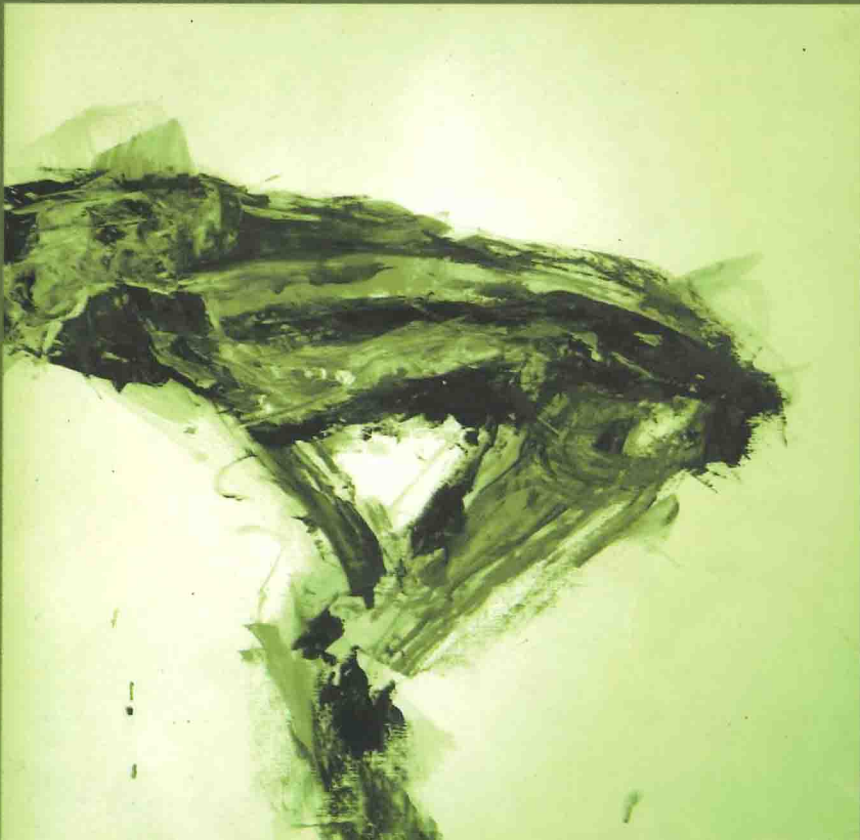


الدولة العربية في مهب الريح

دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون

عبد السلام طويل

تقديم: د. نيقين مسعد



الكتاب: الدولة العربية في مهب الريح:

دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون

عبد السلام طويل

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

تقديم : د. نيفين مسعد

سلسلة: أطروحات جامعية ٥

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة

ت: ٧٩٥١١١٢ (+٢٠٢) فاكس: ٧٩٢١٩١٣ (+٢٠٢)

العنوان البريدي: ص.ب: ١١٧ مجلس الشعب، القاهرة

البريد الإلكتروني: info@cihrs.org

الموقع الإلكتروني : www.cihrs.org

غلاف واخراج: أيمن حسين

رقم الإيداع: ٢٠٠٦/١٠٢٥٤

الترقيم الدولي:

نشر هذا الكتاب بمساعدة من المفوضية الأوروبية والآراء الواردة فيه لا تعبر بالضرورة عن الرأي الرسمي للمفوضية أو رأي مركز القاهرة



الدولة العربية في مهب الريح دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون

عبد السلام محمد طويل

تقديم:

د. نيفين مسعد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. يسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

لا يخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

منسق البرامج
معتز الفجيري

مدير المركز
بهي الدين حسن

إهداء

إلى روح والدي المسمولة بعفو الله في عليين:

إن الغرس الطيب لا يضيع هباء!

إلى أمي الغالبية، التي ظمئت حتى نرتوي، وشابت حتى نكبر
ونكون! دعواتي لها بدوام الصحة والسعادة وحسن الخاتمة..

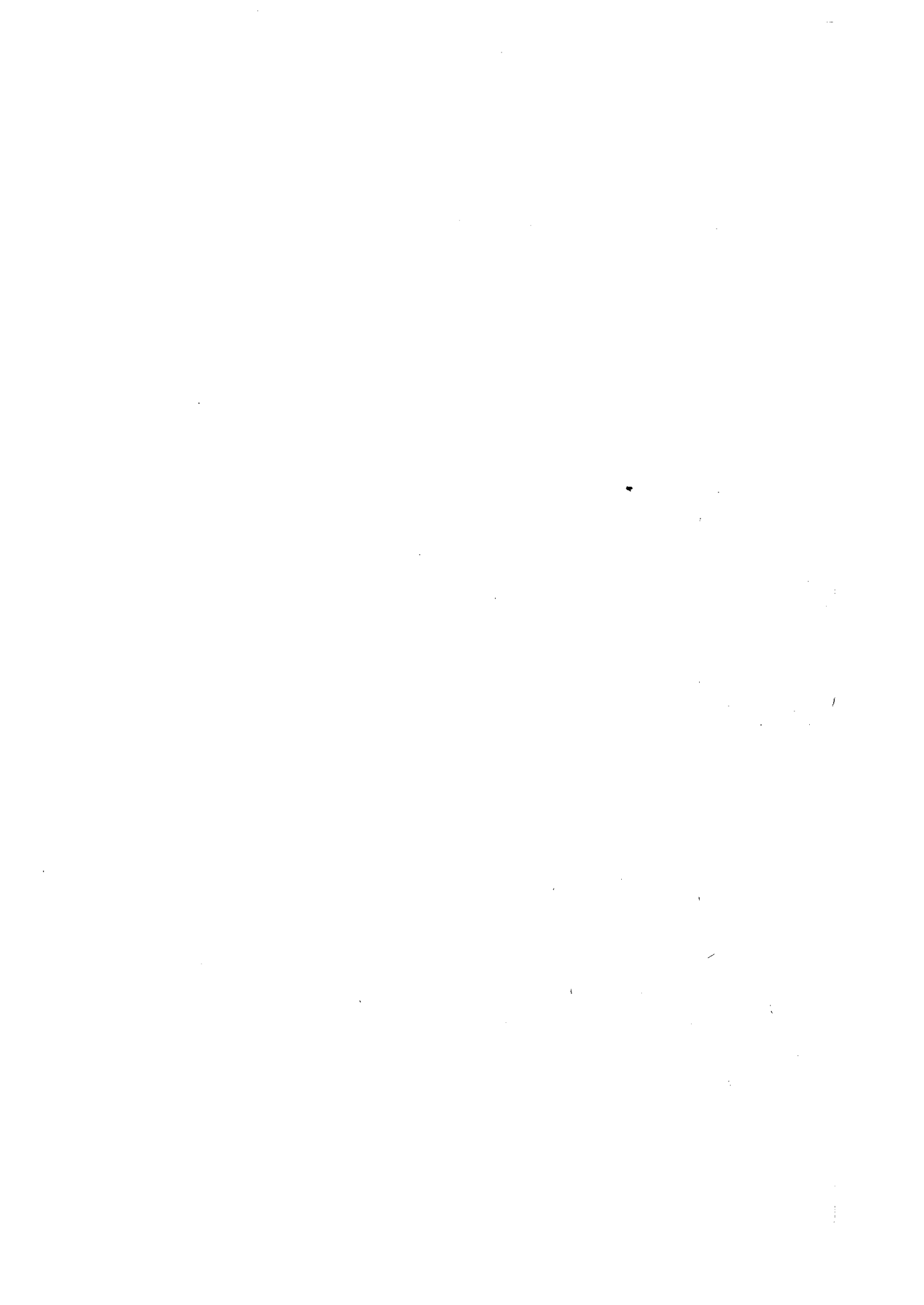
إلى سائر إخواني وأخوانتي.. محبة وأملا في أن يجتمع الشمل
وتتحقق بعض الأمناني..

إلى زوجتي، عرفانا لصبرها وتقديرها لها..

وإلى إبني آدم الذي أضفى وجوده معاني جديدة على حياتي..

إلى جميع أصدقائي وأساتذتي..

أهدي هذا الكتاب



تقديم

تنبع أهمية هذا الكتاب المتميز من طبيعة الموضوع الذي يتناوله وهو موضوع "التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر .. برهان غليون نموذجاً". وذلك أن مؤلف الكتاب الأستاذ عبد السلام محمد طويل يتناول في معرض تفكيكه العميق لمفهوم التحديث السياسي تحليل جملة إشكاليات تفرض نفسها بقوة على الساحة العربية، من قبيل إشكالية الحداثة والموقف من التراث، والعلاقة بين الديني والسياسي، والدولة وخصائصها، وأخيراً إشكالية الديمقراطية، ويزيد في أهمية صدور هذا الكتاب عاملان أساسيان:

العامل الأول: يرتبط بتوقيت الإصدار، حيث يأتي الكتاب في وقت يحتدم فيه النقاش حول فنش الدول العربية في أداء وظائفها بما في ذلك وظيفتها الأهم وهي حماية الاستقلال، وهو نقاش أثاره في الأذهان سقوط واحدة من أعرق العواصم العربية في قبضة الاحتلال وتفكك مؤسسات الدولة فيها في ساعات. الأمر الذي كان لا بد أن يمد خط التفسير بين تسلط الدولة من جهة وافتقادها الشرعية السياسية من جهة أخرى، ويزيد في الإحساس بوطأة مثل هذا التسلط ما يؤكد عليه دكتور برهان غليون الذي يخضع فكره الحداثي للتحليل في الكتاب موضع التقديم، من أن أزمة الدولة العربية المعاصرة لا تنحصر في احتكار نخبتها الحاكمة السلطة المطلقة أو شبه المطلقة، ولكن، وهذا هو الأهم، قيام تلك النخبة على خدمة مصالح شديدة الخصوصية والضيق تنتمي أحياناً لقبيلة وأخرى لإقليم وثالثة لطائفة دينية أو مذهبية، الأمر الذي يعني تهميش قطاعات أوسع من المواطنين وإبعادها عن

حيز المشاركة السياسية. وفي الوقت الذي أصبح مطلب التحديث من أمام مختلفة بعضها يقدر بعقود، فإن آلية إنجاز التحديث، وفي القلب منه، التطور الديمقراطي تظل موضع تجاذب بين التيارات السياسية المختلفة فيما يمكن وصفه بجدل الداخل والخارج، أو بثنائية التغيير المفروض. ومن جانبه فإن برهان غليون (والكاتب يعضده في ذلك) ينحاز إلى التطوير من الداخل، ثقة في أن آلية الحوار قادرة على أن تمثل رافعة لعملية الإصلاح، هذا مع العلم بأن غليون قليل الثقة في رغبة النخبة السياسية في التمازج مع المعارضة، الأمر الذي يجعل نطاق الحوار بهذا المعنى يتحدد بالقوى الاجتماعية والأهلية، بحيث يستعيد المجتمع روح المبادرة. وبطبيعة الحال يمكن الاختلاف مع هذا الطرح على أساس أن قوى المجتمع المدني نفسها قد لا يكون لها برنامجها الديمقراطي أو ثقافتها الديمقراطية، أو قد تكون من الضعف بفعل اختراق النخبة لها بحيث لا تملك قوة التغيير وربما لا تملك حتى إرادته. لكن في كل الأحوال، يبقى طرح التغيير من الداخل هو الأساس مع احتمال التنوع في آلياته وأدواته. وهنا تبدو أهمية الجزء الخاص بعلاقة الدولة بالمجتمع المدني في الكتاب موضع التقديم.

العامل الثاني: الذي يبرر الاحتفاء بالكتاب يرتبط بأنه يتناول المشروع الفكري لأحد أبرز المتخصصين في النظم السياسية المقارنة على مستوى الوطن العربي، وأحد أكثر المهتمين بقضايا التطور الديمقراطي، الأمر الذي يكسب تحليل فكره السياسي أهمية خاصة. يضاف إلى ذلك أن كون برهان مثقفاً يجمع بين ثقافتين هما الثقافة العربية من جانب والثقافة اللاتينية (والفرنسية تحديداً) من جانب آخر فإن هذا يرفد فكره بروافد معرفية تسهم في إثرائه. ومع ذلك فإن ظاهر الكتاب وإن كان بحثاً في فكر غليون إلا أن جوهره ينطوي على مقاربات لأفكار نخبة أخرى من المثقفين العرب ومقارنات معهم فنقرأ في تناول مفهوم الدولة أين التقى غليون وأين تمايز عن فكر عبد الله العروي أو نزيه ناصف الأيوبي، ونجد في تحليله إشكالية التحديث إحالات إلى فكر مسعود ضاهر وخبرته العميقة بالنموذج الياباني في النهضة، ونجد في تشريحه لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي بعض تأثر بكتابات هشام شرابي عن البنى البطيركية للدول العربية (بالإضافة إلى اجتهادات أسماء أخرى كمحمد عابد الجابري وعلي أومليل، ومحمد سبيلا وطه عبد الرحمن، وحسن حنفي، ومحمود أمين العالم، وطارق البشري، ورضوان السيد، وسمير أمين، وعزيز العظمة، وغسان سلامة، وفؤاد مرسي، وفهمي جدعان، ومحمد جابر الأنصاري، ومنير شفيق، وهشام جعيط، ووجيه كوثراني، وإيهاب حسن وحليم بركات، وخلدون حسن النقيب، وطاهر

ليبي، وعبد الله النفيسي، وعبد الإله بلقزين، وعماد الدين خليل، ومحمد ضريف..)
وتبقى كلمة أخيرة تختص بمؤلف هذا الكتاب، والأخير هو تطوير لأطروحة
الماجستير التي قام بإعدادها تحت إشرافي. والواقع أن المؤلف يقدم نموذجاً
للباحث الذي لا يعتنق الرائج من الأفكار، إنما ينحت من فكره ما يراجع به الأفكار
السّيارة ويقف منها موقف الناقد وأحياناً المضيف. وهو لا يتورع عن الخوض في
القضايا النظرية الخالصة وهي الأقل اجتذاباً لأمثاله من الشباب أخذاً بالأحوط.
وهو قارئ دؤوب للفكر الغربي بشكل عام ولنتائج مدرسة فرانكفورت بوجه خاص،
على نحو يسمح له بتجديد وعائه المعرفي وتنويع مصادره. وعلى الجملة فإن قارئ
هذا الكتاب أحسبه سيخلص إلى نتيجة بعد فراغه من قراءة آخر صفحاته هي أنه
أمام كتاب بالغ الأهمية لباحث ربما لم يسمع به من قبل ولكنه واعد.

د. نيقين مسعد

مقدمة

يكتسي موضوع التحديث السياسي أهمية مركزية خاصة، سواء في اتصاله المباشر ببنية الدولة العربية الراهنة وما تعرفه من تحولات وأزمات، أو في علاقته بالمجتمعات العربية وما تموج به من توترات وتناقضات، وكذا ما تعبر عنه من تطلعات متنامية للخروج من واقع التخلف التاريخي، والتخلص من حالة الوهن الحضاري، التي باتت تمثل ميسما بارزا وثابتا بالنسبة لسائر الدول العربية وإن بدرجات متفاوتة.

ورغم أن هذه الأزمة التي تعانيتها المجتمعات العربية، في عمومها، أزمة حضارية شاملة ومركبة تطال مختلف مظاهر الوجود الاجتماعي؛ الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية، والتقنية، والأخلاقية.. إلا أن ارتباط هذه الأزمة في نشوئها واستفحالها، بطغيان واقع الإستبداد السياسي الذي تحرسه أنظمة، في معظمها، تعسفية، تعيش حالة انفصال واستقواء خارجي شبه تام ضد شعوبها، جعل تشخيصها وتفسيرها (أي الأزمة) يطغى عليه التأويل السياسي أكثر من أي تأويل آخر.

لكن الملاحظ أن هذا التأويل السياسي قد انتقل خلال العقود الأربعة الماضية، من خلال مجموعة من المشاريع الفكرية المتميزة، من المستوى "الشعبي" العاطفي، الإحتجاجي، المحكوم بثنائية الفعل ورد الفعل، إلى مستوى أكثر التزاما، على الصعيد التفسيري، بمقتضيات النظر العلمي وما

يشترطه من التزام بالموضوعية والتجرد.
وفي هذا الإطار فقد تم اختيار إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي
المعاصر موضوعا لهذا الكتاب، انطلاقا من المشروع الفكري للدكتور برهان
غليون، وذلك بالإستناد على العناصر الكبرى التالية :

- إشكالية الحداثة والموقف من التراث .
- إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي.
- إشكالية الدولة في الوطن العربي.
- إشكالية الديمقراطية.

الفصل التمهيدي

إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر الإطار المفاهيمي والسياق التاريخي

مقدمة

منذ أن تمحور سؤال النهضة، عند المفكرين العرب والمسلمين المحدثين، حول الكيفية التي تسعف المجتمع العربي - الإسلامي على الخروج من واقع التأخر التاريخي وإنجاز فعل التقدم الحضاري الشامل، والنهضة، كوعي بالتخلف، ورغبة أكيدة في تجاوزه، تنحو إلى توحيد الفكر العربي الحديث على مستوى النظر إلى أسباب التأخر وسبل الانفلات والخلص منه؛ أي أن المفكرين المحدثين على اختلاف توجهاتهم المذهبية والإيديولوجية، وعلى اختلاف تحليلاتهم للواقع، اتفقوا على اعتبار الاستبداد بمختلف أشكاله هو جرثومة التخلف، فسبب الانحطاط عندهم إذن راجع إلى الاستبداد أما تفوق الغرب فأساسه الحرية والعدل ودولة القانون (الحداثة السياسية).

وبالتالي فإن "مفكري الإصلاح المحدثين وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق، وبأصول العدل الإسلامي عند فريق آخر، يتفقون جميعاً على جعل جوهر المشكل سياسياً بالأساس"^(١). يرجع إلى طبيعة النظام السياسي وضعف التنظيمات المؤسسية، ومن ثم مطابقتهم بتنظيم الدولة وتقييد سلطتها.

لقد شكلت قضية البناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي

هاجسا دائما عند مفكري عصر النهضة العربية خاصة بعد أن لمس بعض المفكرين النهضويين تلك الهوة الحضارية الشاسعة التي باتت تفصل بين عالم عربي إسلامي "متخلف"، وعالم غربي "متقدم"، فأخذوا يفكرون في سبل التقدم وتجاوز أسباب التخلف. فوجدوا في أوروبا عصر الثورة الصناعية، وفلسفة التنوير موردا ينهلون منه ما يبدو لهم ضروريا ومناسبا لواقعهم وقيمهم ومعتقداتهم الدينية، كما فعل الطهطاوي في "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، وخير الدين التونسي في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، والعموري في "تحفة الملك العزيز بمملكة باريز"... وكما فعل محمد عبده والكواكبي وقاسم أمين وغيرهم كثير. لقد انشغل هؤلاء جميعا بشتى مظاهر الحداثة والتمدن في مجالات (التربية والتعليم، المرأة والصحة، الزراعة والصناعة، المواصلات والتكنولوجيا...) غير أن أهم ما شغل تفكيرهم آنذاك هو السلطة.

والنتيجة أن الفكر العربي الحديث تمحور أساساً حول إشكالية سياسية تم من خلالها النظر إلى كل القضايا التي تهم المجتمع؛ اجتماعية كانت أم اقتصادية أم تربية أم ثقافية. الأمر الذي جعل مسألة التحديث السياسي تحظى بأهمية مركزية في تاريخ العرب الحديث والمعاصر.

مفهوم الحداثة والتحديث

تتعدد معاني كلمة الحداثة بحسب سياقاتها في الاستعمال اللغوي، فقد تنحصر في دلالاتها الزمانية لتعني المعاصرة، وقد تعني التغير والتطور وإعادة النظر بشكل دائم في الأفكار وأشكال التنظيم الاجتماعي. كما قد تعني عندما تتصل بالمجتمع والدولة ما تؤديه كلمة الإصلاح. وفي ميدان الأدب والفن تكاد تطابق معاني الإبداع والابتكار. أما في الاستعمال اليومي الشائع فهي لا تتجاوز معنى "الموضة" أي الجودة الشكلية بغض النظر عن مضمونها ووظيفتها ومردوديتها.

والملاحظ أن الحداثة ارتبطت نشوءاً ورسوخاً بنشوء وسيادة طبقة اجتماعية جديدة هي البرجوازية بأفكارها الجديدة وقيمها وطموحاتها ومعاييرها وحساسيتها، إذ لم يكن من المتصور أن توجد البرجوازية الأوروبية دون

تثوير دائم لأدوات وعلاقات الإنتاج وبالتالي العلاقات الاجتماعية بكل تجلياتها، ذلك أن التثوير الدائم للإنتاج وللعلاقات الاجتماعية وما يثيره من حالة عامة من عدم اليقين تمثل ميسما مميزا للحقبة البرجوازية عما سواها من الحقب السابقة، حيث ارتبط مفهوم المجتمع الحديث بالمرحلة الرأسمالية وما رافقها من تحولات اجتماعية عميقة انتهت في شقها السياسي إلى اعتماد النظام الديمقراطي والتمثيل الشعبي.

فتحديث المجتمع سيرورة تاريخية لا تتوقف، إلا أنها قد تتحول في أي مرحلة من مراحلها إلى عملية تغريب، والاكتفاء بنقل الأفكار الجاهزة عن الغير وزرعها في بيئة غير مستعدة لاحتضانها. أما الحداثة فهي الفكر النظري أو المقولات العلمية والفلسفية التي تحكم عملية التحديث، وتدفعها باتجاه الحفاظ على الذات وعدم السقوط في الاقتباس المفضي إلى التغريب وفقدان الهوية. فالتحديث بهذا المعنى اقتباس لعلوم الغرب العصرية المتطورة، أما الحداثة فهي استيعاب العلوم العصرية والمشاركة في الإبداع فيها على الصعيد الكوني.

دون أن يعني هذا التحديد الأولي أن هناك تعريفا جامعاً مانعاً حول كل من مفهومي الحداثة والتحديث، على العكس من ذلك، فهما من المفاهيم بالغة التعقيد والتناقض والتباين بتباين الخطابات حولهما.

ورغم ذلك يمكن تحديد الحداثة، في السياق الحضاري الغربي، بكونها تحولاً جذرياً على كافة المستويات: في المعرفة، ومفهوم الإنسان وتصور الطبيعة، ومعنى التاريخ؛ فعلى مستوى المعرفة عملت الحداثة على تطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من "المعرفة" التأميلية الانطباعية القيمة إلى المعرفة التقنية، التي تعد بالأساس معرفة حسابية وكمية وأدائية تراهن على تحقيق النجاعة والفعالية والسيطرة الشاملة على الإنسان والطبيعة، مع العلم أن ارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا يطال الطبيعة والعلوم الطبيعية وحدها، وإنما يطال الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها حين يختلط هم المعرفة والتحرر باستراتيجيات السيطرة. ذلك أن العقل الحداثي عقل أداتي والمعرفة الحداثية معرفة تقنية لا تكتفي بإضفاء الطابع التقني على العلم وإنما تتجاوز ذلك إلى إضفاء هذا

الطابع على الثقافة بشكل عام. وتبعاً لذلك تغدو أشكال المعرفة غير المتمسمة بالميسم العلمي التقني إشكالا أقل قيمة في سلم التراتبية المعرفية ذات المغزى الوضعي^(٢).

والأخطر من ذلك أن هذه المعرفة العلمية - التقنية لا تكتفي بالحط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى (كالفلسفة) وإنما تتحول إلى "ثقافة وإيديولوجيا بل إلى ميتافيزيقا" يصبح العلم - التقني بمقتضاها "ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكيفها بالتدرج، مؤطرة المجتمع العصري، مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتماء وبالمعرفة والأخلاق". كما يغدو العلم التقني مصدراً للشرعية السياسية أي نواة لإيديولوجيا سياسية، والديمقراطية كتكنولوجيا سياسية، تعبر في أحد أوجهها عن هذا النوع الدنيوي الجديد من المشروعات القائمة على العلم كتقنية^(٣).

وقد نتج عن هذا التحول في مفهوم المعرفة تغيير مواز في النظر إلى الطبيعة، فبعد أن كانت هذه الأخيرة في العصور الوسطى تحيل إلى "نظام متكامل يتسم بنوع من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية المبتوثة في كافة أرجاء الكون والمحقة لمظاهر كمالاته الروحية"، أصبحت امتداداً متجانس العناصر لا فرق ولا تمييز بين مكوناتها ولا تخضع لأي تراتب أنطولوجي كما كان الأمر في القديم. فعلى أنقاض الفكر "الوسطوي" تأسس تصور رياضي ميكانيكي للطبيعة عمل على إفراغها من أسرارها لينظر إليها ككم هندسي ممتد قابل للحساب وخاضع لقوانين الرياضيات وقانون العلية.

لكن سرعان ما سيتعرض هذا المنظور العلمي الجديد للطبيعة إلى نقد شديد سيما من طرف فلاسفة التاريخ أمثال شبنغلر وأرلوند توينبي وبرتtrand راسل وغيرهم، وكذا رواد مدرسة فرانكفورت كهابرماس وأدورنو وهوركايمر.. وذلك على خلفية أنه بتحويل العلم الحديث الطبيعة إلى معادلات رياضية وأشكال هندسية يكون قد أحالها في حقيقة الأمر إلى هياكل عظمية فارغة. لقد رافق هذا التحول في مفهوم وكيونونة الطبيعة من مفهوم غائي إلى مفهوم ديناميكي تحول مماثل في مفهوم الزمن والتاريخ، حيث أمسى عبارة عن "سيرورة (processus) وصيرورة (Devenir) أي مساراً حتمياً تحكمه

وتحدده وتفسره عوامل موضوعية ملموسة" وهذا الوعي بالصيرورة هو الذي شكل محور الحداثة أو العقل الحضاري الحديث؛ حيث إن "الاتجاه من الجوهر إلى الصيرورة ومن الكينونة إلى التحولية" الذي ترسخ وتسارع في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى أن أمسى المنطلق للفكر الحديث والنموذج الفكري الذي يهيمن عليه، قد شكل "ظاهرة أسفرت على تحولات تاريخية كبيرة كالثورة الفرنسية، الثورة الصناعية، الثورة العلمية، عقلانية عصر التنوير، الثورة التقنية في شكلها الميكانيكي وشكلها الكهربائي، التي كان من نتائجها أيضا تفتت البنية الاجتماعية التقليدية في أوروبا القديمة"^(٤).

ومثلما نزع العلم عن الطبيعة طابعها السحري، فقد نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري عن التاريخ، بنفي طابعه الغائي والنظر إليه باعتباره مجرد حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية قد تكون هي المحددات الاقتصادية (ماركس) أو السيكولوجية (فرويد) أو غيرها.

وقد أدى ربط تطور التاريخ بعوامل موضوعية محددة ولموسة إلى تطور نزعة تاريخانية ترجع كل شئ للتاريخ وتشرطه به لدرجة نعت الحداثة بكونها عبادة للتاريخ (Idolatrie de l'histoire)^(٥) الذي أصبح هو المصدر الأساسي للمعنى.

وقد واكب هذا التحول في مفهوم التاريخ تحول آخر في مفهوم الزمن؛ زمن الحداثة الذي أضحى يتميز بكونه زمناً كثيفاً، ضاغطاً، ومتسارع الأحداث في اتجاه المستقبل الذي يكتسب بالتدرج دلالات يوتوبية عبر تجربة تنامي فيها بالتدرج المسافة بين الحاضر الآتي، وتطغى على قاموسها مصطلحات التطور، والتقدم والتحرر والأزمة والقطيعة، ذلك أن زمن الحداثة لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد.^(٦)

وعادة ما يجري نعت هذا التصور الجديد للتاريخ والزمن بالنزعة التاريخية التي تسم بميسمها مختلف مجالات الحياة الإنسانية، وتحديدًا المجال السياسي الذي تنطلق داخله دينامية تمايز تدرجي بين المجالين السياسي والديني، وتتبلور فيه شرعية جديدة قوامها استمداد السلطة لشرعيتها من إرادة الشعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة

التعاقد، والانتخابات، والمراقبة، وفصل السلطات، والمشاركة الواسعة في إدارة الشأن السياسي.

ومن جانب آخر فقد تميز فكر الحدائثة بإيلاء الإنسان قيمة مركزية على المستوى النظري والعملي. غير أن هذا التصور العقلاني للإنسان سرعان ما تعرض للمراجعة والنقد الشديدين؛ فمقابل النظر إلى الإنسان كذات مركزية، عاقلة وفاعلة، بدأ يتشكل تصور فكري نقيض ينطلق من أن الإنسان ذات مشروخة ومشروطة، غير واعية بذاتها، وخاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والرمزية، وبالتالي فهي ليست فاعلة بقدر ما هي حصيلة جملة مفاعيل.

والواقع أن هذه المراجعات لم تذهب إلى حد المساس بجوهر التصور الحدائثي للإنسان بقدر ما عملت على التقليل من غلواء وعيه بذاته وحريته وفاعليته^(٧).

إن الحدائثة بهذا المعنى بنية فكرية كلية ومفهوم حضاري شامل يطال مختلف مستويات الوجود الإنساني، حيث يشمل الحدائثة التقنية والحدائثة الاقتصادية والحدائثة السياسية إلى جانب الحدائثة الإدارية والاجتماعية والثقافية والفلسفية والفنية.. وتبعاً لذلك لا يمكن فهمها كظاهرة تاريخية شاملة إلا بدراستها دراسة استقصائية دون إهمال لأي جانب من جوانبها^(٨).

فمفهوم الحدائثة إذن أقرب ما يكون إلى مفهوم مجرد، أو مثال فكري يلم شتات كل هذه المستويات، ويحدد القاسم المشترك الأكبر بينها جميعاً. وبمجرد انتهاج طريق هذا النموذج الفكري المثالي، فإن الدارس يشعر مباشرة بوجود قدر من التعارض بين الحدائثة والتحديث. فالمفهوم الأول يتخذ شكل بنية فكرية جامعة للخصائص المشتركة بين المستويات السالفة الذكر من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي، بينما يكتسي مفهوم التحديث مدلولاً جديلاً وتاريخياً منذ البداية من حيث أنه لا يشير إلى الخصائص المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات وإلى طابعها التحولي^(٩)، ولذلك نجد أن كل فرع من فروع العلوم الاجتماعية يركز على عنصر من عناصر عملية التحديث: "فيرى الاقتصاديون التحديث

في المقام الأول من منظور تطبيق الإنسان للتقنيات بغرض السيطرة على موارد الطبيعة لتحقيق زيادة ملحوظة في نمو الناتج الفردي للسكان. ويركز علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية اهتمامهم في عملية المفاضلة التي تميز المجتمعات الحديثة.. ويستكشفون الطريقة التي تنشأ بها بنى جديدة لاتخاذ وظائف جديدة.. ويولون اهتمامهم للمفاضلات التي تحدث داخل البنى الاجتماعية مع ظهور وظائف جديدة.. كما يدرسون بعض الخصائص التفكيكية لعملية التحديث كتصاعد التوترات والأمراض العقلية والطلاق والصراع العرقي والديني والطبقي.. وعلماء السياسة يركزون بصفة خاصة على مشكلات الدولة وبنية الحكومات مع حدوث التحديث. ومن يهتمون منهم بالتطور يركزون لا على هوية من يمارسون السلطة وكيفية ذلك فحسب.. بل على الطريقة التي تضاعف بها الحكومات من قدرتها على إحداث التغيير.. وأسلوب تعاملها مع الصراع الاجتماعي".^(١٠)

والملاحظ أن التمييز بين الحداثة والتحديث يكاد يلازم كل الدراسات الجادة في حقل الثقافتين العربية والغربية رغم ما يعتريه من تباين وغموض وعدم تحديد؛ فمحمد أركون يعتبر أن هذا التفريق بين الحداثة (La modernite) والتحديث (La modernisation) لازم وضروري لأنهما يحيلان إلى مصطلحين غير متطابقين "فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح من كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال آخر المخترعات الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم".^(١١)

أما هشام شرابي ووعيا منه بالطبيعة الإشكالية والمعقدة لمفهوم الحداثة فلم يلتزم إلا بتقديم مفهوم أولي مفاده: "إنها جدلية على مستوى الفكر، وثورية على مستوى الممارسة.. إنها عقل وثورة في آن معاً.. ووعي نوعي"، فالحداثة بالنسبة إليه تشير إلى بنية، أما التحديث فيعبر عن سياق، في حين أن النزعة الحداثية (Modernisme) فتحيل إلى الوعي "إن التحديث -يوصل شرابي- وهو سياق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوروبا، يمثل ظاهرة أوروبية فريدة من نوعها. والحداثة من الزاوية

البنوية مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المتميز المدعو حديثاً. أما الحداثة من حيث هي وعي، فتشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيهما أوروبا الحديثة هويتها. وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير أوروبي (غير حديث). وأما النزعة الحداثية من حيث هي وعي الحداثة فتمثل رؤية خاصة تنطوي على تغيير الذات والعالم. وهي رؤية لا تجد تعبيراً عنها في "العقل" و"الثورة" و"وحدتهما وإنما كذلك في الفن والأدب والفلسفة". وبناء على هذا التمييز يستخلص شرابي أن "الحداثة والنزعة الحداثية، أي بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته، ترتكزان على عملية التحديث، أي على جدلية التغيير والتحول".^(١٢)

ومن جانبه يربط رشيد العلمي مفهوم التحديث بعملية سعي المجتمعات الثالثة إلى نهج سياسات تنموية في حين أن الحداثة تحيل "إلى مفاهيم فرعية متعددة: الذات، العقل التاريخ، السوق، الحقوق، الديمقراطية..". ونفس التحفظ الذي لمسناه لدى هشام شرابي بصدده تحديده لمفهوم الحداثة نجده ماثلاً لدى رشيد العلمي الذي يقترح علينا بدوره تعريفاً أولياً مفاده أن "الحداثة تعني الإيمان بقدرة الإنسان بفضل عقله أن يواجه مسار التاريخ وتغيير بناء المجتمع بغية تحقيق الديمقراطية وصيانة الحقوق والحريات". مشدداً على أن "وعي الإنسان بذاته وبقدرته على تغيير المجتمع، شكل منعطف كبيراً في الفكر البشري".^(١٣)

وبالنسبة لـ آلن تورين (Alain Touraine) "يكفي أن يشار ولو في عجالة إلى تعريف الحداثة لكي يفهم أن هذه الفكرة يجب أن تفصل تماماً عن فكرة التحديث... "مبرزاً كيف أنه "من الممكن لبلدان غير حديثة أن تكون أكثر تحديثاً من أكثر البلدان تقدماً في الحداثة" وللتدليل على فكرته يعتبر أن المقارنة بين الإدارة الأمريكية وطريقة الإدارة اليابانية تكشف بجلاء ما بين الحداثة والتحديث من فارق: فالإدارة بالطريقة الأمريكية، التي تدرس في أرقى معاهد إدارة الأعمال، هي تطبيق لمبادئ "فلسفة عصر التنوير" والفكر العقلاني على إدارة المنشأة، والإدارة الجيدة فيها هي تلك التي تحدد المهام وتفرق بين الأنشطة وتجعل كل شيء محسوباً. وهو ما ساعدها على تحقيق إنجازات باهرة، إلا أن هذه الإنجازات مهما بلغت تظل

قاصرة على مجازاة ما حققته الإدارة اليابانية، رغم استنادها إلى عامل التعبئة بدل ارتكازها على عامل الترشيد العقلاني، ورغم اهتمامها بتدعيم طاقة المنشآت الكبرى أو المجموعات الصغرى على التغيير بالاستناد لا إلى المعطيات الاقتصادية وحدها وإنما بالاستناد أيضاً وبنفس القدر إلى المعطيات الثقافية والاجتماعية، بدل الاهتمام بمبادئ العمل العالمية. ولعل ذلك ما ساعدها على أن تكون أكثر تحديثاً وأكثر تعبئة للطاقات من نظيرتها الأمريكية" (١٤)

ونفس التمييز يسجله مارشال برمان (Marshall Berman) معتبراً أن "التحديث عملية تتضمن قوة دفع ذاتي تطورت في إطار الاستخدام الرأسمالي للاختراعات التقنية الحديثة" أما الحداثة كخطاب إيديولوجي فتحيل إلى "ظاهرة فكرية خالصة نجمت عن مجموعة من الظواهر الفنية والثقافية المحددة." (١٥)

أما يورغن هابرماس فبعد أن يحدد مفهوم التحديث بكونه "مجموعة من السيرورات التراكمية التي يعضد بعضها البعض؛ إنه يعني رأسملة الموارد وتعبئتها ونمو القوى المنتجة وتكاثر إنتاجية الشغل، كما يعني إقامة سلطات سياسية متمركزة، وتكون هويات وطنية. ويعني، إضافة إلى ذلك، انتشار حقوق المشاركة السياسية وأنماط الحياة الحضارية والتعليم العمومي، ويعني في النهاية علمنة القيم والمعايير"، يقارنه بالحداثة على اعتبار أن "نظرية التحديث بالمقارنة مع مفهوم الحداثة" تقوم بتجريد ذي عواقب وخيمة، إنها تفصل الحداثة عن أصولها الأوربية وتقدمها كنموذج عام لسيرورات التطور المجتمعي غير مبال بالإطار الزمكاني الذي ينطبق عليه" (١٦).

الخصائص الكبرى للحداثة والتحديث

حدد لوي ديمون السمات الأساسية للحداثة على الشكل التالي :

الفردانية مقابل حلولية الفرد في الجماعة (Holisme).

أولوية العلاقات مع الأشياء (مقابل أولوية العلاقات مع البشر).

التمييز المطلق بين الذات والموضوع.

فصل القيم عن الوقائع والأفكار.

تقسيم المعرفة إلى مستويات وفروع مستقلة متناظرة ومتجانسة (١٧).
ومن خصائص الحداثة أيضا بروز الذاتية والرغبة في السيطرة عبر المعرفة، من منطلق أن المعرفة التي تنشدها الحداثة إنما تستهدف السيطرة على الطبيعة والتحكم في التاريخ وضبط المجتمع، إذ بينما " كان العقل عند أفلاطون يفيد الحكمة والفضيلة، وعند الفارابي يفيد الخير والسعادة، فإن العقل الحديث صار يعني السيطرة على الأشياء ويقترن بالفاعلية والذرائعية أي عقلا أدواتيا في خدمة المصالح والمنافع" (١٨).

وقد سبق لجان ماري دوميناك (Jean-Marie Domenach) أن ربط بذلك بين ظاهرتين أساسيتين في تطور الحداثة الغربية هما: المعرفة والقوة، على أساس أن الحداثة تتميز أولا بإرادة المعرفة والكشف، ثم تتميز ثانياً بإرادة الهيمنة (١٩).

ومن جهته فقد ارتقى قسطنطين زريق بخصائص الحداثة إلى مستوى المواقف الإيمانية، وفي مقدمتها:

الإيمان بالعالم الطبيعي والكف عن النظر إليه كعالم حقيير وزائل أو مجرد جسر نعبر من خلاله إلى العالم الآخر الحقيقي والسرمدي.
الإيمان بالإنسان من منطلق كونه أهم كائن في العالم الطبيعي و" معيار الأشياء جميعاً".

الإيمان بالعقل، ميزة الإنسان الأولى ومصدر تفوقه وتطوره وتفرد.
الإيمان بالروابط الإنسانية أساساً لبناء المجتمعات (٢٠).
أما مصطفى عمر التير فقد أورد جملة من الخصائص العامة للشخصية الحديثة على الشكل التالي:

الرغبة في المغامرة والتهيو للدخول في أنشطة وعلاقات جديدة وتعلم طرق مستحدثة لحل مشكلات الحياة اليومية.

الاتجاه نحو التحرر من القيود التقليدية المتمثلة في سلطة الأسرة وسلطة رجال الدين مع تبديل اتجاه الولاءات من الأسرة والقبيلة والعشيرة إلى العمل والمنظمات والاتحادات.

الإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة وتوظيف العقلانية والمعرفة

العلمية عند مواجهة الصعاب والابتعاد عن التفسيرات الغيبية أو الاستسلام للقضاء والقدر.

ارتفاع درجة التطلعات والمطامح لتحقيق أعلى المستويات في مجال التعليم والعمل.

الميل إلى الانضباط في العمل والالتزام بالمواعيد والتخطيط لأنشطة المستقبل بما فيها الأنشطة اليومية.

الاهتمام بالمشاركة في مختلف الأنشطة الاجتماعية والسياسية على المستوى الوطني بناء على وعي واختيار مسؤول للأهداف والوسائل.

الحرص على اكتساب المعارف والمهارات العلمية ومواكبة مجريات الأحداث والوطنية والقومية والعالمية.

إذا كان التحديث بالمفهوم الغربي يعني انتشارا واسعا للصناعة وارتفاع مستوى التحضر والتعليم العلماني والتفكير العلمي، وسيادة الأسرة النووية، وتوظيف واسع للمعرفة العلمية واتخاذ القرارات الخاصة والعامّة على ضوءها، إلى جانب ارتفاع درجة الإنتاجية والكفاية، وكذا اتساع وتيرة الحراك الاجتماعي بنوعيه الأفقي والرأسي، والاستخدام الواسع للثقافة، فضلاً عن المشاركة السياسية والاجتماعية العالية، والجرأة على التجريب والتطلع إلى المستقبل.. وإذا كان نموذج التحديث الغربي يأخذ الشكل التالي: تراكم رأس المال التصنيع التحديث

فإن مصطفى عمر التير يؤكد أن الخصائص السابقة لا يمكن العثور عليها بالكيفية نفسها في المجتمع العربي المعاصر، لأن نقطة بداية المشروعين التحديثيين ليست واحدة، كما أن السرعة التي يتحول فيها كل مجتمع ليست على نفس الوتيرة، إلى جانب عامل التراث والتاريخ

وبالتالي فإن الباحث يقترح النموذج النظري التالي للتحديث والتاريخ...
- تطوير الدولة الوطنية التي تتولى مسؤولية وضع وتنفيذ برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع فرص العمل نتيجة وجود المصالح الحكومية والنشاط التجاري والخدمات.

- انتشار التعليم واشتراك عناصر التراث مع عناصر العقلانية لتكوين

العقل وعناصر التفكير

- انتشار الأسرة النووية كوحدة سكنية حضرية، واستمرار أهمية الأسرة الممتدة كعنصر قرابي، وتراجع مكانة الأسرة كوحدة إنتاجية.
 - انتشار محدود للصناعة واستخدام واسع لمنتجات الثقافة المستوردة.
 - ارتفاع مستوى الطموح أو التطلعات فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية والمقتنيات.
 - انتشار الاتجاهات التي تؤكد على أهمية المشاركة بأنواعها وللجميع بما ذلك المرأة وخضوع أنواع المشاركة بتوجيه عناصر الثقافة السائدة والدور المتميز للدولة^(٢١).
- إن هذه المحاولة الاجتهادية تجعلنا نتساءل عن الوظيفة الحقيقية للنموذج النظري.. هل هي مجرد تفسير للواقع ومعطياته أم محاولة لتجاوزه تجاوزاً إيجابياً؟ هل الإطار النظري يسعى إلى أن يتطابق مع الواقع ويتماهى معه أم أنه محاولة لتفسير وفهم أليات عمله بغرض الثورة عليه؟ ألا يحق لنا أن نعتبر هذا النموذج نموذجاً محافظاً يكرس الواقع العربي ويعيد إنتاجه ولا يقدم إمكانية حقيقية ولو نظرية لتجاوزه؟

مفهوم التحديث السياسي

هذا عن الحداثة والتحديث بوجه عام أما عن التحديث السياسي فيعبر، حسب صامويل هنتنغتون، عن عملية الانتقال من نظام الحكم التقليدي إلى نظام الحكم العصري. وبناء على هذا الطرح يمكن تصنيف المظاهر الأبرز للعصرنة السياسية على الشكل التالي :

تفترض العصرنة السياسية عقلنة السلطة وتجاوز عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعرفية لمصلحة سلطة سياسية وطنية علمانية واحدة. بحيث يصبح مصدر الحكم إنسانياً تعاقدياً لا طبيعياً ولا إلهياً. كما تفترض العصرنة السياسية الرهان على السيادة الوطنية لمواجهة مختلف التوترات الخارجية والداخلية.

تفترض العصرنة السياسية التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة

وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف، وهو ما يصعب تحقيقه دون وجود هرمية إدارية أكثر تفصيلاً وتعقيداً وتنظيماً، يجري توزيع المراكز والمسؤوليات فيها بناءً على معيار الكفاءة وحسن الأداء.

كما تفترض العصرية السياسية المشاركة المتزايدة في السياسة من قبل فئات اجتماعية متنوعة. ورغم أن المشاركة الموسعة لا تساهم دائماً في تعزيز السيادة الشعبية وسيطرة الأمة على الحكم كما هو الشأن في الدول الديمقراطية، وأنها على العكس من ذلك قد تسهم في إحكام قبضة السلطة على الشعب كما هو الأمر في الدول الكليانية، إلا أن المواطنين في كافة الدول العصرية يصبحون معنيين مباشرة بشؤون الحكم ومتأثرين مباشرة به.

وبالتالي فإن "السلطة العقلانية التفصيلية" على المستوى المؤسسي والإداري، والمشاركة الجماهيرية هي ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية، مع تركيز خاص من طرف هنتنغتون على أهمية المشاركة الجماهيرية كمصدر أساسي للعصرية السياسية يقول: "إن أهم أوجه السياسة هو مشاركة فئات اجتماعية في السياسة، فوق مستوى القرية أو المدينة. وتطوير مؤسسات سياسية جديدة، كالأحزاب السياسية لتنظيم هذه المشاركة."^(٢٢)

يسجل هنتنغتون أن كارل ماركس حينما أوضح أن التصنيع ينتج الوعي الطبقي عند البورجوازية أولاً، ثم عند البروليتاريا فإنه يكون قد ركز على وجه ثانوي وواحد فقط من ظاهرة أكثر شمولية؛ ذلك أن التصنيع ما هو إلا مظهر من مظاهر العصرية.

وهي الحقيقة التي جعلت هنتنغتون يعتبر أن "العصرية لا تستحث الوعي الطبقي فقط، بل ووعي الفئات الجديدة من جميع المشارب: في القبيلة والإقليم والعشيرة والدين والجماعة كما في الطبقة على صعيدي العمل والاتحاد." وبهذا المعنى فإن "العصرية تعني أن جميع الفئات القديمة والجديدة معاً، التقليدية والعصرية، يتزايد إدراكها لذواتها كفئات ولمصالحها ومطالبها في علاقاتها مع الفئات الأخرى."

أكثر من ذلك فإن الولاء للقبيلة يغدو في نواح عديدة استجابة للعصرية، وهو ما يثير قدراً غير يسير من الغرابة والشعور بالمفارقة، غير أن هذا الشعور

سرعان ما يتبدد أمام مفهوم هنتنغتون المرن والتاريخي للحدائثة يقول: "إن نمو الوعي لدى الجماعة له تأثيرات موحدة ومفسخة في الوقت نفسه على النظام الاجتماعي. لو يتعلم القرويون أن يحولوا هويتهم الأولى من القرية إلى قبيلة تضم عدة قرى، لو يكف العمال الزراعيون عن التطابق فقط مع رفاقهم العمال في المزرعة، ويتطابقون، عوضاً عن ذلك، مع العمال الزراعيين عامة، ومع تنظيم عام للعمال الزراعيين، لو يوسع الرهبان البوذيون نطاق ولائهم من المعبد والدير المحليين إلى حركة بوذية قومية.. كل تطور من هذه التطورات سيكون توسيعاً للولاء، وهو بهذا المعنى مساهمة مفترضة في العصرنة السياسية"^(٢٣).

الحدائثة وما بعد الحدائثة

يتميز مفهوم "ما بعد الحدائثة" (Post – modernisme) بقدر غير يسير من الغموض والتشوش، حيث يجري إطلاقه على الكثير من الأمور المتناقضة لدرجة أنه يبدو بلا معنى. غير أن هذا لا يمنع من النظر إليه كبادرة تتداخل فيها ثلاثة عناصر أساسية تتعلق بالعنصر الأول بالردة التي تطورت خلال العقود الأخيرة على الحدائثة، أما العنصر الثاني فيتمثل في انطواء ما بعد الحدائثة على تيار فلسفي (ما بعد بنيوي) عبرت عنه مجموعة الفلاسفة الفرنسيين الذين لمع نجمهم خلال الستينيات وخاصة "جيل دولوز" و"جاك دريدا"، "وميشيل فوكو"، وقد بلوروا جملة من الأفكار أهمها: رفض التنوير، إلغاء الذات واعتمادهم لتصور انفصالي وفوضوي للزمن والعاوهم، تبعاً لذلك، لكل مركزية دفاعاً عن التشتت والفوضى، وإحلالهم الاختلاف محل الهوية واعتبارهم أن العقل والحقيقة محض وهم، وبالتالي فالنظريات العلمية ما هي إلا منظورات تعبر عن مصالح اجتماعية خاصة، وهو ما عبر عنه ميشال فوكو بقوله: "إن إرادة المعرفة هي مجرد شكل واحد من أشكال إرادة السلطة" كما أن الواقع نفسه لا يعدو أن يكون مجموعة غير منتظمة من الجزئيات التي يهيمن عليها صراع لا ينتهي من أجل السلطة ويعمل على صياغة الطبيعة والمجتمع على حد سواء، وتبعاً لذلك فإن الناس بوصفهم جزءاً من هذا الواقع يظلون مفتقرين إلى أي تماسك أو سيطرة على أنفسهم، ومن ثم فقد

اعتبر فوكو أن الذات الإنسانية الفردية ما هي إلا كتلة من الدوافع والرغبات التي تصوغها علاقات السلطة السائدة داخل المجتمع والتي تعتبر خلاصة مركزة لعمليات التحديث السياسي.

أما العنصر الثالث من عناصر ما بعد الحداثة فهو "نظرية المجتمع بعد الصناعي" التي طورها علماء اجتماع مثل "دانييل بيل" في أوائل السبعينيات، حيث ذهب إلى أن العالم يدخل عصرًا تاريخيًا جديدًا سوف يصبح الإنتاج المادي فيه أقل أهمية، بينما تغدو المعرفة فيه هي القوة الدافعة الرئيسية للتطور الاقتصادي.

غير أن جان فرانسوا ليوتار سيذهب إلى حد القول بأن المعرفة في "الوضع ما بعد الحداثي" تتخذ شكلًا مجزئًا بشكل متزايد متخلفة عن كل دعاوى الحقيقة أو المعقولة وهو ما عبر عنه بـ "انهيار السرديات الكبرى"،^(٢٤) معبرا عن تشككه وعدم وثوقه في كثير من الأسس والمبادئ العامة والتصورات الكلية والشاملة التي سادت عصر التنوير ووجهت الفكر الحديث لقد لاحظ ليوتار أن العالم يمر بمرحلة تتميز بما أسماه "الانفجار الاتصالي عن بعد" وأنه يشهد تفكك المذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبرى ويعاني من غياب أو اختفاء أنساق المعتقدات التي توجه الإنسان في تفكيره وقيمه وسلوكياته وعلاقاته بالآخرين.^(٢٥)

فإذا كانت محاولة تشخيص الحداثة تبدو أكثر يسرًا، حيث كان بالإمكان الإمساك بها من أحد مفاصلها الأساسية: فقد نظر إميل دوركهايم مثلًا إلى المجتمع الحديث من زاوية التمايز الوظيفي المتنامي، ونظر ماركس إلى نفس المجتمع من حيث توسع دائرة البضائع والانتشار الواسع والسريع للتسليع المعمم (Commercialisation) كما نظر ماكس فيبر إلى المجتمع الحديث من حيث خضوعه لعملية عقلنة حسابية تتوسع بالتدريج لتشمل كل دوائر الحياة الاجتماعية، فإن مجتمع ما بعد الحداثة بلغت فيه العمليات السالفة الذكر (التمايز، التسليع، العقلنة) ذروة تداخلها، المفضي إلى حالة من الغموض والتعقيد الشديدين.^(٢٦)

لكن هل جملة هذه التحولات تسمح بالجزم أن الغرب بصدده عصر جديد؟ الواقع أن هناك مواقف بالغة التباين بهذا الصدد، فهناك الادعاء الأصلي

لمعظم رواد ما بعد الحداثة، الذي يشدد على حدوث قطيعة فعلية بين مرحلتين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة^(٢٧). وهناك من يذهب خلافاً لذلك إلى أن "ما بعد الحداثة" لا تمثل بأي حال عصراً أو مرحلة جديدة كل الجدة بالنظر إلى الحداثة، وللتدليل على ذلك يثبت إليكس كالينيكوس عدم وجود فن ما بعد حداثي بشكل متميز، كما ينفى اجتياز المجتمعات الغربية لعصر تاريخي جديد بدعوى تدويل رأس المال، فرغم أن رأس المال قد أصبح مندمجاً بشكل عالمي أكثر فأكثر إلا أن الدولة القومية ما تزال تلعب دوراً اقتصادياً حيويًا^(٢٨). فـ "ما بعد الحداثة" بالنسبة لهذا الفريق ما هي إلا تعميق لمسار الحداثة، أو هي سرعة ثانية للحداثة. بمعنى أنها استمرار لمنطق الحداثة ونقد وتجاوز مستمر لذاتها، من منطلق أن "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" على حد تعبير هابرماس.

السياق التاريخي للحداثة

أما عن السياق التاريخي للحداثة فلا شك أن للحداثة أكثر من تاريخ كما أن لها أكثر من تجربة وأكثر من سياق^(٢٩). خلافاً للرؤية المركزية الغربية، كما أن لها ديناميتها الخاصة، فقد نشأت نشأتها الأولى في إيطاليا زمن "عصر النهضة" حيث ازدهرت الفنون والعلوم والآداب، وقامت حركة النهضة باستعادة فكر اليونان وفكر روما القديمة، وبدأت هذه الدينامية في السريان عبر بلدان أوروبا الغربية. وقد تزامنت مع حركة النهضة عملية أخرى أعطت للنهضة بعداً ونسغاً آخر، وهي عملية الإصلاح الديني البروتستانتي التي انطلقت سنة ١٥٣٠ م مواكبة أحداثاً تاريخية كبرى؛ اكتشاف أمريكا والوصول إلى الهند عبر طريق الرجاء الصالح واختراع المطبعة، والاستعمال الموسع للبارود... الخ.

وإذا كانت إيطاليا هي المهد الأول للحداثة، فإن هذه الأخيرة بحكم طبيعتها الانتشارية قد سرت بعد ذلك إلى كل من ألمانيا وفرنسا وإنجلترا. وبذلك يمكن اعتبار أوروبا الغربية هي مسقط رأس الحداثة الأوروبية التي أخذت تكتسب بالتدريج بعداً كونياً وتتخذ بالتالي صورة حادثة مرجعية^(٣٠). أما المحطة الثانية في سيرورة الحداثة الأوروبية بعد النهضة الإيطالية

فهي فلسفة الأنوار التي انطلقت شعلتها من فرنسا على يد كل من مونتسكيو وفولتير والموسوعيين والتي اتخذت طابع حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للحلف المقدس المبرم بين الإقطاع والكنيسة. وبعد ذلك انتشرت شعلة الأنوار إلى كل من ألمانيا (هيجل وكنط). وإنجلترا (هيوم ولوك) مبلورة اتجاهها فكريا ظل إلى الآن بمثابة المنظومة الفكرية المؤسسة للحدث انطلاقا من أن عصر الأنوار يحيل إلى تلك الظاهرة الفكرية الواسعة التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، والتي تجلت في عدة جوانب أهمها :

النقد الديني الذي قاده حركة الإصلاح البروتستانتي.

- تأكيد أولوية الإنسان ومركزيته ودعم استقلاله وإرادته ورفعته إلى مستوى يصبح معه مرجع سلوكه والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية.

- إزاحة أنماط الشرعية السياسية المتعالية و "الحق المقدس" باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من التعاقد الاجتماعي الحر.

- التأكيد على القطيعة ومفهوم التقدم الذي يقوم على تجاوز عوائق الخرافة والأسطورة والاستبداد نحو العقل والعلم والحرية، أي يقوم على أساس فهم تاريخي لتطور المجتمعات

وبهذا المعنى فإن عصر الأنوار يمثل نقطة تحول كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته. كما يشكل قاعدة التفكير للحدث كلها، باعتبارها فضاءاً ينهض على أربعة محددات : العقلانية والتاريخانية والحرية والعلمانية^(٢١).

بلورة منظومة فكرية سياسية تقوم على مفاهيم الحرية (فولتير، كنط)، والتسامح (لوك)، والمساواة (روسو).

لقد لعب عامل الانتشار دوراً أساسياً في انتقال وتداول هذه الأفكار والقيم والمكتسبات في المراكز الحضارية الكبرى في أوروبا وخاصة في ألمانيا وإنجلترا وفرنسا، حيث لعبت باريس دوراً مركزياً في مخاض الحدث هذا، مما جعل منها مدينة النور أو مدينة الأنوار، خاصة في نهاية القرن الثامن عشر الذي شهد ميلاد حدث أساسي شكل المرجعية الكبرى للنظام السياسي الحديث، ولل فكر السياسي الحديث يتعلق الأمر بالثورة الفرنسية (١٧٨٩).

ورغم النشأة المبكرة للحدث الغربية إلا أنها لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد انصرام ما يقارب ثلاثة قرون على انطلاقة ديناميتها في أوروبا

الغربية منذ مطلع القرن الخامس عشر. فقد انطلقت حركة الحداثة (التي تحيل إلى التسمية الفكرية لمسمى تاريخي تحقيقي متداول هو: العصور الحديثة) مع أحداث تاريخية كبرى كإكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوفر كولومبوس سنة ١٤٩٢) وأحداث علمية وتقنية هامة (إكتشاف الطابعة مع غوتنبرغ سنة ١٤٤٠، وفلكيات كوبر نيكوس ١٥٢٦، وإكتشاف الدورة الدموية) وأحداث فكرية محددة (النهضة الفنية في إيطاليا، وأطروحات مارتن لوتر الاحتجاجية سنة ١٥١٧، وظهور كتاب "مقال في المنهج" لديكارت سنة ١٦٣٧)

لقد خضعت نشأة الحداثة إلى تفسيرات متعددة يمكن إجمالها في :
تفسير فكري فلسفي : ونجده لدى كبار الفلاسفة الذين يرجعون التحولات التاريخية الكبرى إلى عوامل فكرية وفلسفية، وصدد تفسير الحداثة كظاهرة تاريخية حديثة يربط هيدجر، على سبيل المثال نشأة الحداثة، بالحدث الفلسفي المتمثل في جعل الذات مركزا ومرجعا. ويعتبر هيجل من أبرز القائلين بهذا التفسير.

تفسير سوسيولوجي : يرجع نشأة الحداثة إلى الدور الفاعل للمنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية كمؤسستين عقلانيتين؛ عقلنت أولاهما العملية الاقتصادية، وعقلنت الثانية نظام تسيير المجتمع. وأبرز من يمثل هذا التفسير ماكس فيبر وكارل ماركس الذي يربط نشأة الحداثة بالرأسمالية كنظام اقتصادي، وبالبرجوازية كقوة اجتماعية تحديثية^(٣٢). لم تتردد حينما استولت على السلطة في وضع حد للعلاقات الإقطاعية الأبوية، وأدخلت تغييرات ثورية على أدوات وعلاقات الإنتاج، إذ " بقدر ما كانت الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية تنمو، كانت البرجوازية تنمو هي الأخرى، وتنمي رأسمالها وتزيح إلى المؤخرة جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى... وما أن نمت البضاعة الكبيرة وظهرت السوق العالمية حتى استولت البرجوازية في نهاية المطاف على السيادة السياسية الكاملة في الدولة النيابية الحديثة، إذ ليست الحكومة سوى لجنة تدير الشؤون العامة للطبقة البرجوازية بأسرها".

ومن جهة أخرى فقد " مزقت البرجوازية الحجاب العاطفي والتأثر الذي كان يغطي العلاقات العائلية واختزلتها إلى مجرد علاقات مالية" ويواصل

ماركس إشارات بالذور التاريخي الثوري التي لعبته البرجوازية مؤكداً أن "هذا التثوير الدائم للإنتاج، وهذه الزعزعة المتواصلة للنظام الاجتماعي كله وهذا الاضطراب وهذا القلق.. تميز الحقبة البرجوازية على جميع الحقب التي تقدمتها. إن سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة، الجامدة وما تجره وراءها من مواكب الأوهام والأفكار القديمة تكنس وتندثر، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدا قبل أن يصلب عودها فكل ما هو صلب يتبخر، وكل ما هو مقدس، يدنس" بل إن "البرجوازية تكتسح، مدفوعة بحاجتها إلى أسواق جديدة، الأرض بأسرها" حيث أعطت "باستغلالها للسوق العالمية، طابعا عالميا للإنتاج جميع البلدان واستهلاكها".

كما أنها بفضل الإتقان السريع لأدوات الإنتاج والتحسين الدائم لوسائل المواصلات عملت على إدماج "أشد الأمم همجية" إلى تيار الحضارة وذلك عبر إخضاعها الريف لسيطرة المدينة وإخضاع الشعوب الفلاحية للشعوب البرجوازية والشرق للغرب.. لقد مركزت وسائل الإنتاج وركزت الملكية في أيدي قليلة لتأتي المركزية السياسية نتيجة محتومة لكل هذه التغيرات؛ إذ في عهدا اتحدت مقاطعات بكاملها، بمصالحها وقوانينها وحكوماتها وتعريفاتها الجمركية المختلفة واجتمعت في أمة واحدة وفي مصلحة وطنية وطبقية واحدة^(٣٣).

إن جملة هذه المضامين الحداثية التي تضمنها "البيان الشيوعي" هي التي جعلت مارشال بيرمان (M. Berman) يعتبر أن البيان قابل لكي يقرأ بصيغة "البيان الحديث" بدليل أنه أورد مصطلح البضاعة الحديثة "ثلاث مرات) والمجتمع البرجوازي الحديث" (مرتين) و"العامل الحديث" (مرتين) و"سلطة الدولة الحديثة" و"القوى الإنتاجية الحديثة" و"علاقات الإنتاج الحديثة" وهو ما سمح له بالقول أن "البيان الشيوعي" هو أول تأكيد سياسي اجتماعي للحداثة^(٣٤).

أما ماكس فيبر فينطلق من وجود علاقة داخلية قوية بين العقلانية والحداثة بموجبها لا تتحقق الحداثة إلا من خلال العقلنة الشاملة للمجتمع: "Rationalite"؛ عقلنة الطبيعة، عقلنة التاريخ، عقلنة الدين، وعقلنة المجال السياسي^(٣٥).

رغم كل الحديث السلبي عن "النظام القديم القروسطوي" إلا أن برتراند بادى (B.Badie) ينطلق من تجاوز النظرة الشائعة للقرون الوسطى باعتبارها مرحلة ثبات وجمود، مؤكداً، خلافاً لذلك، أن النظر التاريخي الموضوعي يكشف أنها مرحلة تميزت بـ "الابتكار السياسي"، حيث عرفت تشكل مجال مستقل للنشاط السياسي كما عرفت توتراً خلافاً بين الجماعة والفرد أحدثت تجديداً عميقاً، وفي المقابل تكون في العالم الإسلامي نموذجاً إمبراطورياً مثلت مؤسساته تحدياً للقوالب السياسية السابقة، دون أن تصل إلى مستوى التمايز المجالي الذي عرفته التجربة الغربية

لقد سبق وضع فرضية انبثاق المجال السياسي مستقلاً عن المجال الديني كما صاغها كل من لوي ديمون (Louis Dumont) ومارسيل جوشييه (Marcel Gauchet) انطلاقاً من تاريخ الأفكار أو علوم اللاهوت. وسعيًا لإكساب هذه الفرضية كامل مغزاها حاول برتراند بادى ربطها بشكل وثيق بتاريخ الممارسة الاجتماعية والصراع التاريخي بين "الأمير" و"الكنيسة" في سياق علاقات قوى بالغة الثقل، وفي هذا الإطار يرصد برتراند بادى حقيقة مزدوجة عن تاريخ الكنيسة الرومانية التي كانت لا تتردد، كلما شعرت بأي تهديد، في مقاومة ذلك بأسلوب منظمة بيروقراطية تواجه خطراً، حيث كانت تعيد رسم الحدود التي تفصلها عن الخارج، وتضاعف من تدرج وظائفها الكهنوتية. وفي هذا السياق أظهر الإصلاح الغريغوري في القرن الحادي عشر رغبة روما في إحياء استقلال الكنيسة في مواجهة السيمونية (simone) (المتاجرة في الروحانيات والرتب الكهنوتية). والنظام الإقطاعي والطموحات الإمبراطورية، وذلك قبل أن تتحول نحو المواجهة مع الإمبراطور هنري الرابع.

ويقرر برتراند بادى أن هذه الإستراتيجية ذات الطبيعة التنظيمية قد لعبت دوراً أساسياً في بناء النشاطين الديني والسياسي في مجالين منفصلين، حيث اتجه منطلق رجال الدين ومنطق الحكام نحو تحديد ذاتية كل منهما اتجاه الآخر، وإلى فرض استقلاليته وفقاً لنوعية وظيفته كل طرف منهما. وهو ما كان يؤدي إلى توتر العلاقة بين المجالين يقول برتراند بادى: "إن القيصرية البابوية (Cesaropapisme) أو الثيوقراطية البابوية (theocratie)

(pontificale) إنما تعبران عن علاقات قوى، تدفع الطرف الذي يمتلك أكبر مصادر السلطة إلى كبح جماح خصمه، بل وإلى السيطرة عليه " ويذهب برتراند بادي إلى أن تاريخ الغرب إنما صنع من هذا الصراع بين المجالين الديني والسياسي في سعي دائم لحفظ استقلال كل منهما تجاه الآخر، وهو ما دلل عليه بتجربة القديس غريغوار السابع الذي أرسى في القرن الحادي عشر عهدا ثيوقراطيا بابويا دون أن يعرض للخطر مجال سلطة الإمبراطور الدنيوي، إذ ترك للشعب الألماني كامل الحرية في اختيار حاكمه بعد قيامه بحرمان الإمبراطور هنري الرابع كنسيا.

لم تكن البابوية وفقا لهذا التشخيص تعمل على إنكار وجود مجال خاص للعمل السياسي دون أن يعني ذلك انتفاء أسلوب التعدي على هذا المجال. فرغم أن المجال السياسي قد اعتبر في بعض الأحوال تابعا للمجال الديني، أو في مرتبة أدنى منه إلا أنه كان دائما يتكون في مجال محدد ويحصل بهذه الصفة على مؤسساته الخاصة وموظفيه الخاصين^(٣٧). وفي هذا الإطار يؤكد برتراند بادي مرة أخرى " أن أنصار الثيوقراطية البابوية الأكثر تشددا لم ينقطعوا عن الإقرار بحق السلطة الدنيوية في الوجود باعتبارها ظاهرة مماثلة في المجال السياسي للفعالية التنظيمية السائدة في المجال الديني " ويعمم هذا الحكم أكثر بتأكيده أن " التاريخ الجرمانى كله هو تاريخ التوتر بين البابا والإمبراطور، أي أنه اتسم بثنائية المجالين الديني والسياسي " .

لقد ساهمت السلطة الدينية إذن في تكريس هذا التمايز بين المجالين الديني والسياسي؛ فعلى سبيل المثال فقد عمل القديس غريغوار السابع بابا روما على إبراز المصدر الشعبي لسلطة الإمبراطور ومضاهاتها بالمصدر الإلهي الخاص بالسلطة البابوية سعيا لتبرير دوره في مواجهته.

فبينما أخفق الإمبراطور في سعيه لتحديد ذاته تجاه المسيحية وكنيتها فقد فرض عليه البابا بنجاح ظاهر، الالتزام بالرجوع إلى الشعب وفقا لنهج يحصر الإمبراطور بدقة شديدة داخل المجال السياسي.

ويرتبط بفكرة المجال السياسي المتميز والمستقل وجود " عقد مشروط " بين الملك والشعب بمقتضاه لا يحق للملك ممارسة الإلزام إلا وفقا لهذا المرجع التعاقدى. وإلى جانب فكرة العقد ساهم في إرساء هذا المجال

السياسي مبدأين آخرين على درجة كبيرة من الأهمية : مبدأ سمو القانون ومبدأ التمثيل^(٣٧).

ومن العوامل التي عملت على تكريس استقلالية المجال السياسي ما قام به توما الأكويني (Saint thomas d anquin) من جهود فكرية وسياسية سواء بكونه مستشارا للبلط الإمبراطوري، أو صاحب قراءة متميزة لأرسطو تجاوزت إلى حد بعيد رؤية القرون الوسطى للمدينة؛ حيث قدم مفهوما للمدينة يبرز الفروق التي تبعده عن مذهب الواحدية الأفلاطونية (monisme platonicien) مستعيداً رؤية أرسطو لـ "الإنسان - الحيوان الاجتماعي" باعتباره عضواً في الإنسانية مقابل "الإنسان المؤمن" العضو بالمسيحية، وبذلك يكون قد تصور فكر أرسطو من خلال فكرة الثنائية (Dualisme) بدل الواحدية (monisme). وبمقتضى هذا التصور فإن عضو المدينة يغدو شخصاً سياسياً متطابقاً مع الكائن الطبيعي، وبعيداً عن الحلول في "الجسم الروحي" الذي تشكله الكنيسة.

ولأن الانتماء إلى المدينة ليس ممكناً إلا لكونه مغايراً للانتماء إلى الكنيسة فإن توما الأكويني لا يتصور ثنائية الروح والجسد بمثابة كارثة كما ترى البروتستانتية مثلاً، وإنما باعتبارها نظاماً وضعته إرادة الله وما على الإنسان إلا أن يسلك ويفكر وفقاً له. وهكذا تم إقرار استقلالية المجال السياسي بصفة دائمة، وهو ما ذهب ببعض الباحثين إلى حد القول بأن علم اللاهوت التوماسي يستبطن بدوره فكرة العلمانية ذاتها^(٣٨)؛ فيما أن المجال السياسي قائم بذاته فهو واقع، وفقاً لتوما الأكويني، تحت ضغط ذاتيته الخاصة.. ولأن المجال السياسي يناظر تماماً نظاماً ومخططاً إلهياً فهو لا يدار اعتباطاً، بل يخضع لقوانين الطبيعة التي يستطيع الإنسان إدراكها بفضل العقل، وبناء عليه لا يكون المجال الإنساني مستنداً إلى ممارسة شرعية لسلطة سياسية إلا إذا ظلت هذه السلطة متوافقة مع القانون الطبيعي ومع العقل^(٣٩). "أكثر من ذلك فتوما الأكويني يذهب إلى حد القول: "لكي تكون للإرادة التي يصدر بها أمر قيمة القانون، يجب أن تكون متوافقة مع العقل وإلا تصبح إرادة الحاكم ظلماً أكثر منها قانوناً"^(٤٠).

وهو ما جعل برتراند بادي يعتبر أن فكر توما الأكويني يتضمن ما هو

أبعد من العلمانية، إنه يستبطن فكرة دولة القانون ومشروع القانون الطبيعي بأكمله^(٤١).

ومن جهة أخرى فهناك علاقة وثيقة بين الإقطاع وبين بناء الدولة في الغرب ذلك أن الأزمة السياسية التي أصابت الإقطاع قد أطلقت العنان لمجموعة كاملة من الإستراتيجيات التي ساعدت الدولة على النمو^(٤٢). ولعلها الحقيقة التي جعلت محمد جابر الأنصاري يعتبر أن الدولة القطرية مرحلة إقطاعية مؤجلة " وهو ما يفسر رهانه على ما أسماه بـ "الوظيفة الإقطاعية للدولة القطرية."

ينطلق الأنصاري من التأكيد على أن المرحلة الإقطاعية تعد شرطا أساسيا من شروط إرساء أسس الدولة الوطنية الموحدة خاصة بالنسبة للمجتمعات التي تعاني من الانقسام والتجزئة بحيث يؤدي تخصص النظام الإقطاعي والاعتناء المباشر من طرف السادة الإقطاعيين، بمساعدة أتباعهم، بأراضيهم إلى نشوء وإنماء الوحدات المحلية والمقاطعات الوسيطة الواصلة بين المراكز (المدن الكبرى) والأقاليم والأطراف المتباعدة، وبالتالي إلى تنامي وتفعيل النسيج المجتمعي الإقليمي العمراني والاقتصادي المؤدي بدوره إلى تحريك دورة التفاعل الحياتي في شبكة أوسع من العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي يفضي في النهاية إلى توحيد أجزاء هذا النسيج المجتمعي المتواصلة في كيان واحد.

وفي هذا الإطار يعتبر الأنصاري أن "الدولة القطرية"، بعد أن يخلصها من شحناتها الدلالية القدحية، تمثل من حيث الوظيفة والدور التاريخي ما يوازي مرحلة إقطاعية مؤجلة كان لابد منها في سياق تطور المجتمعات العربية لترتقي بها تاريخيا من مستوى التجزئة إلى مستوى وحدة المجتمع القومي التي يقتضيها منطق التشكيلات الاقتصادية - السياسية في العصر الحديث.

وهو ما اقتضى من الأنصاري العمل على محاولة نقض نهائي لمقولة " الإقطاع " في التاريخ الإسلامي^(٤٣)، مبرزاً وجود فروق جوهرية بين نظام الإقطاع الأوروبي والاستغلال الضريبي - البيروقراطي - العسكري للأرض في التاريخ الإسلامي؛ ذلك أن هذا النظام بطابعه البيروقراطي - العسكري

الضريبي المركزي قد أسهم إلى حد كبير في إفقار وتدمير النسيج الإقليمي الريفي الزراعي السابق في المقاطعات (أو الإقطاعات) التي سيطر عليها أسيادها الغريباء وأداروها عن بعد من مواقعهم في المراكز والعواصم، الأمر الذي أدى بالتالي إلى المزيد من التفريغ العمراني السكاني والتجزئة والانفصال بين المراكز والوديان والسواحل العربية، وذلك على النقيض من الدور الحيوي الذي أداه النظام الفيدرالي في كل من أوروبا واليابان، حيث تمثلت وظيفته التاريخية الأساسية على المدى الطويل في تنمية المقاطعات والوصل بينها وبين المدن والمراكز مما أدى في النهاية إلى التئامها في كيان واحد^(٤٤).

إن الإشكالية الأساسية التي حاول برتراند بادي الإجابة عليها هي : لماذا تطورت "الدولة" في أوروبا من دولة "الملك الإمبراطور" إلى "دولة الحداثة السياسية"، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد شرعيتها من تمثيلها لإرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة. وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل "الحداثة السياسية" الغربية تلك إلى بلدانها؟

وبناء على ما سبق فإن الدولة الأوروبية الحديثة قد قامت نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال "السياسي" أي المجال الخاص بالممارسة السياسية، ينافس "الملك" والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية. لقد ظهر هذا المجال بفعل الصراع بين "الملك" والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية "التعاقد" التي تذهب إلى أن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى بينما سلطة الملك من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول بإمكانية عزل الملك إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الملك والكنيسة، هو "الشعب" و"المصلحة العامة" و"بناء شرعية السلطة على التعاقد".... مما أصبح

يشكل مجالاً سياسياً جديداً هو "المجال السياسي" الذي يجسم ما يعبر عنه بـ "الحدثة السياسية" الحدثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفى لدولة "الملك الإمبراطور"^(٤٥).

إذا كان هذا ما تحقق تاريخياً في أوروبا فإن البلدان الإسلامية لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف قطيعة مماثلة بين "الملك" و"الدولة"، بل مازال الحاكم فيها هو الدولة ومازالت الدولة هي الحاكم. ومرد ذلك حسب برتراند بادي هو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و"الملك"، فضلاً عن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية في "اقتباس" الحدثة السياسية الغربية وقرسها في بلدانها لأن المجال السياسي في هذه البلدان مازال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله "الملك" بمفرده ويحتويه الدين احتواءً.

رغم أهمية هذا التحليل الذي يربط التحديث السياسي بتكريس مجال سياسي متميز ومستقل إلا أن هناك من يعتبر أن تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حدثة سياسية على غرار التجربة الأوروبية، بدعوى غياب الكنيسة يعد بمثابة "قياس العكس"^(٤٦)، لا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حدثة سياسية، وهذا ما لا يمكن إثباته. أما التفسير الأقرب إلى الواقع فيمكن، حسب محمد عابد الجابري، في "أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حدثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث أنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة لا الواقع، الأمر الذي يحث ويدفع إلى الائتلاف، أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويتمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولوكو إلى

الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث". وفي هذا الإطار يطرح تساؤلات بالغة الدلالة:

كيف كان سيكون مصير "الحداثة السياسية" في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضايقها وتقمعها، كما ضايقت أوروبا التوسعية وقمعت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي الإسلامي؟

كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث وفي مقدمتها العالم العربي الإسلام؟

كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر تشق طريقها دون أي تدخل سياسي، اقتصادي أو عسكري؟

كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، ولو لم تعمل على إسقاط مصدق في إيران وهزم عبد الناصر في مصر...؟^(٤٧)

وهي نفس الصيغة الإشكالية التي نجدها عند الدكتور غالي شكري بقوله "ربما جاز لنا أن نطرح على أنفسنا سؤالاً "إحراجياً" بلغة الفلسفة، وإن لم يكن جائزاً طرحه بلغة التاريخ: هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت؟ والجواب الافتراضي، يواصل غالي شكري، أنه كان ممكناً، سواء تأخر بنا الزمن قليلاً أو كثيراً"^(٤٨)

ومع تسلميه بحتمية التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية باعتبارها الحضارة العالمية الحديثة إلا أنه يؤكد أن "التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة في ظل القهر الاقتصادي والسياسي تختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير"، معتبراً أن جوهر الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوروبية، بعد انبثاق عصر النهضة، ونشأة "البرجوازيات العربية" عموماً، والمصرية خصوصاً، يكمن في كون قوميات الغرب الحديث قد ولدت في "السوق" بينما ولدت اليقظة القومية في بلادنا وهي تناضل "ضد السوق" ضد أن تكون سوقاً للاحتكارات الأجنبية^(٤٩).

إن النتيجة المنطقية لهذه الاعتراضات الإشكالية تتمثل في أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده وإنما حاضرة بالأساس وتحديدا حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي الإسلامي وباقي دول الجنوب، دون أن يعني ذلك إلغاء أو التقليل من شأن العوامل الداخلية.

ورغم الأهمية الإجرائية الأكيدة لمفهوم "المجال السياسي"، كمعيار ومؤشر قوي على التحديث السياسي إلا أن هذا المجال ليست له دلالة أحادية أو طريق واحدة ووحيدة تنطبق على جميع المجتمعات. كما أن المجال السياسي كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون هيمنة كهنوتية لا يعبر عن ظاهرة غربية بشكل حصري، وإنما يحيل إلى ظاهرة عرفت مجموعة من التجارب التاريخية على غرار التجربة الديمقراطية اليونانية وتجربة "معاوية" في الحضارة العربية الإسلامية غير أن ما ميز تجربة التحديث السياسي الأوروبية في هذا الإطار أن المجال السياسي تبلور مع قيام النظام الرأسمالي أو تزامن معه على أقل تقدير علماً أن من خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة قوامها الأساسي، وبنية فوقية تتشكل من أجهزة الدولة ومؤسساتها والإيديولوجيات المرتبطة بها. في حين أن المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة وهي السمة التي تميز ما بات ينعى بـ "المجتمعات ما قبل رأسمالية"^(٥٠).

مخاض الحداثة العربية العسير

لقد كان الوطن العربي عموماً، في نفس الشروط التاريخية التي كانت عليها أوروبا لنفس المرحلة، بل ربما كانت الأوضاع فيه أفضل في كثير من المجالات والمناطق (مصر مثلاً). وهي الحقيقة التي جعلت العديد من المؤرخين يؤكدون أن الطبقة الوسطى العربية كانت بصدد إنجاز مشروعها

الخاص والمستقل للنهضة والتصنيع والتحديث... عندما بدأ الصدام مع أوروبا في البحار أولاً ثم على الشواطئ والموانئ والمدن الساحلية. لينتهي في ملاسبات معقدة إلى الهزيمة رغم الاحتماء بالسيادة العثمانية... أما أوروبا فقد حققت في صيرورة طويلة من الصراعات والمآسي والإخفاقات نجاحها الأكيد في تحقيق الحداثة وذلك حينما "عممت" الصناعة ونشرت التعليم وقيم العقلانية والتنوير، ونظمت إرادات شعوبها ومصائرها ضمن كيانات قومية موحدة على أسس موضوعية.. وأشاعت مبادئ العلاقات الديمقراطية بالمساواة أمام القانون وضمن حقوق المواطنة والحريات الشخصية والعامّة وانتخاب المسؤولين، وإقرار الرقابة المنظمة للمجتمع على الدولة، مع إبعادها عن التدخل في شؤون الضمير الشخصي والعقائدي وفي المقدسات وألغت الامتيازات الموروثة وسمحت بتكافؤ الفرص والمنافسة الحرة...

لقد فرضت الظاهرة الاستعمارية على الأقطار العربية الدخول التدريجي في سياق تاريخ جديد لم تعد فيه مقررة لمصيرها الخاص حسب رغبتها وإرادتها، وأرغمت على الدخول في سياق تاريخ محكوم بمجموعة من الثنائيات المفروضة من خارج سياق تطورها الذاتي: تاريخ التقليد في مواجهة التحديث والتخلف في مواجهة التقدم والشرق في مواجهة الغرب والاستبداد في مواجهة الديمقراطية... ولا يخفى أن هذا التاريخ مصطنع في جزء كبير منه، اصطنعه الغرب للشرق. ويكاد نفس هذا النمط من العلاقات هو الذي يحكمنا حتى اليوم...

وما أن انتصرت حركات التحرر الوطني على إثر انحسار الاستعمار القديم بشكله العسكري السياسي المباشر حتى بدأ لدول الاستقلال الوطني وأنظمتها وحكوماتها، مع فرحة النصر والشعور بامتلاك المستقبل، أن مرحلة من تاريخ البشر قد زالت وانتهت، وأن مهمتها الجديدة في المرحلة التالية إنما تقتضي "اللاحق بالركب"، وبناء مجتمعاتها على أفضل وأحدث صورة يعرفها عالم اليوم من الرخاء والتقدم.

وهكذا يقول طارق البشري: "وضعنا حاضر أوروبا صورة لمستقبلنا ومعياراً لتقدمنا. وهنا بدأ المعيار التاريخي ومعيار التقويم الحضاري للعالم

يتوحدان في وعي الثقافة السائدة، وقبلت نظم الاستقلال الوطني وحركاته، بغير تحفظ كبير، أن يتحول وعينا من موقف المواجهة في التعامل مع مستعمرينا السابقين، إلى موقف التتالي والتعاقب".

وهكذا تعدل في وعينا التصنيف الذي كان قائما، فبعد أن كان تصنيفا يتعلق بغاز ومغزو، أو مستعمر ومستعمر أمسى يتعلق بمعاصر ومتخلف. " كان التصنيف الأول يفيد تبادلا في السببية؛ فكان سبب التبعية هو المتبوعة، وسبب ضعف أحد الطرفين هو غلبة الآخر له. أما في المنظور الجديد، فقد افتقد هذا التبادل السبب وارتدت السببية إلى الذات، وقامت العلاقة بين النامي والمتخلف، لا على أساس تبادل السببية الذي يقتضي الابتعاد عن الطرف الآخر وفك الاشتباك، ولكن على أساس تفويض ما في الذات من عناصر تعوق سعينا في التشبه بالمجتمعات المتقدمة، ولذلك تحولنا من "موقف فعل الضد"، الذي يقتضيه الصراع، إلى "موقف فعل المثل" الذي يوجبه تحقيق المثال، ومن السعي للمخالفة إلى السعي للمشابهة، ومن التبعية إلى الإتياع. وصار بأسنا بيننا بعد أن كان بأسنا على غيرنا" (٥١).

وهو ما يفسر استعادة الحديث عن المسائل والقضايا والتساؤلات التي طرحها العرب في عصر النهضة والتي حاولوا من خلالها أن يجيبوا على سؤال: من نحن؟ لماذا تخلفنا ولازلنا على تخلفنا؟ ولماذا تقدم الغرب؟ بل كيف تقدمت شعوب أخرى من خارج الدائرة الحضارية للغرب؟

إن التفسير البديهي لهذه الاستعادة هو أن المشاكل التي عانى منها العرب في تلك الحقبة لم تحل أو أن مشاكل الواقع الجديد الذي يجدون أنفسهم فيه مازال زاخراً بنفس المشاكل والمعضلات التي كانت مطروحة في القرن الماضي. غير أن هذا لا يعني أن الواقع العربي لم يتغير في "بنيته الداخلية" في إطار ما أصاب العالم من تغير شامل، لقد تغير كثيرا، إلا أنه برغم هذا التغير فإن "القانون العام" الذي كان مسيطرا على الواقع العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر لم يتغير رغم تغير معطياته وعناصره؛ إننا أمام ظاهرة تتمثل فيما يسميه محمود أمين العالم "تغير الدوال مع الثبات النسبي للمدلولات" (٥٢).

ولعل السبب الرئيسي في ذلك هو أن النهضة الصناعية في الغرب قد

حملت نمطا جديداً من أنماط الإنتاج ومن أنماط التفكير والتنظيم الاجتماعي لم تكن المجتمعات العربية تعرفها لأنها نابعة من تاريخ اجتماعي مفارق لها ومنبت عنها.

كما كان للمجتمعات العربية أنماط وبنى اجتماعية وتنظيمات ومنظومات من القيم وقواعد السلوك والتفكير مغايرة نابعة من تاريخها الخاص ومتميزة عما كانت تتمتع به أوروبا أيضاً.. بحيث لم يكن من الممكن لهذه المجتمعات التي وجدت في موضع البلدان المغلوبة أن تنفي هويتها وثقافتها وشروط تشكلها التاريخي، وتأخذ بالتالي بالأنماط الجديدة بالسهولة والمرونة المفترضة.

ذلك أن الشعوب التي لم تنطلق منها الثورة الصناعية وجدت نفسها مباشرة في موقع تنضال فيه أكثر فأكثر فعاليته الإنتاجية والتقنية الاقتصادية والعسكرية وتعرض فيه مصداقية معارفها وعلومها وقيمها الثقافية إلى هزة كبيرة. لأن الثورة الصناعية قد شكلت نقلة نوعية على صعيد التقنيات جميعاً وعلى صعيد الحضارة بشكل عام.

وأمام شعور العرب بالضعف تجاه أوروبا وأمام الشعور بعدم القدرة على التحكم بالتاريخ، وبالتالي الخوف من المستقبل بدأ العرب بالتفكير وإعادة النظر ومراجعة أفكارهم ونظرياتهم ومسبقاتهم أيضاً وفهمهم ورؤيتهم لأنفسهم ولكيانهم الثقافي والاجتماعي والسياسي.

وكانت أولى نتائج هذا الشعور هي إعادة النظر بإطار الإمبراطورية نفسها، التي كانوا يشكلون جزءاً منها وهي الإمبراطورية العثمانية. وما الحركة والفكر القوميون إلا التعبير والتجسيد لهذه المراجعة للأطر العامة السياسية بعد فقد الثقة بالإمبراطورية وبإمكانياتها في تقديم الحلول لهذا التحدي الغربي الزاحف.

ومن الطبيعي أن يكون البند الأول في هذه المراجعة هو مراجعة الأطر القانونية والسياسية العامة التي تحكم نشاط الجماعة الأساسي قبل أن تمتد يد المراجعة إلى البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية^(٥٣).

لكن نتيجة هذه المراجعة في المحصلة النهائية جاءت سلبية للغاية، لأن المنظور النهضوي العربي في سعيه لردم الهوة الحضارية التي باتت تفصله

عن الغرب المتقدم، حكمته رؤية تختزل التحديث في مجرد نقل تقنيات الغرب وإمكانياته ونماذج تفوقه كشرط للحاق بالغرب صناعياً وعسكرياً واجتماعياً وسياسياً، دون إدراك عميق وموضوعي للعوامل الحقيقية والمتعددة التي تتحكم بعملية التحديث وتؤثر فيها.

إن السعي إلى استيعاب الحداثة والاندرج الإيجابي في الحضارة العالمية، أي مسابرة وتيرتها، هو جوهر تاريخ الشعوب المتأخرة، ومحرك نشاطها وثورتها وحافزها الأول.. وليس هناك ما يقدم للشعوب العربية الرضا عن الذات، والاقتران بالجهد المبذول والاطمئنان على المستقبل ومن ثم الشعور بالجدوى والقيمة سوى المشاركة في إنتاج حضارة عصرهم.

لقد تمت هذه المشاركة من خلال ما أطلق عليه برهان غليون اسم "الدولة التحديثية" "كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وكأداة إجرائية وتنفيذية خطيرة من جهة. وكذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية".

وهو ما يستدعي الاحتراز من الخلط بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة، فالدولة التحديثية، كما سوف نرى مع غليون، هي أداة تحقيق الحداثة كمشروع مستقل ومتكامل ومتمحور على الذات، أي خلق مركز مستقل لإنتاج الحداثة، وهي ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهي لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة جميعاً إذا اقتضى تحقيقها ذلك!

ففي المجتمعات الأوروبية الرئيسية لم يكن هناك حاجة من أجل ترسيخ الحداثة في المجتمع إلى عملية تحديث؛ أي إلى فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساسية من قبل قوة مغايرة، ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها. ولكنها مدفوعة لأهداف سياسية ودواع فكرية أو عقيدية إلى تحقيق وظائفها. أما في الوطن العربي فتشكل الدولة والتماهي معها واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معاً، الوسيلة الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي (ومن هنا تبرز أهمية إشكالية الدولة). فحيث لم تولد في الوطن العربي مثل هذه الطبقة الاجتماعية، أو جاء ميلادها متأخراً وضعيفاً، أصبح التدخل من قبل قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدني، بالقوة أو بالمناورة السياسية شرطاً أساسياً لإدخال عناصر الحداثة.

مع التشديد على أن الديمقراطيات المعاصرة نشأت في تلك المجتمعات التي

نجحت في السيطرة على " العملية الحضارية التقنية والعلمية والإنتاجية، أو بكلمة مختصرة، على الحداثة"، وبالمقابل تعيش جل الأمم والشعوب الأخرى التي أخفقت في السيطرة على هذه الحداثة بشكل دائم، ومنذ أكثر من قرن، في ظل السلطة المطلقة القانونية أو التعسفية.

وهو ما كان باعثا لمراجعة فكر النهضة وما ارتبط به من تيارات فكرية إيديولوجية؛ ليبرالية واشتراكية وإسلامية وقومية، مراجعة نقدية تمثلت في مجموعة من المشاريع الفكرية العربية المعاصرة الساعية إلى إيجاد شروط نظرية وموضوعية لإحداث حداثة عربية حقيقية..

ومن ضمن هذه المشاريع الفكرية الجادة سوف تتم دراسة مشروع برهان غليون، نظرا لما يكتسيه من أهمية خاصة بالنظر إلى أصالته وتنوعه وغناه وشروط إنتاجه، ومدى تأثيره وصداه في الواقع الثقافي العربي المعاصر. مركزين الاهتمام على عناصر الحداثة والتحديث السياسي فيه.

مع استحضار أهم الإنتاجات الفكرية العربية الموازية والمساوقة له ككتابات المفكرين؛ حسن حنفي، ومحمود أمين العالم، ومحمد عابد الجابري، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط، وطارق البشري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وعلى أومليل، وفؤاد مرسى، ورضوان السيد، ووجيه كوثراني، وزكي نجيب محمود، وسمير أمين، ومحمد جابر الأنصاري، وعبد الإله بلقزيز... وغيرهم كثير.

الهوامش

١. د. على أومليل، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص: ٢٤.
- ٢-Heidegger, "La menace qui pese sur La Science" in Ecrits politiques, Gallimard, ١٩٩٥, p-١٦٩
٣. د. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص: ٩
٤. نديم البيطار، "العقل الحضاري العربي"، مجلة الوحدة، الرباط، العدد ٥١، ١٩٨٨، ص-ص: ٨٠ - ٨١.
- ٥-D. shayegan, "Les illusions de l'identite" Editions du Felin, Paris, ١٩٩٢
٢٢٧ - ٢٢٦ : P.P
- ٦-Habermas, " Le discours philosophique de la modernite " Gallimard, ١٩٨٥ , p-p ٨-٧.
٧. د. محمد سبيلا، " الحداثة وما بعد الحداثة "، مرجع سابق، ص: ١٣
٨. هاشم صالح، " مقال في الحداثة "، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد ٥١، ١٩٨٨ ص: ٢٨٨
٩. د. محمد سبيلا، " الحداثة وما بعد الحداثة "، مرجع سابق، ص: ٧
١٠. مايرون واينز (Myron Weiner) نقلا عن أنطوني كنج، "أزمان الحداثة وأماكنها"، مرجع سابق، ص: ١٥٤
١١. محمد أركون، " الإسلام والتاريخ والحداثة"، مجلة الوحدة، الرباط، عدد: ٥٢، ص - ص: ١٩ - ٢١.
١٢. د. هشام شرابي، " النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ ص - ص: ٣٧ - ٣٩
١٣. د. رشيد العلمي الإدريسي، الحداثة: الأخلاق والسياسية"، مجلة فكر ونقد، الرباط، العدد ٢٥ يناير ٢٠٠٠، ص: ٣٨.
١٤. آلان تورين، " الحداثة والتحديث "، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونيسكو، عدد نوفمبر ١٩٨٨، ص - ص: ٨٨ - ٨٩
١٥. نقلا عن: فريدمان بوتنز، " الباعث الأصولي.. ومشروع الحداثة "، ضمن كتاب: " قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر " مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٦٧
١٦. Critique.Ne- " J.Habermas."La modernite projet inacheve " ٤١٣ , pp : ٩٥٧-٩٥٨
١٧. لوي ديمون، " الهويات الجماعية والإيديولوجيات الشمولية " نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، " الحداثة "، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ١٧
١٨. د. رشيد العلمي الإدريسي، " الحداثة: الأخلاق والسياسية "، مرجع سابق، ص: ٤١

Jean-Marie Domenach, " Approches de la modernité, " Editions politichnique, Paris, ١٩٨٦, p : ١٥ - ١٩

٢٠. د. قسطنطين زريق، نقلا عن د. محمد سبيلا ود. عبد السلام بنعبد العالي، " الحداثة "، مرجع سابق، ص: ١١

٢١. د. مصطفى عمر التير، " ظاهرة التحديث في المجتمع العربي : محاولة لتطوير نموذج نظري "، ضمن كتاب، " قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

٢٢. صامويل هنتنغتون، " النظام السياسي لمجتمعات متغيرة "، دار الساقى، لندن، ترجمة سمية فلو عبود، ط١، ١٩٩٣، ص: ٤٨.

٢٣. صامويل هنتنغتون، " النظام السياسي لمجتمعات متغيرة "، نفس المرجع، ص-ص: ٥٠ - ٥٣.

٢٤. د. أليكس كالينيكوس، " ما بعد الحداثة " مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ترجمة بشير السباعي، عدد ٢٤ مارس ١٩٩٣ ص - ص: ٨٠ - ٨٢

٢٥. د. أشرف حسن منصور، " ما بعد الحداثة بين ليوتار وهابرماس " أوراق فلسفية، كتاب غير دوري، القاهرة، عدد ٢٠٠١/٥/٤

٢٦. د. محمد سبيلا، " الحداثة وما بعد الحداثة " مرجع سابق، ص - ص: ٦٩ - ٧٠

٢٧. من أبرز من يمثل هذا الاتجاه في الثقافة العربية السيد ياسين، في كتابه " الوعي التاريخي والنظرة الكونية " (القاهرة، ط ١٩٩٦) حيث يعيب على المثقفين العرب تخلفهم فكريا بعدة قرون لأنهم ما زالوا يتحدثون عن الحداثة ويخضعون لتصوراتها في حين أن الغرب قد دخل منذ عقود ما بعد الحداثة من باب الواسع. والواقع أن موقف السيد ياسين هذا ينطلق من افتراض غير تاريخي مفاده أن المجتمعات العربية عاشت الحداثة ومارستها ووعتها، والحاصل أنه لا المجتمعات العربية ولا الفكر العربي قد أنتج الحداثة وإنما عاش حداثة مشوهة هي عبارة عن مزيج غير منسجم بين التقليد والتحديث.. كما نجد هذا الاتجاه لدى د. مجدي عبد الحافظ صالح، " الأصولية : هل هي تعبير عن إخفاق التحديث؟ "، ضمن كتاب: قضايا فكرية، محور " الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن "، إشراف محمود أمين العالم، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، عدد: ١٣-١٤، ١٩٩٣، ص-ص: ٣٠٦-٣١٩. غير أن أهم مفكر عربي يمثل هذا التيار من داخله أي كأحد أقطابه المفكر المصري إيهاب حسن. يمكن الرجوع إلى دراسته الموسومة بـ " ما بعد الحداثة : بيليوغرافيا شبه نقدية " مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد: ١٢٤، مارس ١٩٩٣، ص-ص: ١٠٠ - ١١٠.

٢٨. إليكس كالينيكوس، " ما بعد الحداثة "، مرجع سابق، ص - ص: ٨٢ - ٨٣. للتوسع حول الحداثة وما بعد الحداثة أنظر:

ملف مجلة الآداب، بيروت، عدد ٢/١ يناير فبراير ١٩٩٩ وخاصة دراسات:
د. غريغوار مرشو، " الحداثة العربية في منظور ضدي "، د. أحمد بركاوي، " إيديولوجيا الحداثة العربية الراهنة ونقدها "، محمد سيد رصاص، " نقد معايير الحداثة في الفكر الغربي "، منذر عياشي، " الحداثة ولا هوت التكوين "، عمر كوش، " نقد الحداثة.. نقد الميتافيزيقا "، محمد جمال باروت، " الحداثة والعقلانية في منظور نقدي: من العقل المغلق إلى العقل المفتوح ".

ملف " أوراق فلسفية "، كتاب غير دوري، عدد: ٤ / ٥، ٢٠٠١، وخاصة دراسات:
د. أحمد أبو زيد، " ليوتار وما بعد الحداثة "، د. حسن حنفي، " الظاهريات أم ما بعد الحداثة: بداية النهاية أم نهاية البداية؟ "، د. أشرف منصور، " ما بعد الحداثة بين ليوتار وهابرماس ".

ملف مجلة القاهرة، عدد ١٢٤، ١٩٩٣، وخاصة مقالات:

د. أندرياس هويسن، " رسم خريطة لما بعد الحداثي " ترجمة إيهاب حسن. د. إيهاب حسن، " ما بعد الحداثة : بيليوغرافيا شبه نقدية " ترجمة محمد عيد إبراهيم.

ملف مجلة "الثقافة العالمية"، الكويت، عدد ١٠٤، ٢٠٠١، وخاصة الأبحاث التالية :
بيورن فيتروك، "حادثة أم لا حادثة أم حداثات عدة ؟ الأصول الأوروبية والحداثة كشرط عالمي"،
ترجمة محمد يونس. س. ن إيزنشتات، "حداثات متعددة" ترجمة عاطف أحمد. هانز جواس، "حادثة
الحرب : نظرية الحداثة ومشكلة العنف"، ترجمة سعد زهران.

ملف "قضايا فكرية"، سلسلة كتاب قضايا فكرية، عدد ١٩/٢٠/١٩٩٩، وتحديدا الدراسات التالية
فارس أبى صعب "العرب وحتمية الحداثة" بيترجران "ملاحظات حول الحداثة في العالم العربي
(مصر نموذجا). عبد الله إبراهيم "إشكالية التحديث: زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية". عبد
الله موسى "هاجس الحداثة: الفكر العربي المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون".
ملف: "العرب والتنوير"، مجلة الوحدة، الرباط، عدد: ٨١، ١٩٩٠.

ملف: "إشكالية التقدم والتخلف"، مجلة الوحدة، الرباط، عدد: ٢٢ - ٢٣، ١٩٨٦.
جوناثان فريد مان "النسق العالمي ومتغيرات الحداثة" ضمن كتاب "محدثات العولمة" المشروع
القومي للترجمة، القاهرة عدد ٩٣، ٢٠٠٠ ترجمة عبد الوهاب علوب.
د. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق.
د. ليوبشترانس، "الحداثة وما بعد الحداثة"، العلم الثقافي، المغرب، عدد: ٧٩٥، ١٩٩٢، ترجمة مشروحي
الذهبي.

حيث يمكن الحديث عن حداثة أوروبية وثانية أمريكية وثالثة يابانية ورابعة سوفياتية (سابقاً)
وخامسة صينية... ولكل منها خصوصيتها وظروفها، فالحداثة الأمريكية على سبيل المثال تفتقر إلى
الععمق التاريخي نتيجة لطبيعة الدولة الإستيطانية الإحلالية ولذلك فهي لم تعرف فعلياً لا عصوراً
وسطى ولا نظاماً إقطاعياً ولا تقاليد كهنوتية، دون أن ينفي ذلك تجدر نظام العبودية (الزواج الأفارقة)
وكذا الحضور القوي للدين المسيحي واليهودي. وهو ما ساهم في تسارع وتيرة التحديث حيث "بنت
حادثة بدون نظام قديم". ورغم العلاقة القوية بين أمريكا وأوروبا إلا أن للتجربة الحداثية الأمريكية
خصوصيتها بل وريادتها؛ ذلك أن أحداث الثورة الأمريكية ضد الاحتلال الإنجليزي (١٧٧٦) أثرت بشكل
مباشر على الأحداث في أوروبا، الأمر الذي حدى بالبعض إلى القول أن "الثورة الأمريكية كانت إلى حد
ما نموذجا للثورة الفرنسية، وأن الحداثة السياسية التي تعتبر عادة نتاجاً لثورة الفرنسية، هي حداثة
تدين بقدر كبير للحداثة السياسية الأمريكية" انظر: د. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع
سابق ص: ٤٦. أما الحداثة اليابانية التي تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر والتي ترتبط بـ "ثورة
المايجي" فتعد حداثة تقنية واقتصادية أساساً فهي خلافاً للحداثة الأوروبية أو السوفياتية (سابقاً) لم
تشهد ثورة فكرية وإيديولوجية جذرية، ولم تنتج عنها فلسفات رفض كلي للماضي والتراث وبذلك أثبتت
بالملموس إمكانية قيام نوع من المصالحة الخلاقة بين التقليد والحداثة، ومن هنا تنبع أهمية استلهاهما
من طرف الدول العربية والإسلامية.

٢٩. د. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة" مرجع سابق ص: ٤٤
٣٠. السيد ولد اباه، "أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر" ضمن كتاب، "قضايا
التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩ ص: ٩٢.
٣١. د. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص: ٢٠
٣٢. كارل ماركس، فريدريك إنجلترا، "البيان الشيوعي" دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة المصرية
الأولى ١٩٩٨، ترجمة العقيف الأخضر، ص - ص: ٢٠ - ٣٥
٣٣. جوران ثيربورن، "مسارات نحو الحداثة وعبرها"، ضمن كتاب "محدثات العولمة"، المجلس
الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة القاهرة، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط ٢٠٠٠، ص: ١٦٦

٣٤. عز الدين عبد المولى، " في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة "، إسلامية المعرفة، ماليزيا، عدد : ٤، ١٩٩٦، ص-ص : ١٠٢ - ١٠٦.

35- Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam," Editions fayard, Paris, 1986,pp: 23-24

٣٦- Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam" , Ibid , pp:٢٢٨.

٣٧- Villey (M) , " Laicite , incertitude et mobilite du droit naturel " , in Jacop (N) et al. Pratiques du droit et conscience chretienne, Paris, Le cerf, ١٩٦٢ , p:١١٠ et suivi.

38- Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam, Op Cit , p: 29

39- saint. Thomas d' Aquin, "Des lois", Paris, Egolf, 1946, p: 2

40-Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam, Op Cit , pp : 138-139

41-Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam, Ibid, p: 30

٤٢. د. محمد جابر الأنصاري " تصحيح لابد منه : نحو نقض نهائي لمقولة الإقطاع في التاريخ الإسلامي " مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٦١ / ١٩٩٢، ص-ص : ٤٧ - ٦٦.

٤٣. د. محمد جابر الأنصاري " تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ١٣٠. لأخذ فكرة عن الجدل الفكري العربي حول موضوع الإقطاع في التاريخ العربي الإسلامي يمكن الرجوع إلى : د. إبراهيم القادري بوتشيت، " هل عرف المجتمع العربي الإقطاع ؟ "، الوحدة، الرباط، عدد : ٦٠، ١٩٨٩، ص-ص : ٩٨-١٠٩.

٤٤. د. محمد عابد الجابري، " العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص: ١٨.

٤٥. إن هذا النقد لا يقلل من القيمة المعرفية للرؤية المنهجية لبرتراند بادى الذي يسجل بوضوح أن أبنية المجال السياسي متعددة تاريخيا، كما أنها أكثر تباينا مما ظنه علم الاجتماع السياسي الغربي بفعل اختزاله الواقع السياسي إلى مفهوم نظري وحيد.

Bertrand Badie, " les deux Etats : Pouvoir et societe en terre de l'islam, Op Cit , p.p: 126 - 127.

٤٦. د. محمد عابد الجابري، " العقل السياسي العربي : محدداته وتحديات " مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ١، ١٩٩٠ ص ١٩. للمزيد حول دور العوامل الخارجية في إعاقة أو إجهاض عمليات التحديث في العالم العربي الإسلامي والعالم النامي عموما يمكن الرجوع إلى:

-Georges Balandier, " De l'Afrique a la surmordenite : un parcours d anthropologuej " (Entretien) , Le Debat, Ne : 118 , 2002 , pp: 8-20.

د. عماد الدين خليل، " الواقع العربي بين العامل الخارجي و العامل الذاتي "، المنعطف، وجدة، عدد : ٢٠، ٢٠٠٢، ص-ص : ٨٦-٩٥.

٤٧. د. غالي شكري، من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي " الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ٤

٤٨. د. غالي شكري، من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي " نفس المرجع ص: ٣
٤٩. د. محمد عابد الجابري " العقل السياسي العربي : محاداته وتحدياته "، مرجع سابق، ص : ٢٠
٥٠. طارق البشري، " ماهية المعاصرة : في المسألة الإسلامية المعاصرة "، دار الشروق، الطبعة الأولى، ص-ص : ٥١-٥٢.
٥١. محمود أمين العالم، " الفكر العربي بين الأصالة والتحديث "، ضمن كتاب، " مفاهيم وقضايا إشكالية "، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، ص: ٤٧.
٥٢. د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية " بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص : ٥٨.

الفصل الأول

إشكالية الحداثة والموقف من التراث عند غليون

مقدمة

قدم برهان غليون خطاباً متميزاً، كرسه برمته لنقد الحداثة العربية، في خضم المراجعة الفكرية الكبرى التي فرضتها قساوة هزيمة ١٩٦٧ م على المفكرين العرب، فشق لنفسه خطاً يختلف ومعظم التفسيرات السائدة. فهو خلافاً للحداثيين الذين أرجعوا الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، وخلافاً للتراثيين الذين أرجعوها إلى تنصل الحداثيين من التراث والهوية والدين، وجه مبضع نقده إلى استراتيجية التحديث نفسها، وهي الإستراتيجية التي ساقتها الدولة " عملياً "، والنخب الحداثوية " نظرياً " إلى الكارثة^١.

لقد عمل برهان غليون، تدريجياً، على تطوير مفاهيمه الإجرائية وأدواته المنهجية وتمحيصها لمقاربة إشكالية وتجربة الحداثة العربية في إطار صراع الغلبة بين المدنيات والحضارة الكونية. فاستخدم المقارنات التاريخية التي تضع الظاهرة الاجتماعية في سياق تاريخية بعيدة المدى. وبلور أدوات نظرية تسمح بتحليل الصيرورة التاريخية للمجتمع العربي، وتحديد أشكال الدولة والسلطة^٢.

أطلق على هذا المنهج " الاجتماعيات التاريخية "، منطلقاً من اعتقاده أن التطور التاريخي العام للإنسانية يقتضي تحسين تصور منهجي " يسمح

برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور الخاص والعام في مختلف الجماعات والثقافات .. والخروج من ضيق المجتمع إلى رحابة التاريخ الاجتماعي الذي ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تجسيدات لنظم حضارية^٣ .

لقد قدم غليون ثلاثة مفاهيم إجرائية بالغة العمق والدلالة: الحضارة، المدنية والثقافة، للاقترب من استيعاب وفهم القوانين التي تحكم العلاقة بين الثقافات، ولمعينة "الحداثة العربية" ضمن الإطار الأشمل لتلك العلاقات معتبرا أن "المعركة التحضيرية المادية والروحية" التي تواجه الشعوب العربية بحاجة إلى جهود متضافرة، وإلى توظيف كل ما لديها ولدى الإنسانية من رأسمال حي؛ رمزي ومادي. غير أن هذا التوظيف يستوجب في نفس الآن تحديدا دقيقا للمعايير والمفاهيم التي تستخدمها، والتي لا بد أن تقود وتوجه مسيرتها. وذلك من خلال التمييز المسبق في الحداثة بين الحضارة كمكتسب إنساني شامل يشكل تعميمه التحدي الأول للشعوب التي لا تريد أن تسقط في الهامشية واللاتاريخية وتزول مبررات وجودها المستقل، وبين المدنية التي تعني، لدى غليون، الطريق التي تسلكها الجماعات التاريخية الحية في مرحلة معينة للوصول إلى هذه المكتسبات الكونية الحضارية.

وهذه الطريق، التي يتعذر تعميمها لأنها تعبر عن خصائص الجماعة وعبريتها الخاصة وظروفها المحلية وتاريخيتها المتميزة وثقافتها، هي التي يدعو غليون لارتياحها وخوض غمارها في سبيل استيعاب المكتسب الحضاري العام.

وفي "غياب مثل هذا التمييز بين الحضارة والمدنية، بين "المكتسب الموضوعي العالمي" وبين الذات التي تبني الإستراتيجية التاريخية، يغدو التفريق مستحيلا بين التغريب وبين التجديد الحضاري الحقيقي^٤ .

وبالتالي فمفهوم الحضارة يعبر لديه عن المكتسب الإنساني الشامل الذي يمكن تعميمه على جميع الثقافات.^٥ بينما يعبر مفهوم المدنية عن هوية الجماعة الثقافية باعتباره مولدا لمجمل المبادئ العقلية والمادية وشبكات التواصل التي تقوم عليها الجماعات وتتجدد.^٦ ومن مفهوم المدنية يجري اشتقاق مفهوم الثقافة المحلية، ومن فهم عمل ثقافة يمكن فهم حركة تشكل الجماعات.^٧

فالحضارة، لدى غليون، حركة عالمية تتجاوز المدنيات وتتقدم من خلال المساهمات المختلفة التي تنجزها المدنية. والمدنية هي حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية العالمية والثقافة المحلية بما تتميز به من قيم وتوجهات وتراث ومعان خاصة.^٨

ولما تحولت المدنية الغربية في العصر الحديث، بشكل شبه حصري، إلى بؤرة الحضارة، وأثارت داخل كل جماعة تنازعا بين النزوع إلى الحداثة ومطابقة بنياتها الخاصة وبنيات المجتمعات المركزية المبدعة للحضارة، وبين النزوع إلى المدنية مع ما يتطلبه ذلك من الاحتفاظ بالذاتية وتطوير الثقافة المحلية، فقد أصبح التمييز ضروريا بين الحضارة والمدنية، بين المكتسب العالمي الموضوعي، والذات "المدنية" التي تتبنى استراتيجية الغريب والانخراط في جدل مع الحضارة، ليتسنى التمييز بين استراتيجية الغريب والتقليد الآلي من جهة، وبين التجديد الحضاري الحقيقي والراسخ من جهة أخرى.^٩

إن تجديد المدنية لا يعني لدى غليون تحويلها إلى نسخة مماثلة للثقافة الغربية، بل يعني مراجعتها لذاتها، وإعادة تنظيم مفاهيمها وقيمها حول أهداف ووظائف جديدة نابعة من حاجات المواجهة وضرورتها^{١٠}. تأسيسا على ذلك يستنتج غليون أن أزمة الحداثة العربية ما هي إلا انعكاس لصراع موضوعه محاولة السيطرة على "الحضارة"، بقدر ما تشكل هذه السيطرة ميدانا لتفتح المدنيات وتطور الثقافات المتنافسة وازدهارها.^{١١}

سوف نرى أن برهان غليون قد أرسى مقدمات نقده للحداثة العربية اعتمادا على تصورات السالفة، كما سوف نرى كيف أوصلته اجتهاداته إلى تحميل نمط بناء الدولة التحديثية الاستبدادي، وتحميل إيديولوجيا الحداثة المحمولة على كتف النخب المتغربة، مسؤولية أزمة الحداثة وانهيارها.

وللوقوف على إشكالية الحداثة لدى غليون وموقفه من التراث سوف يتم الانطلاق من المباحث التالية :

المبحث الأول : مفهوم الحداثة والتحديث .

المبحث الثاني : أهم محددات الحداثة .

المبحث الثالث : إشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث .

المبحث الأول:

مفهوم الحداثة عند غليون :

في هذا المبحث سيتم العمل على تحديد مفهوم الحداثة تحديداً مفهوماً مقارنة مع غيره من المصطلحات والمفاهيم ذات الصلة ؛ كالتحديث، والنهضة، والتقدم، والتطور، والمعاصرة، والتنمية .. إلى جانب غيره من الصياغات التركيبية ؛ كالمجتمع الحديث، والسياسة الحديثة، والاجتماع السياسي الحديث، والإيديولوجية الحداثية، والعقل الحديث، والتعليم الحديث، والثقافة الحديثة وغيرها من المفاهيم والصياغات التي يوظفها غليون بدلالات ومضامين مختلفة.

في سياق نقد غليون لاختزال الحداثة إلى مذهب " وعقيدة بديلة عن الدين ومنافسة له في تقديم المرجعيات والقيم الروحية وغير الروحية " يشدد على أن الحداثة هي تلك " الممارسة المعقدة متعددة الجوانب والأبعاد النظرية والعملية لدمج المكتسبات الإنسانية في الثقافة والمجتمع " ، فهي بهذا المعنى " تجربة وعملية نشطة لتغيير شروط الإنتاج النظري والمادي وتحسين ظروف حماية الذات وازدهارها وتطويرها " .^{١٢} ومع ذلك فهي ليست تجديداً مضموناً سلفاً أو محسوماً،^{١٣} ولكنها معركة ذاتية تخوضها الشعوب والثقافات حتى تستطيع أن تتحول من مستهلك للحضارة إلى منتج لها .

إن مفهوم الحداثة انسجاماً مع هذا التصور ينطوي " على عمليات معقدة عديدة ومتداخلة، أبسطها بناء القاعدة الاقتصادية المادية لإنتاج الحد الأدنى من شروط بناء المجتمعات كمجتمعات مدنية، أي من شروط الاتساق والإبداع الفكري وتوليد معنى الحياة وخلق التوازن والإستقرار السياسي والاجتماعي. وهذا الحد الأدنى هو النجاح في عملية التصنيع، ثم توسيع دائرة عمل هذه الحداثة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والسيطرة على آلياتها محلياً، وأخيراً استيعاب القيم التي تقوم عليها وتلهمها " .^{١٤} ومن ثم تترسخ شمولية مفهوم الحداثة لدى غليون وتتداخل أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والأدبية .. حيث يصبح من غير الممكن " فهم تطور العلم بدون تطور الصناعة، فهو مرتبط بها، ومن غير الممكن فهم تطور الصناعة دون فهم تطور كسوف الطبيعة وكسر سقفها المغلق القديم وتحطيم

حدودها وإخضاعها، ومن غير الممكن فهم تطور المجتمع الحديث الصناعي بدون فهم تطوره السياسي، وتطور الفرد كسيد وموضوع وذات مستقلة متساوية مع غيرها " ١٥.

الملاحظ أن مفهوم الحداثة لدى غليون يجري استعماله بدلالات متفاوتة ومتباينة وفقا لتباين السياق، كما أنه يتداخل دلاليا مع مجموعة المفاهيم المتجاورة كالتحديث والنهضة، والتقدم، والتطور، والعصرية، والمعاصرة، والتنمية، والتقدمية .. وهو ما يستوجب استحضار مفهوم غليون لكل هذه المفاهيم وغيرها من الصياغات التركيبية ذات الصلة بمفهوم الحداثة والتحديث، كالمجتمع الحديث والسياسة الحديثة، والاجتماع السياسي الحديث، والإيديولوجية الحداثية ..

ومن جهة ثانية فإن مفهوم غليون للحداثة يختلف مضمونيا باختلاف الصفة الملحقة به كالحداثة الاستلابية، والحداثة الرثة، والحداثة المفوتة، والحداثة المغدورة، والحداثة المستوردة، والحداثة الذاتية، والحداثة الفصامية^{١٦} .. وهو ما يعكس الطبيعة الإشكالية لهذا المفهوم المحوري في المشروع الفكري لغليون.

لا شك أن كل حداثة تسعى إلى إرساء أسس مجتمع حديث، والمجتمع الحديث كما عكسته التجربة الحضارية الغربية وكما يحدهه غليون، هو ذلك المجتمع الذي يقوم على " تصور جديد للعالم، للكون، للطبيعة، للمجتمع، للسياسة، للاقتصاد، للإنسان، للفرد، للحزن، للذة، ويخلق بالتالي قيما فنية وسياسية وتقنية جديدة " ١٧، والمجتمع الحديث مجتمع وضعي " لا أخلاق له، أي لا يعترف في عمله بالأخلاق والنوايا ولا يأخذ بها، وإنما يستند إلى مواضع اجتماعية عبر تسويات ومصالحات وتنظيمات وسلوكيات مقننة يقرها المجتمع نفسه في مؤسساته الأرضية اعتماداً على مثليه.

وبهذا المعنى فقد "نزع المجتمع الحديث كل قداسة عن الأشياء والطبيعة والمجتمع والفرد والروح الإنسانية، وأقام مكانها احتراماً جديداً: أي سلطة، هي سلطة المجتمع. ومن هنا ظهور وتطور مفهوم الديمقراطية التمثيلية، أي سلطة الشعب " ١٨. لكن دون أن يعنى ذلك أن سلطة الشعب، أو الديمقراطية تحوز أية قدسية، وأن ما تسنه من قوانين يعد بمثابة حقائق أخلاقية، كل ما

هنالك أنها تسن مواضع اجتماعية نسبية قابلة للتغيير والتجاوز، وهو ما يفتح للمجتمع الحديث والحضارة الحديثة إمكانات نمو لم تكن موجودة في المجتمع القديم ويساهم في توسيع أفق المجتمع وتطوره إلى حد بعيد، حيث أصبح المجتمع نفسه علاقة متحركة قابلة للتغيير والتحول تبعاً لتحول قوانينه وأغلبيته.

غير أن المجتمع الحديث لا يمكن تصوره بدون سياسة حديثة "تجعل من تربية الفرد على السيادة والحرية والعقلانية" موضوع رهانها من أجل إعادة بناء النظام السياسي والاجتماع المدني "ذلك أن السياسة الوطنية الحديثة، حسب غليون، هي تلك التي تعمل على "إعادة إنتاج الفرد كذاتية حرة عاقلة، أو كمقر لحرية أصلية تبني نفسها وتدافع عن وجودها بالعقل. وتعمل بالتالي على أن تكون الدولة نظاماً عقلانياً".

وهو ما يجعل فكرة الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الحرية لدرجة اعتبار غليون أن "الحرية هي دين الدولة الحديثة" كما ترتبط بفكرة الأمة بوصفها تنظيمًا لمجتمع من الأحرار. فإذا كانت حرية الأفراد وكرامتهم وسيادتهم تتحقق من خلال مشاركتهم في اتخاذ القرار داخل الدولة فإن التقدم في هذه السيادة يمثل معيار التقدم في السياسة الحديثة، ذلك أن تحقيق هذه السيادة للفرد والجماعة / الأمة معاً يمثل الغاية الأولى للدولة بل ومبرر وجودها الوحيد.

ومن ثمة فإن ما يميز الاجتماع السياسي الحديث عن الاجتماع الديني هو "أن الدولة الوطنية ليست فقط مقر السيادة العامة للمجتمع، ولكنها أيضاً مقر السياسة ذاتها وأداتها، لدرجة أصبح العلم السياسي المدني يطابق موضوعه مع دراسة الدولة"، رغم أن الدولة لم تعد تمثل إلا وعاء من أوعية العمل والنشاط السياسي المتعددة. دون أن يمنع ذلك الدولة التي تنجح في التحول إلى مركز تنظيم وإنتاج وإدارة للتضامن الاجتماعي أو الشأن العام أو التكافل الإنساني بفضل تطور مبدئها الأخلاقي وآليات ممارسة السلطة فيها، من أن تغدو "دولة المجتمع"، أي "الدولة التي تستمد سيادتها وآليات تنظيم السلطة فيها من تنظيم المجتمع ذاته.. فهي ترجمة لهذا المجتمع على صعيد الفكر والقيم والأخلاق والنضج السياسي وتوازن القوى وتعدد المصالح معاً

" الأمر الذي يمثل " قاعدة تعددية الدولة الحديثة وديمقراطيتها، بالمقارنة مع الدولة التقليدية التي تنبع شرعياً من القوة " ٢٠ .
ومن المقومات الأساسية للمجتمع الحديث والاجتماع السياسي الحديث : العقل الحديث، التربية الحديثة والثقافة الحديثة .. فالعقل الحديث، كما يحدده غليون، عقل وضعي بامتياز، يستند في استخراج موضوعاته ومعارفه إلى تقنيات تجريبية محسوسة ووصفية، أساسها الكشف عن العلاقات لا دراسة الأسباب والعلل. وهو يفسر من خلال الكشف عن هذه العلاقات آليات التطور واتجاهاته لا غاياته، وينطلق لذلك من الجزئي إلى العام، معتبراً أن الجزئي هو الوحيد موضوع العلم. فالعقل الحديث تبعاً لذلك لا يقبل إلا الوقائع التي يمكن البرهنة عليها تجريبياً، وكما والوقائع التي لا تتضمن التناقض ٢١ .
أما التعليم الحديث كما توّطره المؤسسة الصناعية الرأسمالية، فيقوم على فصل العملية التعليمية عن كل ما يمس السياسة أو العقيدة، ذلك أن للسياسة والعقيدة مصادرها الخاصة. أما التربية الحديثة فتقوم أساساً على احترام مبدأ الفصل بين العام والشخصي، بين العلم والمعرفة وما يتعلق بمسائل الضمير .

في حين أن الثقافة الحديثة تقوم على الفصل بين الإنسان كعامل منتج، وبين الإنسان، كفرد في مجتمع، أي كسياسي ومفكر. ذلك أن نشوء المدرسة كمؤسسة لنقل الخبرة التقنية يوازيه في المقابل نشوء السياسة التمثيلية التي من مهامها الاعتناء بشؤون الإنسان ومشاكله الاجتماعية ٢٢ .
الواقع أن عمليات الفصل هاته تتباين بتباين التجارب التحديثية واختلاف مداها عمقا وشمولا، كما تختلف باختلاف مرجعياتها ليبرالية كانت أو اشتراكية أو غير ذلك، ومن ثم فإن مبدأ الفصل لا يمكن إلا أن يكون نسبياً غير مطلق.

١- مفهوم الحداثة والتحديث :

يشير التحديث إلى " عملية التأقلم والتكيف الجماعي مع الحضارة الحديثة " ٢٣ ، وهي العملية التي فرضها السعي إلى استيعاب الحداثة والاندرج الإيجابي في الحضارة العالمية، أي مسaire وتيرتها والمشاركة في إنتاجها .

عبر ما أطلق عليه غليون اسم "الدولة التحديثية" "كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وكأداة إجرائية وتنفيذية خطيرة من جهة، وكذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية"، ومن ثم فهي لا ترتبط بإيديولوجية معينة، ولا باستراتيجية ثورية أو إصلاحية قومية أو أممية. الأمر الذي يستدعي التمييز بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة: فالدولة التحديثية هي دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة، وبالتالي فهي دولة غير تمثيلية وغير ديمقراطية. فليس من أهدافها تمثيل مصالح الأمة أو الشعب، ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرق القانونية، أو تحقيق التوازن فيما بينها.

فحينما تنجح هذه الدولة في إنجاز مهمتها، كما هو الأمر بالنسبة لليابان، فإنه يصبح في وسعها أن تتجاوز تناقضها الذاتي العميق بين الوسائل والأهداف وبالتالي التحول تدريجياً، أو نتيجة صدمة أو ثورة قوية نحو دولة ديمقراطية حديثة. لكن إذا كان مصيرها الإخفاق في تحقيق مهمتها التاريخية أي استيعاب الحداثة كوسائل تقنية وكقيم ومنطق فاعل في الحياة المادية والاجتماعية، فقدت مشروعيتها ومشروعيتها وجودها.

فالدولة التحديثية رغم طموحها الحداثي، ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهي لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة جميعاً إذا اقتضى تحقيقها ذلك، لأن عملية التحديث في الدول التابعة عادة ما تقوم على فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساسية من قبل قوة مغايرة ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، حيث تغدو الدولة والتماهي معها واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معاً الوسيلة الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي، وهو ما ينطبق إلى حد بعيد على الدول العربية؛ فنظراً لغياب مثل هذه الطبقة الاجتماعية أو هشاشتها وضعفها يمتسي التدخل من قبل قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدني، بالقوة أو بالمناورة السياسية شرطاً أساسياً لإدخال عناصر الحداثة.^{٢٤}

٢- مفهوم النهضة أو التقدم

يرتبط مفهوم النهضة لدى غليون ارتباطاً وثيقاً بمفهوم التقدم، الذي يعني مساهمة العصر والمشاركة في نفس التنظيمات الحضارية وتمثلها.. وبالتالي فإن معيار التقدم تحدده بالضرورة المجتمعات القائدة له، فهو يتحدد بها ومن خلالها سواء كان تقدماً اجتماعياً أم مادياً. ووفقاً لهذا المنظور فإن مشكلة التقدم تتمثل في السعي إلى الإرتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا. بحيث أن " هذا الإرتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة. فالنهضة إذن هي نظرية الصعود من درجة إلى درجة أعلى أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية "

وكما يتحدث غليون عن النهضة بإطلاق، أي بشكل مجرد وشامل، يتحدث عن النهضة الثقافية التي تفيد " الإيمان بقدرة الوعي الإنساني على إدراك الواقع بحرية وإبداعية، واستيعابه بما فيه من تراث وجدة في الوقت نفسه، أي بقدرته على الإرتفاع فوق الحداثة والتراث، فوق الإيديولوجيات، وفوق التقاليد من أي نوع ". ويعتبر هذا الوعي بالنسبة لغليون، شرطاً محدداً لكل تغيير أو تجديد يستحيل بدونه تصور أي إمكانية للتطور " إذ أن الحياة الاجتماعية لن تكون إلا تكراراً لغيرها أو لنفسها وهو ما ينفي واقع التجديد والتطور الحضاري والتاريخي " ٢٥.

أما عن الفرق بين النهضة والحداثة فيكمن في أن " الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي " ٢٦. مع العلم أن هذه الأنماط لا تعد كلها من جوهر الحضارة ومقوماتها. أما النهضة كمنظورية في الولوج إلى الحضارة فتحدد أولويات وتصيغ استراتيجية للعمل الجماعي، وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في هذه الحداثة وبين الصالح والطالح منها، فتفرز بذلك الحضارة أو ما هو جوهرية فيها، عن الثقافة الغربية ذاتها.. وما لا ينسجم مع الثقافة العربية أو مع جوهرها. وبصيغة أخرى، فإن " النهضة كمنظورية ما هي إلا محاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة الداخلة حتماً إلى الحياة العربية " وإخضاعها إضافة إلى المعايير العقلية إلى معايير اجتماعية (وحدة

الجماعة) وأخلاقية (نجاعة القيم الإنسانية).

كما يبرز الاختلاف بين النهضة والحداثة في تباين موقفهما من الذاتية والتراث". فبقدر ما تنفي الحداثة الذاتية وتعتقد أن التقدم لا يتم إلا بالقضاء على التراث تبين النهضة أن الحضارة لا يمكن أن تكتسب وتستوعب إلا بتأكيد الذاتية^{٢٧} التي تعني تطوير الذات بما يبقياها على صلة مستمرة مع الماضي والتراث ويجعل لها جذوراً عميقة وقوية في التاريخ^{٢٨} وتفسير ذلك أن "الوعي العربي الحديث" بعد أن فشلت معظم الجهود والمشاريع التحديثية في العالم العربي لم يجد إلا التراث مشجبا لتبرير خيباته "فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ هو أساس التقدم وشرطه معا. وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة التي حلت محل تعبير النهضة".

فبينما كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة الذات التراثية نفسها، أصبحت الحداثة تفترض بالمقابل أن خلف هذه الذات يكمن خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد. فالحداثة بهذا المعنى "ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية.. إنها اندراج دون أو هام في العالمية والحضارة المادية وأولوياتها، إنها إنهاء هذه الخصوصية وهذا التراث"^{٢٩}، في حين أن النهضة "هي مشروع تحقق الذاتية العربية بما هي هوية حضارية وحضارة ذاتية، فالنهضة تعني الإبداع، والإبداع هو مجال تحقق الذاتية العربية ومشروعها معا"^{٣٠}.

٣- مفهوم التطور :

يذهب غليون إلى أن معيار التطور التاريخي والتمييز بين الأنظمة الاجتماعية هو الحرية، أي مدى تحرير الطاقات والملكات والمواهب الاجتماعية والفردية التي يسمح بها نظام معين بالنظر إلى نظام آخر. وتبعاً لذلك فإن التطور التاريخي لا يصبح تقدماً إلا بتحقيقه إمكانية أكبر للتححر. هو ما يدعو للتساؤل : هل هذا يعني أن الاختلاف بين التطور والتقدم مجرد اختلاف في الدرجة؟

رغم أن غليون يسلم بالاتفاق النسبي بين المفهومين إلا أنه لا يستبعد أن

يشكل التطور قاعدة لسياسة رجعية استعبادية للإنسان، مبرزاً كيف أن التقدم قضية اجتماعية بالأساس بينما التطور قضية موضوعية له صلة بالموضوع لا بالذات؛^{٢١} فإذا كانت فكرة التطور قائمة على نظرية محققة ولو نسبياً أي على "فرضية إجرائية علمية مدعمة" فإن فكرة التقدم تعد فكرة "أخلاقية وإيديولوجية محضة". وبينما يطال التطور الأشياء والموضوع بشكل عام في استقلاله عن الذات، فإن التقدم يتصل مباشرة بالذات والمعايير الأخلاقية الاجتماعية. وفي سياق هذا التفسير يكشف غليون أن التوظيف الإيديولوجي عادة ما يأخذ شكل سحب لفكرة التقدم على التطور وإظهار كل تطور كتقدم بحد ذاته.^{٢٢} في حين أن شرط التقدم الأساسي يكمن في تجاوز العموميات إلى معالجة المشكلات العملية^{٢٣}.

٤- مفهوم العصرية والمعاصرة

يقول غليون في معرض نقده لتجربة التحديث العقلي في الثقافة العربية "لقد أصبحت ثقافتنا عصرية، أي قلدت في فروعها ومنتجاتها الثقافة السائدة، لكنها وربما لهذا السبب بالذات لم تصبح معاصرة"^{٢٤}. انطلاقاً من هذا القول يبرز التقابل الضدي بين مفهومي: العصرية الذي يحيل إلى التقليد والإستلاب والتبعية، وبالتالي غياب الإبداع والخصوصية والإستقلالية.. ومفهوم المعاصرة الذي يعني "استيعاب الحضارة وما يتطلبه ذلك من تبادل وأخذ عن الآخر وتلقف للإبداعات والإكتشافات البشرية المادية والروحية"^{٢٥}، انطلاقاً من أن المعاصرة "ليست - خلافا للعصرية - نقلاً لتجربة وإنما هي خلق لدينامية إبداع وتجديد ذاتيين. إنها ليست مراكمة للتقنيات، وإنما هي تركيب لمنهج خلق التقنيات"^{٢٦}.

٥- مفهوم الرجعية والتقدمية

لقد ترتب على ما سمي بـ "صدمة الحداثة" التي خضعت لها المجتمعات العربية-الإسلامية بدرجات متفاوتة سواء بشكل عنيف أو هادئ تبلور تيارين فكريين أساسيين: تيار سلفي تقليدي، وآخر حداثي ليبرالي، لم يكن الصراع بينهما، في حقيقة الأمر، إلا صراعاً على الشكل لا على الجوهر.

لأن معيار الحداثة والتقدم لديها ظل واحداً وهو "استنابات أفكار ومعارف الغرب وإنتاجها محلياً، أي "العلم والنظام". وبظهور التيار الإشتراكي الماركسي العربي لن يظل الصراع الفكري محصوراً في إشكالية المواجهة بين التصورين العلماني والديني، بين التغريب والأصالة، ولكنه "سيخلق إشكالية جديدة تعكس الصراع الجديد بين صفوف النخبة الاجتماعية التي توسعت قواعدها وكبر حجمها وزاد وزنها" وتبعاً لذلك ستتهم النخبة الجديدة "الإشتراكية التقدمية" سلفها المتمثل في "النخبة الليبرالية الرجعية" بعدم نقله من الثقافة الغربية إلا جانبها الرجعي، أي "البرجوازية" وستعمد هذه "النخبة التقدمية" في صراعها مع "النخبة الرجعية" إلى بلورة مفهوم جديد للحداثة يقوم على "التمييز السياسي بين فكرة التقدم وفكرة المحافظة.. وبناء على هذا التمييز لم تعد الثقافة التقدمية هي "الثقافة الحديثة الغربية المعادية للثقافة القديمة الدينية ولم تعد العلمانية تعني بذاتها شيئاً كبيراً. إذ إن داخلها أيضاً يمكن التمييز بين تصورين للعلم: الأول اشتراكي تقدمي والثاني رأسمالي رجعي".^{٣٧}

ونتيجة لهذا التمييز، كذلك، لم يعد التخلف نتيجة لسيطرة "الفكر الديني اللاهوتي الميتافيزيقي اللاتاريخي" فحسب، ولكن سيصبح أيضاً ثمرة لسيطرة ثقافة برجوازية رأسمالية محافظة بطبيعتها "بعد أن أنجزت البرجوازية الغربية دورها التاريخي التقدمي والثوري"، وبالتالي فلا مناص للخروج من هذا "المناخ الرجعي"، من نقل الثقافة التقدمية اليسارية إلى العالم العربي من جهة، والعمل على "قراءة التراث قراءات تقدمية وإعادة نشر التراث التقدمي العقلاني والإشتراكي العربي من تراث القرامطة إلى تراث الثورات والهرطقات الإسلامية المختلفة"^{٣٨} من جهة ثانية!

وكلها، كما سوف يتضح، قراءات إيديولوجية مغرضة لا صلة لها بالعلم ولا بالموضوعية، وسوف يترتب على المطابقة وتعميم الحكم على كل من الإسلام والليبرالية بالرجعية ما عبر عنه غليون بـ "نظرية الربط بين الإسلام والرجعية" التي بمقتضاها يغدو "كل ما له علاقة بالإسلام له علاقة بالرأسمالية والغرب الرأسمالي الرجعي وكل ما له علاقة بالرأسمالية له علاقة بالإسلام". وهو ما عمل غليون على نفيه بشدة بقوله: "ليس هناك

أي شيء يدفع منطقياً إلى الربط بين الفكرة الإسلامية التقليدية والفكرة الرأسمالية الحديثة والمعاصرة، بل على العكس من ذلك تعيش الفكرة الإسلامية على صراعها وعدوانها للغرب وللحداثة ككل وفي مقدمتها الحداثة الرأسمالية^{٢٦}.

ويكشف غليون أن التمييز الصارم بين "حداثة تقدمية" و"حداثة رجعية" وكذا الربط بين "الحداثة الرجعية" و"السلفية التقليدية" لا يحمل أية دلالة تاريخية موضوعية فعلية وإنما شكل عامل تسريع لحركة الاندماج بالغرب والاقتران به "فباسم التقدمية، وتحت مظهر العداء الشديد للرأسمالية، وبالتالي باسم الجماهير الشعبية يمكن نقل الغرب كما هو دون خوف، أي اتباع سياسة تحديثية عمياء لا تتورع عن القيام بتصفية كلية للتراث الماضي، وعن التدمير العنيف للبنى والهياكل والقيم المادية والروحية المحلية. والنتيجة أن النهضة العربية أمست تعيش مأزقاً حقيقياً "فلا الثقافة التقدمية" مقبولة شعبياً ولا "الثقافة التقليدية" والرأسمالية قادرة على أن تجيب على مشكلات التطور الاجتماعي في عصر التكتلات الكبرى والمنافسة الاقتصادية والنمو غير المتكافئ للقوى الاقتصادية. الأولى خارجة عن وعلى المجتمع والثانية خارجة عن التاريخ.

٦ - مفهوم التجديد

لا يمكن تحديد مفهوم غليون للتجديد إلا في إطار تصوره لإشكالية الدين والدولة في المجتمع العربي الحديث. وهو ما يجعل مفهوم التجديد لديه شديد الصلة بالتجديد الديني. لكن كمدخل أساسي لنقد السياسة، أي "إعادة النظر في القواعد، والقيم، والأفكار التي تقوم عليها السياسة في العالم العربي" ولذلك فقد اعتبر أن "المدخل الأساسي لفهم السياسة، لا بما هي نظرية وإنما بما هي ممارسة في الحياة الاجتماعية، هو مدخل الإسلام، باعتباره أولاً: عقيدة مؤثرة في سلوك الناس، وباعتباره ثانياً: مؤسسة تاريخية تضبط وتنظم وتعيد إنتاج جزء كبير من علاقات الأفراد والجماعات "فالدين بهذا المعنى يمثل بالنسبة لغليون "أحد المؤسسات الكبرى للتعامل مع الظاهرة السياسية وتكوينها، سواء عبر القيم التي يبينها للأفراد أو بما هو أيضاً

مجال لإنتاج وإفراز أسماح معنوي من العلاقات واللحمة والعصبية الاجتماعية^{٤٠}.

أي أن الدين "ليس نصا وحسب وإنما هو فكر وممارسة كذلك؛ إنه يشكل منظومة تاريخية تعبر عن التجسيدات والتطبيقات التاريخي للرسالة المنزلة"^{٤١}، وبالتالي فإن هذه الأشكال والتطبيقات بما تفرزه من مؤسسات هي التي يدعو غليون لتجديدها، أي تجديد الدين كمؤسسة اجتماعية وليس كرسالة دينية. فغليون هنا، كما يعلن بنفسه، لا يتنطع لمهام علماء الدين بقدر ما ينطلق من أرضية الإصلاح الاجتماعي والسياسي، إصلاح المؤسسات التي يركز عليها المجتمع ومن بينها المؤسسة الدينية. منبها أن التجديد أو الإصلاح الديني، بما يشترطه ويقتضيه من فهم لروح العصر وحاجاته وللمجتمع وقوانين عمله وللسياسة وتفاعلاتها مع العقيدة ومنظومات القيم، أخطر من أن يظل حكراً على علماء الدين يقررون فيه^{٤٢}.

تتمحور إشكالية الدين والدولة في المجتمع العربي، إذن، حول قضيتين ارتكازيتين: تتصل الأولى بالصراع التاريخي لإعادة تأسيس توازنات مستقرة للسلطة والسياسة، بما في ذلك بناء العقيدة الاجتماعية وما تتطلبه من التوصل إلى اتفاق واسع حول غايات الاجتماع المدني نفسه وأهداف السياسة، ووسائل ممارسة السلطة، وطبيعتها وتتصل الثانية بالصراع داخل الإسلام كدين، على إعادة تنظيم السلطة الروحية، أي "تجديد المعاني والمفاهيم الدينية، من أجل استيعاب التطور العميق الذي حصل داخل الوعي الديني وتوفير الأطر الفكرية والنظرية والاجتماعية التي تساعده على معرفة نفسه وتحقيق ذاته بشكل طبيعي"^{٤٣}، وهنا بالتحديد يبرز مناط اشتغال غليون واهتمامه بالتجديد الديني الإسلامي تحديداً، وعيا منه بأن التقاء أزمة الدولة العربية بأزمة الوعي الديني يمثل القاعدة الحقيقية للأزمة التي يعاني منها الاجتماع السياسي العربي، والسياسة بالمعنى العميق للكلمة، أي بما هي بناء له، كما يفسر حالة الانفلات والتشتت الروحي الجماعي، وغياب الإجماع، وانعدام التضامن، وإخفاق محاولات التنظيم الجمعي، وتعميم الشعور بالضيق الفكري رغم التقدم المطرد في الوعي النقدي. ولذلك يكاد المشروع التجديدي لغليون ينصب حول الإجهاد الفكري

والمناهجي للخروج من أزمة الاجتماع السياسي العربي، وهى الأزمة التي لا يمكن تجاوزها إلا من منظور تجديدي يراهن على "إعادة صوغ إشكالية الدولة والسياسة في المجتمع العربي والعمل على صوغ إشكالية تجديد الفكر الديني كخطوة أساسية في عملية تجديد الوعي الاجتماعي العام" انطلاقاً من أنه "لا تجديد في الدين من دون تجديد اجتماعي سياسي، ولا ثورة في الفكر الإسلامي دون ثورة في الفكر السياسي والاجتماعي".

ويعتبر غليون أن التركيز على البعد السياسي للإحياء الإسلامي على حساب أبعاد أخرى أكثر أهمية وأشد خطورة على غرار الأبعاد الحضارية والثقافية والأخلاقية، والروحية هو الذي حال دون إدراك "ضرورة الاهتمام بتجديد وإصلاح الوعي الديني كفصل من فصول إصلاح الدولة والنظام السياسي".^{٤٤} ومن هنا فقد انصب اهتمامه وتركزت دعوته إلى التجديد في ثلاثة مستويات كبرى من حياة المؤسسة الدينية كمؤسسة اجتماعية: "تجديد العقيدة وتجديد السلطة المعنوية، وتجديد بنية الجهاز الديني الذي يمتلك السلطة ويبث العقيدة أو يتعامل بها".^{٤٥}

غير أنه لا يضع نفسه هنا، كما سلفت الإشارة، موضع المجدد الديني بقدر ما يسعى لتمحيص ومساءلة منهج التجديد معتبراً أن المنهج كما قد يدرس من وجهة نظر العلوم الاجتماعية والإبستمولوجيا فإنه يدرس من منظور التفكير الفلسفي، الأمر الذي يكشف أن منهج التجديد الديني لدى غليون يتم في الغالب الأعم من خارج مصادر المعرفة الدينية التراثية مستبعداً أهم العلوم الدينية اتصالاً بالمنهج وهو علم الأصول وهو ما يتضح من خلال الشروط التي يعتبرها لازمة لتجديد المنظومة الدينية:^{٤٦}

١- تحقيق استقلال السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومراعاة حرمة العلم الشرعي وعلماء الدين وذلك بعدم إخضاع قراراتهم وفتاواهم إلى حاجات السلطة السياسية انطلاقاً من أن "الإسلام أوسع من السلطة ويتجاوزها ولم ينزل ليخدمها، وإنما السلطة هي التي يجب أن تخدم الدين بما هو رحمة وأخوة وحفظ للروابط الاجتماعية".

٢- إعادة تنظيم المؤسسات الدينية بما يسمح بتحقيق "مركز هداية موحد نسبياً" وتوفير حد أدنى من التواصل بين العلماء وحد أدنى من مركزة

التفكير والإجتهد الإسلامي عبر المؤسسات المختلفة.

لكن رغم الحاجة الماسة للإجتهد الجماعي والتواصل المعرفي بين العلماء إلا أن تعبیر غليون عن هذه الحاجة بضرورة تحقيق "مركز هداية موحد نسبياً" ومركزة التفكير والاجتهد من شأنه أن يهدد قاعدة الاختلاف والتنوع التي شكلت عنصر إغناء للتجربة الحضارية العربية الإسلامية، ويكرس واحدية الرأي والإجتهد إن لم يعمل على إغائهما.

وفي هذا الإطار يعتبر غليون أن "ليس للمجتمعات ما تعتمد عليه لبناء وتجديد مؤسساتها ونظمها إلا القيم التي تؤمن بها" وعلما كذلك أن "الدولة وجميع المؤسسات تبقى جثة هامدة لا روح فيها بدون القيم الإنسانية والاجتماعية الفاعلة التي تخضع لها وتساهم في إعادة إنتاجها في الوقت نفسه، أي تحويلها إلى حامل لغاية إنسانية ومصدر إلهام تدفع إلى الانخراط الجماعي والشامل فيها" كما أن "الاجتماع المدني الذي يفتقر إلى منظومة أخلاقية فاعلة لا يعجز عن إنتاج مؤسسات حية وفاعلة فقط ولكنه يفقد بالضرورة، وفي أجل سريع، مبرر وجوده أيضا"^٧. ولا يتردد غليون في الجزم بأن الإسلام يمثل بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المصدر الأول لهذه القيم.

٣- التجديد العقدي من خلال إعادة التوازن داخل الشريعة بين قيم الرحمة والإحسان من جهة وقيم القانون من جهة أخرى، وهو ما يقتضي النظر إلى الشريعة ليس فقط كجزء وعقاب وإنما كهداية وتربية وإحسان ورحمة وأخوة وتسامح.. أي التوفيق بين قانون العدل والمساواة كأساس لكل اجتماع سياسي، وقانون الإحسان الذي يعتبره غليون بمثابة القانون الإلهي الأول الذي يجعل جزاء الحسنه عشر أمثالها. مستخلصا أن قانون الرحمة والإحسان هو أساس فهم وتطبيق الأحكام الشرعية والقانونية بما ينسجم وروح الدين.

٤- الحرص على عدم انطلاق التجديد من مجرد تجديد الفتاوى وعدم الاستغراق في النظر الفكري البحث والاعتماد على الحيل الفقهيّة والعودة، بدلا من ذلك، إلى الواقع أي الدين كمارسة اجتماعية وليس كنص فقهي فقط. وفي هذا السياق يلاحظ غليون بتعميم يحتاج إلى تأكيد أن التجربة

التاريخية الإسلامية لم تعرف التدين إلا بما هو انتماء عام لجماعة ونوع من "العصبية الإسلامية الجماعية" نافيا أن تكون هناك تجربة دينية شخصية فعلا، معتبرا بالمقابل أن أبرز ما حصل من تجديد في التاريخ الإسلامي الحديث هو "أننا أصبحنا مؤمنين كأفراد على نطاق واسع، وأصبح كل واحد منا بحكم تطور التعليم والإعلام ووسائل الاتصال قادراً على أن يستوعب الدين بعمق من خلال إيمانه ومعرفته".

الملاحظ أن مفهوم التجديد لدى غليون يتجاوز إطار التجديد الديني رغم ارتباطه به، ليصبح شرطاً وجودياً. يقول غليون: "وحتى تستطيع الجماعات أن تبقى، عليها أن تجدد بكل المعاني: أن تجدد مؤسساتها، أفكارها، رؤيتها، أعضائها وأنظمتها".

كما أن مفهوم التجديد يتحدد كتنقيح للتقليد والتأقلم، فإذا كان التأقلم مع الواقع يستتبع الخضوع له والقبول به كما هو، فإن التجديد يقوم على "إعادة صياغة للعلاقة التي تربط الذات مع الواقع، وإعادة تركيب لهذا الواقع من قبل الذات" فالتجديد، بهذا المعنى، هو ثمرة الابتكار التاريخي، ما دام التاريخ يحمل في صلبه باستمرار إمكانات جديدة وحلولاً جديدة، والجماعات التي تستطيع أن تتجدد هي تلك الجماعات الحية القادرة على استثمار هذه الإمكانيات التاريخية، وعلى استيعاب التناقضات والتيارات والقوى المختلفة، وهو ما يؤهلها لكي ترقى إلى مستوى صناعة التاريخ. ولا يتحقق هذا التجديد، وفقاً لغليون، إلا من خلال المواجهة والتصادم والصراع وأحياناً العنف المادي والروحي بين مختلف الثقافات، دون أن يعنى ذلك أن النتيجة الحتمية لكل تدافع وصراع هي الخلق والإبداع، فقد يقود على العكس من ذلك إلى فناء الثقافات الأضعف وزوالها.^{٤٨}

٧- مفهوم الإبداع والتكيف

ينطلق غليون من مقدمة مفادها أن النهضة الثقافية لا يمكن أن تنتج عن التكيف والتوفيق وإنما عن الإبداع، وهو ما يدعو للتساؤل: ما هو مفهوم غليون لكل من التكيف والإبداع وما هو تصورهما لإمكانية التغيير؟ لا يكتفي غليون بالحديث عن التكيف كعملية ذهنية أو واقعية وإنما

يتحدث عن " نظرية التكيف " التي بمقتضاها تجري الدعوة إلى تكييف التراث والثقافة العربيين والحياة الاجتماعية العربية عموماً مع معطيات العصر وحياة المجتمعات المعاصرة من خلال السعي لجعلها مماثلة لها، أو قريبة من مظاهرها ووظائفها .. ويفترض التكيف بهذا الشكل أن الأنماط التي نريد أن نقلدها أو نحاكيها أنماطاً ثابتة ونهائية وكونية، وأن كل المجتمعات المتخلفة بإمكانها أن تجد حلولاً لمشاكلها لدى المجتمعات السائدة. كما يقتضي التكيف، سواء أكان تأويلاً للتراث بما يتفق مع الفكر العلمي والعصري أو تحديثاً " للعقل، طمس أو بترك ما من شأنه أن يعيق وجود الانسجام والتناغم بين البنيات المحلية والبنيات العصرية. فليس غريباً أن يعتمد التكيف على قوة الغريزة، أي غريزة البقاء، ويجسد دائماً استراتيجية الضعيف في تعامله مع القوي، وسعيه إلى توفير مكان له تحت سمائه، وتبعاً لذلك فإن القدرة على التكيف لا تعبر عن قوة الوعي والإرادة وإنما هي ثمرة التسليم للآخر، وقابلية محو الذاتية والإرادة المستقلة. وهي " نتيجة التراجع نحو دينامية نقهقرية وركودية يقبل فيها الإنسان بالأمر الواقع ويكيف حاجاته حسب الإمكانيات المتوافرة "٤٩

فالتكيف إذن يفيد التسليم بالوضع القائم، والإعتراف بشرعيته، والنظر إليه كأمر طبيعي ونهائي، وبالتالي الخضوع له ومحاولة التأقلم معه. فهو هنا لا ينمي إلا نكاء الحيلة والتحايل .. ويركن إلى استغلال ثغرات صغيرة في النظام القائم، محاولاً الاستفادة منها وتوسيعها، إلا أن هامش حركته ومبادرته يظل ضيقاً إلى أبعد الحدود. وهو ما ينطبق على السياسات العربية الراهنة إلى أبعد الحدود ويفسر سر التراجع والتقهقر العربيين، غير أن أخطر ما يترتب على التوسل بسياسة التكيف هاته هو " استحالة التمسك معها بأية مبادئ ثابتة أو قيم دائمة ومقدسة " فهي لا تؤمن إلا بالبرغماتية المطلقة والتسليم بالأمر الواقع. ٥٠

فإذا كان التكيف يعني في الثقافة كما في السياسة والاقتصاد التسليم بما هو كائن واعتبار الأنماط والنماذج التاريخية ثابتة وأبدية يجب تعلمها وأخذ الحلول الجاهزة منها " فإن الإبداع يعني " أن ليس في الغرب ولا في التراث حلولاً جاهزة. لأن كل الحل هو ثمرة مشاكل وظروف وأوضاع

وموازين قوى اجتماعية وتاريخية، وما يصلح لجماعة أو لعصر لا يصلح (بالضرورة) لغيرهما، وأن لكل زمان حلوله التي يستطيع العقل أن يخترعها، وأن بالإمكان دائماً إيجاد حلول جديدة وأصيلة^{١٠}. ولهذا فإن الإبداع يفترض الإيمان بالعقل المبدع " الذي يرفض التقليد. وما غياب هذا العقل المبدع إلا نتيجة مباشرة للأخذ بسياسة التكيف التي تقوم على ما يسميه غليون بـ "الغريزة التحايلية".

إن الإبداع، بالنسبة لغليون، يعني أن " لكل مشكلة جديدة حلولاً جديدة، وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر، وإنما لا بد من اختراعها حسب المعطيات والظروف الجديدة. الإبداع يعني أن المستقبل ليس قائماً في الماضي (لا في التراث الإسلامي القديم ولا في التراث الغربي الحديث) وإنما فيما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات وإمكانات إبداعية"^{١١} ويذهب غليون إلى أن الصراع يشكل شرطاً أساسياً للإبداع الذي لا يتحقق إلا مع بقاء جذوة الصراع والتناقض حية بين الأطراف المتنازعة والشعور بالندية والقدرة على مقاومة آليات السيطرة والخضوع. ولا يكفي بتحديد مفهوم الإبداع. الذي يشكل نقيضاً للتكيف، تحديداً نظرياً مجرداً، وإنما يقدم نموذجاً مقارناً دالاً للفكرة المبدعة، معتبراً أن " اليقظة العقلية والروحانية العربية " في نهاية القرن التاسع عشر قد ولدت من رفض التكيف مع النظام الاستعماري ورفض الخضوع له. ومن الثورة على هذا النظام، والأمل والإيمان بإمكانية نهضة عربية جديدة نشأت فكرة القومية العربية التي يعتبرها فكرة " جديدة ومبدعة " لأنها شكلت حلاً أصيلاً أو نموذجاً لحل يتجاوز معطيات الوضع القائم.

وحتى نفرق أكثر بين " التكيف والإبداع، بين الغريزة والعقل، بين الخضوع وإرادة التغيير " يدعونا غليون أن نقارن بين سياسة الإنفتاح، والسياسة القومية. بين سياسة الإنفتاح وما يميزها من تبعية وتغريب، والسياسة القومية وما يميزها من استقلالية وخصوصية حضارية واعتماد على الذات، وسعي حثيث لتغيير شروط النظام الدولي، وتوزيع القوى في اتجاه أن تصبح مركزاً منتجاً للحضارة عبر الجهود العقلية والمادية والسياسية الكفيلة

بابتداع طريق جديد للتصنيع والإدارة، طريق جديد للتحديث والحداثة ٥٢.

٨- مفهوم التنمية

تمثل التنمية عملية اجتماعية وليس مجرد مسألة تقنية، فهي ترتبط بنوعية التربية والثقافة التي توجه القادة، وطبيعة المصالح التي تحرك الطبقات التي تتحكم بمجمل الثروة الوطنية من رأسمال مالي واقتصادي وعلمي وتقني .. ونظراً لمحورية عملية التنمية في النهضة الشاملة للمجتمعات العربية، فإن غليون يشدد على ضرورة النظر إليها كصيرورة أو مشروع متوازن ينمي جميع المصادر الاجتماعية، المادية والروحية على حد سواء، أكثر من النظر إليها كنتيجة لخيار وحيد، سواء أكان سياسياً، أو اقتصادياً، أو ثقافياً. معتبراً أن المعوقات الأساسية للتقدم تعود إلى السياسات التنموية نفسها أي إلى عدم تماسكها وانسجامها وافتقارها لقوة الإبداع.^{٥٢}

ورغم أن مصير التنمية مرتبط إلى حد كبير بنشوء نخبة أو طبقة رأسمالية وطنية، وهو ما يؤكد تجاوزها للإطار الإقتصادي لتمد جذورها في التربة الثقافية والعلاقات الاجتماعية وبنية السلطة أو النظم السياسية، إلا أن نجاح أي مشروع تنموي أضحى يتوقف، في ظل المتغيرات العالمية المتسارعة، على " إدراك الأبعاد العالمية للعملية التحديثية " .^{٥٥}

المبحث الثاني : أهم محددات الحداثة عند غليون :

مقدمة:

"لكل فعل محددات وتجليات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لا شعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها"^{٥٦}.

والحداثة، سواء كفعل أو مشروع أو تجربة تاريخية، لها محددات كما أن لها تجليات، غير أن ما يهمننا هنا هو الوقوف على أبرز محدداتها كما تم استخلاصها من كتابات غليون، سواء أخذت شكل عناصر تكوينية لها أو شكل عوامل مؤثرة في طبيعتها ومسار تطورها واتجاهها .. ولعل أبرز هذه المحددات هي : العقلانية، الأخلاق، الثقافة، الهوية، العولمة ..

أولا : العقلانية والحداثة:

مفهوم العقل^{٥٧}:

ليس المقصود بالعقل لدى غليون " ملكة التفكير المجرد، ولا المنهج العقلاني الفلسفي أو العلمي، ولا الإيديولوجية العقلانية التي ما هي إلا نتيجة لتحويل العقل إلى قيمة ثابتة واستخدامها في السجال الفكري"، وإنما هو " جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة أو بالأحرى تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، تحاول المجتمعات من خلالها وبها، وتحاول كل ثقافة أيضا، استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في الوقت نفسه تنظيمه. ويقدر ما تنجح في هذا التنظيم وتتحقق من فاعليته في تبديل الواقع وتكييفه مع حاجات الجماعة، وتحويله إلى واقع للذات تؤكد قوة النظام العقلي أو نظام العقل واتساقه ومصداقيته"^{٥٨}.

غير أن حديث غليون عن "النظام العقلي أو نظام العقل" باعتباره مجموعة المفاهيم المترابطة والمتفاعلة فيما بينها، والتي لا يمكن فهمها إلا من خلال شبكة العلاقات العامة التي تجمع فيما بينها، والتبادل الذي تقيمه داخل

الكلية التي توحيها، لا يعني اعتماده مفهوماً بنويًا مغلقاً للعقل يفصله عن شروطه الاجتماعية والتاريخية، وإنما يعتبر العقل " نظاماً مركباً ومكتسباً " أي خلاصة لتجربة اجتماعية وإنسانية شاملة في نفس الآن. فهو مرتبط من جهة، بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها والإشكاليات التي صاغتها كما أنه متصل من جهة ثانية، بما يسميه غليون " مبادئ التفكير العقلي الواحدة أو المشتركة في كل الحضارات " .

وتبعاً لذلك فإن ظهور حضارة جديدة أو الأخرى تطور الحضارة، يؤدي إلى تغيير مفهوم العقلانية .. ويقدر ما تنجح هذه الحضارة في أن تكون سائدة تظهر العقلانية التي تحملها كنموذج للعقلانية الحقة، وتضفي على مفهوم العقل أو نظامه السابق صورة العقل المتأخر عديم الاتساق.^{٩٠}

والواقع أن حديث غليون عن الشروط الاجتماعية والتاريخية لتشكيل نظام العقل لا يهدف إلا إلى كشف أن " العقلانية ليست مطلقة ولا حيادية فهي تعكس تنظيم الجماعة لواقعها في الذهن، أي إعادة تركيبه في مسائل كبرى وإشكاليات قابلة للحل في ظل الشروط التاريخية القائمة " . وهو ما يجعل من نظام العقل تأسيساً للمعقولة وللمعقول في كل مجتمع، على أساس أن هذه المعقولة تمثل الشرط الحاكم لنشوء الفكر وتحقيقه كوظيفة للوعي.. كما تمثل " مصدر الترابطات الممكنة بين الأفكار وبالتالي، مصدر تكوين النظريات والتيارات الإيديولوجية المختلفة التي تسمح للجماعة بتوجيه حركتها وضبط نشاطها وإعطائه أهدافاً واضحة، أي مصدر تحققها كجماعة فاعلة " .

فالعقل بهذا المعنى هو " أفق كل تفكير بالنسبة لكل حضارة وحدوده، وهو يمثل في الوقت ذاته حدود هذه الحضارة ويرمز إليها " . أما وظيفة " نظام العقل أو المعقولة " فتتجلى في الكشف عن الاتساق في الواقع كشرط لاستيعابه والتعامل معه وهو ما يسميه غليون بالعقلانية^{٩١} . وبناء على هذا التحديد الوظيفي، فإن للعقل استراتيجيته الخاصة التي لا بد أن تختلف باختلاف الواقع الذي يسعى إلى تنظيمه أو بث الانسجام فيه " فإن كان هناك مبدأً كوني للعقل، أي لاشتغال العقل، فليس هناك معقولة خارج الحضارة والمجتمعات " .

الأمر الذي يعني أن الواقع، سواء أحوال الحضارة أو التقدم أو الحداثة،^{٦١} هو المحدد الحاسم لكل عقل وعقلانية؛ فحينما يتغير الواقع بشكل جزئي، وفي إطار نفس المدنية، فإن نظام العقل عادة ما يعمد إلى ترتيب مفاهيمه أو تحويلها حتى يحتفظ بالمطابقة بين محتواه والواقع الفعلي كشرط لعقله.^{٦٢}

لكن إذا طرأ تغيير جذري وشامل على الواقع، أي تبدلا في الحضارة، فإن هذه المطابقة تغدو متعذرة دون إحداث تغييرات جوهرية في تنظيم مفاهيم العقل وطرائق عمله. أما إذا أضحت المطابقة مستحيلة فإن الواقع سرعان ما يفقد عقلانيته في نظر الوعي ويغدو محض فوضى. وبالمقابل يصبح نظام العقل نظراً لعجزه عن إيجاد الاتساق في الواقع باطلاً بالنظر إلى العقلانية السائدة. لكن هل من سبيل لخروج العقل من أزمتة وفوضاه أم أن العقل المأزوم محكوم عليه بالخضوع الكلي "للعقل السائد"؟

لا يتردد غليون في الجزم بأن العقل لن يستطيع الخروج من أزمتة إلا بنجاحه في إعادة المطابقة بين نظامه ونظام الواقع، أي في عقلنة هذا الواقع من جديد، ولن يستطيع ذلك إلا بإعادة ترتيب مفاهيمه وتحرره من كل نظام أي عودته إلى نقطة الصفر، وبنائه لنظامه الجديد اعتماداً على الخبرة الذاتية والتجربة، انطلاقاً من أن "التجريبية والبراغماتية هي أساس كل تغيير عقلي جديد، وفيها يكون الوعي عارياً أمام واقع عارٍ أيضاً، وتصبح للممارسة الأهمية الأولى في عملية تنظيم عناصر العقل وتأسيس العقلانية الجديدة".

غير أن هذا لا يعني استبعاد غليون لكل مرجعية مسبقة، دينية كانت أم أخلاقية أم فلسفية كشرط للتجديد العقلي مادام "المجتمع بحاجة إلى الشريعة وإلى القانون، كما أن الدين والدنيا بحاجة إلى العقل بقدر ما هو وسيلة ضرورية لفهم الشريعة وسن القانون.. " بل إن غليون يعتبر أن الأمر لا يتعلق بفلسفتين متناقضتين بقدر ما يتعلق بوجهين لحقيقة واحدة دينية دنيوية^{٦٣}. وهو ما يؤكد حدوث تطور نوعي في مفهوم غليون للعقل والعقلانية خاصة في كتابه "نقد السياسة: الدولة والدين" حيث أعاد الاعتبار للحقيقة الدينية والأخلاقية والرمزية كأبعاد أساسية في بناء العقل ومفهومه، حيث لم يعد العقل يحيل إلى "تلك الفكرة المشوهة التي نشرتها العقلانية المبتسرة

والفقيرة التي تطابق بينه وبين العلم، لتضع الدين وكل ماله علاقة بالروح والضمير والأخلاق والآداب والفنون خارجه، ولكنه يحيل إلى الثقة بالمعرفة البشرية المبنية على التجربة والملاحظة وتأكيد صلاحيتها إلى جانب الوحي في قيادة العالم، وتنظيمه والتخطيط له^{٦٤}.

بل إن غليون يذهب إلى حد اعتبار أن "النظام الخيالي الرمزي" يشكل منظومة الوعي الأولى في كل ثقافة، ومصدر الدلالات الأعم والأشمل والأقرب إلى الواقع وإلى الحقيقة المباشرة والأكثر امتداداً وديمومة.. وفي هذه البنية الخيالية الرمزية اللاواعية تتجلى إمكانية الثقافة وتكمن شخصيتها، وهي تعبر عن حيويتها وإليها تلجأ الثقافة للدفاع عن نفسها عندما تنهار نظمها العقلية والعلمية والإيديولوجية الواعية، حتى تحتفظ الجماعة بمستوى أدنى من التواصل وتحقق لها أرضية مشتركة للتماهي والوحدة.

وخلافاً للرؤية "العلموية" الوضعية التي تتجاهل وتلغي هذه البنية الرمزية بدعوى لا تاريخيتها، فإن غليون يعتبر أن هذه البنية تستمد قوة استمرارها التاريخي وديمومتها أساساً من لا تاريخيتها "فهى بالنسبة للثقافة كالأساس الذي يقوم عليه البناء بأكمله رغم أنه ما لا يظهر على السطح"^{٦٥} فضلاً عن أن الرمز يشكل بعداً من أبعاد الحقيقة العلمية ذاتها، ذلك أن لكل مقولة عقلية بعدها الرمزي حيث تتسم مفاهيم العقل، السلطة، الدولة... الخ ببعد رمزي أساسي يعكس التجربة التاريخية لكل ثقافة.

أكثر من ذلك فإن غليون ينفي أن تكون الأساطير والخرافات والملاحم وأنواع الفنون المختلفة من الأمور الكمالية، ولا من مخلفات الماضي الغابر "بل هي الرحم الذي يولد فيه الإنسان روحاً وعقلاً وشعوراً" كما أن مكانة الإنسان في الكون ونظرته إلى نفسه، وتحديد لغايته لا يحددها العلم الذي لا يعنى إلا بالجزئيات والمحسوسات، وإنما تحددها هذه المنظومة الخيالية الرمزية. فالرمز بما هو دلالة مباشرة يشكل المادة الخام لإنتاج الدلالات الفكرية الأخرى، تماماً كالكلمة التي تنتج في سياقها الثقافي واللغوي المعنى. ولذلك يلاحظ غليون أنه كلما تطورت الحضارة وازدهرت كلما اغتننت البنية الرمزية - الخيالية وزادت المعاني وتفرعت وتنوعت ليغدو ترميز الواقع، تبعاً لذلك، أي وضعه في نظام يساهم في إنتاج المعنى ومضاعفته هو

جوهر الحضارة وعلامة تطورها ولذلك "لا تشهد الحضارات في أوج تقدمها التعدد الهائل في الفنون والآداب والعمارة فقط، وإنما تصبح هذه الميادين المجال الأرحب لتحقيق الذات وإظهار التفوق" وهي الحقيقة التي جعلت غليون يستخلص أن "الحضارة المادية كلها ليست إلا توظيفاً واستثماراً في الحضارة الفنية، أي في الجماليات"؛ ودليل ذلك أن أكثر ما تحتفظ به ذاكرة التاريخ من هذه الحضارات بعد زوالها هو آثارها الفنية، في حين أن العلوم والمعارف سرعان ما تتغير وتفقد مصداقيتها تبعاً لتغير الحضارة وتقدم المعرفة.^{٦٦}

يندرج تناول غليون لمفهوم العقلانية في إطار نقده للأفكار الموجهة لتجارب التحديث العربي الفاشلة التي كانت عبارة عن تكييفات، أي مجرد "استجابات مباشرة للتقسيمات والتوازنات الخارجية التي تتطلبها سيادة وهيمنة الغرب والنظام الدولي، والتي تضمن إعادة إنتاج هذه السيادة والهيمنة"، وهذه الأفكار الموجهة ليست، حسب غليون، أفكار الشعب التقليدية التي طالما تمت إدانتها وإنما هي "أفكار الطبقة المسيطرة، أي بالضبط عقلانيتنا وفكرنا الحديث: ليس العاطفة ولكن "العلم" بالذات".^{٦٧}

لقد جرى نقد الإيديولوجية التقليدية على أنها خرافية ومنافية للعقل، كما لو أن العقلانية صيغة جاهزة معطاة ابتداءً، وأن ما هو عقلائي في مرحلة تاريخية معينة ومكان معين هو كذلك في كل مكان وزمان، في حين أن "العقلانية كإيديولوجية اجتماعية ما هي إلا مجموعة من القيم الاجتماعية والفكرية توضع موضع الإحترام المتزايد لأنها ترد في ظرف معين ومرحلة معينة على حاجات اجتماعية جديدة". ولأن العقلانية بمفهومها الحديث شكلت مقوماً أساسياً من مقومات ثورة الحداثة السياسية الغربية، فقد كان لزاماً على غليون أن يعود إلى هذه العقلانية ليقف على مغزاها وشروط تحقيقها وحدودها أي نسبيتها ليبين لنا واقعها ومآلها في الفكر والواقع العربيين.

يعقد غليون مقارنة بالغة الغنى بين الشروط التاريخية التي ساهمت في بلورة العقلانية كأساس للحداثة الغربية، والشروط التي حكمت تشكل العقلانية العربية الحديثة، مبرزاً كيف أن الدعوة العقلانية في الغرب قد نشأت

منذ نهاية القرون الوسطى بالإرتباط مع ظهور النزعة الإنسانية وإعادة الاعتبار للإنسان كفرد وكمجموعة، وأن مضمونها الحقيقي ومحركها قد تمثل في النضال ضد سلطة الكنيسة المطلقة وتحكمها ليس فقط بالمؤمنين البسطاء، ولكن أيضا بالسلطة الزمنية، أي الأوساط السائدة اقتصاديا وسياسيا بما في ذلك البلاط الملكي. وهو ما سوف يساهم في إظهار هذه الدعوة العقلانية كحركة شعبية تراهن على مطلبين تاريخيين بالغى الأهمية :

١- معاداة سلطة الكنيسة الروحية التي تمارسها على الأفراد والجماعة.

٢- العمل على إقرار حرية التعبير وحرية العبادة بدون وساطة.

ولا شك أن الحركة البروتستانتية قد جسدت طليعة القوى التغييرية في أوروبا حيث استطاعت أن تحجم دور الكنيسة من الداخل وأن تساهم في توفير المناخ النفسي والقيمي لتبلور الرأسمالية كما أثبت ذلك ماكس فيبر Max weber^{٣٨} كما مهدت إلى إنجاز عملية الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية. وهو ما كان إيذانا بتبلور نمط جديد من التنظيم الاجتماعي يركز أساسا إلى معايير وضعية سياسية وروحيا. ولقد جاءت الحركة القومية، أي إنشاء الدولة الوطنية، التي تنهض مشروعاتها على سلطة الشعب بمثابة الترويج الحقيقي لهذه الحركة الإنسانية العقلانية والوضيعة.^{٣٩}

ويسجل غليون خاصيتين أساسيتين حكمتا هذا التطور :

١- تزامن ظهور النزعة العقلانية بتفكك داخلي وانهيار لهيبة ومكانة السلطة الدينية الكنسية التي طالما شكلت عامل إعاقاة لتحقيق القوى الاجتماعية المختلفة لذاتها ومطامحها.

٢- اتساع تأثير هذه الحركة العقلانية ليشمل إلى جانب النخب المثقفة الطبقات الجديدة البرجوازية والفلاحية الشعبية، أي معظم مكونات القاعدة الاجتماعية.

ذلك أن الكنيسة لم تكن المؤسسة الاجتماعية التي تساعد على تخفيف الفروقات والتناقضات الاجتماعية وتدعيم المساواة الفردية، وإنما كانت أكبر إقطاعي في أوروبا كلها، حيث كانت تستحوذ في أكثر المناطق على أكثر من ثلثي الأرض الزراعية ولم تكن تلتزم بالحياد في الصراع الاجتماعي، بل كانت جزءاً من الحلف السياسي الإقطاعي، الأمر الذي سمح للحركة

المناقضة لها، أي العقلانية الغربية، أن تنمو وتتغلغل اجتماعيا. وقد ساعدها في ذلك " تأكيد أولوية اللغة الشعبية المتحدثة وتأكيد دور الشعب أيضا في النظام الجديد الذي كان حينها قيد التشكل، حيث مثل تمسك الكنيسة باللغة الأجنبية اللاتينية ضيقة الانتشار نقطة ضعف سمحت بالنمو السريع لهذه الحركة، خاصة وأن "التمسك بمنظومة القيم التقليدية يضعف بسرعة إذا لم يكن يتغذى باستمرار بقراءات جديدة وبقدرة الشعب على استيعاب النصوص المقدسة والنفاذ إلى مضامينها"^{٧٠}.

ومن العوامل الداعمة للنزعة العقلانية الأوروبية أن نموها قد تزامن مع نمو نمط إنتاج جديد؛ إذ بقدر ما كانت الطبقة الصناعية تتطور كانت السلطة السياسية تنحو إلى الانزلاق إلى صفوف مالكي وسائل الإنتاج والرسميل وأرباب العمل، وتجرد الكنيسة بالمقابل من أهم مقومات استمرار سلطتها الروحية والمتمثل في السيطرة السياسية.

وهكذا سيترسخ مع تطور نفوذ الطبقة البرجوازية السياسي، نظام جديد و منظومة قيم جديدة تعكس نشوء تراتبية اجتماعية جديدة تتهمش بموجبها السلطة الكنيسة.. ويلاحظ غليون أنه بقدر ما ساهم النمو الرأسمالي الإقتصادي في تدعيم النزعة العقلانية، بقدر ما شكلت هذه النزعة سلاحا للنمو الرأسمالي، أي لمنع الكنيسة من التحكم بالسلطة السياسية والاقتصادية للمجتمع.

غير أن العلاقة بين العقلانية الوضعية كنظام فكري والنظام الرأسمالي ليست علاقة بسيطة أحادية الجانب، وإنما علاقة مركبة. وهي الحقيقة التي جعلت غليون يقر أنه "لا يعلم فيما إذا كان تعميمها راجعا إلى تطور النظام الرأسمالي أم أنه كان دافعا إليه" دون أن يمنعه ذلك من الجزم بوجود وشائج عميقة بين طريقة عمل هذين النظامين: إذ بقدر ما يستند ترتيب المواقع الاجتماعية إلى آليات مادية وأرضية تضعف الحاجة إلى قوة خارجية متعالية، وتستقل السلطة عن الدين، كما يستقل الصعيد الروحي بذاته، ويطمح إلى التحرر من كل إكراه مادي.

إن العقلانية الوضعية قبل أن تكون فلسفة نظرية وإيديولوجية، أضحت تمثل "حقيقة واقعة في تحديد الوجود المادي فعليا للوعي وإنزاله إلى الأرض

على أساس أن هذا التحرر للأرض عن السماء، وللمجتمع عن الدين، هو أصل تحرر الوعي عن السلطة أو سعيه لتأكيد حرته خارجها^{٧١}. ومن هنا أيضا كان تطور أشكال هذا الوعي: العلمية والفلسفية والإيديولوجية. هكذا، يواصل غليون، نمت العقلانية الجديدة وتطورت في معارضتها للفكرة الدينية التي تبدأ من فرضية وجود ماورائي وميتافيزيقي، وتكونت كفكرة علمية - وضعية تبحث عن الأسباب والعلل داخل الظواهر الاجتماعية ذاتها وفي العلاقات الاجتماعية^{٧٢}.

وبالتالي فإن الحصيصة النهائية للنزعة العقلانية الغربية، رغم محدوديتها ونسبيتها، تعد إيجابية، من وجهة نظر غليون، لأنها "عملت على إعادة ترتيب القوى والسلطة لصالح الأغلبية الشعبية ولصالح توازن جديد أكثر استقراراً لأنه أكثر عدلاً وتوحيداً، يجد تجسيده في قوة الحراك الاجتماعي". أما في المجتمع العربي الإسلامي وغيره من المجتمعات التي لم تدخل العصر الحديث إلا في فترة متأخرة، فقد أوضح غليون أن "منظومة القيم العقلانية دخلت ابتداءً بواسطة مثقفين بعيدين نسبياً عن الشعب وعن الأغلبية إما بسبب انتمائهم الديني أو وضعهم الاجتماعي المتميز الذي سمح لهم بتحصيل علوم الغرب، وهو ما جعل هذه النزعة العقلانية تفتقد إلى أي عمق شعبي باستثناء الفئات الجديدة المتعلمة التي اتخذت من علمها وسيلة للإلتحاق بالطبقات العليا السائدة ومجاراتها ومحاكاة نمط حياتها بدلاً من اتخاذها وسيلة للتحرر من سلطتها. لقد دخلت النزعة العقلانية إذن قبل أن تتطور وتنمو الطبقة الجديدة البرجوازية، أي قبل أن يظهر نموذج إنتاجي واقتصادي جديد ومجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تضمن استبدال التوازن القديم للمجتمع بتوازن جديد أكثر فعالية وأكثر إنسانية".

كما عملت الفئات العليا السائدة التي أدخلت هذه النزعة على توظيفها لتخليد سيطرتها وسيادتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية واستمرار النظام الاجتماعي القديم وهو ما جعل غليون يشبهها، بسبب محدوديتها ونزعتها الفوقية، "بالهيئة الكهنوتية" التي تظهر كما لو أنها تملك وحدها الأسرار المقدسة لعلم الأولين وتحتكر القدرة على فهم اللعبة الدولية والتوسط بين الشعب الجاهل والغرب المتحضر، بين الأرض والسماء".

غير أن العامل المهم والأساسي لفهم ما سماه غليون "المصير التاريخي للعقلانية العربية" يتمثل في أن اقتحام منظومة القيم العقلانية قد "حمل معه بقدر ما كان يعكس ظهور طبقة إقطاعية مبرجزة مرتبطة بالسوق الغربية، خطر السيطرة الأجنبية على المجتمعات الإسلامية وإمكانية خضوع هذه المجتمعات للدول القومية الغربية. وأكد هذا المسار النموذجي للطابع الكومبرادوري التجاري والسمساري للرأسمالية العربية والإسلامية"^{٧٣}، وما ترتب عليه من إعادة تنظيم للعلاقات والمراتب الاجتماعية بما يكرس تهميش مصالح الغالبية الشعبية واستمرار البنى الاقتصادية والسياسية التقليدية^{٧٤}.

والنتيجة أن العقلانية العربية قد دخلت كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر أو المهدد بالاستعمار، بينما انكفأت الأغلبية الشعبية على القيم التقليدية. وهو الإنكفاء الذي لم ينظر له غليون نظرة سلبية وإنما اعتبر أن التمسك بهذه القيم يؤدي وظيفة تاريخية اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية، تتمثل في إحياء روح التعاون الداخلي والذاتي ضد خطر التفكيك من جراء "دخول أنماط الحياة العصرية قبل دخول وسائل الإنتاج العصرية". وهو ما أدى إلى شق المجتمع العربي إلى شطرين "الأول عصري يحتكر السلطة والثروة والثقافة أي العلم والمعرفة واللغة، والثاني تقليدي محروم من كل سلطة ومن كل ثقافة وقيم وعلم"^{٧٥}.

إلا أن "عصرية" الفريق الأول لا تعني استلهامه وتمثله الإيجابي لقيم الحداثة والعقلانية. لأن عصريته عصرية مستلبة غير مطابقة، عصرية شكلية ومشوهة لأن "العقلانية الحديثة لا تنتج هنا كثرة لتطور اجتماعي داخلي مرتبط بنمو فكري ومادي مستمر ومتكامل، ولكنها تظهر كثرة لتقليد فئة من السكان، لطبقة برجوازية خارجية. وهذا لا يعني أن التقليد يلغي، حتى لدى الطبقة المسيطرة التابعة، الوعي التقليدي، ولكنه يضاف إليه كطبقة جديدة فوق طبقة الوعي السابق وكصبغة غالباً"^{٧٦}.

فبينما كانت عقلنة النظام المدني الغربي تعني بالدرجة الأولى تحرير الدولة من سيطرة رجال الدين وتحرير العقل والوعي من الإستلاب للقيم الغيبية والسحرية، فقد عنت في المجتمع العربي منذ بداية يقظته الحديثة

تحديد سلطة الحاكم المستبد المطلق، وإحياء القيم الدينية والتراث الروحي كإطار لتجديد المجتمع وتنمية تجربته التاريخية والإنسانية والوجدانية .. وكما كان من المستحيل، في الماضي، بناء شرعية العقل والاستخدام العقلي في العالم دون نزع صفة القداسة عن المؤسسات والأفكار والأشخاص والنضال ضد تصنيفها، فإن من المستحيل علينا في الحاضر تحرير المجتمع من قبضة دولة القهر والتعسف العسكري، وإطلاق قوى الضمير والتربية الأخلاقية دون وضع حد لميدان تصرف الدولة، وإدخال مفهوم التجربة الشخصية والتاريخية في مفهوم العقل نفسه، بما يجعل منه أوسع وأكبر وأعد من العلم والتجربة العلمية.^{٧٧}

ولكن لماذا لم تعرف المجتمعات العربية ثورة عقلانية وضعية ضد "الفكر التقليدي" الديني على غرار ما حصل في أوروبا؟

لاشك أن العقلانية الغربية نشأت أساساً في مواجهة تسلط وهيمنة النظام الكنسي .. أي أن هناك شرطاً موضوعياً تاريخياً استدعى تبلور النزعة العقلانية في التجربة الحضارية الغربية وهو ما يختلف إلى حد كبير مع الشروط الموضوعية التي حكمت التجربة الحضارية العربية الإسلامية،

سيما ما يتصل بموقع الإسلام ومضمونه كعقيدة ومنظومة تشريعية ومؤسسة .. ولعل السبب الرئيسي في أزمة العقلانية العربية الحديثة والمعاصرة يكمن في غياب الوعي بهذه الفروق الجوهرية فيما يتصل بالشروط الموضوعية الحاكمة لمغزى وحدود ووظيفة العقل والعقلانية كمقوم من مقومات الحداثة عموماً والحداثة السياسية على وجه الخصوص، انطلاقاً من أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام حكراً على فئة دينية واحدة وحليفاً لسلطة مستقلة ومتميزة عن الشعب كما أن "الهيئة الدينية الإسلامية لعبت دوراً بارزاً ومستمرًا في الربط بين السلطة العليا، أي بين الحاكم وبين الطبقات الدنيا والمحكومين، أي لعب كصمام أمان وكعامل توازن واستقرار اجتماعي وقد ساعدها على ذلك عدم تماهياها أو سيطرتها على السلطة الزمنية .

بل إن الهيئة الدينية، يواصل غليون، قد قادت كل الانتفاضات المحلية ضد الأمراء والحكام الظالمين وبنيت لنفسها هيئة شعبية لا شك فيها. وبفضل ما

تتمتع به من سلطة معنوية وعلمية تمكنها من فرض التزام الحكام بالنصوص والأحكام الشرعية فقد كانت الهيئة الدينية قادرة أن تلعب الدورين معا " دور المعارض للسلطة الحاكمة ودور المعارض للتمردات المحلية المتطرفة التي تهدد بتحطيم توازن الدولة الإسلامية"^{٧٨} حيث لم يكن يبرر وجودها إلا تمسكها بهذا الدور التحكيمي.

ومن ثم يمكن أن نستخلص مع غليون أن معيار عقلانية ثقافة أو منظومة دينية معينة يرتبط بشكل أساسي بالوظيفة الاجتماعية لهذه الثقافة أو تلك المنظومة الدينية^{٧٩}. ذلك أن "الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها هذه الثقافة أو تلك، هي التي تظهر عقلانيتها"^{٨٠}، وهو ما ينسجم مع مفهوم غليون للعقلانية التي "ليست هي تماثل العقول في كل زمان ومكان ولكنها بلورة الحلول السليمة للمشكلات المطروحة على الجماعة"^{٨١}. "لكن ألا يعني هذا تبني غليون لمفهوم أداتي للعقل؟

نخلص مع غليون أن جوهر العقلانية الغربية هو الشك في كل المسبقات والنظم الفكرية التقليدية والنقد الدائم للوضع القائم، للدولة والسلطة والنظام من أجل تأكيد حرية الإنسان، حرية الفرد والجماعة القومية وهو ما يمثل جوهر العقل. في حين أن العقلانية العربية لم تعمل إلا على تثبيت النظام القائم وتبريره.. وهو ما أحالها إلى محض نقل وتقليد "تقليد للآخر لا تمسك بالتقاليد، ودفاع عن الوضع القائم الدولي لا نقضا فعليا للوضع القائم المحلي،" وهو ما يفسر فشل عملية الإصلاح العقلي التي لا تنبع من استمرار تأثير التراث والقيم التقليدية في الحياة العربية، ولكن من حقيقة أن التعايش الضروري والطبيعي بين الوعي القديم والحديث، والذي صاغته النهضة، لم يجد في مرحلة تالية تجسيده في واقع الحياة الاجتماعية والإنتاجية، أي في التطور الفعلي والمستمر للحضارة وقيمتها وعلاقاتها الأساسية.

وبغياب هذه القاعدة الموضوعية التي كان يطمح هو نفسه في الإسراع بنائها، انتكس الوعي العربي وارتد إلى عناصره الأولية المتمثلة في النزاع والشقاق بين القديم والحديث على أساس رفض كل من الفئات "الحديثة" و"التقليدية" لمبدأ التعايش وإصدار كل منها على إقصاء الطرف الآخر والقضاء عليه. وهو ما يعبر عن أزمة فكرية عميقة تعد جزءاً من أزمة أعم،

هي الأزمة الحضارية الشاملة خاصة في جانبها السياسي ذلك أن كل تسوية نظرية تظل هشة ومؤقتة ما لم تتحول إلى وقائع مادية وصيغ إجرائية متفق عليها وقابلة للتفعيل.

كما نخلص مع غليون أنه بينما اتخذت العقلانية الأوروبية العقل مفهوماً يشمل كل مجالات الفاعلية البشرية، وينظم عملية الإنجاز ويسرعها، ويستوعب الأخلاق والفن والسياسة. وتحولت كثير من القيم التي بشرت بها تلك العقلانية كالمساواة والمواطنة الحرة، والمشاركة السياسية، والتقدم التقني إلى قيم اجتماعية وإنسانية عامة، فإن الفكر الحدائثي العربي قد قلب تلك العقلانية إلى إيديولوجية علموية جافة ومحنطة، وقلص مفهوم العقل إلى "العلم"، والعلم إلى محض معلومات متوهما أن تطبيق "المفاهيم النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان" من شأنه أن يوصل المجتمعات العربية إلى حل كل مشاكلها من خلال إمساكها بالتكيفات المستعصية التي طالما تحدث عنها.

ويكشف غليون أننا بالإمعان في اقتباس هذه المفاهيم وتطبيقها "لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع غريب على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس، على سبيل المثال، يكشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاضطهاد، والذهان والعصاب"، معتقداً أنه قد وضع يده على سر كل أدواء المجتمعات العربية وسر شفائها في آن.^{٨٢}

والنتيجة أنه لا يتم فحص الفكرة من خلال تحليل الواقع، وهو ما يمثل أساس كل نشاط عقلي وعلمي، وإنما من خلال معيار عام ذاتي وعقلي لا يتردد في إخضاع الواقع للفكرة الجاهزة مسبقاً وفرضها عليه فرضاً. وفي خلاصة بالغة الدلالة يكتف غليون أزمة العقلانية العربية بقوله "إن العقلانية العربية الحديثة بسعيها إلى نفي كل صعيد معياري، فنياً كان أم أخلاقياً أم اجتماعياً أم سياسياً، ليست إلا التعبير المرئى عن تدهور المجتمع العربي نحو البربرية، والأداة الفعالة في هذا التدهور. وإنه لمن خدع التاريخ أن يظهر الانحدار نحو البربرية في صورة اكتساب العلم والمدنية".

لا يكتفي غليون بنقد العقلانية العربية التي انتهت إلى "علموية مدمرة" وإنما يقترح كيفية تجاوزها لأزمته، من خلال تشديده على ضرورة فحص العلم والعقل والنظرية من خلال نتائج تحقيقها وتطبيقها الواقعي. أي إعطاء الأولوية للممارسة ضد التطبيق الآلي، إذ لا يهم ما تفصح عنه النظرية ولكن النتائج التي تفضي إلى تحقيقها على الصعيد التحليلي، فكل "نقد علمي" و"عقلاني" أي كل نقد فعال ومنتج يجب أن يقوم على الربط بين مسبقات النظرية وما أدت إليه من نتائج على صعيد التطبيق".^{٨٣}

ثانياً: الأخلاق والحدائثة

قبل الحديث عن الأخلاق كمحدد أساسي من محددات الحدائثة ومقوم من مقوماتها يستحسن منهجياً تحديد مفهوم غليون للأخلاق : ليست الأخلاق لدى غليون، مجرد مبادئ للسلوك الحسن، وإنما مجموعة القيم والأفكار الموجهة للسلوك والمساعدة على تكوين اختيارات عامة تؤدي إلى تكوين صورة عن المدنية كما تراها كل حضارة، أو كل مجتمع وهي تختلف عن الأخلاق بالمعنى الشائع في أنها لا تطلب بالضرورة تحقيق الحسن، وإنما أيضاً الفعال أو المريح أو المنتج، أو المتنوع أو العقلاني، أي أنها تضم كل الخصال التي تشجع على احترامها حضارة ما، أو تستند إليها في إلهام الناس وحثهم على الممارسة".^{٨٤}

أما قاعدة الفعل الأخلاقي فتقضي أن القيم الكبرى لا يضحى بها من أجل قيم أصغر وأن المصالح لا ينظر إليها بمعيار تلبية الحاجة المادية أو المباشرة. وهنا بالذات تلعب الثقافة دوراً حاسماً في تحديد سلم الأولويات في هذه المفاضلة أو الاختيار. لكن إذا أخفقت الثقافة في ذلك أو ضعف النظام الأخلاقي فيها، أصبحت قاعدة السلوك الوحيدة هي تحقيق الرغبات كيفما اتفق دون اعتبار للجماعة ودون مراعاة للمستقبل. وهو ما يعد إيدانا بتحلل الروابط الاجتماعية وزوال اللحمة المدنية. لأن كل مدينة تفترض انخراط الفرد في مشروع إنساني جماعي هو الاجتماع المدني الذي لا يقوم إلا على مبدأ التضحية ولا يتجسد إلا بصراع طويل لتأكيد مبادئ السلوك الأخلاقي. إن للأخلاق إذن وظيفة اجتماعية ونفسية بالغة الحيوية تتمثل في

تحديدها للغايات والقيم التي تساعد كل إنسان على القيام من تلقاء ذاته، بالاختيار بين مصلحتين أو رغبتين فتساهم بذلك في توجيه حياته بشكل عام. كما تضيف على سلوكه قيمة إيجابية. غير أن المنظومة الأخلاقية لا تكتفي بتحديد الغايات الكبرى، وإنما تحدد القيم الجزئية الموصلة إليها، وبدون هذه المنظومة لا يستطيع الفرد أن يقوم بأي اختيار كشرط لأي فعل تجديدي أو تحديتي.

كما أن الإلتزام الأخلاقي يعد شرطاً للحرية والتحرر، فخلافاً للرأي الشائع، لا يوفر انعدام هذه المنظومة والقيم المكونة لها حرية أكبر للفرد بل يجرده في حقيقة الأمر من شرط الحرية ذاتها ودليل ذلك، حسب غليون، أن ما يعتقد الفرد أنه يكسبه بذكائه وحقاقته من غياب الرادع الأخلاقي و"القانوني" الداخلي، يضطر في الواقع إلى دفع ثمن أضعافاً من كرامته وحرية وإنسانيته.

والواقع أن وظيفة الأخلاق تتجاوز المساعدة على عملية الاختيار، كما تتجاوز كونها شرطاً للحرية والتحرر لتغدو أساساً لكل بناء مدني وأساساً لكل حضارة، ومن باب أولى، أساساً لكل حادثة. "إن ليست المثل، يؤكد غليون، إلا المنارات التي يسترشد بها الفرد وتسترشد بها الجماعة لتحقيق الغايات الكبرى، وأهمها المدنية ذاتها" أي إرساء أسس "مجتمع مدني متفاعل ومنتج ومبدع لطاقت وحرية متزايدة"^{٨٥}.

غير أن العلاقة بين الأخلاق والحادثة ليست دائماً إيجابية، حيث أدى الفهم المبتسر والمغلوط لتجربة النهوض الحضاري الغربي إلى التوهم بأن سبب تقدم الغرب ونهضته إنما يكمن في تخليه عن الأخلاق. وهو ما أسفر عن "العدمية الأخلاقية" التي تجد تعبيرها على الصعيد السياسي "في إرجاع كل علاقة سياسية في المجتمع إلى علاقة قوة، وجعلها رديفة للعنف والضغط والإكراه، الأمر الذي يعنى زوال الأسس المعنوية للإجتماع البشري ومعه زوال الشعور بالواجب الوطني وبالمواطنة". ذلك أن جوهر العدمية الأخلاقية واحد في الدولة كما في المجتمع؛ "إنه إلغاء فكرة الواجب. وهو المبدأ الذي يتجاوز المصلحة المباشرة والفردية ليعكس تسامي الإنسان أو قدرته على الإلتزام تجاه الغير والتضحية في سبيله. وما الشعور بالواجب إلا

ثمرة للشعور بشرف الانتماء إلى الجماعة، والرغبة في التماهي معها".^{٨٦} غير أن غليون يعتبر أن "الثورة العقلية في مجال الأخلاق"، وما ترتب عليها من فلسفة أخلاقية حديثة جعلت من العقل السند الأساسي لها، بما هو ملكة مشتركة للحكم عند جميع الناس، وخلف حدود الأديان والأجناس، لم تكن تعني إلغاء الأخلاق بقدر ما سعت إلى الفصل بينها وبين الدين، أو بالأحرى تأسيسها على مصادر جديدة، وجعلها أخلاقاً مدنية. ولذلك فإن الأخلاق العقلية التي تأسست على فكرة الواجب كما عبر عنها الفيلسوف الألماني كانط (Kant) لم تلغ المبادئ القديمة التي تحرم القتل والسرقة والكذب والغش الخ، ولكنها أبرزت أن الحفاظ على هذه القيم والمبادئ لم يعد ممكناً إلا إذا استند على قناعة عقلية، ذلك أن كانط يقرر أن الأخلاق "لا تحتاج إلى الدين ليخدمها لكنها كافية بذاتها بفضل العقل العملي الخالص"^{٨٧}.

وبالتالي لا يمكن مقارنة سيرورة الحداثة العقلية في العالم العربي بما حصل في التجربة الأوروبية، ذلك أن القيم العقلانية شكلت في الغرب مصدر ثورة روحية وإنسانية عميقة، كان من أولى نتائجها "الإصلاح الديني الذي عنى أساساً الإحياء والبعث للعقيدة وتفجير طاقاتها المخترنة التي قيدتها الكنيسة ولم يكن يعني، كما يشاع، إضعاف الدين"^{٨٨}. في حين أن الأخذ بالقيم العقلانية في العالم العربي ظهر منذ البداية كدعوة للتخلي عن القيم الروحية والمعتقدات والأخلاق معاً. بناء على وعي زائف مفاده أن "العلم قد جب ما قبله، والتقدم جب الأخلاق، أو نسخها وأفقدتها قيمتها"؛ ومن ثم "فإذا كان التقدم يعني زوال الأخلاق، فإن من المنطقي أن تصبح إزالة الأخلاق رمزاً للتقدم".

وبقدر ما ظهرت عقلنة القيم والأخلاق في الغرب كإطار لعلاقات جديدة إنسانية، ولثورة سياسية تتيح المشاركة المتزايدة في السلطة وتحقيق المواطنة ظهرت العقلنة العربية "كوسيلة لاستبعاد الجماعة عن السلطة، وإدارة علمية وتقنية لتحديث الدولة الاستبدادية وقتل الروح الجماعية، والتفريط بالقيم الروحية والإنسانية". ولذلك لم يحصل في المجتمعات العربية مجرد تقدم باتجاه استقلال الأخلاق عن الدين، واستنادها إلى العقل وإنما حصل انتكاس من نموذج الأخلاق الدينية "إلى نموذج "الأخلاق البدائية" التي تتجسد من

خلال التماهي مع زعيم قائد وملهم، يشكل الولاء له والإيمان به مصدر كل سيادة ومنبع الحق والأخلاق".

وتتأكد أهمية الأخلاق كمقوم من مقومات الحداثة من خلال اعتبار غليون أن المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم كأساس لكل تقدم وحداثة، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضاً، فهي جميعاً تعبير عن ذات واحدة، وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز. وعلى النقيض من الرأي الشائع حول الخواء الروحي، والأزمة الأخلاقية للغرب يؤكد أن "ازدهار الوعي والإنتاج الديني والفلسفي والأدبي والفني، وقيم التواصل عموماً، لم يكن في أية حقبة ماضية أعظم مما هو عليه اليوم في المجتمع الغربي، مجتمع الإبداع العلمي والروحي معا دون منازع"، انطلاقاً من أن النمو الأخلاقي يتمشى دائماً مع النمو الحضاري ولا يتنافى معه، وأن تطور العلم والمعرفة والتكنولوجية لا يلغي حاجة المجتمع إلى منظومات معيارية ونظم أخلاقية وفنية، بل هو يستدعيها أو يستدعي إعادة بنائها بقدر ما يجعل المنظومات القديمة ضعيفة التأثير والنفوذ.. وليس من قبيل الصدفة أن المجتمعات التي تفتقد إلى العلم والإبداع هي نفسها التي تنهار فيها النظم الأخلاقية والمعنوية، وتزول لديها المشاعر الإنسانية. وهو ما ينطبق إلى حد كبير على المجتمع العربي الذي يعاني من أزمة أخلاقية مردها، حسب غليون، "عجز التحديث عن تقديم أية إمكانية لنشوء أخلاق عقلية، في الوقت الذي يدمر فيه بانتظام السند الديني للأخلاق"^{٨٩} وهو السند الذي استطاع أن يتجاوز القطيعة التي عرفتها التجربة الغربية بين المرجعيتين الدينية والعقلية ذلك أن الإسلام قد نجح في التوحيد "بين الدين كمصدر لأخلاق فردية خاصة، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعي سياسي مدني". كما نجح في التوفيق "بين حاجات الحرية الشخصية وحاجات بناء السلطة. ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما. وهكذا تطورت بشكل مواز ودون تناقض يذكر النزعات الروحية والصوفية مع المنظومة الفقهية التي حاولت أن تستوعب التغيرات الاجتماعية وتفتح باب التأويل والتفسير والإجتهد العقلي، وتطور طرائق عقلية جديدة كالقياس والإجماع والاستحسان.. بلغت ذروتها مع علم الأصول وتحديداً نظرية المقاصد، وهي الطرائق التي نجحت إلى حد

كبير في تجاوز المعنى الحرفي للنص، وأغنت بذلك التجربة العقلية. وهو ما حصن التجربة الحضارية الإسلامية" من الفصل العميق بين الجهد العقلي الإنساني، والوحي الإلهي، بل اعتبر هذا الجهد مكملًا للثاني وموافقًا له. "وهو ما جعل الإسلام ينجح" في التوفيق بين مقتضيات الدين والدنيا، أي في تطوير المسائل الأخلاقية والسياسية والقانونية التي تواجه الجماعة المدنية، على قاعدة من السند الديني. ولم يضطر من أجل حفاظه على الدنيا وتحقيق مكتسباته المدنية إلى التخلص من الدين أو شن حرب شاملة عليه، كما حصل في المجتمع الأوربي".^{٩٠}

غير أن تجربة الإسلام الحضارية سوف تعرف تراجعًا حقيقيًا في القرون الأخيرة، حيث خرجت المجتمعات العربية الإسلامية "مقتولة النفس، مسلووبة الإرادة، فاقدة لمعنى الحرية والكرامة، مستسلمة للنزوعات الفردية المادية والأنانية"، لتدخل إلى العصر الحديث "وهي تفتقر، بسبب قرون الانحطاط والموت الطويلة، إلى مفهوم التضحية والتكافل والغيرية وإجهاد النفس والتسامي على الحاجات المادية والاهتمام بالحاجات الروحية، وإلى الحد الأدنى من الالتزام الأخلاقي الجماعي، وهو ما يعنيه الدين في العمق" ويشكل أساس أي نهوض حضاري.

إن الأساس الأخلاقي والقيمي للحدثة يتحدد لدى غليون من منطلق أن عقلنة الحياة السياسية والسلوك المدني في المجتمع العربي لا يقتضي القضاء على النزوع الأخلاقي، وإنما يتوقف على إحياء "الشعور الغيري والألفة الجامعة التي تساعد على ربط المسعى الفردي والمصالح الشخصية بأهداف وغايات عليا وتحويله بالتالي إلى مسعى سياسي".^{٩١}

وبصيغة أكثر تحديدًا فإن غليون يعتبر أن النهضة لا تفترض الإهتمام بالدين فحسب، وإنما "تفترض وحدتهما وتعاونهما لا التفريط بأي منهما، أو استمرار الصراع بينهما". غير أن هذه الوحدة وهذا التعاون يظلان مرهونين ضرورة بالتجديد، أي "بإعادة ترجمة الدين وقيمه العملية وإعادة ترجمة الحدثة وقيمه العقلية"، وهي الترجمة التي "تجعل من التناظر انسجامًا ومن القطيعة تواصلًا ومن الاقتتال تعاونًا. أي تنشئ قاعدة القيم والمعايير والغايات الواحدة والمقبولة والمتسقة".^{٩٢}

ثالثاً : الثقافة والحداثة:

تتأكد العلاقة بين الثقافة والحداثة عموماً، والحداثة السياسية على وجه الخصوص، ومن ثم بين التحديث الثقافي والتحديث السياسي، وفقاً لغلبيون، انطلاقاً من الاعتبارات التالية :

١- لما كان ظهور المثقف في المجتمع العربي سابقاً لتبلور النظام الحديث، فقد كان لزاماً أن يناضل من خلال العمل الفكري والممارسة السياسية معاً من أجل التمهيد لإرساء أسس هذا النظام، مادامت الحداثة نفسها قد ولدت في المجتمعات العربية كفكرة قبل أن تتحول إلى واقع، حيث لم يكن أمام النخبة البيروقراطية المثقفة العربية أية قوة اجتماعية متماسكة أو متسقة وذات مستقبل تاريخي واضح بما فيه الكفاية حتى تستند إليها أو تساندها في تحقيق نمط متكامل للحداثة.^{٩٢}

٢- يمثل المثقف العربي "وسيطاً حضارياً" أكثر مما يمثل وسيطاً سياسياً عضوياً أو جمعياً؛ فهو من الناحية التاريخية وسيط حضاري يربط الداخل بالخارج، ويمثل بؤرة التفاعل بين الثقافات وهو من الوجهة الاجتماعية وسيط التقدم والإصلاح، ومن الناحية السياسية يعد محدث فكرة الدولة ومجددها، فهو "ليس تابعاً للدولة فحسب، ولكنه عميلها أو وسيطها الرئيسي وحامل أختامها"^{٩٣}، إن إشكاليته الأساسية هي إشكالية الحداثة التي تجعله ينظر إلى نفسه ودوره من زاوية ما يمثله من نقد للنظام الاجتماعي القائم وخروجه عنه وأحياناً عليه، أكثر من ذلك فغلبيون يعتبر أن المثقف "عنصر الحداثة ووسيطها أينما كان ذلك ضرورياً ومطلوباً، فصلته العضوية الوحيدة هي بالحداثة"^{٩٤}.

٣- أن المثقفين ينظرون إلى الدولة باعتبارها أداة لتحقيق مشروع طموح يتجاوز الحفاظ على الوحدة الوطنية والتضامن الاجتماعي يشمل إعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي بأكمله من وجهة نظر القيم والمعايير العصرية، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء المدنية العربية نفسها وتحويل العرب إلى فاعل تاريخي مهم في الحياة الدولية.^{٩٥}

٤- أن الثقافة سياسة بعيدة الجذور تمس وجود الجماعة ذاته كوحدة متميزة ومستقلة وقادرة على الاستمرار والبقاء.^{٩٦} وأن التحول

السياسي هو في العمق تحول ثقافي بعيد المدى، وليس مجرد تحول مؤسسي ميكانيكي أو تقني يحدث بين عشية وضحاها.^{٩٨}

٥- أن التحرر الثقافي جزء من التحرر السياسي، وأن حق الشعب في التكوين الثقافي وفي حرية التعبير هو شرط قيام حقوق ديمقراطية تسمح لجميع أفراد الأمة بالمساهمة الفعالة في تقرير مصيرهم جماعياً وتسيير مصالح الجماعة.

٦- أن الوظيفة الرئيسية للثقافة تتمثل في تدعيم المجتمع المدني ككل ضد الدولة المطلقة السلطات، وهي وظيفة تعكس توجهها أساسياً، وهو التوجه السياسي الأول الذي يجعل من الثقافة وسيلة لإعادة توزيع السلطات من جديد لصالح الأغلبية والجماعة ككل، عبر إحياء المبادرات القاعدية وبت الروح في المؤسسات والمنظمات الشعبية المختلفة.^{٩٩}

٧- الثقافة هي التي تؤسس لحمة المجتمع المدني، أي الوحدة الأولية التي يقوم عليها المجتمع السياسي بصراعاته ونزاعاته، وأن هذه الوحدة هي التي تستطيع بحيويتها أن تحول السلطة القائمة على الغلبة والقوة إلى سلطة شرعية قائمة على الانتماء الطوعي للجماعة واحترام قوانينها.^{١٠٠}

٨- لكي تستطيع الجماعة أن تنتج وتعيد إنتاج وحدتها، أي نظامها واستقرارها، لا بد من أن تنتج منظومة من القيم الأخلاقية والمنطقية والفنية تعمل على^{١٠١} تحديد المناخ العام للنشاط السياسي والإنتاج الإقتصادي على السواء.

٩- ليست الثقافة محض عملية عقلية تقوم على تكوين مثقفين كبار ينتجون لشعب أمي.. وإنما عملية اجتماعية لكل أفراد الجماعة للتفكير عن مصيرهم المشترك، فلا تنمية ثقافية بدون تأمين هذه المشاركة لكل الأفراد في تقرير مستقبلهم وتوفير كل الأطر والإمكانات والمواد الضرورية لهم لتحقيق هذه المشاركة.

ومن ثم فإن قضية التحرر الثقافي والعقلي وقضية التحرر الاجتماعي والسياسي قضايا واحدة ومتراطة. وأن نجاح التنمية الثقافية إذا كان

يقتضي بدهاءة تحرير الثقافة والسلطة الثقافية من الوصاية السياسية التي قتلت كل إبداع وكل احتمال مستقبلي لتطور هذا الإبداع والتواصل بين أعضاء الجماعة، فإن ذلك يتوقف جميعه على تحرير السلطة السياسية من القيود التي فرضتها عليها خدمة المصالح الجزئية وتحولها إلى سلطة المجتمع بأكمله.^{١٢}

١٠- إن صياغة سياسة ثقافية جديدة، والعمل من أجل تنمية ثقافية يتطلبان الكف عن طرح المسألة الثقافية على صعيد الصراع بين أفكار، وطرحها على مستوى ما تتضمنه في ذاتها من محتوى اجتماعي وسياسي.^{١٣}

١١- تمثل الثقافة المصدر الأساسي لمختلف التغييرات والتجديدات، كما تشكل آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي : فلأنها تشكل الدائرة الأكثر مرونة في النسق الاجتماعي فإنها تبقى أكثر القطاع مقاومة لسيطرة السلطة، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضمانا لاستمرارية الأمة، ذلك أن الثقافة تعد، حسب غليون، أكثر تجذراً وعمقا من الإقتصاد والسلطة ؛ فإذا كان الإقتصاد يتجسد في الملكية التي تعبر عن علاقة خارجية، والسلطة تتجسد في الحق ذي الطبيعة المكتسبة، فإن الثقافة تمد جذورها بعيدا في ذهنية تشكل ملكية أمة بكاملها.. ولذلك فإن الاقتلاع الجذري للنظم السياسية والاقتصادية لم يستطع القضاء على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي على إيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز لديها. وبالمقابل فإذا كان من المستحيل وجود الإقتصاد بدون مجتمع، أي بدون ثقافة تؤسس استنادا على معاييرها وقيمها، النظام الاجتماعي ضد ظاهرة الفردية، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج الدولة لأن الثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها.^{١٤}

١٢- إن وجود ثقافة حية وفاعلة وجدالية ومترحة من استبداد الإيديولوجيا، هو شرط أول لكل نهضة سياسية واجتماعية واقتصادية.^{١٥}

رابعاً : الهوية والحداثة

يشير مصطلح الهوية أو الذاتية، لدى غليون، إلى وجود حد من الإستقلالية الفكرية المادية التي تسمح للفرد بأن يكون صاحب إرادة حرة تسعى لتحقيق غايات خاصة مرتبطة بالشخصية الفاعلة، وبالتالي أن لا يكون الفرد في عمله وتفكيره مستلباً لقوة خارجية تستغل نشاطه لمصلحتها، بحيث يخضع لها ويصبح مذعناً لما تمليه عليه. وما ينطبق على الفرد ينطبق على الجماعة؛ فالجماعة التي تفقد ذاتيتها أي استقلالية التفكير والإرادة الخاصة، تفقد بالضرورة حريتها، وتغدو مسيرة من الخارج رغماً عنها.^{١٦}

ولا يمكن فهم الذاتية إلا بفهم الذات التي لا تعد، بالنسبة لغليون، ماهية ثابتة وإنما هي "علاقة وإرادة، وتوتر، وقوة. ويقدر ما تقبل هذه الذات تناقضاتها وتستوعبها وتتأمل قيمها، تستطيع أن تتجاوزها أي أن تصل إلى ربط التراث بالحداثة والماضي بالحاضر والأنا بالآخر وتحقق هذا الربط في الواقع وفي الحياة". غير أن هذا الربط ليس معطى نظرياً ولا فكرياً، وإنما هو هدف ومطلب لا يتحقق إلا بالمجاهدة والصراع "مجاهدة للنفس حتى تتفجر إمكاناتها وقواها الإبداعية، وصراع من أجل تأكيد الوجود أمام الآخر والسيطرة على الموضوع أي على الحضارة وتمثلها".^{١٧} فإذا كانت الذات هي الوعي، فإن الثقافة، بالنسبة لغليون، هي وعي الجماعة لذاتها، وتبعاً لذلك "بقدر ما تكون الثقافة فاعلة وحية وواعية لوجود الجماعة ومشكلاتها تكون الذات الجماعية فاعلة وحية ومؤثرة في محيطها وبيئتها، ومن هنا فإن بناء الذات ليس شيئاً آخر غير بناء الثقافة، أي الوعي والعقل".

وبناء عليه فمبدأ الذاتية ينبع من رفض الاندماج في الآخر ورفض التنكر للذات لما ينطوي عليه هذا التنكر من استلاب وغياب للوعي الذاتي.. كما أن الذاتية لا تخلق دفعة واحدة، وإنما هي خلق مستمر. إنها حصيلة كفاح فكري وسياسي واقتصادي طويل من أجل تكسير أطر التبعية الروحية والفكرية والمادية، وحصيلة النجاح في إعادة بناء الشخصية التاريخية على أسس ومبادئ ومعطيات الحقبة الحضارية التي تعيش فيها.^{١٨}

فالذاتية انسجاماً مع هذا التصور تبني، عند الفرد كما عند الجماعة بقدر ما تنجح الشخصية في الربط بين التراث الذي يشكل رأسمالها الخاص التاريخي

وموطن سرها ومقر تراكماتها الروحية والمادية من جهة، والحضارة التي يشكل استيعاب معطياتها وتقنياتها مقصد كل جماعة حية منتجة وفاعلة في التاريخ.

ورغم الارتباط القوي بين الهوية والتراث إلا أنها لا تتحدد به بشكل حصري، فهي أوسع من ذلك؛ "إنها إبداع المستقبل الروحي والفكري والأخلاقي .. وإعادة تنظيم الحياة الشعورية والعقلية والأخلاقية معا على ضوء معطيات العصر .. إنها تعبر عن نفسها في تطوير التراث، لا في الانحباس فيه، فالتراث يجب أن يكون أداة لتحرر الذات وإطلاق إمكاناتها وهو رأسمال نستخدمه لتنمية الحاضر ولا قيمة له إلا بما هو تراثنا، أي رأسمالنا لمواجهة العصر".^{١٠٨}

إن الهوية، بهذا المعنى، ليست ماهية ثابتة وناجزة وإنما هي شعور ووعي بالذات والعالم، وبقدر ما تضعف قدرة المجتمعات على السيطرة على نفسها كمجتمعات وعلى الحضارة، تتفجر أزمة هويتها. وهو ما ينطبق على المجتمعات العربية التي تعيش أزمة هوية حقيقية وليست مفتعلة، فبقدر ما كانت هذه المجتمعات تصطدم بحقائق العالم الجديدة وتدخل في علاقات إجبارية وسلبية مع النظام العالمي الصاعد كان عليها أن تعيد النظر في وثوقيتها القديمة، وفي عقائدياتها التقليدية السابقة وفي توازناتها الاجتماعية والسياسية الداخلية الراكدة، وأن تولد من قلقها وخوفها إشكاليات وحلولا مستجدة تستجيب لنوعية التحديات الجديدة التي تتعرض لها، وبقدر ما تكون هذه التحديات مستحكمة تكون أزمة الهوية أكثر حدة، لأن الوضع يقتضي مراجعة عميقة وممزقة لكل ما كانت الجماعة قد تعارفت عليه ووثقت به من قيم وسلوكيات تشكل جوهر هويتها التاريخية، ولذلك فإن أزمة الهوية لا تتفجر، حسب غليون، إلا في المجتمعات التي تدخل في دينامية التحديث والحداثة وتفشل في ذلك. أي أن الأصل في أزمة الهوية هو إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة وما تقتضيه من معاصرة وفاعلية من جراء تنكرها للذات.^{١٠٩}

ذلك أن التنكر المقصود لهذه الذاتية رغم دورها الجوهرية في كل إحياء أو انبعاث أو تعبئة جماعية، ورغم كونها محور تبلور المواطن والمواطنة

والوطنية، هو الذي أحال عملية التحديث إلى مجرد مراكمة للألات والبضائع والأفكار والقيم المستوردة بدل أن تكون "عملية بناء للإنسان، وتفهما للحياة الشعورية العميقة، وتأمينا على النفس والحياة، وتعلما وتربية وثقيفا، وإقامة للتوازنات الكبرى، المادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، وخلق فضاءات جديدة للحرية والقانون والحق والقيمة والجمال".^{١١٠}

ومن هنا يأتي الارتباط الوثيق بين الحداثة والهوية على اعتبار أن "النهضة ذاتها ليست شيئا آخر غير التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية".^{١١١} كما أن "النهضة هي مشروع تحقق الذات العربية بما هي هوية حضارية وحضارة ذاتية، ذلك أن النهضة تعنى الإبداع، والإبداع هو مجال تحقق الذاتية العربية ومشروعها معا".^{١١٢} وبالتالي فلا معنى لوضع الحداثة أو الحضارة في معارضة الهوية، بل أن الهوية لا بد أن تمثل قضية من قضاياها ومطلبا من مطالبها.^{١١٣}

غير أن هذا لا يعني أن الهوية قيمة في ذاتها أو فيما تبثه من شعور بالخصوصية، وإنما تستمد قيمتها مما يتيح الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنضوي تحت شعارها. وفي هذا الإطار يستحضر غليون تجربة العرب التاريخية مع الإسلام، وتخليهم عن عصبياتهم القبلية القومية لأن الإسلام كحامل لهوية إنسانية جديدة فتح لهم أفقا حضارية وعالمية ليس بإمكان أي هوية قبلية أن تحققها مهما بلغت من القوة والمجد كما يلاحظ أن المجتمعات العربية المعاصرة تعود إلى عصبياتها القبلية أو الطائفية بقدر ما تظهر الدولة عجزها عن الاستجابة لحاجات التنمية الحضارية ودمج مواطنيها ومجتمعها في الدورة التاريخية والحضارية المعاصرة.^{١١٤}

الأمر الذي يدعو للتساؤل : ما السبيل للخروج من أزمة الهوية العربية الراهنة؟

يعتقد غليون أن الخروج من أزمة الهوية يستوجب بالدرجة الأولى، الخروج من الأزمة السياسية عبر بناء نظام سياسي يتيح للأغلبية الاجتماعية والسياسية التعبير بالفعل عن اختياراتها الثقافية والسياسية وعن مصالحها المادية والمعنوية ذلك أن "حسم مسألة الهوية، وهي مسألة اختيار للسياسة

الثقافية، لا ينفصل بالنسبة لغليون عن مسألة ترسيخ الديمقراطية.^{١١٥} وهو ما يجعل قضية الهوية في قلب مقاربة إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر عموماً ولدى غليون على وجه الخصوص.

خامساً : الحداثة و العولمة ^{١١٦}

تتصل العولمة اتصالاً وثيقاً بالحداثة من عدة وجوه، علمية وتكنولوجية ومعلوماتية واقتصادية وسياسية حيث تميل الحداثة إلى الانتقال من إطارها المحلي المنعزل إلى طورها العالمي المنفتح لدرجة تغدو معها العولمة هي " انتقال الحداثة من المحلية إلى العالمية ووصولها إلى أعلى مستوياتها وبلوغها آخر مراحلها "^{١١٧} وهو ما حدا بالبعض للتساؤل : كيف تؤثر العولمة في السياسة ومفرداتها المختلفة ؟ أي كيف يؤثر الكل العالمي في الدولة والحكومات والقرارات والسياسات والمؤسسات وفي مدخلات ومخرجات النظام السياسي ؟ هل يدفع في اتجاه إلغاء الدولة وانتهاء السيادة وربما أيضاً نهاية السياسة ؟ هل سيؤدي تسارع وتائر العولمة بالضرورة إلى إضعاف الدولة الوطنية ويكون هذا بمثابة بدايات قيام حكومة عالمية مركزية تعالج القضايا الإنسانية المشتركة وفي مقدمتها قضية حقوق الإنسان ؟ هل ستؤدي العولمة إلى بروز ثقافة سياسية عالمية واحدة وبروز المواطنة العالمية التي ستحل محل المواطنة الراهنة ؟ والأهم من كل ذلك ما هي العولمة السياسية وكيف تتم عولمة السياسة؟^{١١٨}

لا شك أن هذا الطرح الإشكالي الذي يتكرر في مقاربات عديدة حول العولمة يؤكد العلاقة التفاعلية القوية بين العولمة والحداثة عموماً والحداثة السياسية على وجه الخصوص.^{١١٩}

في محاولة منه لتحديد مفهوم العولمة يسجل برهان غليون أن الاتجاه نحو دمج العالم في منظومة واحدة قديمة قدم الحركات والتوسعات الإمبراطورية، بل إن المرحلة الاستعمارية الإمبريالية قد شهدت توحيداً فعلياً للعالم عبر إلحاق البلاد الزراعية الضعيفة من حيث النمو الرأسمالي والتكنولوجي في مرحلة أولى بالإمبراطوريات الرأسمالية التجارية كهولندا والبرتغال وإسبانيا، وفي مرحلة ثانية بالإمبراطوريات الصناعية كفرنسا

وبريطانيا، وفي مرحلة ثالثة بالولايات المتحدة الأمريكية. إلا أنه يعتبر أن الوجود التاريخي لاقتصاد عالمي ونظام عالمي يقوم على ثنائية المركز والمحيط لا يعبر بالضرورة عن ظاهرة العولمة، ذلك أن العولمة تتجاوز مجرد العلاقة القائمة بين المركز والمحيط لتتجسد في نشوء شبكات اتصال عالمية تربط جميع الإقتصاديات والبلدان والمجتمعات وتخضعها لحركة واحدة على المستوى المالي، حيث أصبحنا نعيش في إطار سوق واحدة لرأس المال، وبورصة عالمية واحدة على الرغم من تعدد مراكز نشاطها. وعلى المستوى الإعلامي أصبحنا نعيش في عالم أكثر تداخلاً، من خلال البث الفضائي وشبكة معلومات الإنترنت.^{١٢٠}

يميز غليون جيداً بين أن تتحقق وحدة العالم أو عالميته من خلال الإشتراك في أنماط إنتاج وتنظيم دولوي، وتقنيات ووسائل متشابهة أو مماثلة، لكن تخضع في تحقيقها التاريخي إلى الظروف الخاصة بكل مجتمع وموارده كما حصل في القرن الماضي، وبين وحدة تتم من خلال المشاركة في شبكة واحدة موحدة. معتبراً أن هناك فرقا بين أن ننتمي جميعاً لدول قومية متشابهة من حيث القيم والغايات والوسائل، وبين أن ينتمي العالم إلى نظام للسيطرة والقوة يتجاوز الدولة القومية ويخضع لقواعد عمل جديدة، وتوجهه قيم مشتركة، مثل قيم حقوق الإنسان والديمقراطية. كما أن هناك فرقا بين أن يكون لكل مجتمع قنواته التلفزيونية الوطنية، وأن تشترك جميع المجتمعات بشبكة واحدة متعددة الأطراف من البث الفضائي عابرة للحدود الوطنية، ليخلص إلى أن المضمون الرئيسي للعولمة كما نعرفها اليوم هو "أن المجتمعات البشرية التي كانت تعيش كل واحدة في تاريخيتها الخاصة رغم ارتباطها بالتاريخ العالمي، قد أصبحت تعيش في تاريخية واحدة وليس في تاريخ واحد".^{١٢١} أي أنها تشارك في نمط إنتاج واحد يتحقق على مستوى الكرة الأرضية، وهي تتلقى التأثيرات المادية ذاتها، سواء أعلق الأمر بالثقافة وما تبثه وسائل الإعلام الدولية، أو بالبيئة وما يصيبها من تلوث، أو بالأزمات الاقتصادية أو بالأوبئة الصحية، أو بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية، كالجريمة وتهريب المخدرات. لكن ما مغزى خضوع البشرية لتاريخية واحدة؟

مغزى ذلك أن العولمة باتت "تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحدة أو في طريقها إلى التوحيد." وهو ما ينسجم مع تصور غليون للعولمة كظاهرة تحيل إلى كثافة انتقال المعلومات وسرعتها إلى درجة الشعور بأننا نعيش في عالم واحد وموحد حيث قادت العديد من التغيرات والتحويلات التقنية والعلمية والاقتصادية إلى زيادة الاعتقاد بأن هناك اتجاها قويا إلى "توحيد الوعي، وتوحيد القيم، وتوحيد طرائق السلوك وأنماط الإنتاج والاستهلاك، أي قيام مجتمع إنساني واحد".

فالعولمة، بهذا المعنى، تبشر بمرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني تمثل نقيض مرحلة الدولة القومية والانكفاء على الحدود السياسية للدولة كإطار جغرافي للثمين المادي والروحي عند الجماعات.

إن فلانلنا في مرحلة التبشير؛ فالعولمة لم تحقق جميع وعودها وإمكاناتها كما أن الدولة كفضاء للتحديث السياسي وموضوع له لا تزال قائمة وستبقى لفترة طويلة ذات دور كبير في ترتيب الأوضاع العالمية. فحينما يتحدث برهان غليون عن العولمة كتعبير على "قيام مجتمع إنساني واحد"، فإنه يعبر عن اتجاه حركة المستقبل وعن ديناميكية محرقة جديدة تدفع في هذا الإتجاه لا عن نظام ناجز. "لكن عدم ناجزيته لا يعني أن الديناميكية التي تدفع في اتجاه تحقيقه ثانوية بالمقارنة مع ديناميكيات أخرى، حيث نجده يؤكد أن العولمة "هي الدينامية المحركة الرئيسية بالرغم من أن العالم لم يتعولم بعد تماما كما كانت الرأسمالية الديناميكية المحركة للإقتصاد العالمي في القرنين الماضيين، من دون أن يعني ذلك أن جميع الإقتصاديات العالمية كانت تخضع أو تعيش حسب قواعد الرأسمالية".

ورغم تأكيد غليون على البعد الموضوعي للعولمة، إلا أنه ينفي وجود البنية الموضوعية للعولمة خارج وعي الإنسان بها وتأويله لمعانيها واختياره للإمكانات التي يمكن أن يوظرها فيها، وتلك التي يمكن أن يحد من تأثيرها. وهنا تبرز أهمية جدلية الذاتي والموضوعي، أهمية الوعي الإنساني والفاعلية الإنسانية في صياغة وإحداث وتوجيه الفعل التاريخي. ذلك أن موضوعية العوامل التي تدفع في اتجاه تكوين الصيغة الجديدة للنظام العالمي، لا تمنع من وجود ذاتية تحدد سلوك الجماعات والمجتمعات البشرية نفسها تجاه هذه

العوامل وتبين طرق التكيف معها أو تعديلها أو السيطرة عليها.
لا ينشغل برهان غليون بالتعارض بين الموضوعية والذاتية، بين البنية والفاعلين الاجتماعيين، وإنما يهتم بشديد الاهتمام بطبيعة العلاقة التي تربط بينهما بحيث أن هذه العلاقة قد تكون ديناميكية تتميز بالتفاعل والتأثير المتبادل، وتدفع بالتالي نحو الإبداع ونحو السيطرة للذات على الموضوع والتحكم به من دون إلغائه، وقد تكون جامدة تقود إلى الخضوع الأعمى للبنية الموضوعية وموت الفاعل أو انعدام دوره وأثره بسبب عجزه عن السيطرة على واقعه الموضوعي.

فالعولمة باعتبارها ديناميكية اجتماعية وليس نظاما جامدا وثابتا تعد ثمرة التقاء التطور الموضوعي لحقل التقنية والعلوم الذي يتم بصرف النظر عن الوعي الذاتي، وإرادة المجتمعات أو الجماعات والنخب التي تسيطر عليها في توظيف هذا التطور الموضوعي لضمان سيطرتها أو تحسين مواقعها، وتكريس هيمنتها وسيادتها. فهي من جهة نتيجة التطورات العلمية والتقنية الموضوعية النابعة من منطلق التنافس بين الدول والشركات ومن ناحية أخرى ثمرة إرادة النخب والدول الحاكمة في استغلال هذه التطورات لتحقيق أهداف تتعلق بخدمة المصالح الاجتماعية.

فلا سبيل لكسب رهان الحداثة والتحديث، ولا سبيل لإنجاز المشروع الحضاري العربي الإسلامي إذن دون كسب رهان العولمة؛ ذلك أن القوى التي تنجح في السيطرة على وسائل هذه التقنيات هي وحدها القوى المؤهلة للحفاظ على مواقعها وضمان تطورها وتقدمها الإقتصادي والاجتماعي في الحقبة القادمة.. فعلى قدر مشاركة المجتمعات والأفراد في السيرورة العولمية، سواء من حيث إنتاج وسائلها وبرامجها وقيمها، ومن حيث استهلاكها، يكون مكانها وموقعها فيها، أي في النظام التراتبي الذي تنشئه، وفي الترتيب الجماعي والطبقي الذي تقره.

إن الموقف الرافض للعولمة لن يترتب عليه، حسب برهان غليون، إلا "الاستبعاد المتزايد من دورة الإنتاج والاستهلاك الدولية، أي من سيرورة التطور الحضاري الراهنة". ومن هنا تنبع أهمية منجزات ومكتسبات العولمة في صياغة المشروع الحضاري العربي الإسلامي.

فُفي غياب أية سيرورة حضارية أخرى موازية لهذه السيرورة العولمية، فإن النتيجة العولمية لعدم استيعاب واستلهاام واستنابات تقنيات الثورة المعلوماتية الإتصالية سوف يكون الانهيار المتواصل للإنتاجية الاجتماعية، وفي مردود العمل وفي القاعدة التقنية والعلمية، وبالتالي إفقارا أكبر للمجتمعات .

فرغم تأكيد غليون أن الأخذ بتقنيات العولمة أمر ضروري للدفاع عن البقاء، وضمان النجاعة الاقتصادية والثقافية كشرط للتحديث والحداثة، واستكمال أسس ومقومات المشروع الحضاري العربي الإسلامي، إلا أنه يجعل كل ذلك متوقفا على بلورة استراتيجية ذاتية تحد من توظيفها من طرف القوى الكبرى لأهداف هيمنية.

هذا يعني أن الاندراج في فضاء العولمة بكل تقنياتها ومكتسباتها وتطوراتها أمسى أمرا حتميا على كل مجتمع يرنو ويمعن البقاء في دائرة المجتمعات التاريخية الحية. مع العلم أن هذا الاندراج لا يتيح بشكل تلقائي فرصا أكبر للحداثة والإسهام في البناء الحضاري الإنساني إذا لم تعززه وتوجهه إرادة ذاتية مستقلة وخصوصية تسعى إلى وضع التقدم الموضوعي في خدمة أهداف التنمية المحلية. وإذا لم ينجح العرب في توفير شروط تسمح بتفتح إمكانات العولمة لديهم، وبلورة استراتيجية تتيح لهم السيطرة على بعض عناصرها أو على عناصر أساسية فيها، مادموا عاجزين في حدود تطورهم العلمي والتقني الراهن عن الدخول فيها من زاوية المشاركة الفعالة في ثورة المعلوماتية والإتصالات.

يتساءل برهان غليون بشكل أكثر تحديداً : ما هي حقيقة الفرص التي تتيحها العولمة وطبيعة المخاطر التي تحملها؟

يقر برهان غليون رغم مقاربتة النقدية للعولمة، أنها تقدم فرصا هائلة لتحرر الإنسانية بما تتيحه من تفاعل بين مختلف مكوناتها، وما تعمل على تحريرها من علاقات وطاقت، وعلى تجاوزه من كوابح وقيود أصبحت تمثل أكبر عائق أمام تقدم الشعوب العربية. ذلك أن التدفق الحر للقيم والمنتجات والمعلومات والأفكار والمخترعات يقدم لكل فرد على مستوى الكرة الأرضية فرصا استثنائية للتقدم والازدهار المادي والنفسي، كما أن خلق سوق عالمية واحدة يساهم في توسع التجارة ونمو الناتج العالمي بوتائر أسرع بكثير مما

عرفته الأسواق الرأسمالية القومية التقليدية، وما يترتب على ذلك من فوائض مالية يمكن لو استغلت لأهداف إنسانية أن تغير وجه العالم.^{١٢٢}

غير أن جملة الفرص الجديدة التي تتيحها العولمة للتحرر والحرية ليست تلقائية ولا متاحة بالضرورة للجميع ففي ظل غياب نظام لتعديل وإعادة توزيع الموارد يتكسر تركيز هائل للثروة المادية والثقافية في أيدي فئة قليلة من سكان العالم، وفي المقابل سوف تؤدي العولمة في إطار ثورة المعلومات إلى الإفقار الموسع لجمهور متزايد في القارات المختلفة، وتقود حتما إلى نشر البطالة والاضطراب، بل والخراب في العديد من البلاد والمجتمعات، فضلا عن مخاطر الهيمنة القوية التي تنطوي عليها^{١٢٣}. غير أن مقاومة الهيمنة التي تستبطنها العولمة لا تأتي من خلال الرفض الأيديولوجي لمفهومها، ولكن من خلال بناء الشروط التي تسمح بالتحكم بألياتها وتقنياتها ووضع اليد على جزء من رأسمالها المادي والأدبي والعلمي.

يؤكد برهان غليون أن حمل العولمة لمشروع هيمنة عالمية لا يبرر ولا ينبغي أن يبرر رفضها، ولا البقاء خارجها، ولا يمثل سببا كافيا للقبح فيها لسبب بسيط، هو أننا لسنا بصدد الاختيار بين منظومات دولية هيمنية ومنظومات تحررية شاملة، ولكننا بصدد الانتقال بكل بساطة من نظام علاقات دولية إمبريالي شبه استعماري بغيض، نحو نظام علاقات دولية جديد قائم على هيمنة عالمية تعطي للدول والشركات الكبرى الأرجحية في توجيه سيرورة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أي أننا ببساطة أمام تحول في شروط السيطرة والهيمنة الدولية التي نعرفها ولا يمكن أن نتصور النظام العالمي الراهن من دونها. أي أن العولمة لا ينبغي أن تدان بسبب الهيمنة التي تحملها، وإنما يجب أن تنتقد نقداً سياسياً من أجل تفكيك آليات هذه الهيمنة، وإبراز إمكانات المقاومة التي تتيحها، والميادين التي يمكن من خلالها للمجتمعات والشعوب الضعيفة والمغلوبة على أمرها، أن تتقدم فيها وتحقق مشروع حداثتها الخاص.

وهو ما لن يتحقق من دون البحث المعمق في نموذج الهيمنة الذي تفرزه العولمة وآليات تجديد أسس التبعية والاستقطاب والوسائل الجديدة التي تستخدمها. ففي ظل العولمة لم تعد آليات التقسيم الاجتماعي والطبقي أي

توزيع المداخل تعتمد بشكل رئيسي على التدخل العنيف والمباشر كما كانت تفعل الإمبريالية بعد الاستعمار، ولا من خلال تكريس الدكتاتورية والإرهاب في البلاد النامية، ولكن من خلال السيطرة على مراكز القرار والتوجيه، أي من خلال القيادة والقدرة على القيادة داخل النظام الواحد نفسه. ومن خلال "السيطرة على وسائل الثقافة العالمية.. ومن ثم الاستحواذ على عقول الجماعات الأخرى ومخيلاتها، أكثر مما سوف يقوم على التعبئة العقائدية أو السيطرة العسكرية."^{١٢٤}

إلا أن التحكم بالقرار العالمي يظل رهنا بتطوير المهارات التقنية والإدارية والتسييرية والتفوق فيها، سواء أعلق الأمر بشبكات الإقتصاد والمال أو بالشبكات السياسية والاجتماعية أو بشبكات المعلومات والإعلام، وهنا تبرز العلاقة الوثيقة بين العولمة وآليات الحداثة والتحديث، ذلك أن الصراع الرئيسي الذي يدور اليوم، والذي يحدد النجاح فيه الوضع الاجتماعي للجماعات، أي موقعها الإستراتيجي ومواردها ومركزها المعنوي هو السيطرة على موارد وشبكات الثورة التقنية والعلمية، ومن خلالها ضمان القيادة العالمية والتحكم بالقرار الدولي، ومن وراء ذلك تأمين فرصة التفوق التقني والعلمي والإقتصادي.

إن تحليلات برهان غليون تفضي بنا إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين آليات "التحديث العولمي"، ذي النزوع الكوكبي الشامل الذي تتراجع فيه مكانة الدولة ووجودها يوما بعد يوم، وبين آليات التحديث السياسي الذي يروم تقوية الدولة وتطوير فاعليتها وأدائها؟

يمكننا تلمس عناصر الإجابة الأولية عن هذا التساؤل من خلال اعتبار برهان غليون أن اقتلاع النخب من ثقافتها الوطنية، لا يعني إعدادها للاندماج في ثقافة النخبة العالمية الحاملة للعولمة فحسب، ولكنه يعني أكثر من ذلك تخفيض الثقافات الوطنية إلى مستوى الثقافات الشعبية، أي التواصلية وإبعادها عن حقول السلطة السياسية والاقتصادية والعلمية الناجمة، ومن وراء ذلك نزع السلطة السياسية والاقتصادية والرمزية عن المجتمعات وإعدادها للولوج في فلك ما يسميه غليون بـ "الإمبراطورية العالمية".

يتصل حديث غليون عن العولمة بحديثه عن مقولة "صراع الحضارات وما ترتب عنها من دعوة معكوسة لـ "حوار الحضارات"، حيث تبرز هذه المقولة الأخيرة كمحاولة "ذهنية فوقية" للرد على مقولة صراع الحضارات^{١٢٥} كغطاء إيديولوجي وظيفته الأساسية حجب حقيقة التناقضات الموضوعية التي تفرزها وتعكسها وتعبر عنها ظاهرة العولمة. يقول غليون: "يخفي الحديث في الحوار بين الحضارات بالدرجة الأولى حقيقة ما تتعرض له معظم ثقافات العالم من انسحاق وتهديد بالتفكك والدمار نتيجة للصعود الكاسح للثقافة الأمريكية، بمناسبة سيطرتها على شبكات العولمة الرئيسية، ولكنه يوحي، في الوقت نفسه، بتساوي الثقافات ونديتها، وهو بالتأكيد إحياء كاذب لا علاقة له بالواقع على الإطلاق، بل إنه رد فعل معكوس ووهمي على الشعور الساحق بالسيطرة الثقافية.. كما يخفي بالدرجة الثانية واقع أن الصراعات التي تجري في العالم ذات مصدر واحد وهو التنافس والتزاحم على الموارد المادية والمعنوية التي لا يمكن أن تكون في مجتمع طبقي إلا موارد محدود نسبياً"، وهكذا يتضح أن رهان الحداثة عموماً والحداثة السياسية على وجه الخصوص، رهان لم تعد تتحكم فيه الإعتبارات والتوازنات والمعطيات الوطنية أو القومية فحسب وإنما أضحي رهاناً محكوماً إلى درجة بعيدة بتوازنات وإكراهات دولية عولمية.

وبالمقابل يشدد غليون على أن هذا الحوار سوف لن يجدي فتيلاً في القضاء على أسباب الصراع إذا ما بقي يدور في إطار التقريب بين الثقافات ويعرف كل جماعة بهوية الجماعة الأخرى^{١٢٦}، وأن فاعليته تتوقف على ضرورة الانتقال من كونه مجرد حوار بين الثقافات أو الحضارات إلى حوار بين الجماعات، أي بين مجتمعات تحركها دوافع وحاجات وآمال، على إعادة توزيع الموارد المادية والمعنوية بما يستجيب للحد الأدنى من معنى العدالة. فالمعضلة الحقيقية لا تكمن كما تشيع نظرية "صراع الحضارات" ونقيضها المؤكد لها "حوار الحضارات" في "الوجود الموهوم لثقافات متميزة ومتغايرة ومتخاصمة لا تاريخية، بعضها علمي وعلماني و عقلاني وإبداعي، وبعضها سحري وديني وعاطفي وتقليدي، وبعضها سلمي وتسامحي وتعددي، وبعضها عدواني ومتعصب وأحادي، بقدر ما ينجم عن

التفاوت الكبير والمتزايد في الوصول إلى الموارد الثقافية"، وهو التفاوت الذي سوف تضاعف العولمة من وتيرته ومضاعفته.

ومن هذا المنطلق يعتبر غليون من جهة أن نظرية صراع الحضارات على غرار "حوار الحضارات" سوف تعمل أكثر فأكثر على إضفاء الشرعية على هذا التفاوت الذي تكرسه العولمة بقدر ما سوف تظهره كتعبير عن خصوصيات ثقافية بل عن حتمية تاريخية^{١٢٧}، ومن جهة أخرى يعتبر أن النتيجة الرئيسية للعولمة على مستوى الحياة الثقافية إنما تتمثل في "التعميم المتزايد لواقع الاضطراب والفوضى في القيم والمعاني والإشارات والتعبيرات. ومن هذه الفوضى وانعدام الإيمان والتحلل الثقافي أو التحلل من الثقافات ينشأ الصراع الثقافي"، الأمر الذي يدعو للتساؤل :

أليس في هذا تناقض واضح مع نقده السالف لمقولة الصراع سواء كنتيجة للإختلاف الحضاري أو الثقافي؟

الواقع أن غليون ينفي بشدة أن يكون الاختلاف الثقافي في حد ذاته هو الذي يؤدي إلى النزاع والصراع، دون أن يستبعد إمكانية استغلاله أحيانا وبفاعلية لتأجيج الصراعات عندما تنضج شروطها بفعل عوامل أخرى غير ثقافية في معظم الأحيان. ولا يعني ذلك، يقول غليون، : "أننا ننفي إمكانية نشوء نزاعات حول قضايا ورهانات ثقافية، لكن ذلك لا يحصل بسبب الاختلاف الثقافي بل بسبب النزوع إلى الهيمنة الثقافية من قبل ثقافة على أخرى، وفي هذه الحالة يكون الصراع الثقافي جزءا من مشروع أوسع للهيمنة الإستراتيجية." وهي الهيمنة التي لا يمكن مواجهتها أو التقليل من مضاعفاتها السلبية انطلاقا من مجرد دعوة للحوار بين الحضارات من شأنه أن ينتج ثقافة عالمية جرى نعتها من طرف اليونيسكو بـ "ثقافة السلام"^{١٢٨}، وإنما انطلاقا مما أسماه غليون "أخلاقيات عالمية تقوم على التسامح والعدالة الإنسانية".

فرغم الأهمية القصوى للتسامح إلا أنه لا يشكل قيمة كافية لإعادة بناء ما يدعو غليون "الأخلاقيات الإنسانية المناسبة لتحقيق السلام بين البشر" لأنه يظل، رغم كل شيء، قيمة سلبية، أي مبنية على عدم رفض الآخر، أو على الأقل التزام الحياد تجاهه وعدم معاداته. وهو ما يستوجب إلى جانب قيمة

التسامح تضافر " أخلاقيات إيجابية" تراهن على التقريب بين الجماعات والتفاعل فيما بينها، وفي صدارة هذه الأخلاقيات المنشودة يشدد غليون على قيمة العدالة، نافيا إمكانية تحقيق أي سلام في غياب الإقرار المبدئي بتوزيع عادل للموارد والثروات المادية والمعنوية علما أن الحاجة إلى العادلة والى تحقيق المشاركة في الثروات الإنسانية كشرط لتحقيق أية حادثة فعلية على الصعيد الكوني سوف تزداد "بقدر ما يتقدم مسار الاندماج والتوحيد العالمي الذي تقوده العولمة الزاحفة وتتفاقم الهوية التي تفصل بين الجماعات على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية، أي بقدر ما تتفاقم الهوية الحضارية".

لكن أليس في هذه الدعوة إلى العدالة عودة لما سبق طرحه فيما مضى تارة باسم "عدالة التضامن الوطني" وتارة باسم "عدالة التضامن الطبقي البروليتاري" وأخرى باسم "عدالة التضامن الديني"؟

يؤكد غليون أن المفهوم الجديد للعدالة العالمية الذي يدعو إليه يختلف عن المفاهيم السائدة في المجتمعات الحديثة لاعتبارين : الاعتبار الأول ويتمثل في أن "العدالة الوطنية" لا تخلو من أنانية ناتجة عن انحصارها ضمن الحدود الوطنية، أما العدالة الاشتراكية فلم تتجاوز الطبقة البروليتارية، فضلا عن انسداد أفقها ودخولها في أزمة عميقة أودت بتجربتها التاريخية من جراء قيامها على "عدالة مساواتية صلبة". أما الاعتبار الثاني والأساسي فيكمن في أن "أخلاقيات العدالة" تقوم على منطق يتناقض مع منطق الأخلاقيات السائدة التي تشكل الحرية محورها الرئيسي. ومن ثم فقد اعتبر غليون أن بناء أخلاقيات العدالة لا يمكن أن يتم إلا من خلال نقد مسبق لأخلاقيات الحرية. وهو في ذلك يستند بشكل أساسي على "الفلسفة المابعدية" كما تجسدت في مدرسة فرانكفورت، وتحديدأ على اجتهادات يورغن هابرماس الذي لاحظ أن منطق الأخلاقيات الحديثة هو التحرر الذي لا يتحقق، سواء بالنسبة للفرد أو الطبقة أو الجماعة، إلا من خلال تحقيق أقصى ما يمكن من النجاح والفاعلية والإنتاجية، الأمر الذي يعني أن المزيد من الحرية يستدعي المزيد من السيطرة على الموارد، ويفترض، تبعاً لذلك، حرمان الآخرين منها؛ لأن في النزوع إلى الحرية يكمن السعي الحتمي إلى تعزيز موارد الفرد وقدراته وإمكانياته،

ولذلك لا يمكن لإطلاق الحرية بدون قيود إلا أن يؤدي إلى التفاوت المتزايد بين البشر. وما لم تجد الحرية حدودا لها في القيم الأخرى كالعدالة والتضامن والأخوة الإنسانية، والبيئة النظيفة فإنها ستؤدي لا محالة إلى تفاقم التفاوت بين الناس، أفراداً وجماعات، فتقود بذلك إلى مأزق مسدود.^{١٢٩}

وعلى النقيض من ذلك، فإن منطق العدالة يفترض تجاوز الذاتية والأنانية سواء أكانت وطنية أو طبقية أو ذاتية، لأن "العدالة تنبع من الأخلاق بالمعنى الحقيقي للكلمة، وتفترض بناء الضمير الأخلاقي ولا تتحقق من دونه، بينما تنبع الحرية من أخلاقيات تكاد تكون طبيعية"^{١٣٠}.

لكن هل هذا يعني دعوة غليون أو مجرد إيحائه بأن تحقيق أخلاقيات العدالة يفترض وضع حد لأخلاقيات الحرية أو أنه لا يمكن الجمع بين الأخلاقيتين؟

على العكس من ذلك تماما، لا يرى غليون أية قيمة أو جدوى أخلاقية في التضحية بمنطق الحرية الفردية الذي يفضلُه أصبح الفرد سيد نفسه وصاحب قراره، وبفضله تم تحرير العقل من سيطرة مختلف الأوهام، كما تم تحرير المجتمع من تسلط ما أسماه غليون "جماعات الضغط السرية". إن المطلوب هو "إخضاع هذه الحرية، من دون قتل الديناميات التي تحركها وتعمقها، لمنطق أعلى هو منطق العدالة العالمية". لكن رغم ذلك يظل التساؤل قائما:

كيف يمكن الحفاظ على الحرية مع تطبيق العدالة العالمية؟ ومن سيكون القيم على هذه "الأخلاقية العدالية" التي تفترض توزيع الموارد البشرية المادية والمعنوية من وراء الأنانيات والإجماعات الوطنية التي تؤسسها الحرية؟

إن هذه التساؤلات والإجابات الممكنة عليها تدخل في صلب أخلاقيات الحرية، وهو ما يعتبره غليون بمثابة التحدي الأساسي الذي تطرحه العولمة على المجتمعات الإنسانية في ميدان الحياة الأخلاقية.^{١٣١}

العولمة والرأسمالية وفلسفة التغيير الاجتماعي

يستهدف هذا العنصر بشكل أساسي الوقوف والتحقق من مدى توافر برهان غليون على منظور أو فلسفة للتغيير الاجتماعي من شأنها أن تسعفه في الانتقال من مستوى التناول النظري المفهومي لإشكالية الحداثة والتحديث إلى مستوى التناول التاريخي السوسيوسياسي لهذه الإشكالية.

لا يرى غليون في العولمة مجرد طور ثالث من أطوار توسع الرأسمالية أو مجرد نوع جديد من الاستعمار الرأسمالي^{١٣٢} أو توسع محض للرأسمالية فليست الرأسمالية منظومة متكاملة ومتسقة تتوافق فيها الثقافة والسياسة والإقتصاد تبعاً لمنطق واحد هو منطق تراكم رأس المال أو تحقيق فائض القيمة أو الحد الأقصى من الربحية. لأن هذا التحديد سيفضي إلى تخفيض منطق الواقع إلى منطق نمط الإنتاج الرأسمالي وهو ما يسقطنا في التحليل الأوتوماتيكي الذي ينكر ديناميكية الواقع وحركته الداخلية وتعدد عوامل تكوينه وتناقضاته الذاتية وطابعه التركيبي، ولهذا فبرهان غليون ينتقد هذا التحليل ويحمل عليه ويرفضه بشدة، معتبراً أن منطق الرأسمالية كنظام اجتماعي حي هو منطق المجتمع والثقافة والسياسة، أي منطق التاريخ والرساميل، المادية والمعنوية، والوضيعة والطبقية والتوازنات السياسية والثقافية المتباينة والمتعارضة، وبالتالي فليست الرأسمالية هي التي تتوسع وتفرض قانونها، ولا العولمة هي التي تتحكم بمصائر العباد والبلاد.

يرفض غليون أن يتعامل مع أي من الرأسمالية أو العولمة على أنها ذات حياة لها إرادة ووعي تفكر وتتبع استراتيجيات كلية بغرض فرض نفسها على المجتمعات بحيث لا يسع هذه الأخيرة إلا الإذعان لمنطق توسعها. وتبعاً لذلك فإن تطور الرأسمالية وتطور العولمة ما هما إلا نتيجة استراتيجيات متصارعة تخوضها قوى اجتماعية تبحث وتفكر وتريد وتتوقع وتناور وتحاو.

أما مصدر وسبب هذه الصراعات بالنسبة لغليون فيكمن في التباين والتعارض أحياناً بين الرأسمال الثقافي وأنماط الإنتاج التي تعجز أن تستجيب لمتطلباتها، والمصادر الاقتصادية والنظم السياسية والإدارية. ذلك أن لكل من هذه الموارد الثقافية والاقتصادية والسياسية تاريخيتها الخاصة التي تلتقي جزئياً مع تاريخية الموارد الأخرى، ولكنها تختلف عنها في

أحيان كثيرة.

فإذا استسغنا مع برهان غليون واقتنعنا بعدم وجود رأسمالية تتوسع وتقتل وتضرب وتحتل وتستعمر وإنما هناك مجتمعات رأسمالية، وإذا سلمنا من جهة ثانية أن كل مجتمع من هذه المجتمعات هو حاصل تاريخ خاص من الصراع والتوافق بين نمط الإنتاج الرأسمالي المتغير والمتطور وتشكيلة سياسية وثقافة معينة ذات تاريخية طويلة تتجاوز تاريخية توسع رأس المال، أصبح من الممكن بسهولة أكبر أن نفهم الخصوصيات القائمة، وأن ننظر في اختلاف سلوك المجتمعات وتباين مصائرها داخل الرأسمالية العالمية. والنتيجة أننا لن نتعامل مع الرأسمالية كما لو كانت قدراً قاهراً لا راد له ومنطقاً صارماً يفرض إكراهاته على الناس رغم أنهم، وإنما ننظر إليها كنظام اجتماعي، ثقافي، سياسي واقتصادي يستند إلى قوانين المجتمع بما تنطوي عليه من عناصر الوعي والإرادة، ويتطور ويتغير من خلال البشر. وهذا يعني أن الرأسمالية كنظام اجتماعي تستطيع أن تجدد نفسها،^{١٣٣} كما تستطيع القوى الاجتماعية التي تتبناها كنظام أن تغيرها إذا أدركت واقعها كحقيقة اجتماعية.

يعمم برهان غليون تحليلاته حول التغيير الاجتماعي ليرتقي بها من دراسة حالة الرأسمالية كحالة مفردة إلى مستوى النظم الاجتماعية بعامة، يقول غليون: "إن التحولات داخل النظم السياسية والاجتماعية هي التي تغير نمط الإنتاج ومن ورائه نمط العلاقات التي تربط الإقتصاد بالسياسية والثقافة، أي النموذج الاجتماعي الكلي. ومحرك التغيير ليس الثورة على نمط إنتاج مجرد ولكن على الظلم والقهر وغياب المساواة والعدالة، وهذا لا يتحقق إلا بإقامة أنظمة أكثر احتراماً للإنسان وقدرة على بناء العدالة والحرية والمساواة القانونية. وتحقيق هذه الأنظمة التي تحترم الإنسان وتسعى لعدالة أكبر هو الحافز والمحرك لتغيير أساليب الإنتاج الرأسمالي.."

إلى هذا المستوى من التحليل نخلص إلى أن "فلسفة التغيير الاجتماعي والتاريخي" لدى برهان غليون ترفض التسليم بالمنطق الحتمي الصارم، كما تؤمن بالفاعلية الإنسانية في صنع التاريخ، وتحديد مساراته الممكنة. إلى جانب انتقادها لكل أشكال التفسير والتحليل والتأويل الأحادية الجانب.

فضلا عن الرؤية النسبية لكل العوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية والتاريخية دون تفضيل مسبق للمادي على الروحي ولا ترجيح للإقتصادي عن الثقافي.

إن أي استراتيجية عقلانية، تتوخى التغيير لا بد لها أن تنظر إلى تعديل بنيات النظام القائم من منظور إخضاع منطق الإنتاج، كيفما كان، لمنطق المجتمع، وفيما وراءه لمنطق الثقافة، أي لمنظومة القيم التي تحرك هذا المجتمع، علما أن كليهما عرضة للتطور والتغير الدائم. ذلك أن التغيير، بالنسبة لغليون، هو ثمرة التفاعل بين الوعي الجديد والمتجدد، والواقع الموضوعي والمادي المتبدل والمتطور. ولا تغيير من دون وعي مبلور وواضح بأهداف التغيير وقيمه، ولا تغيير من دون موارد مادية وإمكانات وظروف وقدرات تقنية وفنية. إن هذه الرؤية النفسية والمرنة التي تميز "فلسفة التغيير"، لدى غليون، هي التي تفسر إعطاءه الأولوية في الكثير من تحليلاته للقيمي على المادي والسياسي والاجتماعي على الإقتصادي.

إنه لا يتردد في التأكيد إن "التغييرات الاقتصادية لا تتحقق إلا عبر تغييرات ثقافية وسياسية واجتماعية، أي من خلال تغيير النظام الاجتماعي السياسي" الأمر الذي يعني في نهاية التحليل أن تحويل علاقات الملكية القانونية، على سبيل المثال، من ملكية خاصة إلى ملكية عامة لا يلغي الرأسمالية، ولا يقتلع قانون القيمة وعلاقات السوق من الجذور. إن كل ما يفعله هو خلق رأسمالية من دون طبقة رأسماليين، رأسمالية دولة، وليبرالية من دون سوق حقيقية، أي رأسمالية مضاربة حكومية.

ومرة ثانية ينتقل غليون من الخاص إلى العام، من مستوى نقد الاشتراكية إلى مستوى صياغة تصور عام حول "فلسفة التغيير" يقول غليون: "إذا كان من الوهم الاعتقاد بإمكانية تغيير النظم الاجتماعية والسياسية بجرة قلم تلغي علاقات الملكية، أي بعملية تأمين بسيطة فلا يمكن للجديد أن يولد إلا في رحم القديم وانطلاقا منه وباستخدام تناقضاته لبناء نفسه وإشادة بنيانه. كما ليس من الممكن تصور عملية التغيير كاستبدال لنظام جاهز وناجز بنظام جاهز وناجز آخر (...). إن التغيير عملية طويلة النفس، تتعلق بصراع مستمر لتحويل ما هو قائم في اتجاه المطالب الأخلاقية والسياسية

للمجتمعات ..".

كما يؤكد أن أي نظام اجتماعي "لا يستمر أو يتغير من تلقاء نفسه، ولكن بحسب سلوك المجتمعات إزاءه ويفضل ما تتمتع به هذه المجتمعات من حرية. وبالتالي فمن الممكن استخدام هذه الحرية لتغيير مختلف النظم الاجتماعية. غير أن شرط ممارسة هذه الحرية يتوقف على مدى "الوعي والتنظيم وملاءمة الظروف التاريخية"^{١٣٤}.

إن النظام الرأسمالي كنظام اجتماعي يخضع لقوانين التحول الاجتماعي لا لقوانين تراكم رأس المال فحسب. ولا وجود بالتالي لنظام رأسمالي تتوافق فيه تماما البنيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. فرغم أن الرأسمالية نظام اجتماعي تهيمن عليه مصالح طبقة رأسمالية إلا أن غليون يؤكد أنه يحتوي على قوى اجتماعية وأنماط تنظيم سياسي وأهلي، وسلطات وثقافات مستقلة إلى حد كبير في حركتها ونشاطها عن المصالح الرأسمالية، ولا تشكل بأي معنى انعكاسا مباشرا أو غير مباشر لها، وهي التي تؤهل الرأسمالية وتجعل منها نظاما اجتماعيا مدنيا. فما نشهده هو سياسات رأسمالية تقررها تحت ضغط المصالح وجدليات المجتمع المتعددة؛ الاقتصادية والسياسية والثقافية طبقة أو نخبة قائدة، لا أنماط تخضع لمنطق قاهر وتتحكم بالمجتمعات البشرية.

لقد حاول برهان غليون بلورة تصور جديد للتغيير يقبل معادلة التغيير من منظور شيوعي، معتبرا أن توزيع الموارد المادية ليس هو الذي يكفل إقامة نظام اجتماعي قائم على قيم العدالة والحرية والمساواة القانونية، وإنما تحسين نمط توزيع الموارد السياسية (المشاركة السياسية وتداول السلطة) والقانونية (احترام الحقوق وتعزيز طبيعة الدولة القانونية) والثقافية هو الذي يضمن التوزيع العادل للثروة المادية ويعيد تقييم موقع هذه الثروة في الحياة الاجتماعية.

كما هو واضح فإن هذا التصور يفترض أن تغيير الرأسمالية وتلاشيها التدريجي يتحقق من خلال توسيع دائرة الحقوق الإنسانية وأن توسيع دائرة الحرية والعدالة والمساواة القانونية ستشكل مع الزمن العائق الأكبر أمام نمو الرأسمالية. والذي يعزز مصداقية هذا التصور لعملية التغيير داخل المنظومة

الرأسمالية، ما حصل من تحول عميق في طبيعة وشكل النظام الرأسمالي منذ القرن التاسع عشر، وذلك بفضل الرهان على العمل في إطار النظم السياسية والثقافية والاجتماعية، وتعزيز الديمقراطية وقيم التضامن الوطنية.. ويستخلص غليون، بناء على كل ما سبق، أن طريق التحديث والتجديد في كل الأنظمة الحية يكمن في تغيير الوعي الاجتماعي وتعديل التوازنات الاجتماعية والسياسية وتطوير أساليب العمل وشروطه عن طريق دفع الإبداع التقني والإداري وزيادة تأهيل وثقافة الطبقات العاملة التي تمثل الأغلبية الاجتماعية، وفقاً لـ فلسفة في التغيير الاجتماعي تقوم على "النظرة الديمقراطية الاجتماعية" مقابل "النظرة الانقلابية البلشفية".^{١٣٥}

خلاصة

إلى هذا الحد يمكن القول أن غليون استطاع أن يبلور رؤية أو منظورا متميزا للتغيير الاجتماعي أسعفه إلى حد كبير في الانتقال من مستوى المقاربة النظرية المفهومية لإشكالية الحداثة والتحديث إلى مستوى المقاربة التاريخية السوسيوسياسية لهذه الإشكالية.

إن ما يعطي لاجتهادات غليون وتحدياته المفاهيمية عمقا دلاليا استثنائيا، فضلا عن غنى وتنوع حقل اشتغاله الاصطلاحي، قدرته اللافته على التنظير بما هو تركيب عقلي لجملة من التصورات المنسقة بهدف ربط النتائج بالمبادئ، وبما هو مجموعة من الأحكام المجردة عن حقيقة معينة. غير أن تجريدتها ليست منبئة الصلة عن الواقع وتناقضاته، وإنما هي، على العكس من ذلك، محاولة لتجريده بغرض عقله.

ومع ذلك، فإن المنهج التحليلي الذي حكم مقاربة غليون لإشكالية الحداثة (مفهومها ومحدداتها) جاء في عمومها محكوما بالمرآحة والاستقطاب بين النزعة الحتمية التاريخية والنزعة الثقافية؛ فأحيانا نستشعر أننا بصدد حتمية تاريخية صارمة لا سبيل إلى الفكك منها، وأحيانا يبدو أننا إزاء اختزال يجعل القضية قضية اقتناعات واختيارات فكرية وثقافية يتم فيها اختزال الصراع الحضاري إلى مجرد صراع ثقافي يوحي أن التاريخ إنما يصنعه المثقفون وتحكمه القناعات الإيديولوجية ويتوقف مساره إلى حد

بعيد على آراء ومواقف القيادات والنخب.

كما أن غليون يكاد يلغي في مواضع كثيرة البعد العقلي والفكري للحادثة عبر مطابقتها بينها وبين الاستهلاك واستعمال التقنية، حيث نجده يتحدث عن مفهوم الحادثة كأنحطاط لمفهومي التقدم والنهضة، كما يفسر إنشاء مفهوم الحادثة إلى ظاهرة ازدهار الطبقات الوسطى ذات الأصول البدوية التي مكنها الريع النفطي من استيراد الحادثة. أكثر من ذلك فإنه يذهب إلى حد النظر إلى الحادثة بكونها مؤشراً على نشوء أقلية مسيطرة على الأغلبية وأداة لاستبعاد الجماهير من الساحة التاريخية وذات "نفحة علموية وتقنوية مفقرة لا إنسانية ولا أخلاقية وبلا أفق جمالي" مما يجعلها محض أداة للسيطرة الثقافية الأجنبية، وهو بهذا يكون قد ركز على مساويء الحادثة وهناتها دون أدنى إشارة لإيجابياتها.

والواقع أنه على الرغم من صحة هذا الحكم النقدي إلا أن غليون عادة ما يوظف مفهومي النهضة والتقدم كمقابلين دلاليين إيجابيين في مواجهة الحادثة، التي غالباً ما تأخذ لديه دلالة سلبية (الحادثة المغدورة، الحادثة الإستلابية، الحادثة المفقرة، الحادثة الرثة، الحادثة المستوردة، الحادثة المفصامية..)، وهو ما يجعلنا نعتبر، تخفيفاً من الحدة النقدية لهذا الحكم، أن تعبير غليون عن المضمون الإيجابي للحادثة بمصطلح النهضة أو التقدم لا يحمل أي حط من قيمة الحادثة كفعل تجديدي موضوعي أو مشروع تاريخي مستقبلي، بقدر ما يعبر عن استبدال مفهومي لنفس المسمى، وهو ما من شأنه أن يسقط غليون في نزعة مفهومية مجردة في التحليل قد تبعده عن ملامسة الواقع ملامسة موضوعية.

كما أن غليون لا يميز بالوضوح المنهجي المطلوب بين السياقات والتجارب والمستويات المختلفة للحادثة والتحديث، الأمر الذي يوقع قارءه في حالة من الاضطراب والتشوش وعدم التحديد، لا يعرف معها متى وكيف ينتقل غليون من الحديث عن الحادثة تارة كمرحلة عرفتها أوروبا، وتارة كمشروع قيد الإنجاز هنا أو هناك، وتارة كنموذج فرضه الاستعمار، وتارة أخرى كتجربة يجب حوضها والرهان عليها. ولذلك فلا مناص من التمييز المنهجي الواضح بين المستويات والسياقات المختلفة للحادثة، بحيث يحدد الباحث ابتداءً إذا

ما كان يتحدث عن الحداثة كبنية، أو يتحدث عنها كمشروع تحقق أو لازال في طور التحقق، أو يتحدث عنها كتجربة، أو يتحدث عنها كوعي .. مع التشديد على ضرورة استحضار السياق التاريخي أو الفكري للحداثة سواء كواقع موضوعي أو مفهوم نظري ..

المبحث الثالث : إشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث

أولاً : التراث والحداثة

يتحدد التراث لدى غليون بكونه ذاكرة الأمم والشعوب ومرآة تاريخها "أي" مستودع خبرتها التاريخية "فهو" الرأسمال الخاص الذي تملكه كل جماعة والذي يتركه لها الأجداد للتعامل مع التاريخ".^{٣٦} ومهما كان هذا الرأسمال "كبيراً أو صغيراً مجيداً أو أقل مجداً، صافياً أو مليئاً بمشاكل تصفية الإرث والتنافس إلا أنه في المقام الأول رأسمال جاهز أي مجاني قابل للاستثمار، وبالتالي فإن قوة الجماعات لا تكمن في مدى قدرتها على إدارة هذا الرأسمال أو التراث المادي وحسب، وإنما بقدرتها على تثميره .. وذكاؤها وفعاليتها كامنة في إيجاد أفضل فرص التثمين المنتج لهذا التراث، سواء كان لغة أو ديناً أو علماً أو مادة أولية، أو قوة بشرية".^{٣٧}

غير أن تحديد غليون للتراث بكونه إرثاً قابلاً للقسمة، أو رأسمالاً قابلاً للاستثمار لا يعني أنه يتبنى مفهوماً براغماتياً بسيطاً وأحادي الجانب للتراث، وإنما على النقيض من ذلك فالتراث بالنسبة إليه "مفهوم معقد ومتعدد الجوانب"، وهو مختلف عن الخطاب التراثي ذاته، حيث يشمل التراث صوراً لمؤسسات ونظم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعصر الذي نشأت فيه، كما يتضمن مبادئ وقيماً ملهمة .. ويشمل مراجع الخبرة التاريخية العامة لجماعة من الجماعات ويشكل لوحة مفاتيح أسرارها.

كما أن مفهوم غليون للتراث لا يقتصر على التراث الماضي، أي أنه لا يأخذ أية دلالة ماضوية قديمة، وإنما يرتبط أشد الارتباط بالحاضر، ولذلك نجده يتحدث عن "تراث الحداثة" و"تراث الحضارة المعاصرة" مشدداً على

أن "اكتساب التراث الحضاري الجديد ليس شرطاً أساسياً للدخول في التاريخ المعاصر فحسب، ولكنه شرط أساسي أيضاً لإعادة الفاعلية والقيمة والجدّة للتراث القديم". وهكذا يتأكد التفاعل الخلاق بين التراثين القديم والحديث، ويصبح مصير الأمم رهن بمقدرتها على أن تجعل من تراثها، أي من ثمرة أجيالها الماضية وتراكماتها، رأسماً قابلاً للتوظيف في عمليات التجديد والتحضر الكبرى.^{١٣٨}

وبالمقابل فإن أزمة الذاتية العربية تنبع من انهيار التوازن وانقطاع العلاقة بين التراث المحلي وتراث الحضارة المعاصرة، وبين انعدام القدرة على بناء إجماع عام حول نموذج هذا التركيب الجديد والضروري بين التراث والحداثة.. حيث يؤدي هذا لانقطاع إلى فصام في الوعي يشل الإرادة، وإلى استقطاب عنيف بين أنصار الحفاظ على التراث وأنصار التعلق بتراث الحداثة، كما لو أن وجود أحدهما يقتضي لا محالة موت الآخر. ولا يمكن لمثل هذه النظرة إلا أن تدخل المجتمع في تناقض لا مخرج منه يكون فيه تأكيد الذات بمثابة الخروج من الحضارة وتحقيق الحداثة بمثابة الانخلاع عن الذات والاستلاب للآخر ونماذجها الجاهزة.

ومن ثم، فلا مخرج من هذه الأزمة إلا عندما يتم إدراك أن " التراث الماضي كالتراث الحاضر ليس شيئاً جامداً و لا قيمة ثابتة، ولكنه رأسمال حي يستمد قيمته من أسلوب استخدامه ومن مغزى الأهداف التي يحيا لتحقيقها.^{١٣٩} وعندئذ سوف يترسخ الوعي بأن التراث لا يمكن أن يحمى ويستمر من دون اكتساب الحداثة وهو ما تؤكد التجربة التاريخية التي تكشف أن فترات التقدم الحقيقي في تاريخ المجتمعات هي تلك التي تشهد حركة شاملة لإحياء التراث وتعظيم استيعاب الحداثة، لأن واحدهما شرط لا غنى عنه للآخر: "فالتحديث الحضاري يتحول إلى استلاب مدمر تجاه الآخر إذا لم يحصل في إطار إحياء وتجديد تراثي يدعم الذاتية ويساعد على استيعاب الحديث وتوطينه في العقل والروح المحليين، والإحياء التراثي يتحول إلى استلاب للماضي وجمود إذا لم يحصل في إطار استيعاب قيم الحضارة الحديثة ومنظوماتها".

أكثر من ذلك فإن غليون يذهب إلى أن الفرق بين المجتمعات التي تعيش في الأزمة وتلك التي تنعم بالاستقرار يكمن في مدى قدرة كل منها على جعل

التراث القديم والتراث الحديث معا جزئين متميزين من رأسمال حضاري واحد، ثم معرفة أفضل طرق التوظيف والإستثمار الممكنة لها. بل إن تاريخ الحضارة يغدو خلاصة توظيف تراث المدنيات الكبرى التي صنعتها وتجديد له. ومن ثم فإن الشعوب التي لا تملك إرثا حضاريا ليس لها من أمل في الدخول إلى تاريخ الحضارة والإبداع الحضاري.^{١٤٠}

انطلاقا من هذا الوعي بأهمية التراث وأهمية التفاعل الخلاق والمبدع بين التراث والحداثة، ينتقد غليون بشدة التيار التغريبي الذي يزعم أن التراث يشكل عبئا على المجتمعات العربية المعاصرة وعقبة أمام تطورها، كما يكشف أن ليس هناك أمة تطرح على نفسها استبدال تراثها بحداثة الغير، وليس هناك أمة تجعل منه ذريعة للجُمود والكسل، أو حجة لغياب القدرة على استيعاب التاريخ أو التفاهم معه.. كما ليس هناك أمة تشكو من تراثها وتجعل منه موضوع تشكيك كالعرب، وهي شكوى مصطنعة مصدرها "ضعف العرب كما هم عليه اليوم، وضآلتهم الأدبية والروحية وخور همتهم بالمقارنة مع ما يمثله التراث من رمز للمجد والعظمة والقوة، ولذلك نجده يمثل "مصدر قلق دائم ومنبع خجل متراكم في أنفسهم؛ نظراً لما يذكرهم به من ضرورات العمل والارتفاع إلى مستوى الحضارة، ولما يفرضه عليهم حملة والتماهي معه من تضحيات وبذل للجهد ليكونوا في مستوى ما كان عليه العرب، وفي مستوى الصورة التي تركوها لهم عن علاقتهم بالتاريخ والعالم".^{١٤١}

فبقدر ما تبعته هذه الصورة من فخر واعتزاز لدى الشعوب العربية والإسلامية عموما فإنها تشكل مصدر قلق عميق للنخب المتغربة لأنها تكشف ضآلتها وعدم ارتقائها إلى مستوى هذه الصورة التاريخية وهو ما يكرس لا شرعيتها^{١٤٢}..

وعلى النقيض من هذا الموقف الانهزامي من التراث، الذي ينظر إليه كعبء وعائق يحول دون الدخول إلى عالم الحداثة، يجزم غليون بعدم وجود أمة "ورثت تراثا أفضل وأعظم من العرب على الإطلاق فهو تراث كامل ديني وعلمي وأدبي، وسياسي واقتصادي.. وهو تراث يجمع بين تدعيم الذاتية الحضارية والانفتاح الإيجابي على العالم".^{١٤٣}

ومع التحفظ الشديد على هذه الإطلاقية التي قد توصم "بالنرجسية" في

الحكم على التراث العربي الإسلامي وتفضيله على بقية التراث الإنساني، إلا أن ما يبرره ولو نسبياً هو حدة الهجمة والتجاهل الذي تعرض له هذا التراث من جهة، وكذا حدة النقد الذاتي الذي وجهه غليون للعرب من منطلق أن التراث العربي في عالميته وإنسانيته يشكل تهديداً لروح القومية التي يمثلها وجودهم المفتت اليوم. وهو ما يفسر الإصرار على اقتسامه وتصفيته بأسرع وقت وبناء إرث محلي فقير كما يفسر الدعوة إلى القطيعة معه، ليس بمعنى التجاوز الإيجابي، وإنما بمعنى البتر والاجتثاث والإقصاء، الأمر الذي يرفضه غليون بشدة على اعتبار أن تفكيك منظومة القيم التقليدية بما فيها من لغة وعلاقات تواصل ومفاهيم .. بدعوى التغيير وإنجاز عملية التحديث لم يترتب عليه إلا الانسحاق وفقدان الجماعة للمقوم الأساسي لتوازنها الروحي والاجتماعي. وفي هذا الإطار يميز غليون بين الانقطاع والقطيعة، على أساس أن كل حركة تواصل تتضمن في ذاتها حركة انقطاع تاريخي أو اجتماعي، أي عملية تجاوز جزئي للتراث.

لذلك فالانقطاع يعد شرطاً أساسياً لكل تقدم ولكل حادثة، بينما القطيعة أي الرفض الكلي للتراث لن تؤدي إلا إلى الاستلاب والنكوص الحضاريين.^{١٤} غير أن هذا التمييز لم يمنع غليون من استخدام مفهوم "القطيعة التاريخية" بالمعنى الإيجابي للانقطاع، حيث نجده يذهب في موضع آخر إلى أن إحداث "القطيعة التاريخية يعني" تجاوز الصعوبات والتناقضات التقليدية كما يعني إعادة طرح للمسائل من وجهة نظر العصر والمستقبل وحاجات المجتمع العربي اليوم، "مشدداً على أن" القطيعة لا تعني الانفصال عن الذات وعن التراث، وإنما تغيير منظور العمل وتجدد رؤيتنا للذات والتراث".

وهو ما من شأنه أن يثير التباساً لدى من لم تتح له فرصة قراءة مشروع غليون في كليته واستيعابه لتعدد مستويات الخطاب وتنوع مسارات ودلالات السياق لديه، بحيث لو ظل ملتزماً في كل كتاباته بالتمييز المفهومي السالف الذكر بين الانقطاع والقطيعة لحقق لجهازه المفاهيمي قدراً مهماً من الإجراءات المفضية لدرجة أكبر من التواصل الدلالي.

وهو ما ينطبق على معظم مفاهيمه الأساسية كالحداثة والتحديث والعقلانية والعلمانية، بل والتراث؛ فرغم الاحتفاء الخاص لغليون بالتراث

ورغم الأهمية المتميزة التي يحتلها في مشروعه الفكري لدرجة اعتباره شرطاً محدداً لكل إبداع وتجديد ونهوض حضاري شامل .. إلا أنه يأتي في سلم التراتبية التي يقوم عليها بناؤه الفكري والمكون أساساً من مفاهيم الحضارة والمدنية والثقافة والسياسة والجماعة والمواطنة والتراث... في مرتبة أدنى من الثقافة، بل إنه يغدو بمثابة الثقافة وقد خرجت من طور الفاعلية والحياة إلى طور الموت والجمود يقول غليون: "إذ معنى التراث أنه جزء قديم جامد أو قائم يستخدمه نظام أشمل منه ويحدد مكانته ودوره في عمليات الاستجابة للواقع، كمذكر بالماضي أو واصل به أو رامز إليه، وليس كوعي للحاضر".^{١٤٥}

ثانياً: نقد غليون لموقف الفكر العربي المعاصر من التراث

في خضم الجدل الدائر حول التراث، ما بين قراءة تراثية أو سلفية للتراث، وقراءة استشراقية إيديولوجية ليبرالية محافظة أو ماركسية "ثورية" للتراث، وقراءة علموية ابستمولوجية أو برجماتية للتراث، وقراءة تغريبية تدعو للقطعية أصلاً مع التراث... يترسخ ما أسماه بعض الباحثين بـ "مذبحة التراث".^{١٤٦} حيث يغيب التناول العلمي الموضوعي للتراث أو يكاد^{١٤٧} في هذا الخضم تأتي مقارنة غليون للمسألة التراثية انطلاقاً من نقده لموقف أبرز التيارات الفكرية العربية من التراث^{١٤٨} وتحديداً:

- ١- نقد الرؤية التجزيئية للتراث.
 - ٢- نقد التوظيف الأيديولوجي^{١٤٩} وتسييس التراث.
 - ٣- نقد المفهوم الفلكلوري للتراث.
 - ٤- نقد عملية التوفيق التليفية بين العلم والتراث.
 - ٥- نقد المماهاة بين الدين والتراث.
 - ٦- نقد ربط العنف والإستبداد المعاصر بالتراث.
 - ٧- نقد الدعوة إلى القطعية مع التراث.
- والملاحظ أنه على قدر جذرية الموقف من التراث يأتي نقد غليون جذرياً كذلك، ولعل أهم من يعبر عن هذه الجذرية صاحب "النزعة التاريخانية"^{١٥٠} الذي لم يتردد لحظة في الدعوة الحاسمة إلى القطعية مع التراث مادام يعبر

عن كل " ما هو ميت ومميت في تفكيرنا وسلوكنا"،^{١٥١} زاعما أن صلتنا بالتراث الإسلامي قد انقطعت "نهائيا وفي جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا، لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب".^{١٥٢} أكثر من ذلك فقد اعتبر أن المجتمعات العربية تعيش استلابا حقيقيا يتمثل في ضياعها في مطلقات اللغة والتراث والتاريخ القديم... وأن تحررها رهن بوعيها التاريخي الذي لن يتحقق إلا بـ "اجتثاث الفكر السلفي" كشرط لازم لاستيعاب الفكر الليبرالي الذي شكل المدخل الوحيد لتحقيق التقدم حتى لو اقتضى الأمر أن تكون "ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير" ما دام في ذلك "طريق خلاصنا"^{١٥٣} الوحيد.

الواقع أن العرووي ها هنا يعبر عن وعي مستلب، وعي يعوزه الانضباط المنهجي والوعي التاريخي بالخصوصية التاريخية للمجتمعات العربية، وشفافية الرؤية، كما تعوزه الموضوعية والتجرد ويعتريه "العمى الإيديولوجي" ليس فقط كوعي زائف وإنما كذلك كأداة تحريض... ودليل ذلك أن العرووي حينما يتحدث عن ضرورة "اجتثاث الفكر السلفي" واجتثاث التراث تبعا لذلك، يتحدث دون تحديد أو تخصيص "فهو لا يحدد لا المقصود بـ "الفكر السلفي" ولا قضاياها الأساسية، ولا الجانب أو الجوانب التي تجعل منه عائقا للتقدم، هذا فضلا عن عدم الإشارة إلى ما قد يكون هناك من ارتباطات بين هذا الفكر وبين الواقع الاجتماعي الإقتصادي السائد".^{١٥٤} وهو ما جعل برهان غليون يؤكد أن فكر عبد الله العرووي يعكس "الفهم الخاطئ للتراث والثقافة، أي للتاريخ الذي لا يراه إلا كإنتاج مجسد لا كفعل مستمر في بنيان الشخصية والمجتمع".^{١٥٥}

ومن الدعوة إلى القطيعة الحاسمة والمباشرة مع التراث إلى القراءة الثورية^{١٥٦} مع أدونيس الذي عمل من خلال كتابه "الثابت والمتحول"^{١٥٧} على إعادة قراءة التراث قراءة تستهدف كشف النقاب على العناصر الثورية فيه. ووجه اعتراض غليون على هذا المنحى في التعامل مع التراث ودراسته أن "مشكلة الاستعادة الثورية للتراث تتضمن دائما إمكانية تشويه التاريخ بفرض الحاضر على الماضي"، وهو ما يؤدي إلى "تقطيع أوصاله، وعزل عناصره الواحد عن الآخر بشكل يصبح من غير الممكن فهم التوازن الداخلي

للثقافة التقليدية والوظائف المختلفة التي كان يلعبها هذا التيار أو ذلك في النظام ككل" في حين أن ثقافة الأمة لا ينبغي أن ترد إلى عناصرها الجزئية لأنها - ببساطة - تشكل كلا شاملا، ومن الفجاجة المنهجية تبعا لذلك اختزال "الثقافة إلى تيار، والعقل إلى فكرة، تجعل من كل مذهب ممثلا مسرحيا لهذه الفئة أو تلك وتفقد عملية الثقافة المعقدة كل معناها ومضمونها" وهو ما يقود إلى موقف سياسي قائم على معاداة الشعب وتراثه في آن.^{١٥٨}

لقد أصاب محمد عبد الجابري حينما اعتبر أن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج لـ "التطبيق" بل يتبناه كـ "منهج مطبق"، وبناء عليه فالتراث العربي الإسلامي "يجب" أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين "المادية" و"المثالية" من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع "المضاعف"، وفي أحسن الأحوال يجري تفصيل الواقع التاريخي العربي الإسلامي على القوالب النظرية الجاهزة، بحيث إذا لم يسعف الباحث الماركسي "الصراع الطبقي" قال بـ "التواطؤ التاريخي" وإذا لم يجد "مادية" قال بـ "الهرطقة". وهكذا تنتهي هذه القراءة "اليسارية" العربية للتراث العربي الإسلامي إلى ما يسميه الجابري "سلفية ماركسية" وكأن الهدف هو "البرهنة" على صحة "المنهج المطبق" لا تطبيق المنهج.^{١٥٩}

ورغم اختلاف هذه القراءة عن المحاولات الأسبق التي سعت إلى ترجمة الإسلام وتأويله تأويلا ليبراليا رأسماليا، إلا أنها تشكل جميعا ما أسماه غليون "قاعدة للتكديح والإفقار الثقافي، وإفقاد الجمهور ثقته بهويته القومية، بتاريخه وبنفسه".^{١٦٠}

والواقع أن المطلوب ليس تثوير التراث وإنما الثورة عليه من منطلق أن المجتمع العربي يحتاج "إلى تغيير جذري وشامل، لا يتم إلا بالثورة (...)" وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله. بل يجب أن يرافقه تغيير شامل لنظام الفكر^{١٦١} في اتجاه الحداثة التي تأخذ هنا شكل ثورة عنيفة تقودها أقلية طليعية ضد الأكثرية المتخلفة من الجماهير من خلال العمل على بتر كل ما من شأنه أن يعيق التماهي مع الحضارة وتدميره.^{١٦٢}

وفي نفس الإطار ينتقد غليون زكي نجيب محمود الذي سبق أن سجل في كتابه " تجديد الفكر العربي " أن " التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان".^{١٦٣}

غير أن الرؤية الناظمة لمجمل انتقادات غليون لموقف الفكر العربي المعاصر من التراث تنطلق من استناد " الاتجاه الإيديولوجي " في دراسة التراث وتقويمه إلى " مبدأ التسييس " الذي يمعن في أفراد العامل السياسي الإيديولوجي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء، بواسطة هذا المبدأ منحصرة - تبعا لذلك - فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلى الصراع من أجل الحصول على مراكز القوة، أي أن تقويم هذا النص يكون محكوما وموجها أساسا بهوموم نضالية صريحة ومشاغلة سياسية ظاهرة، وبناء عليه فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية عادة ما يجرى استحضاره في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانباً أو مجافياً لهذه القيم النضالية، فإنه يقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الواقع العربي الإسلامي،^{١٦٤} حيث يحاول كل تيار أن يدلل على أن التراث يحيل أساساً إلى الأفكار التي يناضل من أجلها.^{١٦٥}

وهذا يعني أن " ليس للتراث أي معنى في ذاته، وليس له قيمة فعلية إلا القيمة التي يضيفها على أفكار وشعارات الجناح الذي يحاول أن يحتويه، ومن ثمة فإن التراث الذي يرمز إلى وحدة وهوية وصيرورة الأمة يتحول إلى أيديولوجية وشعارات تعكس غياب وجود هذه الأمة، فبدل أن تهدف دراسة التراث إلى تدعيم الشعور القومي والوحدة القومية : اللغوية والفكرية والرمزية والشعورية تغدو أداة لتفتيت الأمة وإظهار أن التاريخ يؤكد أنه لم يكن هناك أمة وإنما مجرد أجنحة وتيارات متصارعة".

إن هذا التسييس للتراث الذي يبدو في نظر السياسي وسيلة فعالة لكسب المعركة وتحطيم الخصم وبث البلبلة في ذهن الجمهور يعتبره غليون أداة

تخطيط وحدة الوعي الاجتماعي والوحدة الثقافية القومية التي تجعل من الجماعة، رغم كل نزاعاتها وتناقضاتها، وحدة متكاملة ومندمجة. وأخطر ما في الأمر هنا أن ضرب الوحدة الثقافية يؤدي إلى نقل الصراع الاجتماعي من الإطار السياسي إلى إطار العنف والحرب الأهلية .

ولذلك لا يكتفي غليون بنقد الدراسة السائدة للتراث باعتبارها دراسة "ميكانيكية سطحية إيديولوجية تشكل أسرع طريقة للقضاء على التراث وعلى معناه التاريخي"^{١٦٦} وإنما يقدم تصوراً لنموذج الدراسة المطلوبة مشدداً على أن تكون أكثر جدية وأن تساهم في خلق وعى عربي مشترك .. وأن تتركز على كشف الصيغ الأصلية النظرية والقانونية والأدبية والفنية التي أنتجها التاريخ الاجتماعي العربي، داعياً إلى الكف عن استخدام تأويل التراث كسلاح إيديولوجي أو سياسي وأن تتم دراسته في ذاته، أي كثقافة، وأنماط حلول مقدمة في كل عصر لمسائل محددة طرحها العصر، وأن يتم الكشف عن معناه في عصره ذاته لا خارج زمانه. أي أن غليون لم يدع مجال دراسة التراث مطلقاً بلا ضابط ولا تحديد وإنما ذهب إلى أن دراسته يجب أن تتركز على "الإبداعات الأصلية للعقل العربي القديم والقواعد التي حكمت نشوء هذه الإبداعات" وهو ما يقتضي خضوع دراسة التراث لرؤية منهجية تقوم على معايير منضبطة تميز بين الثابت والمتغير، بين المطلق والنسبي، بين العام والخاص، بين الأصل والدخيل .. وفقاً لتصور ينأى بعملية الاختيار، بين الغث والسمين ضمن المعطى التراثي، عن الوقوع في الانتقائية الاعتباطية. وهو ما يفيد أن كلية التراث ووحده لا تعني ضرورة الخلط بين حابل التراث ونابله، فالكلية هنا كلية كيفية وليست كلية كمية .

ومن هذا المنطلق المنهجي ينتقد غليون المماهة والمطابقة الكلية بين التراث والدين.^{١٦٧} فرغم أن هذا التراث يعد تراثاً إسلامياً بشكل أساسي يعكس، بدرجة أو بأخرى، تصوراً متميزاً للكون والحياة والإنسان .. ويعبر، بشكل أو بآخر، عن العقيدة والشريعة الإسلاميتين، بغض النظر عن مدى توافق هذا التعبير أو تغايره - أحياناً - مع ثوابت هذه العقيدة أو الشريعة. إلا أن هذا لا يعني بالضرورة إدراج النصوص القرآنية والنبوية التي تنبني عليها العقيدة والشريعة في سياق المعطى التراثي؛ نظراً لاختلافهما من حيث

المصدر والخصائص المميزة لكل منهما: فإذا كان الدين مصدره الوحي، فإن التراث مصدره التفاعل الواقعي بين الإنسان والعقيدة والواقع التاريخي بكل ما فيه من قيم مادية ومعنوية. وتبعاً لذلك فالمعرفة الدينية معرفة يقينية، دون أن يعني ذلك أن النص الديني كتاباً وسنة منفصل عن التاريخ، بدليل أننا عادة ما " نجد أنفسنا ونحن نتعامل مع القرآن والسنة أننا في التاريخ (أسباب النزول مثلاً) وخارجه، في التراث ويعيداً عنه".

فرغم أن النص الديني يتعامل مع التاريخ والجغرافيا بحكم التوجه الواقعي والخطاب التكليفي للإسلام، الذي يستهدف أول ما يستهدف، إعادة صياغة الحياة في الزمان والمكان، أي في التاريخ بناء على معايير ومعطيات الوحي القادمة من السماء.. إلا أن النص الديني بحكم مصدره العلوي يتحرر من الجغرافيا والتاريخ، ويتجاوز مواضعهما ويمضي لكي يتعامل مع كل إطار زمني أو مكاني وفق شروطه ومطالبه المتميزة.^{١٦٨}

ومن مظاهر التوظيف الأيديولوجي للسافرة للتراث اتخاذه مشجبا تسوغ به النخب المتعاقبة إخفاقاتها في إنجاز مشروع التحديث، ومن ثم دعوتها إلى إقصائه "عن التاريخ وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية.^{١٦٩} وبنفس المنطق التسويغي يجري تفسير التأزم السياسي العربي وما يعرفه من استبداد وعنف تمارسه الفئات المتسلطة بالعودة إلى التراث، الأمر الذي يؤدي إلى طمس السبب الحقيقي لهذا العنف .

فرغم نفي غليون لوجود تراث ثقافي قديم أو حديث لا يمكن نقده من منطلق أن كل تراث ما هو إلا نتاج بشري تنطلي عليه كل مظاهر النقص والقصور إلا أنه لا يرى في الإصرار على تفسير إخفاق مشروع التحديث العربي على أساس نقائص التراث ولا عقلانيته، إلا محاولة لنفي المسؤولية عن النخب التي تصدت لقيادة وإنجاز هذا المشروع. الأمر الذي يحول دون رؤية العوامل الموضوعية لهذا الإخفاق كشرط لإيجاد الحلول المناسبة لتجاوزه.

وفي هذا السياق يتساءل غليون بصيغة استنكارية دالة: إذا كان مستبدونا نتاج هذا التراث أو نتاج جزئه السلبي لماذا لم يكونوا نتاج التراث الديمقراطي الحديث الذي يعرفونه ويستشهدون به في كل وقت؟ ولماذا لم يتأثروا من التراث إلا بجانبه السلبي؟ وبدل السعي إلى صياغة نظرية نفسية في التاريخ

ترجع واقع التآزم السياسي العربي إلى لا وعي جمعي ومكبوتات لا شعورية لا سيطرة لهم عليها تعود إلى أكثر من ألف عام لماذا لا ترى النخب العقلانية في الواقع العربي إلا جانب اللاوعي واللاشعور وتتجاهل مستوى الوعي الذي هو مصدر كل التحولات الفعلية؟^{١٧٠}

ومن هنا يدعو غليون إلى الانتقال من نقد التراث إلى نقد الحداثة .
لقد استطاع غليون، كما سبقت الإشارة، أن يقدم خطابا متميزا كرس معظمه لنقد الحداثة العربية في إطار المراجعة الفكرية الكبرى التي فرضتها صدمة هزيمة ١٩٦٧ على المفكرين العرب، فشق لنفسه منذ ذلك الحين خطا فكريا ومنهجيا يتعارض ومعظم التفسيرات السائدة، فهو خلافا للحدائين الذين أرجعوا الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، وخلافا للتراثيين الذين أعادوها إلى تخلي الحدائين عن التراث والهوية والدين، وجه مبضع نقده بشكل أساسي إلى استراتيجية التحديث نفسها التي " حولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد لعلاقات العبودية والسخررة وتكوين رأس المال العلمي والتقني إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمي العربي الضروري إلى استهلاك ممجوج لعقيدة قومية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعها على الانفتاح على بعضها " ^{١٧١} ومن ثم فقد اعتبر أن حل أزمة الحداثة العربية العميقة لا يمكن أن تتحقق من خلال الهروب إلى الماضي والانكفاء على التراث، ولا في افتعال المعارك ضد هذا التراث، ولا في تلفيق الأفكار والإيديولوجيات التراثية والحداثية، ولا في تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير لأن الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ليس بالأساس أزمة دينية، وإنما هي "أزمة عميقة وشاملة تمس أسس البناء الاجتماعي، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات " ^{١٧٢} فرغم الأهمية الخاصة التي يحتلها التراث في البناء العام للمشروع الفكري لبرهان غليون، إلا أنه يعتقد أن طرح قضايا المجتمع العربي المختلفة، سيما قضية التجدد الحضاري والتقدم الإنساني، أي قضية الحداثة في بعدها الأشمل عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة في العالم العربي

والتغطية عليها، معتبراً أن إحياء التراث، وما ينطوي عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية لا يشكل محور "الدينامية التاريخية" التي تحرك المجتمعات العربية المعاصرة وإنما الذي يشكل محور هذه الدينامية هو "استملاك الحداثة واكتناه سرها".

واستعصاء هذا الاستملاك الذي يحكم على المجتمعات بالهشاشة والتوتر وعدم الاستقرار ويرسخ لديها الشعور بالفقر والهامشية والاضمحلال هو المصدر الرئيسي - حسب غليون - لكل المشاكل التي تعانيها هذه المجتمعات والمفتاح الحقيقي لكافة أزماتها. وليس لاستعصاء عملية استملاك الحداثة هاته وما تقتضيه من تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية علاقة قوية بالتراث، ذلك أن السبب الرئيسي في الأزمة الشاملة التي تخترق المجتمعات العربية يكمن في نمط الحداثة الذي بلور العرب أنفسهم في العصر الحديث أي "في الغايات التي رسموها لعملية التحديث والطرائق التي اتبعوها والوسائل التي استخدموها لتحقيق قيم الحداثة.. والعلاقة التي أقاموها بين هذه القيم ذاتها".^{١٧٣}

في كتابه الموسوم "الإسلام والسياسية: الحداثة المغدورة" يصنف غليون موقف الفكر العربي المعاصر من هذه الأزمة إلى خمس مدارس أساسية:

١- المدرسة الاستشراقية الجديدة: وهي امتداد لمستشرقين غربيين أمثال برنار لويس وجيتي بل. وتذهب إلى أن الإسلام هو سبب الأزمة الراهنة، لأنه لا يفصل بين السلطتين الروحية والزمنية كما ترى أن الإسلام كعقيدة ومذهب يقيم بيئة شبه ثيوقراطية عميقة جوهرية وجذرية، هي التي تعود إلى السطح من جديد وتعيق تقدم المجتمعات العربية والإسلامية نحو الحداثة وتبعاً لذلك فلا سبيل لخروج المجتمعات العربية والإسلامية إلا بدفعها نحو المزيد من العلمنة والتحديث.

ورداً على هذا الموقف عمل غليون على إبراز أن العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية لا تتحدد بما جاء في النص الديني (كتاباً وسنة) لأن النصوص إجمالاً لا تحكم الصيرورة التاريخية للمجتمعات وأن هذه العلاقة هي بالأساس ثمرة صراع موضوعي حقيقي، أي تاريخي بين أطراف اجتماعية تخضع لسلطة ما. ذلك أن أي صراع لا يمكن أن يتم خارج تفسير النص أي أن صراع

الأطراف المختلفة عادة ما يكون حول تفسير النص وتوظيفه في إطار معركة تحدد أهدافها الجوهرية المصالح والمواقع المختلفة للفئات المتناحرة.

٢- المدرسة التنويرية: وتعتبر أن سبب انحطاط المجتمعات العربية الإسلامية وتخلفها يرجع إلى إعادة إنتاج القيم الدينية التي فسرت في عهود الإنحطاط وتحولت إلى قيم ظلامية. ومن هنا تزايد الحديث عن التنوير وضرورة الخرج مما يطلق عليه الفكر الظلامي أو الظلامية التي تقوم على تراث تقليدي قديم يتناقض مع فكر الحداثة^{١٧٤}.

٣- مدرسة النقد الديني: ولعل أبرز من يمثلها محمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط وغيرهم .. وينطلقون من أن أصل الأزمة يكمن في الفهم السائد للدين وهو الفهم الذي ارتبط بانتصار الأشعرية في القرنين السابع والثامن على المعتزلة، أي انتصار التيار الفقهي الشرعي على التيار العقلي الفلسفي الذي قال بخلق القرآن ومن ثم إمكانية إعادة النظر في النص الديني وعدم تقديسه الحرفي. وبالتالي فإن تجديد الوعي الديني يعد شرطاً محدداً لكل تقدم.

٤- المدرسة الأنثروبولوجية: وتفسر الأزمة باستمرار المجتمعات العربية والإسلامية في إنتاج البنى التقليدية على المستوى الأنثروبولوجي والاجتماعي معتمدة في ذلك على استعادة نظرية ابن خلدون حول العصبية، حيث يجري الحديث عن القبلية والعشائرية باعتبارها البنى التي تتحكم بالسلوك الاجتماعي العام والخاص، كما تعيق تحول الدولة العربية الحديثة إلى دولة ديمقراطية تقوم على مبادئ الحرية والمساواة والمواطنة .

الملاحظ أن جل هذه المدارس تعتمد على تفسير الحاضر بالماضي سواء أكان هذا الماضي تراثياً أو دينياً أو عصبياً. الأمر الذي ينتقده غليون بشدة مؤكداً أن المشكلة الرئيسية تكمن في الحداثة نفسها أي في الحاضر وليس في الماضي.

رغم الأهمية المعرفية الأكيدة لهذا التصنيف إلا أنه لا بد من تسجيل الملاحظات النقدية التالية:

إن أي تصنيف مهما بلغت إجراءاته، لا يمكن إلا أن يكون تنميطياً واختزالياً... وهو ما ينطبق إلى حد كبير على هذا التصنيف الذي وضعه

غليون بحيث لم ينجح في تقديم صورة حقيقية على أهم الأطروحات الفكرية العربية التي تصدت إلى تفسير واقع التآزم السياسي العربي ؛ فهي تستبعد الأطروحات الإشتراكية العربية بعد انهيار المعسكر الشرقي وفي مقدمتها اجتهادات سمير أمين الذي يعتبر أن تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع لم يعد ممكنا بمعزل عن العوامل الخارجية المحيطة والمتداخلة بهذا المجتمع .. فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لا تزال سائدة (في المجتمعات التابعة) ليست ظواهر جامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج هذه الظواهر في المجتمع الطرفي بما يتلاءم مع وظيفة الطرفية في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية. " من هنا" يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلا) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى "الوراثة" التقليدية عن العصور السابقة. فهو نتاج ضروري لمقتضيات "التوسع الرأسمالي". وتبعاً لذلك "فإن التصنيع والتحديث اللذين نيا في إطار الرأسمالية الطرفية لم يؤديا إلى ديمقراطية النظم بل إلى "تحديث الديكتاتورية فيها".^{١٧٠}

كما تستبعد الأطروحات الإبتيمولوجية المنفتحة على التحليل السياسي والاجتماعي، كما هو الأمر بالنسبة للمشروع الفكري لمحمد عابد الجابري الذي اخترله غليون إلى مجرد موقف تنويري لا تتجاوز مهمته محاربة تيارات الظلام؛ وهو ما يجافي الحقيقة العلمية بكل المقاييس من عدة وجوه؛ أولها أن الجابري كما حسن حنفي، لا يربط الأزمة بالماضي حصراً وإنما ينطلق من الحاضر أساساً باحثاً عن عناصر التواصل والإنقطاع بين الماضي والحاضر موضوع الأزمة كما أن قراءته تحاول استحضار مختلف أبعاد الظاهرة الاجتماعية سياسية كانت أم اقتصادية، أم دينية.. فضلا عن أنها لا تقتصر على المدخل الإبتيمولوجي، وإنما تتجاوزه في كثير من الأحيان إلى مداخل سياسية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية واقتصادية. وثانيها أن خطاب الجابري ينأى بنفسه كثيراً عن النزعة السجالية، ومن هنا دعوته إلى "الكتلة التاريخية" وفتح حوار فكري وسياسي مع التيارات الإسلامية التي عادة ما تنعت بالظلامية والماضوية والرجعية.

كما أن هذا التصنيف يتجاهل أهم الإجتهدات الفكرية الليبرالية العربية

خاصة في شقها الإقتصادي والتي يكاد أن تنحصر أهم رموزها المؤثرة في مصر؛ كحازم الببلاوي، وسعيد النجار.^{١٧٦}

إن غليون حينما يربط الأزمة بنموذج الحداثة العربية كما تجسد فكريا وعمليا منذ النهضة، فإنه يفعل ذلك من قبيل تحصيل حاصل. وفي أحسن الأحوال يكون قد فسر أزمة موضوعية تاريخية بأزمة مفهومية (أي أزمة مفهوم الحداثة) وهنا ينطبق عليه بحق نقد سمير أمين لمنهجه وفكره بالنزعة الثقافية أو "المنظور الفوقي" على حد تعبير حلمي سالم حيث يفسر الاجتماعي بالثقافي بدل تفسير الثقافي بالاجتماعي.^{١٧٧}

حينما ينتقد برهان غليون مختلف تفسيرات الفكر العربي للأزمة فإنه لا ينتقدها بروح نسبية تنطلق، فعليا وليس نظريا فحسب، من كون الحقيقة السياسية والاجتماعية حقيقة متعددة الأبعاد وليست أحادية، تبعا لتعدد وتداخل أبعاد الواقع الاجتماعي والسياسي موضوع الدراسة وإنما يعمم الحكم عليها، بعد اختزالها إلى تفسيرات ماضوية، بالخطأ الكلي وكأن قراءته جاءت لتجب ما قبلها من قراءات .

إن مصدر الأزمة إذن لا يكمن في التفسيرات التي أوردتها المدارس الأربعة، وإنما في التشخيص الذي قدمه غليون أي في الحداثة نفسها وبشكل أكثر تحديداً في نموذج الحداثة الذي أطلق عليه "الحداثة الرثة" التي أخفقت في إنجاز العناصر الأساسية للمشروع التحديثي: أخفقت في بناء هوية فردية حقيقية وبناء وعى ذاتي حديث وقيم حديثة على مستوى بناء المواطنة، وشعور مواطن حر قادر على أن يشارك في الحياة السياسية وعلى إدراج المجتمعات العربية في الإقتصادات العالمية وفي دورة الإقتصاد والإستثمار العالميين. مع العلم أن نقد للحداثة الرثة إنما جاء ليشير بشكل أساسي إلى أن العامل الرئيسي في إفساد الحداثة العربية هو أنها وظفت التقدم التكنولوجي لقهر الإنسان بدل أن تضعه في خدمة توسيع دائرة تحكم الإنسان بمصيره وبواقعه.^{١٧٨} يقول غليون: لقد "تبيننا مفهومنا للحداثة أخضع الإنسان وجعله ضحية التقدم التكنولوجي وضحية بناء الدولة الوطنية، أصبحنا نعتقد أن الدولة الوطنية تفترض إلغاء الحريات (كشرط للمحافظة على هيبتها وقوتها) والحال أننا في النهاية فقدنا الإنسان"^{١٧٩} وهو ما يفسر البعد الدلالي

لعنوان كتاب غليون السالف الذكر "الإسلام والسياسة: الحداثة المغدورة"، حيث "أدى الغدر بوعود الحداثة، أي اغتيال القيم الحية التي تحركها: قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والإنعتاق الفكري والروحي إلى انهيارها المعنوي وموت الإيمان بها وبقدراتها على أن تقدم فرص السعادة والإنعتاق للمجتمعات العربية والإسلامية"^{١٨٠}.

لكن هل من سبيل إلى إعادة إطلاق تيار الحداثة بالمعنى العميق للكلمة، أي اكتساب قيم الحرية والمواطنة والوعي النقدي وإطلاق حركة التنمية الاقتصادية في المجتمعات العربية؟

لا يرى غليون من سبيل لذلك إلا بإجراء نقد ثلاثي الأبعاد:

١- نقد مفهوم الحداثة كما تمت بلورته واعتماده منذ عصر النهضة:

حيث جرى تصنيف الحداثة ورفع مفهومها فوق أي نقد، وتم النظر إليها كشيء جاهز متسق ومنسجم مع نفسه. في حين أن الحداثة بالأساس "معركة فكرية، معركة اختيارات سياسية، ومعركة اختيارات في القيم، وليست قيمة في ذاتها، وإنما هي عملية تحويل في الحياة الاجتماعية والثقافية"^{١٨١}. وبالتالي فالمطلوب هو نقد مفهوم الحداثة باعتبارها صنماً مقدساً ومذهباً وقيمة، تتحول تدريجياً على يد قطاع من المثقفين والمفكرين إلى علمانية تعالج معالجة الدين، في مقابل الدين الأصلي، ولا تعالج على أنها عملية "أنسنة" للمجتمع وتحويل للوعي والإنسان نفسه، حول تحسين شروط حياته، وإنما تستخدم كأداة لتقييد وعي الإنسان والحد من حريته.

٢- نقد السياسات التي اتبعتها النخب العربية المتعاقبة منذ بداية

النهضة:

لأن هذه السياسات قد حولت الحداثة وكل عملية التحديث إلى أداة لحفظ مواقع النخبة وتكريسها، وذلك عبر وصل مصالح هذه النخب بسياسات الدول الغربية الكبرى المسيطرة بغرض تثبيتها. فرغم أن كل نخبة كانت تضطر في إطار صراعها السياسي إلى تقديم تنازلات في سبيل وصولها إلى السلطة، فتوسع - بذلك - دائرة التحديث والتعليم ودائرة المشاركة نسبياً، إلا أن الحداثة العربية استخدمت في غالب الأحيان كأداة لضمان سلطة نخبة اجتماعية وتدعيمها. ذلك أن التحديث العربي اعتمد على سياسات

بيروقراطية مستبعداً المشاركة الواسعة لمجموع أفراد المجتمع، ومن ثم فإن نقد السياسات النخبوية ليس شيئاً آخر غير نقد المجتمع النخبوي ذاته،^{١٨٢} والعمل من أجل توسيع المشاركة السياسية بهدف تحديد الأهداف والغايات، أي "البحث عن حداثة ديمقراطية، لا عن حداثة تقوم على الإستبداد، وعلى تحكم النخبة البيروقراطية أو الثيوقراطية بمجموع المصير الاجتماعي" لدرجة اعتبار غليون أن التاريخ العربي الحديث والمعاصر ما هو إلا تاريخ تحكم النخب بالقرار السياسي. الأمر الذي يفسر مآزق الديمقراطية الحالي أكثر مما يفسره استمرار القيم والتقاليد القديمة.. ولذلك "فما لم يتوجه النقد إلى شروط التكوين التي أنجبت النخب المخففة والمتهاففة، فلن تكون النتيجة إلا مضاعفة أسباب الضياع والتشتت وتشوش الرؤية والجهل وبالتالي المزيد من الإخفاقات والهزائم المعنوية والسياسية"^{١٨٣}.

٣- نقد العلاقات الدولية الحاكمة لعملية التحديث:^{١٨٤}

أي إعادة النظر في الإطار الجيوستراتيجي لممارسة التحديث، حيث أصبح من المستحيل، في ظل التغيرات العالمية التي تعبر عنها ظاهرة العولمة، التفكير في أي تحول اجتماعي حقيقي، سواء على المستوى الإقتصادي أو السياسي أو الفكري من دون معرفة ووعي أن ذلك يتم في أتون معركة دولية، وأن المجتمعات التي لا تنجح في توسيع هامش مبادرتها وسيادتها على الصعيد الدولي، لن تكون لديها فرصة حقيقية لزيادة الإستثمار ولا لتحسين شروط الحياة الاجتماعية، وبالتالي لتحسين شروط الدخول في دينامية ديمقراطية.

وفي هذا السياق يعتقد غليون أنه من المستحيل لدولة صغيرة أن تجمع في ذاتها شروط إعادة إنتاج الحداثة التي أصبحت اليوم تحتاج إلى إمكانيات ووسائل هائلة لا يمكن للدول العربية متفرقة أن تقوم بها وهنا تظهر الوحدة العربية كشرط لا غنى عنه لتأمين ظروف النمو الحضاري وإعادة إنتاج العملية الحضارية العربية.

إن ما يعوق تحقيق مشروع النهضة العربية إذن لا يتوقف على عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة فحسب، وإنما إلى وجود منظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا

المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشر أو غير المباشر مروراً بعلاقات الإستغلال والنهب الإقتصادي وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقات الإستلاب الفكري والإيديولوجي .

أكثر من ذلك فإن غليون يكشف عن وجود " قاعدة ثابتة في الإستراتيجية الغربية " تعتبر أن أنجع وسيلة للحفاظ على الوضع الراهن في العالمين العربي والإسلامي تتمثل في عدم السماح ببروز أية دولة عربية أو إسلامية قوية يمكنها أن تفرض زعامتها على المجموع سواء بالضغط أو بالإنجذاب، وهو ما يسميه بـ " إستراتيجية الإجهاض " .

وفي هذا الإطار يعتبر غليون أن الهدف الأول والحاسم لحرب الخليج الثانية يتمثل في الحيلولة دون نشوء أية قوة عربية تتمتع بقدر من الإستقلالية في قرارها السياسي من شأنه أن يشجعها على تكوين " دينامية تجميع أو توحيد إقليمية تقلب المعادلة الجيو-سياسية في حوض المتوسط والعالم " . الأمر الذي يفسر حصول التفاهم الغربي الشامل ربما لأول مرة في التاريخ الحديث، بعد التفاهم الغربي الذي حصل في القرن التاسع عشر ضد محمد علي، والذي جاء في ظروف مماثلة إلى حد كبير، وذلك في سياق المواجهة التاريخية المستمرة التي ينظمها الغرب ضد العرب لمنعهم من تحقيق أهدافهم، والخروج من حالة الإستتباع الحضاري، والدليل على ذلك عدم الإكتفاء بتدمير قوة العراق العسكرية وإنما الإمعان في القضاء على كامل قدراته الاقتصادية والعلمية والتقنية، تماماً كما حصل مع تجربة محمد علي التحديثية، وكما سيحصل مع أي تجربة قادمة وذلك للأسباب التالية :

١- الموقع الإستراتيجي المتميز والحساس الذي يحتله الوطن العربي على مقربة من أوروبا، وما يثيره من مخاوف تعززها الخبرة التاريخية لدى الأوروبيين مع العرب، في حالة نجاحهم في تحقيق نهضتهم الجماعية، الأمر الذي يفسر إجماعهم على العداء لفكرة الاتحاد العربي وتشجيعهم لكل ما من شأنه أن يثير الخلافات الأقوامية والثقافية والدينية والطائفية في مجتمعاتهم منذ الحقبة الاستعمارية حتى الآن.

أكثر من ذلك فإن غليون يذهب إلى حد الجزم بوجود " إرادة واعية ومنظمة "

لمحو صفة العروبة نفسها عن هذه المنطقة وتقسيمها بين مناطق جغرافية كالشرق الأوسط والشرق الأدنى والشمال الإفريقي، وإلى تجمعات إقليمية على غرار مجلس التعاون الخليجي، واتحاد المغرب العربي، ومجلس التعاون العربي في إطار عملية منظمة لإفراغ التعاون العربي من مضمونه، ودفن قرارات التضامن العربي، وتفكيك جامعة الدول العربية واستبدالها بهذه التكتلات^{١٨٥}.

٢- ثروات الأمة وعلى رأسها البترول وما يمثله من ثروة إستراتيجية كبيرة يستكثرها الغرب على العرب ويعمل بكل الوسائل على وضعها تحت إشرافه وسيطرته.

٣- إسرائيل من خلال التزام الغرب بضمان وجودها وأمنها لاعتبارين أساسيين؛ يتعلق أولهما بمحاولة تكفيره أمام "ضميره" والعالم عما ارتكس فيه من انهيار أخلاقي وروحي خلال الحربين "العالميتين" الأولى والثانية لدرجة تبدو معها كل مقاومة عربية للسياسة الإسرائيلية كمنأوة للغرب وإصرار على تعكير صفو ضميره، وتذكره بلا إنسانيته وتحد لاستقراره الروحي والسياسي. ويتعلق ثانيهما بطبيعة إسرائيل الوظيفية كقوة احتياطية للحفاظ على انقسام العرب وعدم استقرارهم ونهوضهم.

٤- الذاكرة التاريخية أو ما يسميه غليون "الحسابات التاريخية الحضارية المعلقة منذ القدم"، التي لم تنجح الحقبة الاستعمارية بكل ما تميزت به من عنف واستغلال واقتلاع من تجاوز ظلالها، حيث لازالت الذاكرة التاريخية الغربية تماهي بين صورة العرب في الحاضر وصورة الإسلام في الماضي، وفي هذا الإطار يعتبر غليون أن العنصر الأكثر حساسية في هذا الحساب هو الإسلام "الذي يشكل اليوم في العالم أجمع أكبر قوة مقاومة للهيمنة السياسية والثقافية الغربية، والذي كان ولا يزال المرتكز الأول والأعمق لطفور العرب الحضاري وتماسكهم الذاتي وتوحيد منطقتهم روحيا وثقافيا، وتحويلهم، بالتالي، إلى تكتل حضاري واسع، وإلى فاعل تاريخي قادر في الحوض المتوسط والعالم، ولذلك، يواصل غليون، فإن الجانب الذي يتركز فيه العداء للعرب كأعنف ما يكون، هو الهجوم على الإسلام بوصفه رديف العرب التاريخي ومرتكز هويتهم جميعا، ومحاولة تشويه صورته، وتنمية الخجل

منه، ودعم كل من يتنكر له من أهله أو يدعو إلى التنكر له.^{١٨٦}

ونظراً لهذه المكانة الإستثنائية التي يحتلها الإسلام في حياة الأمة يستخلص غليون أن أبرز عنصر سلبي في "استراتيجية العرب الماضية" يتمثل في تجاهلها البعد الإسلامي وغياب "استراتيجية إسلامية عربية" قادرة على وضع القوة التي يمثلها العالم الإسلامي في معركة المواجهة التاريخية مع الغرب. معتبراً أن الوطن العربي يشكل نواة العالم الإسلامي وقلبه وموطن مقدساته وخذقه الأمامي، ومن خلاله فقط يستطيع أن يأخذ المبادرة للمشاركة الفاعلية في بلورة استراتيجية عالمية في السياسة الدولية وتعزيز الكفاح من أجل نظام عالمي جديد حقاً، قائماً على احترام القانون ومبدأ التشاور والتعاون والتفاوض بين القوى والأطراف الدولية، وليس فرض الأمر الواقع والإحتكام إلى القوة المسلحة كما تفعل أمريكا الآن.^{١٨٧}

ويكشف غليون كيف أن الدول الغربية، وعيا منها بخطورة أي تقارب عربي إسلامي، لاتني في تقديم الوعود المغرية بتعاون "بناءً وجديد من أجل التنمية" شريطة أن يتم الفصل بين المسائل الاقتصادية والسياسية، وبين المشرق والمغرب، وبين النزاع العرب-الإسرائيلي، والنزاع الإسرائيلي-ال فلسطيني، وبين العروبة والإسلام، وأن يترك العرب فكرة الوطن العربي الواحد، ويسعى كل قطر إلى إقامة علاقات منفردة مع الدول الكبرى، تماماً كما تطالب إسرائيل بمفاوضات ثنائية مع الإقطار العربية ..

والهدف من كل ذلك، هو حرف العرب عن التفكير والتمسك بالخيار المصيري الوحيد الذي بإمكانه أن يجعل منهم في المستقبل "مركز للإنتاج الحضاري الفعلي" وليس مجرد سوق استهلاكية، وقوة إقتصادية قادرة على خلق فرص العمل الضرورية لأبنائها بدل أن تكون بلداناً "سياحية متسولة"، وتكتلا سياسياً مستقلاً يلعب دوراً فاعلاً في السياسة العالمية، بدل أن تكون لعبة بيدها. وهو ما لن يتحقق إلا من خلال نبذ "إستراتيجية التكيف والإلتحاق بالدول الحامية والتبعية لها"، واعتماد "إستراتيجية المقاومة المستمرة الواسعة والمنظمة" ١٨٨ من أجل تغيير ميزان القوى القائم وتجاوز الأوضاع الراهنة، غير أن إعادة بناء الإستراتيجية العربية تستوجب العمل على تغيير الخيارات الأساسية في مشاريع النهضة العربية وخاصة التركيز

على "التوظيف المكثف في التقدم التقني والاقتصادي والاجتماعي والعلمي على حساب التوظيف العسكري المسدود الأفق"، والعمل على تجاوز واقع الإنقسام العربي والسعي إلى تحقيق التكامل والاندماج الاقتصادي، فضلاً عن تعميق مسيرة الديمقراطية كمنهج للتعامل السياسي ووسيلة لتداول السلطة وممارستها على صعيد المجتمع والدولة.^{١٨٩}

خلاصة:

إن خلاصة النقد ثلاثي الأبعاد الذي ركزه غليون على الحداثة هو أن إعاقة الحداثة عموماً، والحداثة العربية خصوصاً لا يكمن في التراث ولكن في عدم إخضاع الممارسة التحديثية أي المناهج والسياسات الحديثة للنقد، وتلقيها كما لو كانت أمراً مفروغاً منه، لا يحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلي عن التراث بدل "اعتبارها بالأساس ثمرة لجهود استثنائي لا يفيد فيه الإحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه".^{١٩٠} أي أن سبب فشل مشروع التحديث العربي يكمن أساساً في تهافت استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها وعدم القدرة على مواجهة وقبل ذلك تحديد حقيقة التحديات التي يفرضها التحديث الفعلي، والتضحيات التي يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية التي يتطلبها.

ذلك أن الأصل في الحداثة يتمثل في بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الإستثمارات الجديدة في كل ميدان بما فيها تكون رأس المال الإقتصادي والعلمي والتقني والفكري والروحي، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجمود والضعف والإمعية والإقتداء والإستزلام والمحسوبية والشعور بالدونية. ومن أجل ذلك وفي سبيله توسيع دائرة فعل هذا الإستثمار وضمان استمراره ونجاحته.^{١٩١}

إن المشكلة تبعاً لذلك هي "كيف يمكن التحكم بآليات الحداثة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق) والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دفع لا محدود من المعلومات وتحطيم للحدود الجيو-ثقافية وإعادة بناء للعقول والمخيلات". إن هذه الحداثة الفعلية لا الإيديولوجية هي

التي يدعو غليون إلى استلهاها والرهان عليها .
والواقع أنه رغم ما تميزت به مقارنة غليون لإشكالية الحداثة والتراث من
جدة وأصالة إلا أن المنهج الذي حكم تناوله لهذه الإشكالية جاء في عمومها،
كما سبقت الإشارة، محكوماً بالمرآحة والإستقطاب بين نزعة حتمية
تاريخية ونزعة ثقافية تعتبر أن "الثقافية هي التي تحرك الأفراد وتحدد
سلوكهم وليس العكس"، الأمر الذي أسقطه تارة في نزعة توفيقية طالما
انتقدتها وشنع عليها، وتارة في نزعة تعميمية، وتارة أخرى في تناقض مع
أشياء سبق له أن أكدها.

فرغم أن غليون يحاول أن يختط لنفسه موقفاً نقدياً مبدعاً ومستقلاً من
خلال تأكيده أن الخروج من الأزمة الحضارية العربية لا يكمن في إلغاء
الذات ولا في إلغاء الحضارة، كما لا يكمن في التوفيق بينهما وإنما يكمن
في الإبقاء "على التوثر التراجمي المبدع" وعلى الجدل التاريخي والتناقض
الحيي بين القطبين الأصلي والحداثي، مع الحرص على نبذ روح التشاؤم
والعقلية الإنهزامية، والإيمان، بالمقابل، بالعقل والإنسان، أي أن غليون يريد
أن يختط لنفسه طريقاً رابعاً غير توفيقية، إلا أنه لم ينجح، حسب العديد من
القراءات، في ذلك تمام النجاح ليقع في "توفيقية نقدية جديدة"

والواقع أنه رغم الصحة النسبية لهذا النقد الذي يتجاوز غليون لينطبق على
جل المفكرين العرب مهما كانت دعوتهم جذرية للحسم في المواقف والقطيعة
مع التراث والماضي، إلا أن ما يميز غليون بحق، عن كثيرين غيره، أنه يميز
جيداً بين التوفيقية في السياسة بما تعنيه من تسوية وتراضي وحوار بين
مختلف القوى المتناقضة وهو ما يمثل جوهر الديمقراطية، ولذلك فهو يدعو
إليها ويحبذها، وبين التوفيقية في مجال الفكر وهي التي يعتبرها غليون
محض توفيقية يجب طرحها.

ومن مظاهر التناقض التي نجدها لدى غليون اعتباره أن الحداثة تعد
"ثمرة لجهد استثنائي لا يفيد فيه الإحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه"^{١٧٣}،
واعتباره، خلافاً لذلك، أن التراث شرط لازم لكل حداثة وأنه "من الوهم أن
تعتقد جماعة أنها تستطيع أن تندمج في الحضارة من دون إحيائها للتراث،
أي بالتغاضي أو التخلي عنه. فالنتيجة لن تكون إلا انتقاماً أكبر للماضي من

الحاضر، وتهديداً أعظم لأي جهد تجديدي،^{١١٣}

ومن أوجه التعميم التي كثيراً ما يقع فيها غليون، كذلك، جزمه أن "الفكرة الإسلامية تعيش على صراعتها وعدوانها للغرب وللحداثة ككل"^{١١٤} وهو قول إلى جانب تناقضه مع مواقف سابقة للباحث نفسه في مواقع وسياقات مختلفة، يتناقض مع الحقيقة الفعلية للفكرة الإسلامية سواء كخطاب أو كتجلي حركي لهذا الخطاب. ذلك أنه من باب التبسيط والتسرع فهم "المشروع السياسي الإسلامي متمثلاً فيما بات يسمى "الإسلام السياسي" على أساس أنه يمثل رفضاً للحداثة أو عدواً لها.

فرغم أن "الإسلام السياسي" جاء في بداية الأمر كرد فعل على الحداثة متراوحاً بين قبولها تارة ورفضها تارات أخرى، إلا أنه لم يرفض الحداثة إلا من حيث أنها حداثة الآخر الخصم المستعمر، وإلا من حيث إنها تتضمن روح هيمنة وإلغاء وإقصاء للأغيار، وإلا نظراً لاقتربها بانحرافات أخلاقية (العائلة - الجنس) وبنزعات مادية من الزاوية الفلسفية والعقدية.

إن الفكرة الإسلامية بهذا المعنى، محاولة لإقامة حداثة خاصة من خلال السعي لإجراء غريبة صارمة للحداثة المرجعية الغربية وذلك بالتمييز فيما بين ما تقبله المنظومة المعيارية للإسلام وما ترفضه.

والواقع أن الحركات الإسلامية لا سيما المندرجة منها في لجة التدافع السياسي، تعتبر "استجابة" أكثر من كونها مجرد رد فعل رافض للحداثة، وأن هذه الإستجابة قد تتضمن عناصر رفض كما قد تتضمن عناصر قبول، تبعاً لمستويات الكل الاجتماعي المعنى، وتبعاً لمستويات وأبعاد الحداثة نفسها.

غير أن برهان غليون لا يقف عند هذا المستوى من التعميم، وإنما يتعداه ليعتبر كل الثقافات المضادة بمثابة ردات فعل على الحداثة بما هي فعل تغريبي. وهو ما يؤدي إلى حرماننا من رؤية غنى هذه الثقافات وامتداداتها التاريخية؛ إن بعض هذه الثقافات ولتكن الثقافة العربية الإسلامية، تشكل، بحق، أنساقاً حضارية متكاملة لا يمكن أن نرى في حضورها إلا استمرارية تاريخية، لم يعمل التغريب إلا على إبرازها.

إن الذي يشتغل في هذه الحالة هو جهاز المناعة الذي يحصن الجماعات

من المداهمة الخارجية المتمثل هنا في فعل التحديث والتغريب" وذلك بتزويدها بـ "مضادات حيوية" إن صح التعبير. إن ما يعتبره غليون ردات فعل ليس في الواقع إلا تعبيراً عن اشتغال جهاز واحد، علماً أن النسق الحضاري ليس هو الجهاز، إنه حامل لمجموعة من الأجهزة مركبة بشكل يجعل منها نظاماً متكاملًا. إن الإسلام، على سبيل المثال، لا يمكن فهمه من خلال علاقة الإنفعال التي تربطه بالتحديث وما يستبطنه من تغريب: فعل/رد فعل، إنما لابد من استيعابه كنمط حضاري متميز يتطور وفق سياق خاص، وعلى أنه الوعاء النفسي والثقافي الذي تصاغ فيه شخصية الجماعة ويتشكل فيه العقل الجمعي، فيضفي عليها نظرتَه للكون والطبيعة والإنسان والحياة ..

إن التشويه الذي الحق بالتجربة الحضارية العربية الإسلامية كان نتيجة انقطاعها عن سياق تطورها التاريخي، لذلك فإن السعي نحو استعادة شروط التواصل مع هذا السياق هو المدخل التاريخي لبناء حداثة عربية إسلامية أصيلة في جدل مبدع مع مختلف التحولات الكونية.

هوامش

- ١ - شمس الدين الكيلاني، "دولة النخبة، ونخبة الدولة: برهان غليون نموذج"، مجلة الآداب، بيروت، العدد المزدوج ١/٢، ١٩٩٩، ص: ٥٦.
 - ٢ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص-ص: ٧-١٣.
 - ٣ - د. برهان غليون، "الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ١٢، ١٩٩٧، ص: ٩٩.
 - ٤ - التغريب مصطلح يجري توظيفه لوصف نمط من أنماط التحديث الذي يتميز بالتقليد الأعمى للنموذج الغربي، بحيث يهتم بالشكل أكثر مما يقوم بنقل الوظائف الجوهرية في عملية التحديث. كما لا يميز بين الخصوصية الغربية وما يسميه غليون "المكتسب العالمي في نمط الحضارة المعاصرة"، مما يحرمه من التمييز بين الجوهري والعرضي في هذه الحضارة، والسقوط، تبعاً لذلك، في منطق التوحيد أو المطابقة التاريخية الحصرية بين المعاصرة والثقافة الغربية، بحيث يترسخ الاعتقاد باستحالة تحقيق أية حداثة، واستحالة وجود أية حضارة معاصرة دون التبنّي الكامل للقيم الثقافية الغربية. للوقوف على ماهية التغريب وآلياته ومخاطره يمكن الرجوع إلى:
- Serge Latouche، "L occidentalisation du monde"، Editions la decouverte, Paris, ١٩٨٩
- يعتبر سرج لا توش أن مفهوم الحضارة كما حددها الأنثروبولوجيون من خلال دراستهم لتاريخ الحضارات والثقافات لا تنطبق على "حضارة" الغرب. إننا أمام حالة استثنائية جديدة. إن هذه الحضارة نشأت في تضاد مع الثقافة إن لم نقل على أنقاضها، إنها نشأت خارج الجذور الأصلية التي كانت تعطي معنى للحياة وهدفاً للوجود.
- إن "المشروع الحضاري الغربي" بما هو مشروع حداثي، عالمي التوجه مركزي النزعة، يستند إلى قيم جديدة: العلم، التقنية، والتقدم يحقق إشباع الرغبات على حساب تدمير الثقافات الأصلية، يستبدل البر وفعل الخير "Bien faire" بالرأفاهية ورغد العيش (Bien-Être) ويحل قوانين السوق محل العلاقات الاجتماعية التقليدية. وعلى هذا الأساس يخلص لا توش إلى اعتبار مشروع الغرب "الحضاري" مشروعاً لا ثقافياً، لأنه عاجز على تقديم إجابات لمشاكل الحياة الاجتماعية وخاصة تلك المتعلقة بعالم "المحرومين" بل يقوم أساساً على إقصاء هؤلاء ولا يعطي حق الحياة والوجود إلا "للأقوياء"، ومن هذه الزاوية فإنه نقيض الثقافة.
- إن آثار التغريب لم تأت نتيجة "ميكانيزمات" اقتصادية أو اختيارات سياسية فحسب، وإنما نتيجة تجريد الإنسان من أبعاده الثقافية "Deculturation". إن هذا التجريد يعاد إنتاجه وبشكل أفضح من خلال الطول والعلاجات المقترحة للتغريب عبر سياسة التنمية والتحديث. إن تجريد الجماعات الإنسانية من أبعادها الثقافية، حسب لا توش، يعني اجتثاثها من أصولها، وهذا الإجتثاث يمكن أن يكون عضويًا فتكون الإبادة

، جسدية "Genocide"، ويمكن أن يكون روحيا أو معنويا، فتكون الإبادة ثقافية "Ethnocide".

فالتغريب قد يظهر تحت مسميات مختلفة كالتنمية والتحديث، حيث أن اللحاق بالغرب يستوجب التحديث، والتحديث تقتضي تدمير الذات، وهنا يبرز الغرب كثقافة نافية للثقافات الأخرى. وهي الحقيقة التي جعلت لاتوش يعتبر أن التعميم الكوني للنموذج الغربي وتوحيد العالم لا يمكن اعتباره انتصارا للإنسانية وإنما انتصار عليها .

٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة : الدولة والدين"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص-ص ٣٩٨-٣٩٩. وهو ما عبر عنه د. علي عزت بيغوفيتش بـ "الحضارة الخالصة"، أي "الحضارة التي تخلو من الثقافة" انظر كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب"، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ومؤسسة النور، الكويت، ترجمة محمد يوسف عدس، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص: ١١٢.

٦ - د. برهان غليون، "العقلانية ونقد العقل"، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد، ١٩٩٨، ص: ٩٩.

٧ - د. برهان غليون، في حوار أجراه معه محمد جمال بارت، مجلة النهج، بيروت، عدد ٢، ١٩٩٥، ص: ٢٧٧.

٨ - د. برهان غليون وسمير أمين، "حوار الدولة والدين" المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ٧٦.

٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة : الدولة والدين"، مرجع سابق ص: ٣٩٩.

١٠ - د. برهان غليون، "الوعي الذاتي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص: ١٣٣.

١١ - د. برهان غليون، "الوعي الذاتي"، نفس المرجع، ص: ١٢٥.

١٢ - د. برهان غليون، "نقد السياسة : الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٤٢٥

١٣ - إن هذه الطبيعة النسبية للحدثة كمشروع تاريخي نتائجه غير مضمونة سلفا تتأكد من خلال أعتى التجارب الحدائية الغربية، انظر:

Jean-Pierre le Goff, "La modernisation manquee", le debat, N- ١١٠، ٢٠٠٠، Paris، Editions, Gallimard، pp : ٢٣٠، ٢٣٧.

١٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة : الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

١٥ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، دار البراق للنشر، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص: ٨٣.

١٦ - الحدائة الحثالة : لا تعنى - عند غليون - نمطا خاصا من الحدائة، أو حدائة لازالت ضعيفة أو غير ناضجة، أو مرتبطة بالتراث. إنها نعت نقدي لواقع الحدائة العربية المأزومة باعتبارها تحيل إلى "ما تحت الحدائة". "فحثالة الشئ هو ما يسقط من بقايا ويرسب، إنه منتج جديد يختلف نوعيا عن المنتج الأصلي، لأنه يتكون من العناصر التي ترمى من المواد الأولية أثناء عملية التصنيع والتي لا يمكن الإستفادة منها (...)

فحثالة الصناعة تعد صناعة، لكنها صناعة فقدت مردودها وفعاليتها وأصبحت لا قيمة لها في الدورة الحقيقية لرأس المال المنتج. حثالة الوطنية تعد وطنية في خطابها وشعاراتها، إنما من دون السيادة والكرامة والتضامن الشامل، وبشكل خاص من دون الحرية. وكما أن حثالة التقدم هي تقدم، أي تغير وتبدل وتراكم، لكنه تراكم "للخردة" من دون آليات الإنتاج والإبداع وديناميات الحرية والتحول الذاتية "انظر" المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص - ص: ٢١٤ - ٢١٥.

- ويقصد غليون بالحدائثة الاستلابية تلك الحدائثة التي تقوم على أطر مرجعية روحية ورمزية وأخلاقية أجنبية غير ذاتية. إنها حدائثة تتنكر للذات لأنها تفتقد إلى الوعي الذاتي، ولذلك فإن "حدود الحدائثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لا تتحقق إلا كتشريد ثقافي وتحلل للبنى وللقيم الإنسانية والروحية. ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضا إلا تاريخ الإجهاض. إنها بالضرورة حدائثة مجهزة" انظر "اغتيال العقل"، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص: ٢٩٨.

- أما الحدائثة الفصامية فتعتبر عن حالة التمزق في المرجعية والرؤيا وغياب الهدف، وهي نقيض "الحدائثة الذاتية" المنبثقة من داخل الثقافة المحلية والمتجذرة فيها، في حين أن "الحدائثة المستوردة" هي تلك الحدائثة الخاضعة لمنطق العلاقات التبعية "لأنها تفتقد لعنصري الإبداع والاستقلالية. انظر" حوارات من عصر الحرب الأهلية" مرجع سابق، ص: ٢٩١.

١٧ - د. برهان غليون "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ٨٣.

١٨ - د. برهان غليون "مجتمع النخبة"، نفس المرجع، ص: ٨١.

١٩ - يشير مفهوم العقلانية إلى "عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الإنتاج المادي والذهني"، انظر د. عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص: ٧٤.

٢٠ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين" مرجع سابق، ص - ص: ١٥٤ - ١٥٥. للتوسع بصدد خصائص المجتمع الحديث مقابل المجتمع التقليدي انظر:

Les impasses de la modernité: critique de la marchandisation du monde", Christian Cameliu, "qu est-ce que la modernité?", in, "Editions du seuil, septembre, 2000, pp, 40 - 46

٢١ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" مرجع سابق، ص: ١٥٠ لا يتردد غليون في نقد هذا المفهوم للعقل الذي يطابق بين العقل والعلم مقصبا كل ما له علاقة بالروح والضمير والأخلاق والآداب والفنون انظر "نقد السياسة: الدولة والدين" مرجع سابق ص: ٣٧٦ وهو ما سوف يرد تفصلا في سياق نقد غليون "للأيدولوجية العقلانية" كأساس للتحديث.

٢٢ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" مرجع سابق، ص: ١٩١

٢٣ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" نفس المرجع ص: ٢٠١

٢٤ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص - ص: ١٤

١٥ - هناك تناول مفصل لمفهوم الدولة التحديثية في الفصل المتعلق بإشكالية الدولة لدى غليون .

- ٢٥ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل .. "، مرجع سابق، ص: ٣٢٦ .
- ٢٦ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل .. "، نفس المرجع، ص: ١٨٣ .
- ٢٧ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل .. "، نفس المرجع، ص: ٣٠٧ .
- ٢٨ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل ... "، نفس المرجع، ص: ٣٤١ .
- ٢٩ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل .. "، مرجع سابق، ص: ١٩٤ .
- ٣٠ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل : ... "، نفس المرجع، ص: ٣٤٣ .
- ٣١ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي "، مرجع سابق، ص: ٤١ .
- ٣٢ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي "، نفس المرجع، ص: ٢٩ .
- ٣٣ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٣٤٢ .
- ٣٤ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص: ٣٢٥ .
- ٣٥ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣٤١ .
- ٣٦ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٤٠٠ .
- ٣٧ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، مرجع سابق، ص: ٢٠٥-٢٠٦ .
- ٣٨ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، نفس المرجع، ص: ٢٠٦ لا بد من ملاحظة أن الحرص على وضع نعني التقدمية والرجعية بين مزدوجتين يسعى إلى تأكيد الطبيعة الإيديولوجية السجالية لهما وافتقادهما لأي أساس أو مضمون علمي.
- ٣٩ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة " نفس المرجع، ص: ٢٠٧ وهو ما تؤكد معظم الأدبيات الإسلامية المقارنة بين الأنظمة الاجتماعية والسياسية الرئيسية (الرأسمالية والاشتراكية والإسلام) مشددة على خصوصية النظام الإسلامي وتميزه وتفردته رغم تقاطعاته الكثيرة مع كلا النظامين الرأسمالي (الملكية الخاصة، والمبادرة والمنافسة) والإشتركي (الملكية الجماعية، واعتبار الملكية وظيفية اجتماعية، التضامن الاجتماعي...)
- ٤٠ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٢٩٣ .
- وهنا تبرز أصالة غليون، فرغم اتصاله الوثيق بالمناخ الثقافي الغربي عموما والفرنسي خصوصا، وإصرار هذا الفكر على فرض معيارية صارمة لتوصيف ونبذ المجتمعات الحديثة مقابل المجتمعات التقليدية، تضع الحدأة في تعارض حاد مع التراث بل ومع الإيمان بالله، يظل واعيا بشروط أمته التاريخية وخصوصيتها الحضارية. انظر على سبيل المثال :

- Jean-claude Ruano-Borbalan. " Valeurs et cultures: allons-nous devenir postmodernes? " , Sciences Humaines, N:103 , Mars , 2000 , p : 17

٤١ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص - ص: ٢٩٦ - ٢٩٧ .

- ٤٢ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص : ١١٤ .
 ٤٣ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص-ص: ٢٣-٢٦ .
 ٤٤ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، نفس المرجع، ص : ٢٦ .
 ٤٥ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص : ١١٤ .
 ٤٦ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص - ص : ٢٩٣ - ٣٠٠ .

- ٤٧ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص : ٢٦ .
 ٤٨ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص : ٩٥ .
 ٤٩ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص : ٣١٩ .
 ٥٠ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص : ٢٣٠ .
 ٥١ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص : ٣٢١ .
 ٥٢ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص -ص: ٣١٨-٣٢٠ .
 ٥٣ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي "، مرجع سابق، ص : ١٠٧ .
 ٥٤ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص : ٢٩٨ .
 ٥٥ - سمير أمين، برهان غليون، " حوار الدولة والدين "، مرجع سابق ص : ١٦٤ .
 ٥٦ - د. محمد عابد الجابري، " العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته "، سلسلة نقد العقل العربي (٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص : ٧ .

- ٥٧ - لتوسع حول مفهوم العقل يمكن الرجوع إلى :
 د. الياس مرقص، " العقل والعقلانية : ثلاثة معانٍ ممكنة "، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، عدد: ٢٦-٢٧، ١٩٨٦، ص-ص: ٧-٢٠ . د. عبد الله العروي، " مفهوم العقل : مقالة في المفارقات "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦ .
 منير شفيق، " باب في العقلانية واللاعقلانية "، ضمن كتاب " الإسلام في معركة الحضارة "، دار السرايا للنشر، تونس الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص-ص: ١٣٥-١٤١ .
 جان بيير فرنان، " العقل بين الأمس واليوم " ترجمة د. عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الوحدة، عدد: ٢٦-٢٧، ١٩٨٦، ص-ص: ١٦٧-١٦٩ .
 ٥٨ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص ١٥٨ .
 ٥٩ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص : ١٥٩ .
 ٦٠ - يجب التمييز بين مستويات مختلفة من العقلانية، فإلى جانب العقلانية التي تسعى إلى إضفاء المعقولية على الواقع ليس من خلال الكشف عن جوانب اللامعقول فيه، وإنما من خلال البحث عن الصيغ التي يمكن بفضلها اعتبار ذلك الواقع مطابقاً للمعقول، هناك العقلانية التي تسعى إلى عقلنة الواقع والعمل على تجاوزه وتثويره وتغييره بدل تبريره، كما أن هناك عقلانية أداتيه هدامة كتلك التي أنتجت النظام الفاشي والنازي .. انظر د. محمد وقيدى، عقلانية العالم المعاصر : صراع القوة والعقل "، مجلة الوحدة عدد: ٢٦-٢٧، ١٩٨٦، ص-ص: ٢١-٢٢ .

- ٦١ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص-ص: ١٥٩-١٦١ .
- ٦٢ - يذهب د. حليم بركات إلى أن العقلانية تتغير بتغير البنى الاجتماعية والاقتصادية، كما يعتبر أن الدين لا يتعارض بالضرورة مع العقلانية. انظر: ندوة: " العقلانية في المجتمع العربي "، مجلة الوحدة، عدد: ٢٦-٢٧، ص-ص: ١٠٠-١٠١ .
- ٦٣ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص: ١٦٠ .
- ٦٤ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣٧٦ يتفق مفهوم غليون للعقل والعقلانية هاهنا إلى حد كبير مع مفهوم طه عبد الرحمان الذي يحدد ثلاثة معايير لازمة في تعريف كل عقلانية وهي:
- " معيار الفاعلية " الذي يقول بتحقيق الإنسان عن طريق الأفعال.
- " معيار القيمة " الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم أو مقاصد معينة .
- " معيار التكامل " الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكمل بعضها للبعض الآخر. على اعتبار أن معيار القيمة يتعلق بالمقاصد أو الغايات الكبرى، وأن معيار الفاعلية يتصل بالوسائل، وأن معيار التكاملية يتعلق بالنفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، وبناء عليه فالعقلانية عبارة عن " صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد معينة بطرق وسائل معينة " .
- ويميز طه عبد الرحمان بين ثلاثة أنواع من العقلانية:
- "العقلانية المجردة": وهي صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد لا يقين في نفعها بطرق وسائل لا يقين في نجاعتها
- "العقلانية المسددة": وهي عبارة عن صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد نافعة بطرق وسائل لا يقين في نجاعتها
- "العقلانية المؤيدة":، وهي صفة الفعل الذي يطلب صاحبه تحصيل مقاصد نافعة بطرق وسائل ناجعة .. انظر د. طه عبد الرحمان " الممارسات الدينية ونقد العقلانية "، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، عدد ٢٣ / ٢٠٠١ ص -ص ١٠٩ - ١٢٧ .
- ٦٥ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، نفس المرجع، ص: ٢٨٧ .
- ٦٦ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص - ص: ٢٨٦ - ٢٩١ .
- ٦٧ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، مرجع سابق، ص: ١٢٦ .
- L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme "، Traduction, chavy, Paris, Plon, 1964. - Max weeber68
- انظر نقداً ضافياً لطروحات ماكس فيبر في د. حسن حنفي، " الدين والرأسمالية: حوار مع ماكس فيبر دراسة نقدية "، ضمن كتاب " في الفكر الغربي المعاصر "، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ .
- ٦٩ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي "، مرجع سابق، ص: ٣٢ .
- ٧٠ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، مرجع سابق، ص: ١٣٤ .
- ٧١ - يؤكد هشام جعيط انطلاقا من استحضاره للنموذج الحداثي الأمريكي الذي أعطى

مكانة مركزية للدين، أن شكلا من أشكال الدين وليس الدين على إطلاقه هو الذي يعيق العقلانية. انظر: ندوة "العقلانية في المجتمع العربي"، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص: ١٠١.

- ٧٢ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ١٤٩.
- ٧٣ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، نفس المرجع، ص-ص: ١٣٦-١٣٤.
- ٧٤ - د. عبد الواحد عبيدة، "مفهوم العقلانية الاقتصادية في مواجهة التخلف والقطرية في العالم"، مجلة الوحدة، عدد: ٢٦-٢٧، ١٩٨٦، ص-ص: ٨١-٩٣.
- ٧٥ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ١٣٧.
- ٧٦ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، نفس المرجع، ص: ١٦٧.
- ٧٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٤٣.
- ٧٨ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ١٣٥.
- ٧٩ - انظر: منير شفيق، "الإسلام في معركة الحضارة"، مرجع سابق، ص-ص: ٣٥-٤١.
- ٨٠ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ١٣٨.
- ٨١ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، نفس المرجع، ص: ٢٣٧.
- ٨٢ - لعل أبرز مثال يمكن استحضاره هنا، مصطفى حجازي، "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٧٦. حيث ينعت غليون نزعة الكتاب ومنهجه بـ "العلموية الجديدة المدمرة" التي تجهل أو تتجاهل أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علميا ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي وتطور محدد للمجتمعات الأوربية.. وأن في كل علم موضوعا يحدد هذه المفاهيم، وبالتالي فإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معا.
- ٨٣ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ١٢٩.
- ٨٤ - د. برهان غليون، "اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص: ٢٥٣.
- ٨٥ - نجد تأكيدا ضافيا لهذا المعنى لدى منير شفيق في كتابه "الإسلام في معركة الحضارة"، مرجع سابق، ص-ص: ١٥٣-١٥٨.
- ٨٦ - د. برهان غليون، "اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص-ص: ٢٥٤-٢٥٩.
- ٨٧ - كريستوفر وونت واندريجي كليموفسكي، "أقدم لك كانط"، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ١١٧.
- ٨٨ - د. برهان غليون، "اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص: ٢٦٦. الواقع أن الموقف من الدين في الغرب لم يكن منسجما ولا واحداً، فقد تبأين من الرفض المطلق مع النزعة الوضعية والعلمانية الشاملة على الطراز النييتشوي، والنموذج الماركسي الجدري والنموذج العلماني الفرنسي.. إلى الدعوة إلى تقليص حيز الدين وحصره بالشأن الخاص، وصولاً إلى الدعوة إلى مجرد الفصل بين الديني والزمني على مستوى الاختصاص، وهذا التبأين نجده لدى غليون نفسه، فتارة يتحدث عن إعلان الغرب حرباً شاملة على الدين (اغتيال العقل ص: ٢٦٥)، ويعتبر أن المجتمع الغربي الحديث مجتمع لا أخلاق له (مجتمع

- النخبة (ص: ٨١) وأخرى يعتبر العلمانية جاءت كسند للقيم الدينية (نقد السياسة :
الدولة والدين) .
- ٨٩ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص-ص: ٢٦٠-٢٦٦ .
- ٩٠ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٢٦٥ .
- ٩١ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص-ص: ٣٣٨ -
٣٣٩ .
- ٩٢ - د. برهان غليون " نقد السياسة : الدولة والدين "، نفس المرجع، ص: ٤٠١ .
- ٩٣ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية "، ضمن كتاب
"المثقف العربي همومه وعطاؤه" ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة
الأولى، ١٩٩٩، ص: ٨٨ .
- ٩٤ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية "، ضمن كتاب
"المثقف العربي همومه وعطاؤه" ، نفس المرجع، ص: ١٠٦ .
- ٩٥ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية "، ضمن كتاب
"المثقف العربي همومه وعطاؤه" ، نفس المرجع، ص: ٨٧ . انظر كذلك د. علي أواميل،
" السلطة الثقافية والسلطة السياسية "، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،
١٩٩٦، ص: ٢٥ .
- ٩٦ - وذلك خلافا لأصحاب المصالح الاقتصادية المباشرة من كمبرادوريين ورأسماليين
جدد وملاك عقاريين، الذين يحذون دولة ضعيفة تخدم مصالحهم من دون أن تربط
نفسها بمشروع وطني أو ذي طابع وطني .. إن ما تسعى إليه هذه الطبقة هو " دولة
كمبرادورية " لا تتدخل في الحياة العامة إلا بما يحمي الملكية ويحفظ الأمن الداخلي
ويفتح المجال أمام كل أشكال التجارة والسمسرة والربح. وخلافا للتيار البيروقراطي
الذي نما في ظل تطور الدولة وتوسع أجهزتها الحديثة، وعمل على تحقيق برنامج
التحديث، لكن مع الحفاظ على التوازنات التي تضمن استمرار وحدة الدولة الحديثة
وحمايتها من التمزق والإنهيار.
- ٩٧ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة " مرجع سابق، ص: ٢١٩ .
- ٩٨ - د. محمد سبيلا، " للسياسة، بالسياسة: في التشريح السياسي "، أفريقيا الشرق، الدار
البيضاء، ٢٠٠٠، ص: ٢٠٣ .
- ٩٩ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، مرجع سابق، ص-ص: ٢١٦-٢١٧ .
- ١٠٠ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، نفس المرجع، ص: ٢٤٣ .
- ١٠١ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، نفس المرجع، ص: ٥٠ .
- ١٠٢ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، نفس المرجع، ص: ٢٣٦ .
- ١٠٣ - د. برهان غليون، " مجتمع النخبة "، نفس المرجع، ص: ٢١٧ .
- ١٠٤ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي "، مرجع سابق، ص- ص: ٩٥ - ٩٧ .
- ١٠٥ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص: ٣٥٩ .
- ١٠٦ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٢٧٣ .

- ١٠٧ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مزجج سابق، ص - ص: ٣٢٧ - ٣٢٨ .
- ١٠٨ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣٤٥ .
- ١٠٩ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣٠٤ . وهو الإخفاق الناتج عن الجمود الذي أصاب الثقافة العربية أكثر من كونه ناتجا عن سيطرة الثقافات الأجنبية (...). انظر برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٢١٧ .
- ١١٠ - د. برهان غليون، " المحنة العربية : الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٢٤٧ .
- ١١١ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص: ٢٩٩ .
- ١١٢ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣٤٣ .
- ١١٣ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣٠١ .
- ١١٤ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، نفس المرجع، ص: ٣١٣ .
- ١١٥ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص - ص: ٢٠٧ - ٢٠٨ .

- ١١٦ - هناك أدبيات عربية مهمة حول العولمة منها :
 - ندوة " العرب والعولمة "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨ .
 - ملف: " الفكر العربي والعولمة " ضمن " قضايا فكرية "، إشراف محمود أمين العالم، الكتاب ١٩ - ٢٠، أكتوبر ١٩٩٩ .
 - ندوة " العولمة والهوية "، أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات، ١٩٩٨ .
 - محور " بعض إشكاليات العولمة "، مجلة النهج، دمشق، ١٩٩٩ .
 - د. حسن حنفي و د. صادق جلال العظم، " ما العولمة "، دار الفكر، سورية، ودار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ .
- ١١٧ - د. عبد الخالق عبد الله، " عولمة السياسة والعولمة السياسية " مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد ٢٧٨، ٢٠٢، ص: ٢٥ .
- ١١٨ - د. عبد الخالق عبد الله، " عولمة السياسة والعولمة السياسية " مرجع سابق، ص: ٢٥ .

- ١١٩ - انظر مثلا :
 - مايك فيدرستون وسكوت لاش، " العولمة والحدثة ومكانية النظرية الاجتماعية "، ضمن كتاب: " محدثات العولمة "، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠ .
 - جوناثان فريد مان، " النسق العالمي والعولمة ومتغيرات الحدثة "، نفس المرجع .
- ١٢٠ - د. برهان غليون وسمير أمين، " ثقافة العولمة وعولمة الثقافة "، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٢ .
- ١٢١ - د. برهان غليون وسمير أمين، " ثقافة العولمة وعولمة الثقافة "، نفس المرجع، ص: ١٧ .
- ١٢٢ - د. برهان غليون، " العولمة ليست كلها لعنة: " حوار بمجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ٢٧، عدد ٢، ١٩٩٩، ص - ص: ٨ - ٩ .
- ١٢٣ - لقد سبق للباحث أن ميز بشكل واضح بين البعدين الموضوعي والتاريخي للعولمة من

جهة، والبعد الذاتي الإيديولوجي لها في: عبد السلام محمد طويل، "البعد الأيديولوجي للعولمة"، ضمن ندوة: "رؤية الشباب العربي للعولمة"، تحرير د. نيفين مسعد، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص- ص: ١٥ - ٥٨.

١٢٤ - د. برهان غليون، "التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة"، ضمن كتاب "التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة"، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ٢٦.

١٢٥ - يذهب برهان غليون إلى أن الدعوة إلى "حوار الحضارات" وما يستتبعه من دعوة إلى التسامح "لا تسعى إلا إلى تغيير الموقف النفسي أو الفكري من الواقع العملي الذي يدفع إلى الصراع، وهو تغيير لا يمكن أن تكون له نتائج مضمونة أو مستمرة"، د. برهان غليون، "نقد "صراع الحضارات" و"حوار الحضارات": في أصل التفاهم بين الأجناس"، مجلة الآداب، بيروت عدد: ٣-٤ مارس ٢٠٠٠، ص: ٥٢.

١٢٦ - يعتبر غليون أن التقارب بين الجماعات لا يتحقق من خلال التقريب بين مذاهبها ومنظومات قيامها أو مرجعياتها الثقافية الخاصة، ولا يتحقق، بالتالي، من خلال إضعاف ما تشعر أنه يمثل خصوصيتها.. وإنما يتم ذلك التقارب بين الجماعات من خلال توسيع دائرة مشاركتها في مرجعيات إضافية، وتحريرها، من ثم، من حتمية الإعتماد المطلق والأحادي على مرجعياتها الثقافية التاريخية"، "نقد "صراع الحضارات" و"حوار الحضارات": في أصل التفاهم بين الأجناس" مجلة الآداب، مرجع سابق ص: ٤٩.

١٢٧ - د. برهان غليون، "تستر المصالح بالأخلاق في بدعة صراع الحضارات"، مجلة الشاهد، قبرص عدد: ١٩٦، ٢٠٠١، ص: ١٤٦.

١٢٨ - تقوم "ثقافة السلام" على ثلاثة مفاهيم متداخلة هي: السلام والحوار والتسامح؛ فالسلام هو الحالة المنشودة للعلاقات بين المجتمعات أو بين الثقافات المختلفة، والتسامح هو القيمة الرئيسية التي يضمن تعزيزها الوصول إلى هذا السلام، والحوار هو الوسيلة التي تمكن من توليد التسامح.

129-Pierre Bouretz, "Raisons et horizons de le democratie: Jürgen Habermas face a la question politique", le debat, Galimard, France, Ne : 104 , 1999 , pp:20-34

١٣٠ - د. برهان غليون، "نقد "صراع الحضارات" و"حوار الحضارات": في أصل التفاهم بين الأجناس" مجلة الآداب، مرجع سابق، ص: ٥٣.

١٣١ - انظر د. طه عبد الرحمن، "روح العولمة وأخلاق المستقبل"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد: ٧٦، ٢٠٠١، ص-ص: ١٥١-١٧٠.

١٣٢ - على غرار أغلب المقاربات الماركسية العربية حول العولمة.

١٣٣ - انظر د. فؤاد مرسي، "الرأسمالية تجدد نفسها"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٤٧، ١٩٩٠.

١٣٤ - د. برهان غليون وسمير أمين، "ثقافة العولمة وعولمة الثقافة"، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

١٣٥ - د. برهان غليون وسمير أمين، "ثقافة العولمة وعولمة الثقافة"، مرجع سابق، ص: ١٦٦.

١٣٦ - يشدد غليون على أن التراث ليس كأى رأسمال، إنه الرأسمال الفكري والروحي والقومي الأول "الذي لا يمكن اقتراضه ولا يمكن تصورية مبادرة تاريخية أو نهضة حضارية بمعزل عنه.

١٣٧ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" مرجع سابق، ص: ١٢١.

١٣٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين" مرجع سابق، ص: ٤١٦. لقد سبق للدكتور حسن حنفي أن تناول العلاقة بين التراث والتجديد بقدر كبير من العمق والجدية حينما اعتبر أن "التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته.. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر." ومن ثم فإن "تجديد التراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته ولحل مشاكله" فالتراث بالنسبة إليه قضية وطنية وقضية شخصية في نفس الآن؛ فهو قضية وطنية لأنه يشكل "جزءاً من واقع الأمة التي تعد مسؤولة عنه على غرار مسؤوليتها على الشعب والأرض والثروة، كما أنها قضية شخصية "لأننا نتعامل مع موروث شخصي نحن لسنا مجرد باحثين للتراث، بل ملتزمين بقضية شخصية" ولأن "تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه، وجزءاً من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية"، انظر د. حسن حنفي، "التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢، ص - ص: ١٣ - ٢٤.

١٣٩ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص - ص: ٢٧٥ - ٢٧٦.

١٤٠ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، نفس المرجع، ص: ٣١٥.

١٤١ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، نفس المرجع، ص: ٩٥.

١٤٢ - انظر على سبيل المثال: د. عزيز العظمة، "الدين والدنيا في الواقع العربي"، كتاب قضايا فكرية، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، إشراف محمود أمين العالم، عدد: ١٣-١٤، ١٩٩٣، ص: ٣٤٨.

١٤٣ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٢٦٢.

١٤٤ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ٩٥. لقد ركز "اغتيال العقل" بقوة على رفض إشكالية القطيعة التي فرضت على العقل العربي وفرضت عليه الاختيار القاسي بين التنكر للذات وللتراث "أو الإنسحاب من العصر والحداثة.

١٤٥ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية" مرجع سابق، ص: ص: ٢٠٥.

١٤٦ - د. جورج طرابيشي "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة"، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى ١٩٩٣ حيث اعتبر أن التراث العربي الإسلامي قد خضع لثلاث مذابح نظرية أساسية، المذبحة النظرية الماركسية، والمذبحة النظرية القومية بشقيها

العلماني والإسلامي والمذبحة النظرية العلمية بشقيها البراغماتي والإبستمولوجي ..
ورغم الطابع السجالي غير العلمي لمصطلح " المذبحة " إلا أنه يعكس مدى التوظيف
الإيديولوجي ومدى التسييس الذي خضع له التراث.

١٤٧ - الواقع أنه يتعذر تحقيق معرفة إبستمولوجية محضة، أو إجراء قراءة متحررة من
الهاجس الإيديولوجي. وهي الحقيقة التي جعلت د. حسن حنفي يقول: " لا تعني
الموضوعية التخلي عن الحكم أو عدم الغوص في الأشياء وأخذ موقف، فالباحث عالم
ملتزم والتزامه أساس علمه بل إن علمه هو التزامه بقضايا التغيير الاجتماعي، وهذا
الإلتزام هو نفسه موضوع العلم. " أكثر من ذلك فإن الإيديولوجية تغدو، عند حسن
حنفي، " هي العلم والعلم هو الإيديولوجية ". انظر، " التراث والتجديد: موقفنا من
التراث القديم "، مرجع سابق، ص: ٢٥. وجعلت محمد عابد الجابري يؤكد: " إنه لأفضل
ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر
في قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوقة "، انظر " نحن والتراث: قراءات في
تراثنا الفلسفي "، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ١٩٩٣، ص: ٧

١٤٨ - يفسر برهان غليون، محورية التراث في الفكر العربي المعاصر بالعوامل التالية: تأثر
الفكر العربي بفلسفة النهضة الأوروبية التي تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار
من جهة، وحيوية الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية. ولأن الحركة الإصلاحية
العربية كانت تنظر إلى واقعها الثقافي نظرة سلبية فقد رجعت إلى الثقافة العربية
الكلاسيكية بغرض إحيائها كشرط للنهوض الحضاري، اعتقاد المستشرقين القوي أن
عرب اليوم لا يملكون شيئاً يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقليتهم
مطبوعة في تراثهم القديم الذي يستحق وحده - من وجهة نظرهم - اسم الثقافة وبالتالي
يملك وحده حق البحث والتمحيص - انعكاس الصراع السياسي المعاصر على الثقافة
وسعى الأطراف السياسية المتنازعة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفى
اعتقادات خصومها عبر التراث انظر " نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر: من
نقد التراث إلى نقد الحداثة " قضايا فكرية، محور " الفكر العربي بين العولمة والحداثة
وما بعد الحداثة " الكتاب ١٩ / ٢٠ أكتوبر ١٩٩٩ ص- ص: ١٢١ - ١٢٢ - وقد
تجدد التفكير في التراث مع تنامي ظاهرة الحركات الإسلامية، حيث أصبح الصراع
الفكري بين الحركات وخصومها يدور في معظمه على أرضية تأويل النص الديني. لعل
أبرز من يمثل هذا الاتجاه: نصر حامد أبو زيد، حسين أحمد أمين، وسعيد العشماوي
وخليل عبد الكريم وسيد محمود القمني ومحمد شحرور.. إلخ

١٤٩ - لقد سبق للباحث في إطار تناوله لإشكالية العلاقة بين الديني والإيديولوجي
تحديد مفهوم الإيديولوجيا في: عبد السلام محمد طویل، " إشكالية العلاقة بين الديني
والإيديولوجي "، مجلة العالم، لندن، العدد ٥٣٩، ١٩٩٦ م، ص- ص: ٣٦ - ٣٨ .

١٥٠ - النزعة التاريخية أو ما يسميه عبد الله العروي " التاريخانية " هي نزعة فكرية
- فلسفية " تعطي للتاريخ الدور الأول عند تفسيرها للحياة البشرية الفكرية والمادية.
ويمكن التمييز إجمالاً في هذه النزعة التاريخانية بين اتجاهين رئيسيين:

١- تاريخانية ماركسية، منهجية أساساً، فهي منهج في التفكير والتحليل يعتبر الأفكار (أو البنية الفوقية) نتاجاً للشروط التاريخية .

٢- تاريخانية مثالية أو روحية : تجعل من التاريخانية مذهباً أو نظرية، وتعتبر أن الحقيقة تاريخية، أي أنها تتطور مع التاريخ إلا أنها لا تذهب إلى حد القول بوجود حقيقة مطلقة يتجه نحوها التطور التاريخي على غرار ما تؤكد فلسفة التاريخ وتحديداً مع هيجل. أما التاريخانية لدى العروى فتعبر عن " النزعة التاريخية التي تنفى أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ماروي ويروى عن الموجودات " انظر د. عبد الله العروى " العرب والفكر التاريخي "، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة ٣ / ١٩٨٠ ص ١٢٦. وكذلك " ثقافتنا في ضوء التاريخ "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص - ص : ٩ - ٢٤.

١٥١ - تكاد الدعوة إلى القطيعة مع التراث تشكل اللازمة الثابتة في كل كتابات العروى منذ " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " والعرب والفكر التاريخي " و " ثقافتنا في ضوء التاريخ " فضلاً عن سلسلة كتبه المفهومية حول الدولة والحرية والإيديولوجيا والتاريخ وخاصة كتاب " مفهوم العقل " الذي يشكل من بدايته إلى نهايته مرافعة قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها. انظر د. كمال عبد اللطيف " من العقل إلى العقلانية : في البرهنة على ضرورة القطيعة مع التراث " ضمن كتاب " محاوره في فكر العروى "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ص: ١٧٨

١٥٢ - د. عبد الله العروى، " العرب والفكر التاريخي "، مرجع سابق، ص: ٢٣ .

١٥٣ - د. عبد الله العروى، " العرب والفكر التاريخي "، نفس المرجع، ص: ٢٠٥ .

١٥٤ - د. عبد الله العروى، " العرب والفكر التاريخي "، نفس المرجع، ص: ٢٣. إن الانتماء العلماني، ماركسياً كان أو ليبرالياً، لا يستوجب بدهة وضرورة القول بالقطيعة مع التراث. فهذا محمود أمين العالم، على سبيل المثال يقول : " في تقديري أن القطيعة مع التراث سواء بسواء كالانغلاق عليه، انتحار حضاري يكاد يتساوى كذلك مع القطيعة مع منجزات عصرنا الراهن في مختلف تجلياتها، أو الاندماج في العصر اندماجاً سلبياً تلقينياً تابعاً. " انظر: المفكر محمود أمين العالم، في حوار أجراه معه عبد السلام محمد طويل، الحياة، عدد ٦ مارس ٢٠٠٢، ص: ١٥

١٥٥ - د. برهان غليون، " الوعي الذاتي " مرجع سابق ص: ٣٩ وهو ما سبق لمحمد عابد الجابري أن سجله في محاوره نقدية لفكر العروى تعود إلى أواسط السبعينيات مؤكداً أن :

- أن الفكر السلفي في الوطن العربي ليس بالفكر الوافد الطارئ بل " هو عميق الأصول متشعب الجذور " : إنه وجه من وجوه تراثنا، بل لعله أبرز هذه الوجوه في الوقت الحاضر. والرفض الميكانيكي للفكر السلفي، ينطوي شئناً أم أبينا، على رفض مماثل للتراث كله، ونحن نعتقد، يواصل الجابري، أن رفض التراث بهذا الشكل موقف غير علمي، غير تقدمي " .

- أن الفكر السلفي لا يعبر عن تيار فكري واحد ومنسجم بل هو جملة تيارات متباينة من

- حيث المنطلقات والنتائج.. فهناك "السلفية" التي تنحصر كل بضاعتها الفكرية في ترديد شعارات العداة لكل ما هو جديد في ميدان الفكر، وهناك بالمقابل "السلفية" التي تتبنى التحديث والتجديد إلى أقصى حد. انظر "مساهمة في النقد الإيديولوجي" ضمن كتاب "محاورة فكر عبد الله العروي"، مرجع سابق، ص - ص ١٢٦ - ٢٩.
- ١٥٦ - في هذا الإطار تتدرج جل القراءات الماركسية كما هو الأمر مع حسين مروة، صادق جلال العظم، طيب تزييني.
- ١٥٧ - على أحمد سعيد (أدونيس)، "الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والإبداع عند العرب"، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤.
- ١٥٨ - رغم وجاهة هذا النقد إلا أنه لا بد من التمييز بين مستويين لتثوير التراث: مستوى إيديولوجي سجالي تجزيئي، يهدم ولا يبني. ومستوى معرفي حضاري شامل وهادف. يمثل المستوى الأول أمثال: أدونيس (على أحمد سعيد)، وصادق جلال العظم، وبو علي ياسين وعزيز العظمة.. في حين يمثل المستوى الثاني أمثال: وجيه كوثراني، ورضوان السيد، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن وحسن حنفي من خلال كتابيه الموسوعيين: "من العقيدة إلى الثورة" و"من النقل إلى الإبداع" وعموما من خلال مشروعه "التراث والتجديد" حيث يراهن على أن تغدو العقيدة باعثة ثوريا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم وأن يتحول مسلمو اليوم إلى ثوار الغد، وأن يصبح التوحيد تحريرا للوجدان البشري، وتحررا للمجتمعات البشرية والإنسانية جميعا. انظر: د. حسن حنفي، "من العقيدة إلى الثورة"، مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد الأول ١٩٨٨، ص: ٤١ وذلك انطلاقا من موقف حضاري يأخذ شكل مثلث: ضلعه الأول يمثل التراث القديم الذي مازال يحيا في قلوب الناس (التراث الإسلامي)، وضلعه الثاني هو تراث الآخر الحاضر والمتفاعل مع تراث الأنا، التراث الغربي في اللحظة الراهنة والذي خصص له حسن حنفي كتابه "مقدمة في علم الإستغراب"، أما ضلعه الثالث فهو الواقع العربي المعاصر الذي يتفاعل فيه الموروث القديم والوافد الغربي. انظر: "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص: ٢٣.
- وهو الموقف التثويري للتراث وللعقائد معا الذي تبنته جماعة "الإسلاميين التقدميين" التونسية. انظر: صلاح الدين الجورشي، "الإسلاميون التقدميون"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "القاهرة، سلسلة مبادرات فكرية (١٦)، ٢٠٠٠، ص - ص ١٠٢ - ١٠٧.
- ١٥٩ - د. محمد عابد الجابري، "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، مرجع سابق، ص - ص: ١٠٢ - ١٠٧.
- ١٦٠ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" مرجع سابق، ص - ص: ٢٠ - ٢١.
- ١٦١ - أدونيس "الثابت والمتحول" مرجع سابق، ص: ٢٤٠.
- ١٦٢ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة" مرجع سابق، ص - ص: ١٩٥ - ١٩٦. إن هذا النزوع لاجتثاث التراث بغية الإسراع في إنجاز مشروع التحديث يرصده غليون لدى حسن صعب بقوله "فما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة

التي نشهدها، فإن التمهل في إزالة عوائق باسم التدرج أو التطور هو إيغال في التخلف
بوعى ودون وعي (..) إن التحديث طريق ثوري للتقدم، إنه يتطلب تغيرات نوعية وكمية
سريعة في الفكر والسلوك، وليس هناك من يماري اليوم في ثورية التحديث أو ثورية
الانتقال من التخلف إلى التقدم ... " تحديث العقل العربي "، ص - ص : ٢٢٤ - ٢٢٥ .
١٦٣ - د. زكي نجيب " تجديد الفكر العربي "، بيروت، ص ١١٠ يقيم جورج طرابيشي
محاكمة " نقدية سجالية بالغة القسوة لزكي نجيب محمود باعتباره من أبرز من
ساهم في مذبحة التراث من خلال النموذج العلمي البرغماتي، متهما إياه بالانتقائية
والمناورة. انظر " مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصر " مرجع سابق، ص - ص
٥٤ - ٧٢ والواقع أن حكم جورج طرابيشي يمثل بحد ذاته مذبحة لدارسي التراث من
المعاصرين ولزكي نجيب محمود على وجه الخصوص، حيث اعتمد على كتاب واحد له
وعمم أحكامه على مجمل فكره، دون أن يراعي تحول وتطور فكر موقفه من المسألة
التراثية خاصة في كتابه " قيم من التراث " الذي يوصي فيه المعاصرين صراحة أن
يترسموا في سيرهم خطو السالفين ويدعوهم إلى إحياء تراث الآباء ليس من أجل التسلية
كما ورد في كتاب " تجديد الفكر العربي " وإنما " ليسري في حياتنا المعاصرة سريان
الزيت في الزيتونة " معتبراً أن " هناك قيما كثيرة كانت تنتظم حياة أسلافنا فكرا
وسلوكا يمكن أن نستعيدها لحياتنا المعاصرة لتكون هي الحلقة الرابطة بين الماضي
والحاضر "، انظر د. زكي نجيب محمود، " قيم من التراث " دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩،
ص - ص : ٦ - ٧.

١٦٤ - يكمن مصدر القصور في التعامل الإيديولوجي مع التراث - حسب طه عبد الرحمان
- في الإقتصار على دراسة المضامين التراثية على حساب الوسائل الذاتية التي كانت
في أصل إنتاجها بحيث لو تم تقديم الأدوات على نقد مضامين التراث، لتبين أن النص
التراثي أقرب إلى التأنيس " منه إلى " التسييس " أي " إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي
والروحي وظيفية رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة
التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما
تكمّن في الجوانب التسييسية " ولا يكتفي طه عبد الرحمان بتقرير الطبيعة التأنيسية
للتراث، وإنما يدلل على ذلك معتبراً أن " النص، بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية، المكانية
منها والزمانية، يكتسب منزلة معنوية متميزة ويكتسب روحانية خاصة تهبه وجوداً
ثقافياً مستقلاً يصير به شاهداً على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان " انظر
د. طه عبد الرحمان، " تجديد المنهج في تجديد التراث " المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء، الطبعة الثانية، ص : ٢٧ .

١٦٥ - يذهب غليون إلى أن عملية تسييس التراث تنطبق حتى على أكثر التيارات اتصالاً
بالتراث والمتمثلة في الحركات الإسلامية يقول غليون " ليست الأصولية تجسيدا للتراث
بقدر ما هي توظيف سياسي له ولذلك فهي تقوم بتأويل التراث الفكري والديني بما
يخدم أهدافها السياسية " اغتيال العقل " مرجع سابق، ص : ٣٠٠ .
١٦٦ - د. برهان غليون " مجتمع النخبة "، مرجع سابق، ص - ص : ١٢٠ - ١٢١ .

- ١٦٧ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل "، مرجع سابق، ص ٢٠٥ .
- ١٦٨ - د. عماد الدين خليل، " منهج التعامل مع التراث "، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عد ١٩ / ١٩٩٩، ص-ص : ١٢٤ ١٢٥ .
- ١٦٩ - د. برهان غليون، " اغتيال العقل " مرجع سابق، ص: ١٩٤ .
- ١٧٠ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ١٣٢ .
- ١٧١ - د. برهان غليون، " نحو تجديد إشكالية الفكر العربي المعاصرة : من نقد التراث إلى الحداثة .. " مرجع سابق، ص: ١٣٠ .
- ١٧٢ - د. برهان غليون، " نحو تجديد إشكالية الفكر العربي المعاصرة : من نقد التراث إلى نقد الحداثة .. "، مرجع سابق، ص: ١٣٢ .
- ١٧٣ - د. برهان غليون، " نحو تجديد إشكالية الفكر العربي المعاصرة : من نقد التراث إلى نقد الحداثة .. "، نفس المرجع، ص: ١٢٢ .
- ١٧٤ - رغم التطابق شبه التام بين ما يسميه غليون " المدرسة الإستشراقية الجديدة " و " المدرسة التنويرية " في موقفهم من تراث الأمة ودينها إلا أنه لم يعمل على إبراز خلفيات ودلالات هذا التطابق، كما أنه لم يبرر الدواعي التي جعلته يصر على التحدث عنهما بصفتها مدرستين مختلفتين والحال أنهما متطابقتان أو شبه متطابقتين .
- ١٧٥ - د. سمير أمين، " بعض قضايا المستقبل : تأملات حول تحديات العالم المعاصر "، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠، ص: ٤٦ .
- ١٧٦ - الواقع أن اجتهاداتهم تتجاوز الطرح الإقتصادي المباشر والحصري لتقدم رؤية نسقية إلى حد معقول حول عملية النهوض الحضاري بمعناها الشامل، فهم يعتقدون أن التحديث الإقتصادي لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن التحديث السياسي وغيره من مظاهر التحديث الثقافي والإداري والتقني والاجتماعي وهو ما يفسر ربطهم الجدلي الوثيق بين الدعوة إلى الإصلاح الإقتصادي والدعوة إلى الإصلاح السياسي. فالحداثة بالنسبة لحازم البيلاوي - على سبيل المثال - لا يمكن تصورها إلا من خلال عملية توازن ثلاثية الأبعاد بين السياسة والاقتصاد والأخلاق بحيث "لا يمكن أن تستقيم جماعة ويزدهر أفرادها ما لم يتوافر الانسجام والتوازن بين اعتبارات السياسة أو السلطة من ناحية، والاقتصاد أو المصلحة من ناحية ثانية والأخلاق أو التعليم أو القيم من ناحية ثالثة " وهكذا - يواصل البيلاوي - " فإنه لا بديل عن الاعتراف بضرورة وجود سلطة سياسية، وبالتالي نوع من الردع المنظم، وعن الاعتراف بمشروعية المصالح الذاتية وتوفير الشروط الموضوعية لتحقيقها. وعن ضرورة توافر قيم أخلاقية تحدد المقبول وغير المقبول اجتماعيا. ولذلك تعمل السياسة والاقتصاد والأخلاق معا في كل مجال، فضلا عما يمثل كل عنصر من قيد أو رقابة على العنصرين الآخرين. وإذا كان الاعتراف بضرورة توافر هذه الاعتبارات كلها في نفس الوقت، فإنه ليست هناك حدود واضحة لكل منهما، مما يفتح الباب لإجتهادات متعددة يمكن أن يثور حولها الخلاف " . انظر د. حازم البيلاوي " التغيير من أجل الاستقرار "، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص - ص: ٢٩ - ٣١. وله أيضا " محنة الإقتصاد والإقتصاديين "، الهيئة

- المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، وتحديداً المحاور الخاصة بـ: المشروع التاريخي: عناصر للحوار"، وفيه تناول جيد لأهمية وضرورة وجود "استراتيجية عليا للدولة تحرك من خلالها مختلف سياساتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. "مبرزاً أن "الإستراتيجية تتغير مع تغير المعطيات الأساسية للموارد والمقومات الاجتماعية والثقافية للمجتمع وطبيعة العلاقات الدولية السائدة وتوازن القوى"، ص: ٦٤. وكذلك حديثه عن "مستقبل دور الدولة في الوطن = العربي"، وعن "العقد الاجتماعي وضرورة التغيير في مصر"، و"استراتيجية الإعتماد على الذات"، ومن كتبه الهامة "دور الدولة في الإقتصاد" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ وفيه نجد تأصيلاً فكرياً وسياسياً بالغ الأهمية لدور الدولة. دون أن ننسى لنفس المؤلف، كتابه الموسوم "في الحرية والمساواة" دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥، وإلى جانب كتابه "نظرات في الواقع الإقتصادي المعاصر"، كتاب العربي، الكويت، ١٩٨٦.
- ١٧٧ - حلمي سالم، "اغتيال العقل وإدانة الحداثة: قراءة نقدية"، ضمن كتاب "ثقافة كاتم الصوت"، مبادرات فكرية ٢٣، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص: ٦٥.
- ١٧٨ - د. برهان غليون، "في دور المثقف: الدولة والحداثة" حوار أجراه محمد علي عبد المولى، مجلة الطريق، بيروت، العدد ٤، ١٩٩٨، ص: ٦٤.
- ١٧٩ - د. برهان غليون، "الحداثة المفقودة" مجلة النور، لندن، مرجع سابق، ص: ٢٧.
- ١٨٠ - د. برهان غليون، "نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة" .. مرجع سابق، ص: ١٣٢.
- ١٨١ - د. برهان غليون، "الحداثة المفقودة" مجلة النور، مرجع سابق، ص: ٢٧.
- ١٨٢ - شمس الدين الكيلاني، "دولة النخبة، ونخبة الدولة"، مجلة الآداب، مرجع سابق، ص - ص: ٥٦ - ٦٣.
- ١٨٣ - د. برهان غليون، "هل يسهم تجديد الفكر القومي في بلورة مشروع نهضة عربية جديدة"، مجلة الطريق، بيروت، العدد ٦، السنة ٥٦، ص: ٤١.
- ١٨٤ - لقد كشف غليون أن مفهوم، "التحديث" ليس بالمفهوم المحايد أو الإيجابي في كل الأحوال، فقد جاءت حركات رسملة العالم التابع وتوسيع هيمنة العلاقات الرأسمالية فيه، بطريق الغزو الخارجي أو التحديث الداخلي "انظر" مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص - ص: ٢٨ - ٣٣.
- ١٨٥ - لأخذ فكرة نقدية أوضح لظاهرة التجمعات الفرعية وأثرها على النظام العربي الشامل يمكن الرجوع إلى: د. أحمد يوسف أحمد، "تحليل الواقع العربي: من منظور المشروع الحضاري النهضوي العربي"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد: ٢٦٩، ٢٠٠١، ص-ص: ١٠٥-١٠٨.
- ١٨٦ - د. برهان غليون، "حرب الخليج والمواجهة الإستراتيجية في المنطقة العربية"، ضمن ندوة: "أزمة الخليج وتداعيتها على الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٩.

- ١٨٧ - لأخذ فكرة أوسع حول أهمية وضرورة التداخل بين الدائرتين العربية والإسلامية يمكن الرجوع إلى : د. عبد الهادي بوطالب، "العالم الإسلامي ومشروع النظام العالمي الجديد"، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٥.
- ١٨٨ - يعتبر غليون أن الدول العربية لا تملك أية إستراتيجية عالمية كما لا تملك أية إستراتيجية مستقبلية انظر "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٣٠٦.
- ١٨٩ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، نفس المرجع، ص: ١٩٥.
- ١٩٠ - د. برهان غليون، "نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصرة: من نقد التراث إلى نقد الحداثة" .. مرجع سابق ص: ١٣٠. إذا لم تكن العبارة هنا قد خانت غليون الذي يفترض أنه كان يود القول بأن التراث مهما بلغت قيمته فإنه لا يغني عن جهد استثنائي مبدع يعد شرطاً لكل حداثة، فإنه يكون قد وقع في تناقض واضح مع ما سبق وأكدته مراراً حينما اعتبر أن التراث شرط لازم لكل حداثة وأنه "من الوهم أن تعتقد جماعة أنها تستطيع أن تندمج في الحضارة من دون إحيائها للتراث، أي بالتغاضي أو التخلي عنه. فالنتيجة لن تكون إلا انتقاماً أكبر للماضي من الحاضر، وتهديداً أعظم لأي جهد تجديدي"، انظر برهان غليون "حوارات من عصر الحرب الأهلية" مرجع سابق، ص: ٢٧٥.
- ١٩١ - د. برهان غليون، "نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة" .. مرجع سابق، ص ١٣٠.
- ١٩٢ - د. برهان غليون، "نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة" .. نفس المرجع، ص-ص: ١٣٠-١٣١
- ١٩٣ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٢٧٥.
- ١٩٤ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ٢٠٧.

الفصل الثاني

إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي عند غليون

مقدمة

تكتسي إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر السياسي عموماً والفكر السياسي العربي على وجه الخصوص أهمية خاصة، بالنظر إلى موقعها وتأثيرها الحاسم في تحديد طبيعة وهوية مشروع التحديث السياسي والحضاري العربي في الحاضر والمستقبل. خاصة وأن العلاقة بين الدين والسياسة ليست بالعلاقة النمطية أو النهائية، أي ليست بالعلاقة المحسومة ابتداءً، فإلى جانب البعد المعياري النصي لهذه العلاقة هناك البعد التاريخي الموضوعي لها، لا كما ينبغي أن تكون وإنما كما هي فعلاً وفقاً لتحقيقها التاريخي العيني، حيث قامت بين الدين والسياسة على مر العصور علاقة تراوحت بين التوافق والتنازع تبعاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي انتظمت فيها هذه العلاقة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان من الممكن وعي أسباب ذلك التوافق أو التنازع بتحليل شروطه وملاساته، ومنها وظيفة كل من طرفي العلاقة في بناء قوة الطرف الثاني أو إضعاف الشرعية عليه. ومن هنا فقد اكتسبت العلاقة بين الدين والسياسة أبعاداً مختلفة على مستوى الرؤيا والمنهج وحقول المقاربة؛ فمن قائل بالفصل بينهما وداع متحمس له، إلى قائل بالدمج الوثيق بينهما، إلى مكثف بالدعوة إلى إقامة نوع من التمايز الوظيفي بين طرفي هذه المعادلة، كما أن هناك من انطلق من رؤية

تأصيلية تدرس كل تجربة في سياقها التاريخي والحضاري، وهو ما أفضى به للقول باختلاف التجريبتين المسيحية والإسلامية فيما يتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة، وبالتالي اختلاف النظريتين والتصورين المنبثقين عن كل منهما، حيث ما يصح وينطبق على الفضاء الحضاري الغربي (المسيحي) لا ينطبق بالضرورة على الفضاء الحضاري العربي الإسلامي.

وبناء عليه فليس غريبا أن تحتل إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي مكانة مركزية في المشروع الفكري لبرهان غليون، حيث نجدها تتخلل معظم كتاباته واجتهاداته بشكل تصاعدي ملحوظ. غير أن بؤرة التناول الإشكالي لهذه العلاقة تتمثل أساسا في مؤلفه بالغ الأهمية والعمق: "نقد السياسة: الدولة والدين"^١ الذي يعتبره صاحبه بمثابة المدخل لطرح إشكالية السياسة في المجتمع العربي المعاصر، والجزء الأول من كتاب نقد السياسة الذي يهدف إلى مراجعة مفهوم السياسة من حيث دلالتها وكيفية ممارستها وكذا موقعها ومكانتها في المجتمع العربي المعاصر،

منطلقا في نقده من أن السياسة تختلف مفهوما وممارسة كما يختلف مركزها وما يطلبه الناس منها، حسب المجتمعات والظروف التي توجد فيها والتحديات التي تتعرض لها.^٢

لا شك أن تحديد العلاقة بين الدين والسياسة، أو ما يبدو أنه صدام بين الدين والسياسة، والتأويلات المتعددة والمتباينة للمواقف والقيم الدينية والسياسية معا، تقف في صدارة المشكلات التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية، وتشكل المصدر الأول والأهم لكل الانشغالات العامة والفردية لكل من يجعل همه التأمل في المصير القومي أو المشاركة في تقريره.

وللإمساك بالمفاصل الأساسية لهذه الإشكالية كما يتناولها غليون سوف يتم الإنطلاق من المباحث التالية:

المبحث الأول: جدل العلاقة بين الدين والسياسة .

المبحث الثاني: مآزق العلمانية والبديل الديمقراطي .

المبحث الثالث: الموقف من الحركة الإسلامية .

خاتمة

المبحث الأول: جدل العلاقة بين الدين والسياسة :

يؤكد غليون أن محور اهتمامه بإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي من خلال كتابه "نقد السياسة - الدولة والدين" لا يتصل مباشرة "بنظرية الدين" ولكنه يدخل في دائرة البحث في السياسة ونقدها، وأن حديثه عن الدين يستمد مصداقيته وضرورته من الموقع المتميز للإسلام كعنصر أساسي في طبيعة وماهية السياسة في التجربة العربية الإسلامية قديما وحديثا^٢. إن ما عرضت له -يقول برهان- في الكتاب هو دراسة تاريخية تهدف إلى تبيان العلاقة بين الإسلام كعقيدة توحيدية شاملة والمشاكل التي طرحها بناء الدولة والاجتماع العربي الإسلامي، فبحثي كان محاولة للإجابة على سؤال: ما هي الشروط التاريخية الاجتماعية المادية والمعنوية التي تفسر ظهور عقيدة من العقائد مهما كانت طبيعتها، بما فيها العقيدة المادية وما تأثير هذه العقيدة بعد نشوئها على مسار التحول الاجتماعي العام؟^٣

إننا بصدد محاولة للتفكير بجرأة في علاقة غمرت حقل الفكر والاجتماع في تاريخ العرب الحاضر والماضي، وحددت إلى حد كبير ملامح التطور فيه، هي علاقة السياسة بالدين، على أن زاوية الرؤية إلى هذه العلاقة لم يجر تفكيكها، هنا، معرفيا بغية إنتاج تصورات تجريدية عن طرفيها، كل على حدة، وبناء أحكام قيمة حول هذه العلاقة، أي لم تكن فعلا معرفيا من باب التأمل الفلسفي أو التحليل المنطقي، بل أرادها برهان رؤية مشدودة الانتباه إلى هدف رئيسي هو: تحليل أسباب التنازع بين السياسة والدين وفهم العوامل التي تدفع نحو توظيف الدين من قبل السياسة، وهو ما يندرج منهجيا في موقع تقاطع عدة مقاربات: التاريخ السياسي، الأنثروبولوجيا الثقافية، الاجتماع السياسي^٤.

وهي رؤية محكمة بقناعة معرفية مفادها أن موضوع البحث العلمي لا ينحصر في معرفة هل من الطبيعي أو من السليم أن يكون هناك ارتباط بين السياسة والدين، وإنما معرفة الأصل في هذا الارتباط والسبب الموضوعي الذي دعا إليه، أي إجلاء معقولية الواقع التاريخي والكشف عما يقدمه لنا من تركيبات جديدة. كما أنها محكمة بكون التفاعل بين الديني والسياسي

في التجربة الحضارية العربية الإسلامية لا يمثل ظاهرة شاذة، بقدر ما يمثل القاعدة والأصل، فالممارسة السياسية ذات المنطلقات الدينية ليست من الأمور الجديدة على المجتمعات العربية الإسلامية، ومن ثم فإن الظاهرة الإسلامية المعاصرة لا يمكن فهمها، حسب غليون إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد، في المجتمع العربي الإسلامي بين الدين والسياسة، بعد قطيعة جزئية أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض عقود "إذ لو" نظرنا قليلاً إلى الماضي وإلى التاريخ العربي والإسلامي لوجدنا أن ما نعتبره اليوم ظاهرة شاذة لم تكن من المعالم والمظاهر الأساسية في هذا التاريخ فقط، وفي كل حقبة، ولكنها كانت السمة العامة لحياتنا الاجتماعية، ومصدر العديد من التحولات والتجديدات التي عرفتها مجتمعاتنا التقليدية. "وإذا كان من الصعب اليوم على الكثيرين منا فهم تدخل الدين في الحياة السياسية، يواصل غليون، فليس ذلك بسبب حيازتنا على مفهوم أصفى للدين، أو للسياسة، ولكن لأننا استنبطنا عقائدية اجتماعية حديثة تفترض مسبقاً أن صلاح السياسة يفترض استبعاد الدين منها، ولا يستقيم إلا بفصل الدين عن الدولة. وفي هذه الحالة أصبح يبدو لنا ظهور السياسة في أشكال ومظاهر دينية هو التعبير البسيط والصريح عن التراجع والتخلف والارتكاس للماضي، كما هو التعبير عن رجعية هذه الحركات وتخلف قيمها وتفكيرها".

ضمن هذه الطريقة من الاختيار المنهجي في بناء الإشكالية وتناول الموضوع، يذهب غليون إلى أن محاولة فهم النزاع بين الدين والدولة "كأي نزاع آخر في دائرة الواقع الاجتماعي، لا ينبع من حتمية بنيوية بقدر ما يعكس فهمنا ورؤيتنا لهذا الواقع"،^٦ حيث تبرز المسألة الدينية وما يرتبط بها من نزاعات باعتبارها "جزء لا يتجزأ من المسألة السياسية عامة"، وهو ما يجعل من المستحيل استيعاب الوعي السياسي الديني والمدني معا بالركون إلى النصوص، سواء أكانت هذه النصوص دينية قديمة أو مدنية حديثة. لتغدو التجزبة التاريخية والواقع الاجتماعي "مستودع مفاتيح هذا الوعي". والأمر نفسه ينطبق على الحركات الاجتماعية دينية كانت أم مدنية، حيث لا يمكن فهم نشوئها وتطورها وصراعاتها انطلاقاً من النص الذي يؤسس لوجودها نظرياً، ولكن من التاريخ "بما هو دينامية باعثة على تغير المفاهيم وتبدل

قيم الجماعات ومطالبها وتوازناتها ومصالحها". وتبعاً لذلك فإن البنية العقدية الدينية الأصلية تظل عاجزة على تفسير الصراعات الاجتماعية وما ينجم عنها من عنف وتطرف لا يجد مصدره في الدين بقدر ما هو قائم في النظام الاجتماعي، وبالتالي لا يمكن تحليل النزاعات الراهنة التي مدارها الإسلام بصفتها " تعبيراً عن الاستمرار في نقاشات وجدالات كلامية بدأت منذ العهد الأول"، بل "إن موضوع الخلاف الحقيقي ليس قائماً في الإسلام و لا يتعلق رغم المظهر، بمضمون الإسلام الفكري أو الديني، الإيماني أو السياسي.. انه قائم في واقع المجتمع وما يعيشه من تناقضات في نظمه السياسية والاجتماعية والفكرية".^٧

الملاحظ أن الذين انشغلوا بمشكلة العلاقة بين السياسة والدين في إطار الفكر العربي المعاصر إما كانوا منشغلين بالتأمل الفلسفي المعياري أو منغمسين في مشروع تطويع الدين لخدمة أهداف السياسة من باب ما يضعه الدين في حوزة السياسة من أسباب القوة والفعالية باعتباره مصدراً هاماً ورئيسياً من مصادر شرعيتها، وفي الحالين لم يجر النظر إلى الدين نظرة موضوعية .

لقد منعت حاجات السجال السياسي من تطوير موقف علمي أو نظرة موضوعية في هذا الميدان، وبقيت الظاهرة الدينية من اختصاص الخطاب السياسي والعقائدي - السياسي. بل إن غليون يذهب إلى حد القول أن دراسة الإسلام من زاوية " الظاهرة الدينية " هو خير تعبير عن غياب المنهج العلمي في مواجهة الموضوع وسيطرة الغرض السياسي. فمنذ البداية يظهر الإسلام في هذا المنهج على أنه هو المشكلة والظاهرة الإشكالية، ويصبح هدف البحث دراسة وسائل وطرق مواجهة هذه الظاهرة. وهكذا يوضع الموقف المناهض للإسلام منذ البدء خارج إطار البحث، إن لم يضع نفسه فوق البحث.^٨

ولم تكن من نتيجة لغياب علم اجتماع سياسي للدين سوى تضخم ثقافة دعوية جندت الموضوع في مشروع بناء حركة سياسية. وفي هذا الإطار يعتبر أحد الباحثين أن كتاب "نقد السياسة: الدولة والدين" شكل بحق شهادة ميلاد "لعلم اجتماع الدين" وهو الكتاب الذي وضع على نفسه، بطموح محترفي الاجتهاد، مسؤولية معرفية كبيرة: ملء فراغ فكري في حقل إشكالي

بكر وتأسيس مقارنة اجتماعية سياسية للظاهرة الدينية^{١١}، مقارنة تراهن على تجاوز ما تعرض له الدين من تجميد في إطار الفكرة التقليدية الوضعية، حيث أدى استمرار النظر إلى الدين كأثر قديم للفكر اللاهوتي أو كطور ماضٍ من أطوار الوعي البشري، أو كمسألة اعتقاد فردي إلى الإجهاز عن أي نظر عقلي أو تأمل جدي في التجربة الدينية المعاصرة عند المسلمين وفهم تطورها التاريخي والمشكلات التي يطرحها على المؤمنين التطور الحضاري وحرمتهم بالتالي من إمكانية مواجهتها والبحث عن حلول للأزمات التي يعاني منها التدين نفسه كممارسة روحية جماعية^{١٢}.

لقد قامت بين الدين والسياسة، على مر العصور علاقة تراوحت بين التوافق والتنازع تبعاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي انتظمت فيها هذه العلاقة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل، كان من الممكن وعي أسباب ذلك التوافق أو التنازع بتحليل شروطه، ومنها وظيفة كل طرف من طرفي العلاقة في بناء قوة الطرف الثاني أو إضفاء الشرعية عليه . وحتى يتسنى فهم علاقة الإسلام بالسياسة يشدد غليون على ضرورة إدراك ثلاثة قضايا أساسية:

١- المكانة المركزية التي يحتلها الدين في الاجتماع المدني، وبالتالي وضعه في قلب الحياة الاجتماعية في كل الميادين.^{١٣}

٢- شمولية الدين واستيعابه لمختلف النشاطات الروحية والزمنية معا وبالتالي فالدين لا يقف بمنأى عن الشأن الدنيوي، وإنما ينغمس في شتى مناحي الحياة وما يترتب عن ذلك من مسافة وعدم تطابق بين مفهوم الديني والمقدس بالضرورة.

٣- يظل الدين، مهما بلغت أهمية الدولة، المقر الحقيقي والفاعل للسياسة، فالسياسة^{١٤} بما هي رعاية للمصالح الدنيوية أو حمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة من وجهة نظر الشأن العام فيها، لم تكن بالدرجة الأولى من أعمال الدولة. لقد كان الدين، بما هو شرع أو قانون ثابت عمل على تطويره الفقهاء لقاء حصتهم من السلطة الاجتماعية، وبما هو إطار لتكوين المشروعية العامة للجماعة دولة وشعباً، وبما هو مركز التكوين العقدي للأطر القيادات جميعاً ودمجها في المسؤولية العمومية، وبما هو المسؤول

أو المتكفل الأول بتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها، أقول، يواصل غليون، كان الدين بذلك المقر الأكبر للممارسة السياسية. وقد ألف بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسيجه بنفس الدرجة التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها".

فبينما كادت الدولة أن تجعل من الجهاد والغزو مصدر مشروعيتها الوحيد في مرحلة التراجع والانحطاط نجد أن الدين كان يحتل كل ساحة العمل المدني الجماعي في صدر الإسلام، ومع نشوء الدولة "كسياج للدين وخادم للشريعة" أصبحت السياسة كمصدر للقيم والعناصر المنظمة للجماعة موزعة تحت إمرة الدين بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية، كالقضاء والفقه والتعليم والفتوى والزكاة الخ، والدولة ... بحيث يصبح من غير الممكن أن نحدد صعيد السياسة في هذا النمط دون أن نحدد دائرة التداخل في الدين بين الوحي والعقل والمجتمع والدولة والدين^{١٣}.

إن الأمة بوصفها جماعة سياسية دينية واحدة، هي المستخلفة من الله على حراسة دينه وإقامة معالمه والدفاع عنه، غير أنه بسبب التعذر العملي لأن يقوم كل فرد بالتعبير عن ذلك الاستقلال، تحتم اللجوء إلى النيابة والشورى في تشكيل هيئات الحكم. غير أن الأمة لا تفقد سلطة "الاستخلاف" بمجرد بيعتها الحرة للإمام ولهيئة شورية، بل تظل تمارس السلطة في أشكال مختلفة، تستمد شرعيتها من مبدأ الإستخلاف والاجتهاد والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمارسها في أشكال فردية وجماعية تحفظ للأمة سلطتها الاستخلافية عن الله وقدرتها على المبادرة الدائمة ورجحان كفتها على كفة الحكومة.

إن القرآن والسنة لم يوجها أي خطاب إلى الحكومة، ولكن الخطابات كلها موجهة إلى الأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة النيابة عن الله في إقامة الحق والعدل وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى في حفظ الدين والعقل والنفس والعائلة والمال والحرية. إن مركز الثقل في البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة، بل سلطة المجتمع

الإسلامي، وذلك من خلال ما خوله الإسلام للأمة، أفرادا وجماعة، من حقوق لا سلطان للدولة عليها..

ولأن الأمة المسلمة تاريخيا وجدت أولا، ثم هي التي أوجدت الدولة، فقد كان تاريخها ومصيرها ليس واحدا، وإن ظل التأثير والتأثر بينهما قائما. وبينما لم تعمر الدولة الإسلامية في صورتها "النموذجية" طويلا؛ فإن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير، نظرا لقدرتها "الأهلية" الفائقة على البقاء، برغم فساد الدولة وتوالي الهجمات الوحشية الكاسحة، على نحو ما يشهد عليه إرثها الحضاري الفائق الثراء، حتى في أشد عصور الاستبداد السياسي؛ وذلك من خلال ما كان عليه بناء المجتمع الإسلامي أو ما يسمى حديثا المجتمع المدني الإسلامي من متانة استمدتها من فكرة الاستخلاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار وعقيدة التوحيد .

إن هذه القيم كانت كفيلة ببناء مدن إسلامية زاخرة بالحيوية والنشاط الحضاري، عامرة أسواقها بالبضائع، مزدهرة مدارسها ومساجدها ومكتباتها بالعلوم والمعارف والمناقشات، كثيرة مؤسساتها التطوعية الخيرية. ولئن اعترف الإسلام بالملكية الخاصة تعزيزا لمكانة الفرد واستقلاله في مواجهة الدولة، فقد كانت معظم أراضي المسلمين ملكية جماعية للأمة ينتفع منها العاملون فيها، كما كان قسم كبير منها وقفا على مشاريع الخير من مساجد ومدارس، ودور أيتام، وتكايا، ومكتبات، ومستشفيات.

كل ذلك جعل سلطة الدولة محدودة جدا؛ فحد ذلك من شرها لما فسدت؛ كانت محدودة بالإسلام ذاته الذي غلب كفة الأمة؛ ومحدودة بالسلطة القضائية المستقلة بإشراف العلماء؛ ومحدودة بما خوله الإسلام للإنسان من حقوق؛ كالملكية والعبادة والتعلم.. "ونجم عن ذلك ولادة "مجتمع مدني" بالغ الازدهار، مستقل في أهم مصالحه الاقتصادية وشؤونه الدينية والثقافية والتربوية والاجتماعية، وحتى الدفاعية في كثير من الأحيان عن الدولة".^{١٤} ولعل هذا ما يسوغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي؛ فالأمة بما هي إطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجا عضويا في الدولة

لقد قامت الدولة منذ قيام الحكم الأموي حتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها. بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب، التي انتظمت في المرحلة العثمانية في صيغة نظام الملل^{١٥} وتشهد الذاكرة التاريخية على اختلاف رواياتها على أهمية الدور الواسطي بين الدولة والمجتمع، الذي كانت تلعبه مؤسسات فردية وحضرية؛ مثل الحنطة والزاوية والجماعة ونقابات الشرفاء وغيرها. ولا يخفى ما كان للعلماء من دور بارز في تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع^{١٦} كما أن الشريعة من الناحية التاريخية حافظت على استقلالها تجاه السلطة، ومن ثم ظلت تتحقق وتحيا في الجماعة وليس في الدولة. فرغم ادعاء هذه الأخيرة حماية الإسلام والتزام الشريعة، فإن العلماء والفقهاء بخاصة كانوا مدركين للمفارقة التي تضع الدولة على هامش الجماعة، بل خارجها، وإذا كان كتاب الدواوين قد أرادوا أن يكون للدولة مذهب رسمي واحد في سبيل دمج الدين بالدولة، فإن الفقهاء رفضوا ذلك، مع الإمام مالك.

لقد احتفظ النظام الديني إذن باستقلاله النسبي عن النظام السياسي، وبتعبير أدق عن الدولة. وتطور الفقه بمعزل عن الدولة حيث أصغى الفقهاء لأحكام الشريعة واستجابوا لمتطلباتها المدنية، وهو ما يمكن الوقوف على حقيقته من خلال أعلام من مثل الطرطوشي في "سراج الملوك" وابن الجوزي، وابن خلدون، والغزالي، وابن تيمية، والشيرازي، والمقرزي..

لقد بلغ هذا الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني (من المدينة) مداه مع قيام الدول العسكرية من بويهية وسلجوقية ومملوكية. كانت الدولة في مصر وبلاد الشام، يقول خالد زيادة، بأيدي ممالك مستوردين، خلال ما يقرب من ثلاثة قرون من الزمن، ويمكننا أن نتساءل: كيف أمكن طغمة من الأرقاء المماليك أن تجعل من الدولة دولتها إذا لم يكن معنى الدولة قد انحصر في حماية الثغور والقيام بأعباء الحرب والأمن وجمع الضرائب من الأرياف؟

وواقع الأمر، يواصل خالد زيادة، أن المجتمع المدني قد استطاع أن يدير شؤونه بقواه الذاتية، وأن يشكل قيادته من العلماء والأعيان.

إن هذا الانفصال بين السياسة من جهة، ومن الشريعة من جهة أخرى،

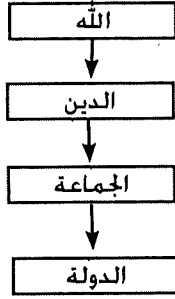
وكذلك انفصال الدولة عن المجتمع، كما نلاحظه في أعمال كتاب وفقهاء مسلمين، وفي الواقع التاريخي نفسه، هو المدخل المناسب لرسم ملامح ما يصر خالد زيادة على تسميته بـ "المجتمع المدني" واستلاله عن الدولة وسياستها.

لقد شهد التاريخ العربي الإسلامي أشكالاً مختلفة من الدول، وإن لم تختلف في نوع وظائفها فقد اختلفت في أشكال إدارتها وأعرافها وقوانينها، غير أن التاريخ العربي عرف نموذجاً موحداً ومستمرًا للمجتمع المدني؛ لقد كان المجتمع المدني متنوعاً من الناحية الدينية (مسلمون، مسيحيون، يهود)، إلى جانب الجماعات والأعراف والجنسيات المتنوعة، بالإضافة إلى طوائفه الحرفية وطرقه الصوفية وغير ذلك، على أن هذا المجتمع كان مشمولاً برعاية الشريعة التي توحدته وتوحد ثقافته، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المدني وليس الأمراء أو الحكام، وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة.

غير أن المجتمع الإسلامي، كما هو معروف، تعرض لهزات متعددة عبر الاجتياحات الخارجية، التي كان أشرسها الهجمة الاستعمارية الغربية في القرن التاسع عشر، وهي الهجمة الشاملة التي نفذت إلى الأعماق واستهدفت الإطاحة ببنائه الداخلي بهدف إعادة تركيبه على نحو يفقده استقلاله وقدراته على المبادرة.

لقد مثلت هجمة العلمنة الغربية أكبر تحدٍ للإسلام ومجتمعه؛ تعرض معها بنيانه لأشد الأخطار، وذلك من خلال استخدام عنف الدولة التحديثية لسلب المجتمع العربي الإسلامي قواه الداخلية، فكان التحديث الغربي الفوقي حليفاً في أغلب الأحيان للسلطات الديكتاتورية التي أقامها، والعدو القائم بالمرصاد أمام أي تحديث عربي إسلامي أصيل تستعيد معه الجماهير سلطانها على دولتها.

إن العلاقة بين الإسلام والسياسة في إطار الاجتماع السياسي الإسلامي لا يمكن فهمها إلا على أساس التراتبية الواضحة بين كل من الدين والجماعة والدولة، "فالجماعة من صنع الدين بالدرجة الأولى، والدولة هي دولة الجماعة بقدر ما هي متفقة مع الدين".^{١٧} وهو ما يمكن تصويره على الشكل التالي:



ويستخلص غليون تبعاً لذلك أن العلاقة بين الدين والدولة كما شهدتها التجربة التاريخية الإسلامية علاقة تعايش لا اندماج " لقد كانت علاقة صعبة ومعقدة ولم تكن انصهاراً أو ارتباطاً عضوياً " كما قد يتبادر إلى الأذهان، فقد أسهم إخضاع الدين للدولة منذ البداية إلى انكفائه على المجتمع والجماعة والتجائه إليها في مواجهة الدولة ونقله القسط الأعظم من مهام السياسة وبرامجها وأهدافها إلى قلب الجماعة والأمة حتى صارت هذه الأخيرة أكثر تحريكاً للمشاعر من الدولة.. ومن ثم فقد حل مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية في الذاكرة الاجتماعية محل مفهوم الدولة، بل وكان البديل التاريخي له.

إن مصدر قوة وفاعلية فكرة الجماعة يكمن، حسب غليون - في كونها "تعبّر عن التجمع الحر والشامل لكل المؤمنين، دون سلطة أخرى غير الإلتزام والاعتقاد المشتركين. ولذلك استقل مصير الجماعة إلى حد كبير عن مصير الدولة وعاشت الأمة الإسلامية حية عبر تعدد الدول ونزاعاتها وتلاشيها"، الأمر الذي جنب التجربة الإسلامية مأزق الوقوع في الصدام بين الكنيسة والدولة الذي حكم التجربة المسيحية الوسيطة. فبدل الصراع كان الاستقرار النسبي والتواصل التاريخي يستمدان قوتهما ويتحققان عبر صراع الجماعة ضد "الدولة - الآلة" الذي أدى إخضاع الدين من قبل الدولة وتجريده من سلطته الخاصة إلى نثر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى جماعة، أي إلى لحمة عامة ومقر السياسة الحقيقي، بما هي تنظيم لمعاملات الناس وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعاونهم وتعايشهم، وهو ما يفسر تهميش

الدولة وتحديدها وإضعاف قوتها المعنوية، فضلاً عن تجويفها من الناحية القانونية، الحقيقة التي يعززها هيجل في "مبادئ فلسفة القانون" باعتباره أن السياسة ليست مجرد علاقات قوة تتم داخل الدولة وإنما هي بالأساس قانون وأخلاق.^{١٨}

وسعيًا من غليون لتعزيز طرحه السالف يستعين بالمنهج المقارن، ولن يكون نموذج المقارنة إلا التجربة المسيحية الوسيطة، حيث جرى "تحويل الدين إلى دولة، وبالتالي إخفاقه في تنظيم وتسيير منابع الإيمان والفضيلة الأخلاقية". الأمر الذي أدى كرد فعل اجتماعي إلى انتزاع السياسة من الدين وتركيزها كلياً في الدولة. ومن ثم التمييز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، باعتبار أن المجتمع المدني هو ما لا مكان فيه للعام، وإنما هو مكان الخاص.^{١٩} وتبعاً لذلك جرى التأكيد على أن الدين يندرج ضمن المسائل الشخصية والخاصة بعيداً عن القضايا العامة والوطنية. وهي الفكرة التي سبق لكارل ماركس أن لاحظها في كتابه "المسألة اليهودية" بصدده نقده للدولة - الحديثة البورجوازية، مبرزاً أن هذه الدولة تقوم على التمييز بين الخاص العام وعلى خلق الخاص بشكل مستقل عن العام، معتبراً أن هذا التمييز هو الأساس الفعلي لتكوين اجتماع سياسي من نمط مواطني، ولسحب السياسة من الدين وتركزها في الدولة. وما كان يمكن سحبها إلا بفتح ملف فارغ ووضع كل ما ليس له علاقة بالسياسة الجديدة فيه، وتسميته بالخاص ومن ضمنه الدين باعتباره أصبح بعيداً عن السياسة.^{٢٠}

ولا يتردد غليون في نقد هذا التصور مؤكداً "أن الدين، حتى في المجتمعات ذات الدولة العلمانية، أي التي أصبحت مقراً للسياسة كنظام لتكوين الجماعة واللحمة الاجتماعية، ليس من ميدان الخاص، ولو لم يعترف له بمكان في الخطاب السياسي الرسمي والعلني، وإنما هو من ميدان تكوين العام بما هو أخلاقية جماعية بما فيها الأخلاقية السياسية، وبما هو عقيدة اجتماعية وتربوية عمومية ونزوعاً إنسانياً شاملاً. فهو شأن عمومي غير معترف به أو مصرح له". إن الدين بهذا المعنى لم تتم إزاحته وإقصاؤه إلى مجال الخاص أو المدني "إلا بقدر ما حولت السياسة إلى المقر الوحيد للعام أو للسلطة". في حين أن بنية المجتمع المدني، في حقيقة الأمر، تخترق العام والخاص معاً ولا

تتحدد إلا في معارضتها مع المجتمع السياسي وآليات عمله ونظمه الخاصة والعامّة. ومن هنا أصبح المجتمع المدني نقيض أو مقابل المجتمع السياسي إن مصدر مختلف النزاعات والصراعات التي عرفها التاريخ السياسي للإسلام يجد تفسيره إذن في "خارجية وأداتية الدولة في المجتمعات الإسلامية التاريخية من جهة، وأخلاقية بنية الدين في هذه المجتمعات من جهة أخرى". غير أن التطور الذي شهده مفهوم الدين نفسه في اتجاه شموله العقلي الإنساني وليس الوحي فحسب جعل غليون يعتبر أن "الدولة في المجتمعات الإسلامية بمعنى الدستور العميق الفاعل، الضامن لوحدها وضامنها والمقوم لوجودها لم تكن شيئاً آخر سوى الدين".

أسنا هنا بصدد تناقض بين الجزم بخارجية وأداتية الدولة مقابل أخلاقية الدين من جهة، وبين المطابقة بين الدولة والدين من جهة ثانية؟ الواقع أننا هنا بصدد مفهومين للدولة: مفهوم تقليدي سلبي ينظر إلى الدولة كأداة خارجية. ومفهوم إيجابي حديث ينظر إلى الدولة كدستور عميق وفاعل. وهو ما يجعل المطابقة بين الدولة بالمعنى الحديث وبين الدين مطابقة إجرائية مستساغة من الناحية الوظيفية. علماً أن غليون شديد الوعي بأن "تعميم النموذج النظري الحديث على الماضي، حيث تظهر الدولة كمواطن السياسة الأول، هو الذي يثير الإلتباس".

ولأن غليون يصدر عن رؤية معرفية ومنهجية يوطرها علم الاجتماع السياسي وعلم السياسة أساساً كعلمين يهتمان بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، فإنه لا ينظر إلى الدولة والتجربة السياسية العربية الإسلامية نظرة معيارية، ولهذا نجده، رغم إقراره أن الدولة كانت نقيض الواقع الاجتماعي والعقدي، إلا أنه يعتبرها مكمله له، أي لازمة لوجوده. "إن استبدادية الدولة ناجمة عن كونها، في التقسيم الخاص للصلاحيات في هذا النظام العام، تحولت إلى مقر القوة القهرية والقسرية المجردة، والمكثف الوحيد لها، في حين احتفظ الدين بالصلاحيات القائمة على النظر العقلي والأخلاقي والقانوني والتربوي، وصار مركز السياسة المدنية بما هي أداة للتسوية وقاعدة للمواءمة بين المصالح، أي وسيلة تحقيق العدل والتوازن والنظام". وحتى لا يقع غليون في أية نزعة تبريرية للدولة، يسارع إلى وضع يده

على السبب العميق وراء الاستمرارية التاريخية للتأزم السياسي العربي معتبراً "أن التجويف السياسي، وبالتالي الأخلاقي، للدولة؛ أي عدم الإيمان بالحاجة إلى عقلنتها وأنستتها وترشيدها، قد أدى إلى ترك مسألة تداول السلطة تقريباً دون حل، والإستسلام ببساطة لفكرة دولة الإستيلاء وغياب الشرعية"^{٢١} وهو ما كرس القطيعة بين الدولة والجماعة^{٢٢}. القطيعة التي سوف تحدث قطيعة أخرى بين الدين والدولة. علماً أن القطيعة لدى غليون تتجاوز الفصل بين السلطتين، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها في حين أن القطيعة تعني انتفاء العلاقة ومنع حصولها". ومن هنا بقدر تباعد الدولة عن الدين، سوف يصبح الانتماء إلى الدين هو أساس الإنتماء إلى الجماعة، أي مصدر المواطنة"^{٢٣}.

يسجل غليون أن مشكلة النزاع بين الدين و السياسة لم تظهر في أي من الأديان السابقة على الأديان التوحيدية، "إذ لم تعرف المجتمعات الإنسانية القديمة أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية"، حيث كان الكهنة في بلاد الرافدين ومصر الفرعونية وآسيا القديمة جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة،^{٢٤} وكان تقديس الملوك.. عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة.

إن هذه العلاقة المتميزة لم تنشأ اتفاقاً أو عبثاً، بل كانت جزءاً من وظيفة عامة من وظائف الدولة والمجتمع باعتبارها "شرطاً لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع المدني"، ولم يكن للتناقض أن ينشأ بينهما إلا في حالات معدودة: "إذا كان الدين مفروضاً بالغزو، أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطور نظاماً دينياً جديداً."^{٢٥}

لقد اعتبر غليون أن سبب هذا النزاع كامن في أن الدين التوحيدي قد نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية التي كانت قد وصلت إلى مرحلة مستفحلة من فسادها وانحطاطها، فتحوّلت إلى دولة قهرية تفتقد لأي مقومات معنوية وأخلاقية، وانه من هذه الناحية مثل طفرة في التجربة الدينية للإنسانية لأنه قام لأول مرة على الانفصال عن السلطة السياسية وعلى إعادة بناء المقدس والروحي خارج إطار هذه السلطة وصلحاياتها، أي في عالم غيبي سيادي قائم فوق الدولة ومهيمن عليها "لقد ولد الدين

كسلطان أي كسلطة سيدة موازية للسلطة الزمنية بعد أن كان إحدى الأدوات التي تقوم عليها وتستخدمها السلطة الزمنية والسلطان القهري".^{٢٦}

إن الطفرة التي ميزت الدين السماوي التوحيدي لا تكمن، بالنسبة لغيليون، في إدراك فكرة الله نفسها^{٢٧}.. ولا في اكتشاف مفاهيم الروح والخلود.. ولا في تغيير الطقوس والمظاهر الاحتفالية للعبادة.. ولا في معنى الإيمان نفسه لأن كل هذه الأمور أو إرهاباتها وما يماثلها كان سابقاً على الأديان التوحيدية، إن هذه الطفرة تظل مرتبطة بأمر أساسي صدرت عنه أمور كثيرة أخرى جعلت من الدين التوحيدي ثورة في الوعي الديني نفسه.. هذا الأمر هو " تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة؛ أي إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كانسان والارتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا".^{٢٨}

إن فكرة الله المفارق لم تولد إلا في الأديان السماوية بينما استمر الوعي الديني التقليدي "كونائياً"، أي لا يرى في فكرة الألوهة إلا التجسيد لقوى الطبيعة أو تمثيلاً لها "غير أن الله لم يعد وفق المنظومة التوحيدية ربا مفارقاً فحسب، ومتميزاً عن الكون والطبيعة، وعن الإنسان كجزء من هذه الطبيعة" إنما هو أكثر من ذلك إله حي، ومنبع الحياة والقوة، وبما هو كذلك فهو يتحكم بالوجود كله.. إن الملك لم يعد هو مرتكز الإنسجام والنظام العام، ولكن أصبح بشراً كغيره من البشر. فمع الرسالة التوحيدية أصبح الله هو منبع كل نظام ومعرفة وسلطان.

أما النبوة فقد مثلت بما هي ثورة الروح في وجه الجسد والمبدأ ضد الوسيلة، والرحمة ضد القوة، والجماعة ضد الدولة كمتحد قوة وقهر، "التجسيد الفعلي لهذا التغيير الذي طرأ على مضمون العلاقة وحرر الدين من السلطة المتشخصة للسياسة، فالنبوة لم تكن سوى " نفى الإمبراطورية العبودية.. بما هي تعبير عن القوة والسلطان المادي واستبدالها بملك أو سلطان قائم على فكرة القرابة الروحية".^{٢٩}

فكما جاءت المسيحية رداً على إخفاق اليهودية في تحرير الروح من الثقافة الجسدية وإخفاقها في الرد على الدولة القهرية بفعل تصنيف الرسالة الروحية في السلطة الزمنية^{٣٠}، جاء الإسلام " رداً على مصادرة المسيحية وانقسامها.. وتجاوزاً للصدمة التي أصابتها بسبب انتشار مناخ اليأس والتشاؤم الذي

ارتبط بصلب المسيح الفادي بعد صدمة تشتيت اليهود، وما كان يعنيه ذلك من انتصار ساحق ونهائي للنموذج الإمبراطوري.. أي للسلطان القاهر الفرعوني والقيصري والكسروي على الدعوة التوحيدية".

لقد نجحت الأديان التوحيدية إذن في تحجيم السلطة الزمنية القهرية من خلال تجريدها من القداسة وتجريد القداسة عن أي قاعدة دنيوية في تعالٍ يرمز إلى تحرر الروح والمقدس من التوظيف الإمبراطوري وفي هذا الإطار جاء الإسلام كتنوير وتجاوز إيجابي لكل من اليهودية والمسيحية وذلك بنجاحه في "إخراج النموذج الرسالي من مأزقه التاريخي، كما نجح في إنقاذ الرهان على تراث النبوة فأعطى للإنسانية قاعدة لتجديد حياتها الروحية والمدنية ومن ثم الحضارية لقرون عديدة. ولا يزال يشكل حتى اليوم نبعاً لاستمداد الثقة والقوة والعزيمة لمواجهة الشروط الصعبة والمعقدة لبناء النظم المدنية".

لاشك أن الفكرة التوحيدية شكلت بهذا المفهوم والتأثير ثورة بالمعنى العميق للكلمة وهي لم تكن مجرد ثورة على الإمبراطورية وإنما شكلت مصدر انعتاق تاريخي وحضاري بإرسائها لفكرة الجماعة، فبمواجهتها للدولة الإمبراطورية "كمبدأ للقهر والقوة في الداخل والخارج، أو تحييدها والحد من عبادتها، حولت الدين نفسه من وسيلة وتقييد للشعوب واستعباد لها أو من أفيون لها، إلى وسيلة لتجاوز هذه الإمبراطوريات وإلى مصدر للقيم التي تولد منها وباستلهاها الإنسانية كجماعة، لا كمشد واسع من الأفراد والقبائل والأسر وإنما باعتبارها تأسيساً لمبدأ تضامن روحي، أي بناء لمفهوم الأخلاقية نفسها كمحور للاجتماع الإنساني".

ويستخلص غليون أن أهم نتائج هذه الثورة وأكثرها حسماً على الإطلاق هي "رؤية الله كسلطة عليا ولانهائية والمقر الحقيقي لكل المثل العليا، ومن ثم حرمان حكومات القوة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية، مما يعني تحويل مركز التماهي الجماعي من الإمبراطور والدولة نحو الجماعة والفكرة والعقيدة". غير أن فكرة الجماعة تتجاوز المستوى الأخلاقي لتصبح مفهوماً سياسياً أو ما عبر عنه غليون بـ "مملكة الجماعة" يقول غليون: "وهكذا كانت مملكة الله وسلطته، مملكة الإنسان المتوحد بالله، هي أيضاً مملكة الجماعة

كمفهوم سياسي، تأليفياً وتوحيدياً في مقابل مملكة القوة والدولة - القوة".
وبصيغة أكثر وضوحاً يعتبر غليون "أن دولة الدين الحقيقية هي الجماعة أو
الدين، الجماعة في مقابل ما نسميه اليوم الدولة - الأمة".

لقد كان من نتيجة هذا التحول التاريخي الهام تراجع الدولة وضعفها
في التنظيم الجماعي من حيث هي مؤسسة اجتماعية شاملة، ونشوء الجماعة
المتجاوزة للدولة والمنافسة لها. ليس في الماضي فحسب وإنما في الحاضر
كذلك. يقول غليون: "ونحن مازلنا نتحدث في الإسلام عن الجماعة، ونتماهي
معها وهي التي تشكل مرجعنا الأساسي في انتمائنا ولا نتحدث عن دولة أو
انتماء لدولة إلا بما هي مصدر للسلطة القسرية، ولهذا السبب ذاته لم تخلق
الدولة الأموية أو العباسية أو غيرها من الممالك الكبرى التي مرت على
المسلمين أي هوية جديدة أو وطنية جديدة على الإطلاق، ذلك لأنها كانت
دولة أي تداولاً لسلطة قسرية لا بناء لأخلاقية جديدة ومتميزة، ومن ثم لم
تكن مركز تماهي جماعي، ولا مرجعاً إنسانياً فكرياً أو قانونياً".^{٣١} وفي
محاولة لتأصيل موقفه هذا من داخل المنظومة الدينية نفسها يشير غليون
إلى أن النص الديني قد توعد "من شق عصا الطاعة وفارق الجماعة" ولم يرد
فيه أي ذكر للدولة سواء على سبيل الولاء لها أو البراء منها.^{٣٢}

إلا أن مفهوم الجماعة لا يستمد أهميته وقيمه إلا من عمقه وأساسه
الديني حيث "أصبح الدين هو المؤسس للاجتماع السياسي بقدر ما أصبح
الإشتراك في العقيدة أساس هذا الاجتماع بدل الخضوع للدولة والمشاركة
في عبادة الملك والسلطة وأصبحت غاية هذا الاجتماع السعادة المستمدة من
الخضوع لله والقيم السماوية، أي قيم التضحية والفداء والتجرد عن الدنيا،
بعد أن كانت إنتاج القوة. وأصبح الاندماج في الحضارة مرتبطاً بتمثل الدين
كشريعة وقانون وأخلاق وعبادة والولاء الكامل له. وهكذا لن يكون في مقدور
دولة أو جماعة أن تستمر دون أن ترتفع بنفسها، وينظامها المدني إلى مستوى
المنظومة الدينية والقيم الروحية".^{٣٣}

إن حديث غليون عن الثورة التي أحدثتها الرسالة التوحيدية بصيغة
التعميم، لم تمنعه من إبراز التمايزات الموجودة بين الأديان السماوية الثلاثة
فيما يتصل بعلاقة الدولة بالدين، فبالنسبة لكل من اليهودية والمسيحية فإن

تاريخهما يؤكد ذلك "التناقض العميق والدائم بين الدولة والدين، أو عدم تفاهمهما وتوافقهما، فهو يظهر في اليهودية ضياع الدين في الدولة، ويظهر في المسيحية ضياع الدولة في الدين، وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم بالرغم من عالمية رسالتها فقد أداها ضياع الدولة في الدين إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة. أما في حالة الإسلام، فرغم وجود التناقض بين الدين والدولة، وهو تناقض تحكمه طبيعة كل منهما تبعاً للمفهوم الذي كونه عنها غليون فقد استطاع أن يتجاوز كلتا الديانتين السابقتين حين ركز في مواجهة اليهودية على الرسالة الإنسانية والقيم الأخلاقية واللحمة الأخوية، وفي مواجهة المسيحية على الجهاد العلمي والمادي لنشر الدعوة الروحية وتأكيد السلطة الإلهية.

ومن هنا لم يؤد التناقض إلى نفس ما وصل إليه الوضع في اليهودية والمسيحية وذلك بجمعه بين السلطتين الروحية والزمنية، وفي ذلك يقول غليون: "ولعل مصدر نجاح الإسلام وتقدمه على غيره في العصر الوسيط لم ينبع إلا من أمر واحد هو قوة استعداداته الذاتية لتجاوز إزدواجية السلطة.. وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين الروحية والزمنية، كشرط لا يحيد عنه للنجاح في بلورة وتحقيق أي سياسة اجتماعية وهو ما يفترض النجاح في التوصل إلى مصالحة تاريخية أو تسوية داخلية أو تقسيم وظيفي للعمل الاجتماعي والعقدي بين الدولة والدين، والسلطان والفقهاء".^{٢٤} وبذلك تكون التجربة الإسلامية قد كشفت عن علاقة متميزة لا نجد لها مثيلاً في الديانات التي سبقتها.^{٢٥}

غير أن عمق العلاقة بين الدين والدولة، من وجهة نظر غليون، تبرز أول ما تبرز في تأكيده على ضرورة الدين للدولة من جهة الوجود القيمي انطلاقاً من كون الدين "عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة"، بمعنى أن الدولة لا تستغني عن الدين كمنظومة أخلاقية وروحية تتكئ عليها في بناء سلطتها وتدعيم مؤسساتها ومشروعيتها، فالدين بهذا المعنى يمثل "مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها، بالرغم من كونه

أبعد ما يكون عن الدولة، إنه بحاجة إلى جهاز ليكون له بمثابة المبدأ المحرك وتتجلى حيوية هذه العلاقة بشكل أكثر وضوحاً من خلال تأكيد غليون " أن الدولة هي الجسد والدين روحها والخطر أن ينفصل الجسد عن الروح وفي هذه الحالة يزول العقد الجمعي وينفطر الاجتماع السياسي بما هو تكوين للحمة و أمة".^{٣٦}

إلا أن هذه العلاقة رغم حيويتها، أي رغم توقف وجود أي من عنصريها على وجود العنصر المقابل، إلا أن غليون لا ينظر إليها نظرة حدية ميكانيكية مؤكداً أن " بين الانفصال والاتحاد درجات كثيرة هي مجال اشتغال السياسة الإسلامية النظرية والعملية على السواء، ومبدأ ذلك أن الملك وكما يقول ابن خلدون " لا يتم عزه إلا بالشرعية ولا قوام للشرعية إلا بالملك". ولذلك نجد غليون يجدد دعوة ابن خلدون لكل من الفقيه وعالم السياسة "أن يجهد كي لا ينشأ الانفصال. وإذا نشأ عليه أن يساهم بإعادة نصاب الوحدة بنشاطه العلمي وكفاحه معاً وهذا هو السعي لتحقيق العدل".

إلا أن الحصلة التاريخية لهذه العلاقة بين الدولة والدين تبدو غاية في القتامة وهو ما عبر عنه غليون بقوله: "لقد كان تاريخ الإسلام السياسي إذن هو تاريخ الإستهلاك التاريخي للدين بما هو إيمان ونبع فضائل ومصدر إلهام.. وبشكل عام كان فساد السلطة المرتبطة بالدولة، والسلطة عموماً، يتفاقم على مر التاريخ مع خفوت جذوة الإيمان وتراجعها، بمرور الوقت وتطور الحضارة المادية.. وفي النهاية لن يبق من الدين إلا القشرة الخارجية ومشاعر الإنتماء التاريخي والجماعي السطحي، الذي لا يخلق تصامناً ولا يثير حمية".^{٣٧} ويضيف أن " هذا هو الوضع الذي ورثنا عن الماضي في العصر الحديث دينا شكليا مستلبا للدولة وتابعا لها، ومذعوراً من الابتعاد عنها بقدر شعوره بغياب مرتكزاته الإيمانية في المجتمع، ودولة قهرية ليس لها أي مضمون سياسي حقيقي، وهي مؤسسة عسكرية مهمتها مراقبة المجتمع ومنعه بالقوة من الانفلات والانحلال العام".

غير أن كل هذا الحديث عن الدولة في التجربة التاريخية للإسلام لم يمنع غليون من التأكيد أن الإسلام وأن "تضمن مطلباً دولوياً فإنه لم يتضمن نظرية في الدولة والسلطة ولو كان فيه مثل هذه النظرية لما وقع المسلمون،

منذ العهد الأول، في الخلاف، ولما زالت الخلافة بالسهولة التي حصلت بها وأنهتها من التاريخ^{٢٨}. وكان وجود مثل هذه النظرية كفيل بمفرده بحماية الخلافة من السقوط والتداعي، وحماية المجتمع الإسلامي مما عرفه من حروب وفتن، خاصة إذا علمنا أن نجاح الفكر الغربي الحديث في صياغة وإبداع نظريات سياسية متكاملة سواء في إطار المنظومة الليبرالية أو الاشتراكية، المادية أو المثالية، الحداثية أو ما بعد الحداثية، لم يمنعه كما لم يحصنه من الوقوع في حربيين عالميتين^{٢٩} ونشوب صراعات وبؤر توتر واغتيالات وانقلابات وأزمات سياسية لا حد لها^{٣٠}.

إن غياب هذه النظرية يجد تفسيره لدى غليون في أن الإسلام لم يفكر بالدولة أصلاً^{٣١} ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن كانت الدولة، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحكمة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب^{٣٢}. وهو ما يعززه تجاهل القرآن لها وما يعنيه هذا التجاهل من أولوية حاسمة للدين والروح كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفاً لقوة السيطرة القهرية^{٣٣}. بل إن غليون يذهب إلى حد اعتبار كلمة "الدولة الإسلامية" نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن التأثير الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يعطي للدولة مكانة استثنائية خاصة تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته^{٣٤} فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه المكانة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه، ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيدا لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي كوسيلة لتحقيق نفسه^{٣٥}. وتترسخ هذه الرؤية السلبية للدولة لدى غليون، حينما نجهده باعتباره أن النزعة المتزايدة لتضخيم دور الدولة تعبر عن الرغبة في إقرار القهر والإيمان به كأسلوب رئيسي في تحقيق العدل والنظام. لقد سبق لعبد الله العروي أن أكد أن عبارة "دولة إسلامية" غير دقيقة، ما

دامت الدولة الإسلامية في حقيقتها تتماهى مع الخلافة، معتبراً أن "الدولة الشرعية" أصح إلا أنها، من وجهة نظره، تحدث التباساً كبيراً لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة، ولذلك يستنتج أن "دولة الإسلام" أو "دولة المسلمين" أكثر حيادية ما دامت لا تحيل إلى نظام إسلامي بل إلى نظام تقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون. غير أن الإلتباس يظل قائماً، لذلك سرعان ما يقترح عبارة "دولة سلطانية" معتبراً أنها أقرب إلى الواقع وأقل التباساً. والواقع أنها خلافاً لذلك تماماً، خاصة إذا علمنا أن المستشرقين الغربيين وماكس فيبر تحديداً يستعملونها بشكل مغلوط حينما يطلقونها على الحكم المطلق ويظنون أن الإسلام كعقيدة ومجتمع لا يعرف ولا يتصور غير هذا الحكم.

فبالنسبة للعروبي لا تستقيم عبارة "الدولة الإسلامية" إلا في ظل ظروف غير طبيعية أو ما عبر عنه غليون بعد ذلك بالوضعية الإستثنائية، "حيث يصبح الإنسان غير الإنسان، وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري، وحيث تتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء." وهو ما يفسر تشديده على أن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي".

وبالمقابل اعتبر العروبي أن عبارة "الإسلام دين ودولة" وصف لواقع قائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع، وليس بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة، أما الإسلام فإنه "دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة"، مؤكداً أن واو الربط في العبارة المذكورة يشير إلى التساكن لا إلى الاندماج والانصهار، في حين "أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصورها ليحيلها إلى لا دولة". كما أن كلمة إسلام في العبارة تحيل، حسب العروبي، إلى الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام ولا يعني أبداً العقيدة، مبرزاً أن عبارة "الإسلام دين ودولة" تبررها ظروف القرن التاسع عشر، أي ظروف مواجهة الفقهاء لليبيرالية الغربية لكنها لا تعبر عن روح الإسلام.

ورغم ذلك فالعروبي لم ينف وجود "دولة أخلاقية" متمثلة في دولة الخلافة

غير أنه جعل وجودها مشروطاً بزمن الوحي والمدد الإلهي، الأمر الذي جعلها تتجاوز كونها مجرد دولة طبيعية لتتسامى عن العادات الحيوانية فتغدو، تبعاً لذلك، "دولة اللادولة".

إن هذا التشخيص يتقاطع في كثير من عناصره مع رؤية غليون لطبيعة الدولة الإسلامية، وكذا مع تناوله لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي خاصة إذا علمنا أن عبد الله العروبي يستخلص أن التجربة الحضارية العربية الإسلامية قد تميزت "بتساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أي منهما الآخر؛ فلم تحول الدولة الإسلام لتجعل منه دين دولة، كما نجد ذلك في الإمبراطوريات القديمة وفي الدول الفاشية، كما أن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية".

كما أن العروبي لم يكتف بنفي وجود نظرية حول الدولة في الإسلام، على غرار ما فعل غليون، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله "إذا اصطلحنا على أن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، يحق لنا إن نقول أن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة".^{٢٢}

ومن الملفت أن نجد مفكراً إسلامياً معاصراً يذهب في نقده لمفهوم الدولة الإسلامية وتوظيفه في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر مذنباً لا يقل حدة وعمقاً عما تم تسجيله آنفاً مع كل من برهان غليون وعبد الله العروبي، يتعلق الأمر بمحمد يتيم الذي كشف أن مطلب إقامة "الدولة الإسلامية" عادة ما يطرح بشكل يؤدي إلى كثير من الالتباس والغموض، كما أنه يزوج بالحركة الإسلامية في صراعات ومنزقات لا تخدم قضية بناء الأمة وتأهيلها للقيام برسالتها الحضارية. كما اعتبر أن مطلب إقامة "الدولة الإسلامية" مجرد الدولة الإسلامية من طابعها التاريخي النسبي القابل للتجسد في أشكال مختلفة تتفاوت درجة تمثلها للقيم الإسلامية، ذلك أن كثيراً من الإسلاميين حينما يفكرون في الدولة الإسلامية إنما يفكرون فيها من خلال نموذج الدولة الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين.

ولذلك فقد اعتبر أن مقولتي "الدولة الإسلامية" و"الخلافة الراشدة" اللتين تشكلان النموذج في التفكير السياسي لأولئك الإسلاميين تحتاجان إلى تحليل

كما يحتاج التمثل الإسلامي لها إلى وقفة نقدية، وهو التمثل الذي نعتة يتيم بالطابع غير التاريخي وذلك للاعتبارات التالية:

- أن المماهة بين مفهوم "الدولة الإسلامية" والدولة الإسلامية كما كانت في العصر الأول، أي دولة الخلافة الراشدة يفضي إلى نتيجة منطقية تتمثل في إخراج التجارب التاريخية للدول المختلفة التي تعاقبت على حكم العالم الإسلامي من الصفة الإسلامية رغم احتكامها للشريعة الإسلامية^{٢٤}.

- أن العديد من الحركات الإسلامية حينما تطالب بإقامة الدولة الإسلامية أو تبشر بالخلافة الإسلامية على منهاج النبوة فإنها لا تتجاوز مستوى الشعار العام دون أن تكلف نفسها عناء تحديد طبيعة هذه الدولة، أو شكل توزيع السلطات داخلها، وكذا العلاقة بين هذه السلطات، وأشكال الرقابة على الحاكمين، وكيفية اختيارهم، ومدة ولايتهم، والآليات الدستورية التي تمكن من تنصيبهم وعزلهم ...

- أن الإسلاميين الذين يتخذون من هذا المطلب أولوية لا يجدون تناقضا بين المطالبة بـ "إقامة الدولة الإسلامية" من جهة، وبين المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية من جهة أخرى. علما أن تطبيق الشريعة لا يمكن تصوره إلا ضمن دولة إسلامية، كما أن تحرير الدولة من الصفة الإسلامية يجعل مطالبتها بتطبيق الشريعة أمراً غير ذي موضوع.

- إن الإيحاء الذي يولده مطلب إقامة الدولة الإسلامية، ولو من غير قصد، هو أن الدول القائمة في العالم الإسلامي دول كافرة أو على الأقل دول علمانية، مع العلم أن الإسلام حينما يكون وصفا للفرد العيني يكون "إسلاما تكليفيا"، أما حينما يكون وصفا لمؤسسات وشخصيات اعتبارية أو معنوية كالدولة فإنه يكون "إسلاما حضاريا غير تكليفي".

- أن مفهوم وصفة "الإسلامية" بالمعنى المعاصر، أي كما يستخدمه "الإسلاميون" ويطلقه الخصوم على ظاهرة الحركة الإسلامية المعاصرة وعلى الدولة الإسلامية مفهوم حديث.

إن تجاهل القرآن للدولة يجد تعبيره، لدى غليون، في أن القرآن "لم يعد العرب أو المسلمين بدولة ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة والرضى الإلهي والمغفرة.. ولم يعلمهم علوم السياسة

والحرب، أي تشييد الدولة والسلطات، ولكنه علمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدولة ذاتها، وتمثل الشرط الأول لوجودها، مبادئ الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي وهي التي سوف تمكنهم من وراثة الأرض، أي الحضارة، وتخضع لإرادتهم الدول والملوك معاً".

وهكذا يتضح أن غليون لم يكن يستهدف من وراء تشديده على غياب نظرية قرآنية حول الدولة والسياسة الحط من قيمة وشمولية الإسلام كما قد يعتقد الكثير من المتحمسين لاستعادة مشروع الدولة الإسلامية، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد كان يروم التأكيد أن "رسالة العرب في الإسلام كانت أكبر من بناء الدولة بكثير، أو أكثر تحفيزاً.. كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يكل من أجل العقيدة ورفع راية الإيمان والدين الصحيح".^{٤٥}

لكن لماذا لم يهتم القرآن بصياغة مثل هذه النظرية؟ إن السبب بالنسبة لغليون يكمن في أن القرآن لو قدم أية نظرية في هذا الشأن "لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبحث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك لكان محمداً جابياً ولم يكن هادياً".^{٤٦}

لم يتجه الإسلام إذن إلى الحض على تكوين "دولة دينية".^{٤٧} لأن الرسالة الدينية رسالة للتححرر من السلطة لا لإعادة إنتاج رابطتها القهرية على الرغم من أن سياق التاريخ دفع في اتجاه تأليف هذه السلطة.. فقد كان النبي، يواصل غليون، "يدعو المسلمين إلى الاستعداد لليوم الآخر وكان يطلب منهم تجنيد أنفسهم في سبيل الله لنشر دعوته والموت من أجلها، وليس لبناء سلطة باسمه". وحين توقفت النبوة، لم تنشأ سلطة كهنوتية وسيطة بين جماعة المؤمنين وبين الله، تدعي أحقيتها لإدارة الحكم والقرار. كما لم تعود الحاجة تدعو إلى شكل جديدة من النبوة بعد أن "ورث العقل النبوة". الأمر الذي دفع غليون إلى الإستنتاج أن "ليس لاختتام النبوة من معنى آخر إلا تسليم القيادة الروحية بعد النبي للعقل.. وهذا هو معنى استنكار السلطة الكهنوتية أيضاً في القرآن".^{٤٨}

والواقع أن إعلان الإسلام لاختتام النبوة والرسالة بمجيء النبي الخاتم لا يعني انقطاع صلة السماء بالأرض أو استغناء الإنسان عن الوحي، ولكنه يعني "اكتمال رسالة السماء إلى الأرض وإتمام نعمة الله على البشرية واستواء الدين في صورته الأخيرة المستوعبة للزمان كل الزمان والمكان كل المكان، «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (المائدة). إذا فالأمر لا يتعلق باستغناء البشرية عن الوحي، ولكن الأمر يتعلق باكتمال المرجعية الدينية العالمية: «وما أرسلناك إلا رحمة للعاملين» وانتفاء الحاجة إلى رسل ورسالات قومية، وأنه أصبح بإمكان الإنسان أن يأخذ الرسالة مباشرة دون الحاجة إلى الرسول المشخص المؤيد بالمعجزات المادية، بعدما انتقل الإعجاز إلى مخاطبة الفكر والعقل من خلال القرآن".^{١٠} ورغم ما يمكن أن توحى به عملية اختتام النبوة، بما هي تسليم للقيادة الروحية بعد النبي للعقل، من قطيعة بين العقل والوحي أو تجاوز نوعي من طرف العقل للوحي، إلا أن غليون يعود ليقر في موضع آخر أن "النبوة ليست مرتبطة بالنبي وحده ولكنها مستمرة عبر القرآن والحديث، حتى يومنا هذا، وهي الإطار الأساسي المكون للوجود المدني الإسلامي".^{١١}

الواقع أن هذا التأويل الفلسفي العميق لفكرة ختم النبوة لا يعد من الأفكار الأصلية لغليون، رغم أنه استلهمه بشكل مبدع وأسس عليه نتائج بالغة الأهمية في إطار نسق تصوري متكامل للظاهرة الدينية. كما أنه ليس أول من استلهم هذا التأويل، فقد سبقه لذلك حسن حنفي في سياق تحديده لجوهر التقدم كما عبر عنه الإسلام "بإعلانه نهاية تطور الوحي وختم النبوة من آدم حتى محمد مرورا باليهودية والمسيحية. وختم الرسالة، يواصل حسن حنفي، يعني أن الإنسان أصبح مستقلاً عقلاً وإرادة، قادراً على الفهم السليم والفعل الحر".^{١٢}

كما أن مجموعة "الإسلاميين التقدميين" بزعامة أحمد النيفر وصلاح الدين الجورشي تقر باقتباسها "عقيدة ختم النبوة" من الفيلسوف محمد إقبال الذي يقول: "لعل من أبرز مظاهر الانقلاب الإسلامي (أي الثورة) إعلان القرآن صراحة أن قيادة العالم سوف تكون من الآن (أي من وقت اكتمال الوحي) فصاعداً بيد الإنسان الذي لم يعد كائناً تحت الحضانة، وأنه أصبح

إنسانا راشدا، عليه الإسترشاد بالمبادئ القرآنية العامة، ثم انطلاقه بعد ذلك معتمدا على نفسه وعقله في مواجهة خضم الحياة من الآن إلى آخر الدهور، وهذا هو جوهر فكرة ختام النبوة.. وتلك هي القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة " ٥٢.

إن محمد إقبال إذن وليس برهان غليون ولا حسن حنفي ولا أحمد النيفر ولا صلاح الدين الجورشي ... هو أول من استنبط هذا التأويل الذي شكل مدخلا مواتيا لاجتهادات فكرية رصينة.

إن التأكيد على أن النبي لم يكن في يوم من الأيام قائداً له اهتمامات سياسية، ولم يكن يفكر في بناء دولة، يعود بنا إلى الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" حينما أعلن أن "محمد (ص) ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة، وأنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها.. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسول، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك " ٥٣. و "أن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير" ويضيف "والحق أن الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئى من كل ما هياأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شئ من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا ينهي عنها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة ".

كما يذهب إلى أن "تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسية، وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك " ٥٤. لعل مصدر المغالطة الأساسي الذي وقع فيه علي عبد الرازق هو خلطه وتجاهله التمييز بين بعد العصمة والنبوة في شخصية الرسول (ص) "كزعيم

ديني وروحي" ، والبعد التاريخي لشخصيته كزعيم سياسي^{٥٥}؛ عقد التحالفات، وقاد الحروب، وعين الولاة، ونصب القضاة، وبعث السفراء.. ورغم ذلك فقد أصر علي عبد الرزاق على الجزم بأن "ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعا صادقا تماما يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه. وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه الدنيا. تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسية والدين".

والواقع أن هذه الرؤية التي تباعد بين السياسة والدين، تباعد يصل حد القطيعة المطلقة بينهما إنما منشؤه ارتهان علي عبد الرزاق، ومن لف لفه في الماضي والحاضر، لمنظور حدي لطبيعة العلاقة بين السياسة والدين، منظور لا يتصور هذه العلاقة إلا على أنها علاقة انفصال تام أو اتحاد مطلق ! وهي رؤية تتجاهل المفهوم القرآني للديني وما يتميز به من سعة وشمول لا يستوعب السياسة فقط، وإنما يستوعب الدنيا وما فيها. ومن ثم فلم تكن مهمة الأنبياء إلا سياسة الدنيا به (أي بالدين) انطلاقا من أن منهج التشريع الإسلامي يقوم على إجمال ما يتغير، وهو هنا يستجيب لسنة التطور التاريخي وما تقتضيه من اجتهاد، وتفصيل ما لا يتغير ليضمن بذلك عنصر الثبات في الدين، ليتأكد أن الدين (الإسلام) إنما هو ثبات وتغير، مطلق ونسبي، عام وخاص..

كما أن هذه الرؤية تتجاهل البعد التاريخي للعلاقة بين السياسة والدين التي تعد "علاقة تمايز" لا علاقة "انفصال وانفصام" ولا علاقة "اتحاد وتطابق وامتزاج"^{٥٦}. فضلا عن أن هذه العلاقة قد تأخذ شكل "اعتماد متبادل" أو شكل توظيف أحد أطرافها للطرف الآخر، أو شكل احتواء، أو شكل إقصاء واستبعاد أحد أطرافها للطرف الآخر. دون أن ينفي ذلك أن هناك علاقة معيارية يمكن استنباطها من كليات الدين وفلسفته ومن مقاصد الشريعة، وهي معيارية قد تستجيب لها حيثيات التاريخ وشروطه وقد لا تستجيب، غير أن جدل الاقتراب من هذه المعيارية والابتعاد عنها تمثل عنصرا حاسما من عناصر التطور التاريخي للبشرية تقدما وارتكاسا، ذلك أن "الإسلام كدين إلهي هو مثال،

وأن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين "واقع" وستظل دائما مسافة بين الواقع والمثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن "الحافز" الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترّب أكثر فأكثر من المثال".

لكن بعد أن يشدد علي عبد الرزاق على الطبيعة الروحية لزعامه الرسول وولايته (ص) يعود ليقر في تناقض صارخ بأن هذه الولاية والزعامه إنما هي "حكومة نبوية"، أكثر من ذلك فإنه يقول: "لا شك في أن الحكومة النبوية فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية، وآثار السلطنة والملك.. وأن سلطان النبي (ص) بمقتضى رسالته كان سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا، وحكمه شاملا، فلا شئ مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي (ص)، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي (ص) على المؤمنين"^{٧٧}

وهو ما يؤكد أن حكم "هيئة كبار العلماء" في حق علي عبد الرزاق، إنما كان حكما قاسيا لا مبرر له على الإطلاق رغم ما اعتور صاحبه من تشوش وغموض في بنائه الذهني المفهومي في إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، وإصراره على الطبيعة الروحية للإسلام، وخلطه المقصود بين الخلافة الراشدة وأنماط "الخلافة" على امتداد مرحلة الملك العضوض، وإسقاطه بذلك كل مساويء الثانية ومثالبها ظلما على الأولى.

علما أن الخلافة الراشدة "بذاتها لا تحوز أية قداسة أو إطلاق أو كمال وإذا جاز أن نصفها بالكمال، فإنما هو كمال بالمعنى الأخلاقي، فالخلافة الراشدة إذا نظرنا إليها كشكل من أشكال الحكم، ونموذج تطبيقي لقيم الإسلام في هذا المجال نجدها لا تعدو كونها صورة من الصور التاريخية العديدة الممكنة، وهي بكل تأكيد ليست النموذج الأمثل أو الوحيد من المنظور القانوني والدستوري على مستوى ضبط آليات التداول على السلطة، فلو أمعنا النظر لوجدنا أن تلك التجربة إنما اعتمدت في نجاحها النسبي، بشكل أساسي، على ما اتسم به الخلفاء والمجتمع الإسلامي الأول من سمو ديني ونبل أخلاقي، في حين عاشت حالة فراغ دستوري على مستوى الآليات الحاكمة لانتقال السلطة بشكل سلمي، وهو الفراغ الذي ملأه كل خليفة وفق تصوره واجتهاده الخاص تبعا لشروط زمانه، كما تعاطت معه الجماعة الإسلامية بكونه حالة

طارئة.

لقد كان "رشد الخلافة، إذن، من رشد الخلفاء الراشدين المهديين، لا من رشد المؤسسة السياسية والنظام الدستوري والقانوني المنظم للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين". وهو ما فرض على الإسلاميين ممن لازلوا يطالبون باستعادة نظام الخلافة يقرون بضرورة ترشيد هذا النظام "ترشيد يقننه دستوريا ويكيفه بشكل يضمن استجابته لتحديات وحاجات الواقع الإسلامي المعاصر"^{٥٨}.

إن ما يؤكد أن تصور علي عبد الرازق لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة يفتقد إلى الكثير من التماسك والاتساق فضلا عن تناقضاته الكثيرة التي يصعب حصرها في هذا المجال، محاولة إقناع قارئه بأي طريق، يقول: "ولا يريبنك هذا الذي ترى أحيانا في سيرة النبي (ص) فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه (ص) أن يلجأ إليها، تثبिता للدين، وتأييدا للدعوة".

إن علي عبد الرازق يقر هنا بضرورة ووجوب هذه الوسائل لتثبيت الدين وتأييد الدعوة، ولا شك أنه يعلم "أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" كما لا شك أن هذه الوسائل اللازمة لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ستصطبغ لا محالة بصبغة وروح هذا الدين، كما سوف تتشعب بقيمه وفلسفته إلى هذا الحد أو ذاك، وبذلك تتحدد هويتها دون أن يضيفي عليها ذلك أية هالة من القداسة يجعل منها "دولة دينية". فهي دولة مدنية تاريخية بكل معنى الكلمة، وهو ما عاد وأكده علي عبد الرازق بعد صدور الحكم عليه في أحد حواراته الصحفية بقوله: "إن فكرة الكتاب الأساسية، التي حكم علي من أجلها، هي أن الإسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والإقتصادية التي نوجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومقتضيات الزمن ٥٩" أكثر من ذلك فإنه يقول: "لم يكن خافيا على العرب أن الله تعالى قد هيا لهم أسباب الدولة ومهد لهم مقدماتها بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك قبل أن يفارقهم رسول الله (ص)".

وفي هذا الإطار يذهب راشد الغنوشي إلى أن التأكيد على ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام لا يعني أنها جزء لا يتجزأ منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، وهو ما سبق وأكده علي عبد الرزاق، غير أن الفرق بين الشيخين؛ أن راشد الغنوشي خلافا لعلي عبد الرزاق يعتبر أن عدم قيامها يأتي أو يكاد على جملة الشرائع التي جاء بها الإسلام، وبالتالي فإن الدولة أو السلطة وإن لم تكن جزءا من الإسلام، إلا إنها تمثل وظيفة أساسية لقيامه فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد، وقيامها، تبعا لذلك، لا يحتاج إلى تنصيب من الشارع، على غرار سائر وظائف الحياة من أكل وشرب وغيرهما، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة، وإنما الذي احتاج إلى تنصيب وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها التي أجملها الغنوشي في إقامة العدل وما يستتبعه من أمر بالشورى والمساواة، وإشاعة الثروة، وواجب الحسبة على الحكام، وإشاعة العلم..^{٦١}

والواقع أن القول بغياب دولة إسلامية في عهد الرسول (ص) قد وجد معارضة وتفنيدا فكريا وتاريخيا قويا ليس من قبل الإسلاميين فحسب، ولكن من طرف شخصيات فكرية مستقلة لها اعتبارها كهشام جعيط الذي أكد أن "بناء الدولة الإسلامية قد تم عبر ثلاث مراحل: تشكلت الأولى مع لحظة الهجرة عند ما طفت على السطح السلطة النبوية. ثم انطلقت المرحلة الثانية مع السنة الخامسة، وبعد حفر الخندق، عندما اكتسبت الدولة -تدرجياً- أبرز خصائصها، واتسع مجالها الحيوي ليشمل كامل الجزيرة العربية، وأخيرا وبعد وفاة الرسول وفي عهد أبي بكر أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة عبر اللجوء إلى العنف على وضع حد لأي شقاق أو تمرد".

أما عن مرتكزات هذه الدولة فيشير هشام جعيط إلى "السيادة العليا له، والحضور الكارزمائي للنبي، وإقامة جماعة متضامنة أو أمة، ووجود تشريع أخذ طريقه للتنفيذ، وظهور منظومة شعائرية موحدة.. فبالإضافة إلى دستور المدينة الذي أعلن عن ولادة الأمة الإسلامية تحت رعاية الله ورسوله شكلت العقبة الثانية، أو العهد الذي أقيم مع مسلمي المدينة مرسوم ولادة الدولة الإسلامية"^{٦٢}. ونفس الموقف عبر عنه محمد جابر الأنصاري بقوله أن "الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة فصلا قاطعا، وأن الدولة والسياسة

من الأبعاد الداخلة في عموم الظاهرة الإسلامية. هذه حقيقة معرفية قبل أن تكون اعتقادية أو إيديولوجية، وقد لاحظها في الإسلام عدد كبير من الدارسين. ومن الأمانة العلمية، يواصل الأنصاري، أن نقر بها وفاء لحقيقة الإسلام بغض النظر عن الجدل الإيديولوجي والسياسي الدائر بشأنها في اللحظة الراهنة^{٦٣}.

غير أن هذا لا يعني أن برهان يعتبر النبوة طوبى مجردة لا صلة لها بفكرة التنظيم السياسي للجماعة، ولكنه يؤكد استغراق النبوة للسياسة، كما أنه يعتبر أن النبوة تعني التنظيم والتدبير المدني للجماعة، ذلك أن "دولة المسلمين، بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه"^{٦٤}. فحينما يؤكد غليون أن "وثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين كأمة من دون الناس أكثر مما تشير إلى دولة أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسة" فهولاء يلغي فكرة الدولة تماماً بقدر ما يبرز أولوية الأمة عليها.^{٦٥} فصيغة "أكثر مما تشير" الواردة في النص لا تفيد النفي، وإنما تفيد الإشارة إلى شيء أكثر من شيء آخر. كما أن غليون لم ينف عن النبي (ص) صفة القائد السياسي والعسكري، كما ادعى ذلك أحد الباحثين،^{٦٦} ومطابقتها تبعاً لذلك بين موقف غليون وموقف على عبد الرازق الذي سبق أن أعلن "أن محمداً ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة"^{٦٧}.

ولا شك أن هناك تبايناً واضحاً بين الموقفين، فمن جهة أولى نجد غليون يسجل أن النبوة قد ولدت عند العرب "كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، وكان النبي قائداً روحياً وسياسياً وعسكرياً لهذه الحركة، أي كان يجمع في يده مهام الهداية والرعاية والحرب معاً" دون أن يعبر جمع الرسول لكل هذه السلطات الدينية والزمنية عن "أي اختلاط بين الدين والدولة، وإن وجد توحيد عميق بين التبشير بالرسالة واستخدام القوة، فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية وسياسية كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة يوماً بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الإلهية وكان شعب المسلمين يعيش هذه الحالة باعتبارها حالة إلهية خاصة يتميز بها عن غيره". وهي

حالة ترقى إلى مستوى "المشاركة في ملحمة إلهية، تتجاوز التاريخ." الأمر الذي يوشك أن يوقع غليون هنا في نزعة تدينسية للسياسة بقوله: "لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده. لقد سموا اجتماعهم فيما بعد دار الإسلام، أي فضاءه، والمجال المحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق. وقد اعتقد العرب دائماً أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين". ويضيف في موضع آخر إن "النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً، بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق - تاريخية وفوق إنسانية".

لكن أليس من شأن هذا التصور أن يجرد الرسالة الدينية من بعدها التاريخي وعمقها الواقعي ليضفي عليها هالة من "المثالية المقدسة" التي قد تتعارض مع إمكانية حمل وتنزيل أي مشروع حضاري؟ لا يتردد غليون في التأكيد أن "فرازة الإسلام وأصالته قائمتان أساساً في أن الدين ليس دعوة تبشيرية، ولكنه حركة اجتماعية وسياسية".^{٦٨} كل ما هنالك أنه يميز بين لحظة الخلافة الإستثنائية والقصيرة^{٦٩}، ومرحلة الدولة الممتدة، وهو التمييز الذي لا نكاد نجده لدى عبد الرزاق.

وفي هذا الإطار يبرز غليون أن وفاة الرسول لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طرحت مشكلة الخلافة... وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة أي خلافة الرسول، الذي وافته المنية واستمرار الرسالة من خلال (الكتاب والسنة) وهو ما يفسر انعدام الحاجة "للتفكير في السياسة فقد كان المطلوب الإستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدم الإسلامي، أي عملية التبشير والهداية، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضد الشرك.. ولم يخطر ببال أحد أنه يبني دولة أو يرث سلطاناً بأي معنى من المعاني". ولذلك لم يفكر أي من الخلفاء الراشدين في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك فأبو بكر، استخدم ببساطة كلمة خليفة رسول الله، التي تمثل تعبيراً عميقاً عن روح المهمة التي تحملها" أما عمر فبعد أن استنقل لقب خليفة خليفة رسول الله أطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين "ليؤكد على مضمون مهمته" أو ليعمق فكرة قيادة جماعة الإيمان المجاهدة".

إن اختيار عبارات مثل خليفة وأمير لا يعبر، حسب غليون، عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة^{٧٠} ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كلياً. وضع الدين بدون نبي، وليس وضع الشعب بدون زعيم، ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة على أنها سلطة سياسية عادية^{٧١}، وإنما كانت بالنسبة إليهم تعبيراً عن استمرار مهمة الهداية والتبشير وتأكيداً لها. وجوهر هذه المهمة هو الجهاد في سبيل الله، لابتناء الدولة ولا تنظيم شؤونها^{٧٢}. فالخلافة لم تكن "سلطة على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالة روحية تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى العقيدة والجماعة، لم تكن دولة المسلمين، أي إطاراً لتنظيم مصالحهم، الدنيوية، ولكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحل الزمني في الإلهي وسيلة وغاية. تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي، إنها بالأساس سلطة عقدية مستمدة من الإيمان والاعتقاد المشترك^{٧٣}. لكن هل هذا يعني أنه لم يكن هناك سياسة ولا نزاع حقيقي على السلطة فيها، كما أبرز ذلك هشام جعيط بكثير من التفصيل في كتابه الفتنة^{٧٤} أو كما ذهب إلى ذلك عبد الرزاق؟

وعياً من غليون بوجاهة هذا الاعتراض وسعيماً منه لقطع الطريق على أية مساءلة نقدية جدية لا يتردد في الإقرار بوجود مثل هذا الصراع. إلا أنه يعتبر أن مدار هذا الصراع "كان على السلطة الدينية وداخل إطار الدين نفسه" وليس خارجه.

ومن جهة ثانية، فإن غليون نفسه قد توجه بالنقد المباشر لأطروحة علي عبد الرزاق، حينما اعتبر أن إشكالية كتاب هذا الأخير "تعاني كلياً من خضوعها لهذا الظرف التاريخي السجالي (يقصد المعركة السياسية الفكرية التي كانت دائرة بين أنصار الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين وبين الحركة القومية للنخبة المصرية الطامحة إلى بناء الدولة المستقلة وحماية الاستقلال المصري) الذي دفع عبد الرزاق إلى التشديد أكثر مما هو في الواقع على غياب أية علاقة بين الإسلام والسياسة^{٧٥}. بل إن غليون يصل في نقده لعبد الرزاق إلى حد التعريض في صيغة سؤال استنكاري مفاده "وماذا كان من الممكن أن يكون لمحاولات مثل محاولة علي عبد الرزاق الشهيرة

والمعتبرة حتى اليوم فخر الإنتاج العقلي للنهضة من دور سوى تبرير ودعم السلطة الجديدة للتحالف بين البرجوازية المحلية الكمبرادورية والبرجوازية المستعمرة الأجنبية، عن طريق نقد الخلافة ومديح السلطة الزمنية: أساس تغلغل وتدخل النظام الرأسمالي الحديث في الشرق بما حمله من تبديل في نظام تحالفات الطبقة السائدة المحلية ومن علاقات هيمنة جديدة: تسلط الغرب".^{٧٤}

ورغم أن الإسلام لا يحتوي، على نظرية في الدولة، بوصفه ديناً وليس علم سياسة، إلا أنه لا يمكن القول أنه لم يدفع انطلاقاً من مفهومه للمجتمع والقيم التي يبثها والعلاقات الاجتماعية التي يرسبها، والأخلاق التي نشرها، ومفهوم السلطة العميق الذي صاغه، إلى تكوين نمط معين أو سائد أو نموذج يتبدل باستمرار ويتعدل".^{٧٥}

والواقع أن تشديد غليون على عدم وجود نظرية سياسية أو نظرية للدولة في القرآن إنما يستهدف تأكيد حقيقتين:
أولاً: أولوية الدين على الدولة والسياسة.

ثانياً: أن غياب مثل هذه النظرية "لا يعني أن المسلمين كمجتمع تاريخي لم يطور عبر التاريخ مفاهيم وأطر مسألة السياسة واستيعابها، وذلك بقدر ما أشادوا دولا وحاولوا أن يحسنوا من أدائها ويفهموا منطق عملها الداخلي. لكن هذا الإنتاج الفعلي والفقهي والمادي للدولة ليس نظرية إلهية أو ممارسة مقدسة للسياسة والدولة ولكنه تفكير إنساني، ومحدود بتجربة إنسانية أيضاً".^{٧٦} وهو ما يؤكد مفهوم السياسة الشرعية الذي يعني عند غالبية الفقهاء "ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي".^{٧٧} كما يؤكد شبه إجماع أقطاب الفقه السياسي الإسلامي المعاصر على أن مساحة الفراغ التشريعي فيما يتصل بصياغة النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة بالغة الإتساع؛ إذ ليس في القرآن كله إلا نصين حول الشورى وأردن على سبيل العموم.^{٧٨}

إن قراءة غليون للتجربة السياسية التاريخية الإسلامية تقوم إذن على التمييز بين مرحلتين فارقتين: مرحلة الخلافة ومرحلة الدولة. أما التعبير الدامغ عن هذا التمييز الواضح بين الخلافة "بمعنى الهداية الدينية" وبين

الدولة بما هي تعبير عن الولادة الجديدة للقوة الدنيوية أو الزمنية أو الطبيعية كمحور للاجتماع المدني فيتمثل في الفصل القاطع الذي احتفظ به الوعي الإسلامي بين حقبة راشدية وحقبة الملك العضوض كحقبة قهرية محضة. ويذهب غليون إلى أن الجهاد سواء كمبدأ أو ممارسة تاريخية، أي كهداية وتوضيحية عملية ومادية، يشكل مصدر تأسيس كل من الدين كحقيقة واقعة وكذلك الدولة. لأن " التبشير بالرسالة، بما هي جهاد في سبيل الله، وحرب باسمه، دافعاً رئيسياً لتطوير مؤسسات وأدوات وطرائق وإجراءات جديدة، كما يحصل في كل الثورات التاريخية. هذه المؤسسات هي التي سوف تنتزعها السلطة الدولية وتقيم عليها، بعد أن يعيد توظيفها المعنوي والمجالي أي بعد مراجعتها أسس الدولة القادمة. ووجود هذه العناصر الأولية في الحقبة النبوية وخلال العهد الراشدي هو الذي سوف يدفع الباحثين في تاريخ الإسلام إلى الحديث عن الدولة الإسلامية، وعن وجود نظرية للدولة والسياسة في الإسلام، كما لو كان هناك عملية مستمرة وواعية في تركيب دولة أو نموذج للدولة". ومن هنا يأتي الاعتقاد الخاطئ، حسب غليون، بأن الدولة (الإسلامية) موجودة ضمناً في القرآن والعقيدة، في حين "أن الدولة سوف تأتي كنتاج فرعي للجهاد.. أي أن الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة.. ولا يغير من هذه الحقيقة وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية، إذ لن تأخذ هذه العناصر قيمها النهائية إلا من النظام التركيبي الجديد الذي يعيد توظيفها ويغير من طبيعة عملها".^{٧٨}

ورغم إقرار غليون بأن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رجل استراتيجي كبير، وهو الذي اكتشف أهمية استخدام آليات السياسة الدولية، من إدارة وتنظيم، كأدوات لخدمة مشروع التبشير ونشر الدين^{٧٩}، إلا أنه يعود ليعتبر أن السياسة، "والدولة الجنينية" بقيت عنده وسيلة لغاية، لا غاية في ذاتها. لكنه دون أن يقصد، كان قد أنشأ كل الشروط اللازمة لولادة الدولة كحقيقة مغايرة للدين، ومجاورة له. وهو ما سوف يتأكد أكثر فأكثر مع تراجع الحماس الديني، أو توقف الفتوح".

إن نشأة الدولة بالمعنى الدهري للكلمة سوف لن يبتدأ إلا مع الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) الذي "وقع عليه عبء التفكير بمغزى

التحول العميق الذي بدأ يطرأ على الجماعة الدينية وسلوكها وحاجاتها، وأن يسعى للإجابة عليه، نظرياً وعملياً، وهو الذي سوف يعبر، في حياته ومحنته موته، عن التوتر الهائل الذي بدأ يعيشه هذا الكائن المدني الجديد ذو الرأسين المتصارعين. وهو الذي سوف يحمل، كما لو كان لقبه ذو النورين قد نذره لذلك، هذه الازدواجية الدينية والدولية ويكون أول ضحاياها. ففي عهده وبعد الإنتصارات العظيمة لجيوش المسلمين بدأ الوعي الإسلامي يكتشف معنى الدنيا، وطعم الإمبراطورية والدولة. وعلى لسانه سوف تلفظ لأول مرة فكرة الدولة المتميزة والمستقلة عن الثورة وتتبلور قيمة السياسة كوسيلة لرعاية هذه المصالح الدنيوية الجديدة والهائلة التي جلبها الدين والفتح الديني، وضرورة تنظيمها وتقسيمها. ولم يكن اغتياله والفتنة الكبرى التي أثارها تعبيراً عن القوة الفظيعة التي بدأت تمارسها هذه المصالح على مجتمع المسلمين، ولكنه سوف يكون الفعل الرمزي، والقتل الرمزي المؤسس للدولة والسياسة ذاتها ومنه سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية"^{٨١}.

لقد كان عثمان، إذن، هو أول من أدرك من الخلفاء تغير الأوضاع الاجتماعية والسياسة في مسار اللحظة النبوية والروح الرسالية. وكان أول من أدرك الحاجة للدولة وللسياسة كسند ضروري للدين. ويستشهد غليون في هذا الصدد بعبارة عثمان المأثورة "يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، معتبراً أنها تحيل إلى أن ما لا يمكن المراهنة عليه بالعاطفة التي يبعثها القرآن والإيمان، ينبغي تحقيقه عن طريق القهر والقوة. فمع تنامي الثروة وتنوع السلطة وتعدد أطرافها في الأمصار والنواحي، أدرك عثمان الحاجة إلى "آلية سياسة قوية تدعم النخبة السياسية من الصحابة"، ومن ثم فإن إحياءه للأرستقراطية العربية الأموية، وإقطاعه الأراضي لكبار الصحابة كان الوسيلة اللازمة لاستيعاب حركة تطور طبيعي وسريع للمصالح المادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الذي أصبح مجتمعاً إمبراطورياً.

إن سياسات عثمان ومواقفه، رغم ما أثارته من اعتراضات في حينها وما لازالت تثيره من انتقادات حتى الآن، بدت وكأنها الرد الحتمي والطبيعي، من وجهة نظر غليون، ذلك أن عثمان لم يكن يسعى إلا إلى تدعيم الدولة الناشئة ببطقة اجتماعية مستقرة لم يكن من الممكن إنشاؤها إلا في إطار زعامة

معروفة وتقليدية، بدل أن تنفلت الأمور من بين يديه. غير أن الأمور قد انفلتت بالفعل بمقتل عثمان واستفحال المواجهة العسكرية بين علي ومعاوية، وهي المواجهة التي اعتبرها غليون "حرب تنافس الدين والسياسة وصراع بين نظرتين متباينتين تماماً في معالجة شؤون المسلمين كجماعة وقوة مادية متحركة على مسرح التاريخ، ومن ثم، وفيما وراء ذلك، في فهم العلاقة التي يجب أن يعاد تحديدها بين هداية العالم لوجه الله، ورعاية المصالح الأرضية لإسعاد الذات، أي بين الدين والسياسة".

إذا جاز التعامل مع الصراع بين علي ومعاوية على أنه صراع بين نظرتين فمن الصعب اختزاله إلى صراع بين جيلين؛ "جيل الصحابة الكبار الملتزمين بمفهوم الدين كثورة دائمة ومستمرة، وكهداية وتضحية من أجل إصلاح العالم ودفعه إلى طريق الحق والعدل والخير، وجيل المسلمين الجديد الذي وضعته الفتوحات في قمة السلطة من جهة وفرضت عليه أن يرى الأمور أيضاً من وجهة نظر الحفاظ على المكتسبات المادية"^{٨٢}. لأن الوقائع التاريخية تؤكد أن الفريقين المتصارعين ضما عناصر من كلا الجيلين، ويكفي أن نعلم أن أم المؤمنين وزوجة الرسول (ص) عائشة، وكذا طلحة والزبير كانوا جميعاً في مواجهة خليفة المسلمين علي (رضي الله عنه). إذن فالمسألة تتجاوز مجرد صراع بين جيلين، وهو ما عاد وأكدته برهان نفسه بقوله "كان الصراع قائماً إذن داخل وعي كل مسلم بين منطق العدل الإلهي والمصلحة الأرضية، بين منطق الثورية الدائمة ومنطق الدولة القائمة، بين خدمة الإسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بما هم جماعة ومصالح دنيوية.. ولم تكن الفتنة صراعاً بين نخب مختلفة التكوين والمصالح، وإلا لكانت صراعاً سياسياً على السلطة. لقد كانت تجسيدا لأزمة الضمير الإسلامي ذاته، في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الإمبراطورية. وقد كانت بهذا المعنى فتنة، والفتنة لا تعني شيئاً آخر سوى انهيار القدرة على التمييز، وزوال المعايير الواضحة".

واللافت للنظر أن غليون، خلافاً للرأي السائد، لم يكتف باعتبار هذا الصراع والفتنة الطاحنة التي نتجت عنه، أمراً طبيعياً، وإنما اعتبره بمثابة "التوتر الضمني والخلاق والمحرك الرئيسي في الإسلام ذاته كدين وسياسة أو

كهداية وسلطة". أكثر من ذلك فإنه يميل إلى تحميل مسؤولية هذا الصراع إلى علي بدعوى عدم إدراكه بداية الزوال الفعلي لشروط عهد الخلافة، وإصراره على السياسة الدينية داخل الدولة التي بدأت تتكون في العقول والمصالح والتوازنات الاجتماعية والإستراتيجية. لقد كانت نقطة ضعفه الأساسية هي بالضبط رمزيته القوية وورعه وتقواه الشديدان، أي الصفات التي يراهن عليها لكسب المعركة".

وكأن مجرد إدراكه لزوال شروط عهد الخلافة كان سيلغي مبرر وجود الصراع، بل ويغدو تسليمه بمنطق السلطة الدنيوية هو الخيار الوحيد الممكن أمام التجربة الإسلامية. وهو ما يحسم مع أية إمكانية تاريخية لتجديد أسس الأخلاقية السياسية الإسلامية والنظر إليها كطوبى. بل إن غليون يذهب إلى أن الإسلام يظل مدينا في استمراره إلى الدولة^{٨٣}، ذلك أنه لم يكن من المؤكد أن الإسلام لو لم يتحول إلى دولة كان استطاع أن يستمر في الوجود وفي الصراع الديني والعقدي العالمي. لقد كانت الدولة، بهذا المعنى، وسيلته الوحيدة للتحويل من دعوة سامية فوق - تاريخية أي من خارج العالم والتاريخ إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة". ولم يتوقف غليون عند هذا الحد بل نجده يستنتج أن "الأحداث قد أثبتت أن عثمان في فتحه باب التمكين للسلطان، أي للسياسة في مقابل الديانة بما هي دعوة لله وقتال منزه عن الغرض في سبيله كان على حق".

لقد اعتبر غليون أن نشوء الدولة كمؤسسة قائمة بذاتها ارتبط بالضرورة التاريخية للدعوة وحاجياتها؛ "لقد ولدت الدولة في الفتح ومن الفتح، وما نجم عنه من مصالح. وأصبحت ضرورة له تاريخياً، وانتصرت على الخلافة نفسها بقدر ما أصبحت هذه القوة عنصراً حاسماً في الإسلام التاريخي مقابل الإيمان الروحي، وفي النهاية لقد ولدت لأن النبوة ليست حالة دائمة ولا غاية، ولا يمكن أن تكون إلا لحظة استثنائية في التاريخ، لحظة أنتجت أمة ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها وقدرتها على الاستمرار"^{٨٤}. وبشكل أكثر تحديداً فإنه يربط ولادة الدولة الإسلامية بالفتنة الكبرى، فرغم "تجمع عوامل الدولة عبر مسيرة الجهاد، فإن الدولة لم تولد تلقائياً من التقاء عناصر القوة المسلحة والشريعة والجماعة وتحولها الطبيعي

من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة.. فقد ارتبط نشؤها بأخطر أزمة عاشها الإسلام في كل تاريخه.. ولم يحصل تقليص الإسلام لدولة إلا بعد حرب أهلية طاحنة اعتدنا أن نمر عليها بسرعة، وهي التي نسميها في تاريخنا بالفتنة الكبرى".

إن رفض التفكير الجدي في هذه الفتنة بالذات، يشدد غليون، هو الذي منع السياسة الإسلامية من التطور، وحولها إلى نوع من الوصايا الفقهية أو الأحكام السلطانية وحرّمها من أن تتقدم على طريق التحليل النظري، والبحث في قوانين الصراع الاجتماعي. "لكن هل تجوز قراءة الانتقال المدوي للنظام الإسلامي من نظام الخلافة إلى نظام الملك العضوض بصفته تعبيراً عن انحطاط في مسار العلاقة بين الديني والمدني في الاجتماع الإسلامي؟" لا يتردد غليون في تأكيد الطبيعة الموضوعية بل والحتمية والحقيقة لهذا الانتقال، باعتبار أن الدولة كانت شأنًا تلقائياً في مسار تطور الاجتماع الإسلامي، وبالنظر إلى طبيعة الرسالة الروحية للنبوة.

وبالتالي فكما مثل الانتقال من النبوة والخلافة إلى الملك حاجة التنظيم العقلي للمجتمع فإنه مثل شكلا محددًا من الانتقال بالمسلمين من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية، وهو ما يمثل دليلاً على أن الجماعة وليست الدولة هي الحقيقة العليا في تاريخ العرب والمسلمين. إذ أن وجود الدولة الواحدة لم يكن شرطاً لتأكيد وحدة الجماعة، ولأن الشعور بوحدة الجماعة قائم بالرغم من وجود الدول والحدود والسلطات المتميزة". وما ينطبق على الماضي ينطبق بالدرجة نفسها على الحاضر، حيث لم "يمنع وجود أكثر من عشرين دولة العرب من الحديث عن أمة عربية واحدة، أو عن جماعة عربية تؤكد وجودها، كجماعة واحدة، من وراء الحدود السياسية القائمة، وهذا ما يعجز عن فهمه السياسيون والمستشرقون الغربيون الذين لا يفهمون الأمة وفقاً لتقاليدهم السياسية التاريخية إلا كانتمء لدولة واحدة"^{٨٥}.

ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي تمثل مدخلا أساسيا لفهم إشكالية أخرى لا تقل أهمية عنها وهي إشكالية العلاقة بين الإسلام والعروبة. وتأكيدا للإرتباط الوثيق بين الإشكاليتين يقول غليون: "إن هذه العلاقة التي كانت تبدو طبيعية وحتمية بين الإسلام

والعروبة في الماضي، وهذا الانسجام الكلي، لم يتبدل فقط عما كان عليه الحال في السابق، ولكن أكثر من ذلك، إن الأسباب التي تدعو إلى التطابق والتي كانت تخلق الانسجام هي نفسها التي تدفع اليوم إلى الفرقة وتخلق التوتر الفعلي بين العروبة والإسلام. إن العروبة لا تصبح معارضة للإسلام إلا لأنها تريد أن تتحول إلى مفهوم يجمع بين السياسة والدين، والإسلام لا يتناقض مع العروبة إلا لأنه يريد أن يجمع بين الدين والدنيا أيضا."

غير أن هذا لا يعني ميل غليون إلى التسوية في تحميل مسؤولية هذه الفرقة والتوتر إلى كل من الإسلام والعروبة على حد سواء، ذلك أنه شديد الوعي على أن العروبة التي تصر أن تطرح نفسها كبديل عن الدين بما هو منبع ليس فقط للمبادئ والقيم والأخلاق، وإنما كذلك للشرائع والأحكام، لا خيار أمامها إلا الاصطدام به والتعارض الوجودي معه. ليس فقط لأنها ترنو وتراهن على اكتساح واحتلال مواقعه في المجتمع الواحد تلو الآخر، وإنما كذلك لأنها لا يمكن أن تكون في هذه الحالة إلا غطاء محليا وشكليا للتقليد الأعمى للنموذج الغربي. لأن "العروبة، يقول غليون، بدون الإسلام أو بالانفصال عنه تصبح مجرد انتماء جنسي لا قيمة له ولا مضمون، أي جسد بدون روح، ذلك أن تراثها الشخصي ليس شيئا آخر، سواء اتفق ذلك مع مشاعر البعض أو لا، إلا تراث الإسلام وتاريخه.."

أما العروبة التي تكتفي بإعادة بناء دائرة الانتماء السياسي وتنظيم السلطة الوطنية كعلاقة بالسلطة وداخل السلطة، أي كأداة وميدان لخلق قيم سياسية جديدة ليست بأي حال مناقضة للقيم الإسلامية أو للتضامن الإسلامي ولكنها مكملة لها بما تقدمه من إمكانيات لرفع المجتمع الإسلامي إلى مستوى النظام المعاصر والحضاري، إنما هي عروبة موافقة للإسلام ومنسجمة معه كل الانسجام، بل إنها ترقى، بنظر غليون، إلى مستوى الشرط الأول لإحياء الإسلام والقيم والروح الإسلامية. من منطلق أن "إصلاح الدولة هو المفتاح لإصلاح الدين والأخلاق والقوانين والإقتصاد معا".

بغض النظر على مماهة غليون بين العروبة والدولة ككيان سياسي أي كإطار للاجتماع السياسي للفكرة الإسلامية فإنه ينفي أن يكون الإسلام بالنسبة للعرب مجرد دين، ليس بفعل اختلافه البنيوي عن الأديان الأخرى

وإنما لأن أي استخدام للمفهوم يظل مرتبطاً بضرورة تجربة تاريخية محددة، والحال أن الإسلام شكل بما مثله من ثورة اجتماعية وسياسية وأخلاقية وروحية محور بلورة الشخصية العربية في جميع جوانبها، وتحول مع الزمن إلى البوتقة التاريخية التي صهرت فيها وتكونت وتجددت كل النظم والنظريات والفلسفات القانونية والأخلاقية والسياسية للمجتمع العربي، بحيث أصبحت المدنية العربية وما ارتبط بها عبر التاريخ من نظم واعتقادات وقيم إسلامية شيئاً واحداً، ولم يعد للشخصية العربية من مرتكز ثابت وواعٍ وحقيقي غير الإسلام.. حيث أصبح الإسلام، حسب غليون، يمثل المرجع الحقيقي الأول والأخير للعربي في السياسة والعلم والأخلاق وفلسفة الحياة والسلوك كما هو مرجعه في العبادة.^{٨٦}

المبحث الثاني: مآزق العلمانية والبديل الديمقراطي:

من المظاهر الأساسية لفقدان مجتمع من المجتمعات توازنه التاريخي وفاعليته الإبداعية في معركته الحضارية الطويلة، الاختلال العميق الذي يعتري بوصلة وعيه ولا وعيه، وما ينتج عن ذلك من اضطراب وتشوش بالغ في منظومة قيمه ومعتقداته ومعاييره ومفاهيمه، وهي الحالة التي عاناها ولا زال يعانيها المجتمع العربي الإسلامي منذ نكوص، بل وانهيار نموذج الحضاري، بدءاً بسقوط الأندلس، مروراً بالحملة الفرنسية على المشرق وما أحدثته من صدمة عنيفة، وانهيار الخلافة العثمانية وصولاً إلى الهجمة الاستعمارية وما ترتب عنها من علاقات اعتماد تبعية متعددة لازالت سارية المفعول إلى يومنا هذا.

في مثل هذه الحالة من عدم التوازن الحضاري عادة ما تتحول المفاهيم، بما تختزنه من دلالات معرفية ونفسية واجتماعية أصلية، أي مطابقة، وما تحيل إليه من سياقات تاريخية ومرجعية خاصة، بمجرد نقلها شبه الحرفي من منبتها الغربي إلى مجرد شعارات منبثة الصلة عن إطارها التداولي، وهو ما ينطبق على مفهوم العلمانية إلى حد كبير، إذ ما "من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان، وما يزال، مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار "العلمانية"^{٨٧}، فالكلمة ترجمة غير موفقة لـ "اللائكية" (La laicite)

بالفرنسية، لأن كلمة "لاييك" (Laique) لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ "العلم". أن أصل الكلمة يوناني (لايكوس) أي ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل "كليروس" أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة على غرار رجال الكنيسة بالنسبة للمسيحية. وتبعاً لذلك فاللائكي هو كل من ليس كهنوتياً ولا ينتمي إلى رجال الكنيسة، أي أن "المعنى المباشر لكلمة "لاييك" اللاتينية هو من ليس من رجال الدين وأصبح يعني ببساطة الشخص المدني مقابل رجل الدين"^{٨٨}.

لقد تم تجاوز هذا المعنى الأصلي للكلمة بفعل ما تم من شطط في استعمالها في دائرة الثقافة (الفرنسية) فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله. وبما أن تعليم الدين كان من اختصاص الكنيسة وكان يتم في الأديرة، فإن التعليم العمومي الذي أقامته الدولة كان مقصوراً في الغالب على العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. ومن هنا ارتبطت اللائكية في فرنسا بالتعليم فأصبحت تعني "تعليم العلم في المدرسة وتلقين التربية الدينية في الكنيسة". وكما يقول جان لاكروا فإن "فكرة اللائكية ليست المقابل المباشر لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس، إنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين". ومن هنا كان المذهب اللائكي هو المذهب الذي يطالب بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله، مع التشديد على أن المقصود بالدين هنا تعاليم الكنيسة باعتبارها مؤسسة تنازع الدولة في السلطة على الناس بحيث تملك الدولة أبدانهم وتملك الكنيسة أرواحهم أي أن "الدين ينظم شؤون الروح والخلاص الأخروي والسياسة تنظم شؤون "البدن" الاجتماعي والهيئة العمومية"^{٨٩}. وبالتالي فإن اللائكية فكرة مرتبطة بوضعية خاصة، هي وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية، أو يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله كما هو الأمر في الإسلام، بل على علاقة تمر عبر "رجل الدين" الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة ويرتبط بتنظيمها بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع الوحيد في ميدان الحياة الروحية.^{٩٠}

ووعياً من غليون بما يعترى هذا المفهوم/الشعار من التباس وسوء

تفاهم بين مختلف الفرقاء الاجتماعيين ينبه أن الحديث عن العلمانية وفهم مضمونها ومقاصدها وغاياتها ومستقبل العمل بها يستوجب التمييز مسبقاً بين مستويين: المستوى الأول: هو مستوى الواقع الذي تسعى العلمانية، أو تفترض إنها تسعى إلى مواجهته، والمستوى الثاني: هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي، أي إدراكه وتفسيره والكشف عن قوانين حركته واقتراح الحلول المناسبة للسيطرة عليه، انطلاقاً من أن كل "نظرية اجتماعية هي مزيج من تحليل الواقع في الإتجاه الملائم للقيم الاجتماعية السائدة، فالعلمانية تتضمن بالضرورة جانباً معرفياً قابلاً للنقاش العقلي، كما تتضمن جانباً قيمياً يشكل جزءاً من العقيدة التي تغذيها الآمال والآلام والمخاوف والتطلعات والمشاعر المختلفة في كل عصر ومجتمع".^{١١}

ويكشف غليون أن الخلط بين ما تمثله العلمانية من نظرية لفهم الواقع، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي المتغير نفسه، يساهم في حمل المعترضين على الأطروحات الفلسفية لهذه النظرية على رفض شرعية المشاكل الواقعية التي تطرحها، كما يغري المؤمنين بهذه النظرية بتشويه صورة الواقع العملي الذي يراد تطبيقها عليه، وفي هذا الإطار يسجل الباحث قاعدة منهجية بالغة الأهمية من شأن الوعي والالتزام بها أن يجنب الفكر السياسي العربي عموماً الكثير من التباساته، يقول غليون: "مثلما أن خطأ النظرية، أي تفسير الواقع، لا يلغي وجود الواقعة التاريخية، فإن صحة النظرية، أي اتساقها المنطقي، لا يثبت وجود الواقعة التاريخية." "وبعد أن يؤكد بأن "النظريات ليست عقائد مقدسة وإنما هي أدوات إجرائية لفك تعقيدات الواقع، والأداة تفقد قيمتها إذا ضعف مردودها أو حلت محلها أداة أخرى أقدر على القيام بوظيفتها، دون أن يعني إدانتها فهي تصبح مفوتة أو ملغاة منهجياً بسبب ولادة ما هو أصلح"، يتساءل: ما هو الواقع الذي تسعى العلمانية كنظرية ووسيلة فهم أن تدلنا عليه، والتي تحاول بوصفها برنامج تغيير وإصلاح، أن تساعدنا على تنظيمه والتغلب عليه؟

ليسارع إلى الإجابة بأن هذا الواقع ليس هو النشاط الديني ولا النشاط السياسي... ولكنه "واقع الخلط بين الدين والسياسة، بما هو مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية السياسية القروسطية، ومصدر من مصادر فسادها وخراب

الدولة فيها".

أما مظاهر هذا الخلط فتتمثل في التجربة الأوروبية في إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسية، كما تمثلت في تدخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، والتضحية بالحريات المدنية لصالح سيطرة سلطة الكنيسة الروحية، وما ترتب عن كل ذلك من حروب مدمرة طويلة، وبالتالي "فعلى هذا الواقع ترد العلمانية بنظرية الفصل بين الدين والدولة، وهذا هو جوهرها، حيث تنظر إلى هذا الفصل كشرط للقضاء على الاستبداد والتمييز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية"^{١٢}.

يبدو هذا الفصل إذن وكأنه من قبيل عقلنة وترشيد النشاط الإنساني والمدني، كنتيجة لفتحته على المعرفة العقلية والعلمية، وتخليصه من النظرة الغيبية اللاهوتية، ويتلخص هذا الفصل في ميدانين محوريين: ميدان المجتمع السياسي، حيث تغدو العلمانية نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي، حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة التي يعتقد أنها صحيحة ويقينية.

ومن المفارقات التي يمكن تسجيلها في هذا السياق أن غليون بعد أن يعتبر العلمانية نظرية كغيرها من النظريات "ليست عقائد مقدسة وإنما هي أدوات إجرائية لفك تعقيدات الواقع" تفقد قيمتها إذا ضعف مردودها وتراجعت قدرتها التفسيرية لتفسح المجال لنظرية أكثر نجاعة منها، يعود ليؤكد، استناداً على ما أبدته العلمانية كنظرية إجرائية في الاجتماع السياسي الحديث من فاعلية وما حققته من نتائج إيجابية في مرحلة تاريخية محددة، أنها قد تحولت إلى "قيمة ثابتة" ورصيد معنوي في الفكر الغربي الحديث ومن ثم إلى مصدر لقيم أخرى". وهو ما لم يتردد في نفيه في موضع آخر بجزمه أن "العلمانية ليست بذاتها منبعاً للقيم، ولم تعن أبداً ترسيخ القيم الإنسانية والمساواة بين البشر"، مستحضراً بذلك التاريخ الاستعماري الغربي، وما ارتبط به من نهب واسترقاق لزوج إفريقيا وإبادة للسكان الأصليين بأمريكا وأستراليا وهي المفارقة التي لم يفلح تمييز غليون بين

بعدي العلمانية كنظرية في حلها؛ البعد الأول إجرائي سياسي، يتصل بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموماً ومغزاه الحقيقي نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام، وإخضاعها للمساءلة العقلية والمحاسبة البشرية، والبعد الثاني فلسفي يعنى بإدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسموية.. وهذا البعد الفلسفي يتجسد في نمو الوعي الخاص بالحياة ورؤية العالم والمقدس والدين والدينا معاً.

وبينما اعتبر غليون أن البعد الإجرائي السياسي يعد بمثابة برنامج جرى تنفيذه تاريخياً في معظم دول العالم وانتهى تبعاً لذلك كإشكالية في العالم كله، وكأن جميع دول العالم أو أغلبها قد حسم إشكالية الحداثة السياسية وحقق شرط تقدمه، وفي هذا تعميم غير دقيق لنتائج التجربة السياسية الغربية على دول الجنوب التي لا تزال تعاني في معظمها شتى مظاهر التخلف والقهر السياسيين، نجده يعتبر أن البعد الفلسفي يعد بمثابة الثمرة الطبيعية والعفوية لتطور الحضارة، لأن هذا البعد لا يتحقق بقرار رسمي وإنما يواكب نمو المدنية وسيطرة المجتمع الفعلية على تناقضاته الذاتية، النفسية والمادية.

وبعد أن يسجل أن العلمنة تنحو في بعديها السياسي والفلسفي إلى تجسيد "عقلانية السياسة والتنظيم الجماعي، وعقلانية الوعي وتنظيم الحياة الفردية"، يعود ليستخلص أن العلمنة تعبر عن "تعاظم استخدام العقل والملكات الإنسانية الأخرى في ترجمة الرسالة الإلهية". إلا أن "الطابع العقلاني التحرري" للعلمانية لم يمنع غليون من كشف محدوديتها وتناقضاتها، فإذا كانت العلمانية في بعدها السياسي، تهدف إلى تحرير الدولة والسياسة من تسلط الكنيسة فإنها لم تفلح حتى في تحقيق المساواة بين الأديان.^{١٣}

فإذا كان نجاح العلمانية في حسم مشكلة ازدواج السلطة في الغرب المسيحي قد أعطى لها مصداقية مهمة في العقود الماضية، وربط بينها وبين الديمقراطية والتسامح والتعددية الفكرية والدينية، إلا أن عودة القيم الدينية بقوة في العديد من المجتمعات البشرية ومن ضمنها المجتمعات الأوروبية، وكذا بروز التيارات الإسلامية، أصبح يطرح العديد من الأسئلة

حول القيمة التاريخية والعالمية للعلمانية، ذلك أنه مع "تزايد التفاعل بين الدين والسياسة، بدأت تظهر العديد من الإنتقادات التي تشير إلى المشاكل الجديدة التي يثيرها الفصل القاطع بين الدين والدولة على الحياة الثقافية والروحية". وهو ما جعل غليون يتساءل عن حقيقة العلمنة كواقع تاريخي حضاري عام اليوم، وعن قيمة العلمانية كنظرية علمية ومدى إمكانية تطبيقها بنجاح على جميع المجتمعات وفي كل الظروف؟

لا يكتفي غليون بالحديث عن العلمانية كنظرية أو كواقع تاريخي معاصر، ولكنه يعود إلى أصولها التاريخية البعيدة في بنية الفكر الديني المسيحي الذي قام على "التمييز الصارم بين مملكتين مختلفتين ومتعارضتين تمام الاختلاف والتعارض، مملكة الله والروح، ومملكة الدنيا والجسد". وهو ما ترجمته العبارة الشهيرة التي تدعو إلى "ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله". إلا أن غليون يذهب إلى أن الجذور الحقيقية لتبلور الميول العلمانية يكمن في صيرورة تكون الدولة نفسها في المجتمعات الغربية، ذلك أن سيطرة الكنيسة المطلقة على الصعيدين الزمني والروحي، رغم التمييز المطلق بينهما، قد جردت الدولة من أية قاعدة مستقلة، وفرض أن ترتبط ولادتها بالصراع الحتمي ضد السلطة الكنسية الشاملة على مستويين: الصراع في سبيل أن تنتزع لنفسها حيزاً خاصاً بها أي أن تحدد مجالاً سياسياً متميزاً عن مجال الدين، والسعي إلى أن تخلق لنفسها قاعدة مستقلة للشرعية تختلف عن شرعية السلطة التي تمارسها الهيئة الدينية، وهو ما نجحت فعلاً في إنجازه عبر صراعاتها التاريخية، فكما أقامت الكنيسة من خلال التأكيد على أسبقية القيم الدينية والروحية سلطتها المطلقة على الإنسان والمجتمع، أقامت الدولة الحديثة، كنمط جديد لتنظيم المجتمع، سلطتها السياسية على أسبقية العلم والجسد. لكن ما أصل التناقض أو الصراع الذي قاد إلى نشوء العلمانية كنظرية داعمة لإرساء أسس الدولة الحديثة؟

ينفي غليون أن يكمن أصل هذا الصراع في مجرد وجود الدين أو الكنيسة أو القيم الفكرية المستمدة من الدين، وإنما في تسلط الكنيسة والسلطة البابوية على شؤون الدولة والسياسية، وحرمانها المجتمع من تأسيس نفسه سياسياً، أي من بناء الدولة باعتبارها الأداة الرئيسية للتراكم العام الحضاري

والتاريخي، وهو ما يفسر دعوة هيجل إلى تحويل الدولة إلى مركز قداسة وتوظيف أخلاقي بديل للدين.^{١٥}

وينبه غليون إلى أن هذه العلاقة المتوترة والعنيفة بين الدين والدولة لم تكن قاعدة عامة في سريانها على كل المجتمعات البشرية، وإنما كانت حالة خاصة بأوروبا القرون الوسطى، فقد كانت هذه العلاقة "علاقة انسجام وتفاهم عام ودائم بين البوذية والكونفوشيوسية والدولة في آسيا، وبين الإسلام والدولة العربية، وهي كذلك اليوم بين المسيحية والدولة في أوروبا وأمريكا"^{١٦} ذلك أن التناقض بين قيم الدين وقيم المجتمع لا يمكن أن يحصل إلا في حالات نادرة وظرفية: إذا كان الدين مفروضاً بالغزو، أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطور نظاماً دينياً جديداً، مع العلم أن المشكلة لا تطرح في الحالة الأخيرة إلا في المرحلة الإنتقالية، لأن الدين سرعان ما يعود ليتلاءم مع الدولة.

إن استحضر غليون لإشكالية العلاقة بين بقية الأديان والدولة في إطار رؤية منهجية مقارنة إنما جاء ليبرز رؤية الإسلام الخاصة لهذه العلاقة: فخلافاً لبقية التجارب فإن التجربة التاريخية العربية الإسلامية ظلت محكومة بانقسام الهيئة الدينية شبه الدائم بين أصحاب الطرق الصوفية المقاطعين للسياسة الدنيوية، وأصحاب العلوم الشرعية من علماء وفقهاء، المنقسمين بدورهم بين الولاء للدولة أو البراء منها، وبالتالي فعندما ظهرت بدايات الدولة الحديثة، لم يضطروا، كما حصل في أوروبا، إلى خوض حروب عسكرية مع جيوش البابا وتأكيد هزائم على الأرض لإجباره على عقد الصلح والقبول بالتسوية العلمانية، ولكنهم اصطدموا بالمؤسسة الدولوية القديمة: بجيوش الإنكشارية الذين رفضوا الانصياع للنظام الحديث، وبالنبخبة المملوكية التي خنقت المجتمع وتحولت تماماً إلى طبقة - دولة، ولذلك لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، لاستقلال الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية، ولكن الذي حصل هو العكس تماماً: الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية والسلطة السياسة المدنية، وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط.

لكن ما مصير هذه التسوية التاريخية بين الدين والدولة وما الذي يفسر توتر العلاقة بينهما من جديد؟

يسجل غليون أن هذه التسوية لم تستطع أن تصمد طويلاً في مواجهة الدولة الحديثة ونزوعها المتزايد للسيطرة الشاملة والكاملة على المجتمع والدين، نظراً لوعيها بأن نشوءها يتوقف على القطع مع التسوية التقليدية، واستبعاد الدين من مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية، وكان من نتيجة هذا الإستبعاد بروز ظاهرتين غاية في الخطورة: أولاهما "التمايز داخل المجتمع الديني نفسه بين تيارات الإيمان العبادي وتيارات النشاط والالتزام السياسي، أي تحول الدين المستبعد عن الدولة إلى حزب.. ثانيهما تحول الدولة إلى مقر سلطة عصبوية تستخدم الدين استخداماً صرفاً وأداتياً في الحكم كوسيلة لبناء الشرعية، والتعويض عن غياب السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة.

وهكذا خلقت سيطرة الدولة المطلقة كمؤسسة خاصة، ظاهرة نزوع الدين، أو الحزب الديني إلى السيطرة على الدولة كتعبير عن الأمل في إعادة بعث الشأن العام"، وبالتالي إعادة اكتشاف وتثمين السياسة الدينية وهو ما عبر عنه غليون في صيغة قاعدة مفادها: "في كل حقبة تفتقد فيها السياسة إلى نظامها الخاص، وإطار إنتاجها وممارستها المستقلة، يأخذ البنيان الديني على عاتقه مهمة تأسيس هذه السياسة وتحقيقها بما هي حاجة ضرورية لسير المجتمع، ومن هنا جاءت فتوى اعتبار الإمامة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي من لوازم العقائد الدينية"^{٩٧}.

لكن ألا يؤدي اعتبار الإمامة من لوازم العقائد الدينية إلى تكريس الطبيعة الدينية للدولة الإسلامية؟

لا يتردد غليون في الإجابة بالنفي على هذا التساؤل مؤسساً نفيه هذا على اعتبار أن تأسيس السياسة في الفضاء الديني الإسلامي أفرز نموذجاً مختلفاً كلياً عن نموذج سيطرة البابوية على الدولة والسياسة الذي عرفته التجربة التاريخية المسيحية،^{٩٨} أما عن أصل هذا الاختلاف فيفسره بأن تأسيس السياسة في التجربة الإسلامية قد ارتبط دائماً بالمجتمع المدني وبالمعارضة الاجتماعية خلافاً للنموذج البابوي الذي يظهر بما هو تديين

للسياسة، ووصاية عليها، كإلغاء للمجتمع وإرادته معا^{١١٠}. وبالتالي "فبقدر ما يشكل تسييس الدين ووضعه في خدمة الصراع على السلطة وسيلة لتجديد هذه السلطة نفسها، فإنه يشكل مصدراً دائماً لعدم الاستقرار، وبالتالي فإنه يمنع الدولة من أن تتحول إلى مؤسسة ثابتة وموضوعية مستقلة عن القوة الحاكمة، ويحد من تراكم التقاليد القانونية والإدارية فيها"^{١١١} الأمر الذي يجعل شروط ضبط السلطة هشة، ويفتح المجال واسعاً أمام نمو السلطة التعسفية التي تتحول بدورها إلى حافز للفتنة الشعبية أو الفوضى الشاملة. إن صفة "الإسلامية" في مفهوم "الدولة الإسلامية" إذن لا تضيء أية قداسة دينية على هذه الدولة^{١١٢} فهي ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية متميزة جاء بها الإسلام... وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة معصومة وملهمة من قبل الله... وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به وأقره الدين... فهي إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية.. أو دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشكلاته وأزماته"^{١١٣}.

إن عمق وتماسك تصور غليون لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي لم تجعله في مأمن من بعض الانتقادات الجذرية، من قبيل ما قام به سمير أمين الذي لم يكتف بالتأكيد على أن الديانات التوحيدية لم تعبر عن طفرة أو ثورة في الوعي الإنساني والاجتماعي، وإنما اعتبر الإسلام أقل الأديان تقدماً وتطوراً، ليس بسبب بنيته من حيث هو دين، ولكن بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية التي ميزت نشأته وتطوره، "فبينما نجحت بقية الأديان وتحديداً المسيحية والكونفوشيوسية والبوذية والهندوكية، في إبداع طوبى تقدمية تعبر عن المستقبل، لم ينتج الإسلام إلا طوبى ما ضوية"^{١١٤} وبسبب هذه الماضية يستمر الدمج في الإسلام بين الدين والدنيا أو بين الدين والدولة، وبالتالي لا يمكن تجاوز التجرد الفكري المزمّن في الإسلام، حسب سمير أمين، إلا من خلال إعادة تأويل العلاقة بين العقيدة والدنيا مما يستجيب لاحتياجات الثورتين البورجوازية والاشتراكية "كما فعلت الأديان الأخرى"^{١١٥}.

والواقع أن هذا الطرح يشكل عودة للنقد الإيديولوجي للدين، وهو ما يستدعي التساؤل: لماذا نجحت جميع هذه الأديان في أن تتطور وتتكيف

وتستجيب لاحتياجات الثورة البورجوازية والاشتراكية، أي أن تصبح علمانية، وأخفق الإسلام في ذلك؟ لماذا كانت جميع هذه الأديان - حسب سمير أمين - تاريخية، وخاضعة لقوانين التحول التاريخي وبقي الإسلام عصياً على التاريخ وغير خاضع لتأثيراته؟

وجواباً على هذا التساؤل يقدم سمير أمين ثلاثة تبريرات: أولها أن الإسلام كان ديناً قومياً ارتبط بقوة بالتقاليد والقيم العربية، وثانيها أن الإسلام عمل على إرساء أسس مجتمع يعيش من ثمرات ريع مستخرج من البلاد المفتوحة من دون مساس بجوهر تنظيم هذه المجتمعات اجتماعياً وإدارياً بل ودينيًا، وبالتالي فهو يفتقر إلى تصور خاص للدولة وثالثها، اندماج السلطة والدين وتبلور تأويل جديد للإسلام يجعل منه إيديولوجية دينوية إلى جانب كونه عقيدة دينية. والنتيجة أن الإسلام لم يستطع أن يتجدد ويفتح، وأن المشروع الإسلامي المعاصر يعكس هذا الجمود في الإسلام.^{١٣}

ومن جهته فقد شدد غليون، كما سبقت الإشارة، على أن الأسرة الدينية التوحيدية كما توجهها الإسلام مثلت بالفعل ثورة دينية وطفرة حقيقية بالمقارنة مع الديانات الوثنية؛ لأنها انتقلت بالفكر الديني من نظام رمزي سوسيولوجي إلى نظام أخلاقي وهو ما شكل الأساس الذي سوف تنهض عليه محاولات القوى الاجتماعية المختلفة لتوسيع وظائف الدين حتى تشمل المؤسسات والشؤون السياسية.^{١٤} كما انتقد غليون اعتبار سمير أمين أن الأديان تمثل تعبيراً عن نشوء إيديولوجية متمشية مع نمط الإنتاج الخراجي، جازماً أن هذه الأديان ليست إيديولوجية بالمعنى الماركسي الضيق للكلمة، فلتطور البنية العقدية زمانية مستقلة نسبياً تجعل من الممكن وجود حياة فكرية حية وقادرة على التأثير على مجرى حياة البشر المادية.

أما فيما يتصل بالطبيعة القومية للإسلام، فيؤكد برهان أن الذي سمح له أن ينتشر ويقدم نموذجاً حضارياً وثقافياً جديداً هو غياب النظرة القومية أصلاً، وهو ما مكن الإسلام من تجديد الشروط الجيوسياسية لإعادة بناء الدورة الحضارية والاقتصادية والثقافية فيما وراء حدود السلطات والدول السياسية ذلك أن "الإسلام موحد بالعقيدة والشريعة لا بالسلطة".

كما اعتبر غليون أن موقف سمير أمين ومعظم الماركسيين العرب، من

الدولة الإسلامية "كمشروع غزو وتجميع للريع"، لا يدرك شيئاً عن عناصر الجدة التاريخية في نموذج هذه الدولة، فرغم أن الريع الناتج عن الفتح كان يشكل الجزء الأكبر من ثروة الجزيرة العربية في العصر الأول للإسلام، إلا أن هذا الريع لم تبق له من قيمة بالنسبة للمجتمع الإسلامي الممتد منذ انتهاء فترة الفتوحات الكبرى وانصهار العرب الفاتحين في الشعوب الأخرى.^{١٠٥}

عموماً فإن عدم طرح إشكالية العلمانية في الفكر العربي الإسلامي قبل العصر الحديث يجد تفسيره لدى غليون في أن "الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل، الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة. والأصل أن اختتام الرسالة يعني أنه لم يعد هناك اتصال للجماعة المؤمنة مباشرة بالله. وحتى فيما يتعلق بتفسير القرآن، لم يعد هناك ملاذ للإنسان إلا العقل، وهو ما يعنيه الاجتهاد".^{١٠٦}

بل ويذهب غليون إلى حد اعتبار أن هذا الطابع المدني أو العلماني بالفطرة للفكر الإسلامي هو الذي ساعد على تجذره في المجتمع وجعله شديد الارتباط والتماهي مع ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني. ومن أهم العوامل التي عززت هذا الطابع المدني غياب فكرة المؤسسة أو السلطة الدينية المعصومة في الإسلام^{١٠٧} وانفتاح مجال الاجتهاد بحرية أمام الجميع وتبعاً لذلك فقد أضحى من المتعذر على السلطة الزمنية مهما كانت شوكتها أن تنتقص من مصداقية الإسلام وشرعيته التاريخية". ذلك أنه في كل مرة كانت السلطة تخضع فيها العلماء لها وتجبرهم على تبرير أفعالها كانت تدفع إلى تبرؤ الجماعة الدينية منهم من جهة، وإلى تعميق التماهي أكثر فأكثر، من خلال الطرق أو الحركات الشعبية، بين الإسلام والمجتمع الشعبي ضد السلطة و"الإسلام الرسمي".^{١٠٨}

وبالتالي فإن السرف في حيوية الإسلام وتجده التاريخي، رغم كل ما تعرض له من أزمات، تكمن أساساً في طبيعته المدنية، ذلك أن "غياب السلطان الديني في الإسلام كان يعنى وما يزال، حسب غليون، عدم إمكانية استهلاكه من قبل أية سلطة زمنية استهلاكاً نهائياً أو مشروعاً" كما أن "قدرة العقيدة على أن تستوعب قيم النظام وقيم المقاومة والثورة معا هي الضمانة لاستمرارها،

بقدر تأمينها لشروط تجديد النظام واستمراره... ومن هنا هذه الخاصة التي تجعل من مصير الإسلام، كدين ومركز تضامن جمعي، لا يتأثر كثيراً بسوء الاستخدام الذي يتعرض له من قبل معتنقيه السياسيين، حيث يبقى قادراً على إحياء نفسه واسترجاع مصداقيته الاجتماعية باستمرار^{١٠١}.

كما أن غياب السلطان الديني في الإسلام هو الذي يفسر كذلك القوة التعبوية الهائلة التي مازال يتمتع بها رغم مرور الزمن "إن هذه القدرة الدائمة على تجاوز المحايث والتاريخي والمعاش كامنة بالضبط في حين الحرية والاجتهاد وانعدام السلطة البابوية الذي سنه الإسلام، أو باختصار في انفتاحه العام على جميع الطبقات واستيعابه للعقل واجتهاداته المتغيرة"^{١٠٢}. وهو ما أعطى للإسلام "شخصية فذة" جرى التعبير عنها "بروح الإسلام". تلك الروح التي تعني في نظر غليون "الحيوية الذاتية العميقة التي تختزن إمكانية تجدد لا نهائي، وإنجاب النماذج التاريخية بالعودة إلى النفس الأول للمبادئ والأصول: أي التجدد ضمن الاستمرارية والتوالد الدائم للنظم الجديدة النابعة من إعادة تأكيد هذه المبادئ والقيم. إن هذه المقدررة على مقاومة السلطة والدولة والزمن والإهتلاك التاريخي تشكل عنصراً أساسياً في تدعيم روح الجماعة المدنية وتشيط شعور التكافل وتحقيق التراكم الحضاري الضروري لبناء المدنية"^{١٠٣}.

لكن هل يعني هذا أن التجربة التاريخية للمسلمين لم تشهد أي نزوع لتكوين مثل هذا السلطان الروحي كولاية رسمية؟ ثم ألم يتمتع الفقهاء بأية سلطة وأي نفوذ من أي نوع؟

يجزم غليون أن كلمة السلطان الروحي لم تكن موجودة لا شكلاً ولا مضموناً في الفكر الإسلامي باعتبار أن الله وحده له السلطان على الروح، فهو الذي يراقب الناس ويعرف نواياهم ويوجه خطاهم ويرشدهم مباشرة... دون وسيط كما ينفي وجود أية صلة بين هذا السلطان والسلطة المعنوية للفقهاء التي لا تلزم المؤمن دينياً. فليس للفقهاء كعلماء دين أية وضعية دينية متميزة وإن كان لهم، كما هو الحال في كل الميادين المهنية أو الحرفية، سلطة معنوية... وهي سلطة يصفها غليون بسلطة الحكيم العالم وليست سلطة الحاكم. كما أنهم لا يتمتعون بأية سلطة دينية حصرية، أي

شرعية الإدعاء بأن هذه السلطة هي صاحبة الحق في القول الفصل في الدين، أو المحكرة للحقيقة الدينية. وفي غياب مثل هذه السلطة الحصرية يغدو من المستحيل "بناء نظام كهنوتي مرسم، دون أن يبدو وكأنه اغتصاب لحرية المؤمنين وحرمة الإيمان، وافتئات على سلطة الله الواحدة وعلاقته المباشرة مع عباده". كما أن غياب مثل هذه السلطة الحصرية هو الذي "منع الدولة أيضا من التحول إلى كنيسة والإستفادة من الدين لتتحول إلى دولة دينية.. فقد كان أي ادعاء لها في مجال السلطة الروحية وهو ما يعتبر ميدان الدين الأول، أي ميدان الاعتقاد، يعني أنها تضع نفسها وسيطا بين الله وجماعة المؤمنين، وهو معادل في الوعي الإسلامي للشرك"^{١١٢}.

لكن ألا يتعارض هذا الإستخلاص مع نعت العديد من الحكام المسلمين لأنفسهم بـ "خليفة الله في الأرض" أو "ظل الله في الأرض"؟

يكشف غليون أن هذه المحاولات لم تتجاوز الادعاء المستخدم لأغراض سياسية ولم يتحول إلى مذهب ديني، كما أن هؤلاء السلاطين لم يستطيعوا أن يغيروا على مستوى التنفيذ شيئا سواء فيما يتصل بالتوزيع الحقيقي للسلطات داخل الدولة، أو التأثير على العقيدة "لقد كانت حرية الإيمان والاعتقاد، واستقلاله في الإسلام هي قاعدة تميزه الأولى ومصدر تفوقه وأصل إثبات شرعية العقل وفاعليته فيه. وهي تعادل، بالنسبة للعصر الحديث، فكرة حرية الضمير والرأي، من حيث البنية الأنطولوجية. وعليها تأسست الحريات الفكرية في المجتمع الإسلامي ومنها صدر التطور العلمي والأدبي والفكري عموما"^{١١٣}.

غير أن هذا لم يمنع غليون من الاعتراف ببروز بعض النزوعات لتكوين سلطان روحي، إلا أنها أخفقت بسرعة بسبب قوة شوكة السلطنة والسلطان السياسيين^{١١٤}. فرغم إقرار غليون أن الإسلام كدين شكل منبع ومعيار الرؤية السياسية والتنظيم الاجتماعي، إلا أنه اعتبر أن ممارسة الأمور المتعلقة بتسيير الدولة، وسلطة التنفيذ العامة لا تخضع لرجل الدين بأي شكل فهو وإن اقتص بها في مستوى النظرية الفقهية إلا أنه يعترف للسلطان باختصاصه في ممارسة السلطة المدنية. كما أن الورع لم يكن شرطا حاسما أو كافيا في الإمامة دون أن يعني ذلك أن سلطة الإمام المدنية ضد الدين أو خارجة عنه

أو عليه، أو غير مستمدة منه، وإنما يعني أنها تحتاج إلى مواهب وكفاءات أخرى تختلف عن التبحر في الدين، أو هي غير الإيمان، ولا توجد بالضرورة عند كل المؤمنين بالتساوي، وتستدعي بالتالي الاختيار بينهم حسب معايير تختلف عن معيار التقوى كالشجاعة، والشوكة والحكمة والعزيمة ورجاحة العقل، أما الإيمان فهو متيسر للحكيم والأقل حكمة، للشجاع والجبان، للقوى والضعيف، وما التمييز بين السلطان والخليفة إلا التعبير عن هذا التطور في طبيعة السلطة وغلبة روح الاستيلاء وغياب الطابع الديني عنها.^{١١٥}

بعد أن يميز غليون بين السلطان الذي يحيل إلى السلطة السيادية التي لا يمكن أن تتجزأ والتي يعرفها بأنها السلطة التي لا سلطة فوقها أو "الحاكمية" كما نقلها سيد قطب عن أبي الأعلى المودودي، وبين السلطة التي يمارسها كل من يمتلك جزءاً من الرأسمال الحضاري الاجتماعي العلمي أو السياسي أو الإقتصادي أو الإداري، أي كل من يمتلك ولاية معينة، ينتقد نظرية الحاكمية الإلهية معتبراً أنها تمثل البعث الحقيقي أي الدقيق لمفهوم السلطان الكنسي مبرزاً أن التسليم بسيادة الله على العالم أجمع وسيطرته المطلقة عليه لا يتعارض البتة مع وجود "سيادة اختصاصية"، وإلا فإن القول بأن السيادة السياسية هي أيضاً لله لا يمكن أن تفضي إلا إلى أمرين: إما أن السلطة السياسية غير ممكنة لأنها اغتصاب للسلطة الإلهية، أو أن السلطان هو خليفة الله وهو مسؤول أمامه وليس أمام الشعب، وبالتالي انعدام المسؤولية السياسية أمام المجتمع، فإذا كانت السيادة الإلهية تلغي كل سيادة بشرية، أي كل إمكانية لبناء مسؤولية البشر الذاتية عن أعمالهم ونظمهم وسلوكهم، عدمت السلطة ولم يعد لها أي مبرر، وهو ما يفضي إلى غياب مسؤولية السلطة أمام الأمة، فلا مناص من التسليم بالسلطة الثيوقراطية والدينية التي تغدو أحكامها مقدسة. والنتيجة الخطيرة التي تترتب على انتفاء أية حاكمية أرضية مدنية وبشرية، بدعوى أن لا حكماً سياسياً في الأرض إلا لله، هي انتفاء مقابل للحساب، أي إتابة وعقاب البشر عن أعمالهم في الدنيا.^{١١٦}

ينفي غليون بشدة أن يكون الإسلام قد عرف أي شكل من أشكال السلطان الروحي لأنه لم يخص علماء الدين أو الفقهاء بأية معرفة تختلف مصادرها عن المصادر التي يمكن أن تصل إليها يد أي مؤمن.. ففي دائرة الإسلام يحق

شرعياً لجميع المؤمنين بل ولغير المؤمنين دون تمييز "النفاز إلى المعرفة الدينية التي هي من طبيعة ظاهرية نقلية وعقلية، مفتوحة المناهج، ومعروفة المصادر، من قرآن وسنة وإجماع وقياس".

ويترتب على إقرار هذه المساواة الفكرية ورفض كل أنماط الهرمية الدينية تعميق "الشعور بوحدة جميع المسلمين، واشتراكهم جميعاً في قيمة واحدة متساوية هي العقل.. حتى أصبح من المستحيل لأحد أن يدعي تميزاً في القيمة الأنطولوجية لمعرفته مقارنة بمعرفة الآخرين. فالكل يعيش بالاجتهاد وعلى الاجتهاد الذي يستطيع كل فرد مسلم أن يصل إلى مرتبته بالجهد العقلي البشري المحض". ويترتب تبعاً لذلك من جهة أخرى صعوبة التمييز الحقيقي بين المدني والديني أو خلق التناقض بينهما؛ "فالاجتهاد في الدين نفسه هو عمل مدني، أي قائم على العقل لا على الاتصال الديني بأي سلطة أو هيئة عليا ربانية، وكل عمل المؤمنين هو سعي مشترك واحد لفهم وترجمة وتحقيق النص الديني الأول، وكل المسلمين مدنيون دون استثناء، وإن تعاملوا أو لم يتعاملوا بالعلوم الدينية، وهذا هو السبب أيضاً في غياب إمكانية الفصل بين فضاء تكوين المعرفة الدينية، وفضاء تكوين المعرفة المدنية، أي العلوم العامة العقلية"، ذلك أن التربية الدينية كانت جزءاً من التربية المدنية مثلما كان العلم المدني عبادة دينية. "فلأن المعرفة كانت واجدة ولم يكن هناك احتكار لمعرفة دينية خاصة، أصبح التكوين واحداً للأفراد جميعاً، دينياً ومدنياً معاً، دون تناقض أو تعارض" وقد ترتب على هذه الوحدة المعرفية "تكوين نخبة واحدة وموحدة، دينية مدنية، تتعاون الأطراف المتنوعة فيها، كل حسب علمه واختصاصه في تحقيق سلطة عامة موحدة"، وهو ما شكل الأساس أو "الدعامة الفكرية والروحية لنشوء السلطان الواحد والدولة المركزية في المجتمع الإسلامي، ومن ثم غياب المنافسة والصراع الفعلي بين سلطان ديني وسلطان مدني".

نخلص مع غليون إلى أن طبيعة العلاقة بين الديني والمدني في التجربة التاريخية الإسلامية طبيعية توافقية، أكثر من ذلك، فإنه يذهب إلى أن التلاحم بين المدني والديني، بين الخيالي الرمزي والعقلي يعد بمثابة الأرضية المساعدة على السيطرة الذاتية وتفتح العقلانية التي لا غنى عنها

لكل مدنية.

غير أن نجاح التجربة السياسية الإسلامية في تجاوز مشكلة النزاع بين الكنيسة والدولة وفي التخلص من عواقب تنافسهما وحروبهما لم يمنع من حدوث سوء تفاهم عميق بين الدولة والمجتمع، ذلك "أن علاقة المسلمين بالدولة قد انطبعت منذ الدولة الأموية، بالخيبة والخديعة، بقدر بروز تناقض هذه الدولة في قيمها وممارستها مع القيم والمبادئ والأهداف الإسلامية والجماعية، وتحولها مع الزمن إلى دولة قهرية". وهو ما يفسر "الانكفاء الفردي أو الجمعي، والروحي أو السياسي، على الدين، عقيدة وجماعة، كملجأ من السلطة ووسيلة مقاومة لها وتعويض عنها".^{١١٧} وفي هذا التماهي أو الإلتحام بين الدين والمجتمع تكمن، حسب غليون، قوة النموذج التاريخي الإسلامي ويظهر ضعفه في نفس الآن! لأن هذا التماهي قد مكن الإسلام من البقاء قريباً جداً من حياة الناس مما أفاد في توسعه وانتشاره، وحوله إلى دين أهلي قريب من قلوب الناس وبعيد عن أبهة الكهنوتية وأنظمتها المغلقة والمعقدة، وهو ما جعل منه المرجع الإلزامي لكل التجديدات والاجتهادات الإنسانية في كل الميادين" وبناء عليه فقد "أصبح وعاء حضارياً ولم يعد مجرد إيمان قلبي وديني".

وفي سياق التذليل على غياب الطابع الكهنوتي عن الإسلام وتجربته التاريخية يستخلص غليون موقف كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذي طالما أكد على الطبيعة المدنية للإسلام وللدولة الإسلامية؛ حيث "لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه.. وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد.. ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسول الله من كلام رسول الله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم.. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه... فالحاكم حاكم مدني من جميع الوجوه".^{١١٨}

ولم يغير من هذه الحقيقة، حسب غليون، تعيين الدولة للمذهب السائد. سنيا كان أم شيعياً، معتبراً أن هذا التمييز العام بين السنة والشيعية لا يكتسي

أي طابع ديني إيماني وإنما هو جزء من الصراع السياسي، واختلاف يرجع إلى الخلاف حول نظرية الإمامة والخلافة والسلطة، وبالتالي فهو شأن من شؤون السياسة وليس من شؤون الاعتقاد كممارسة فردية وجماعية. أما إحداث منصب الإفتاء وفرض المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة العثمانية، فلم يكن ليلغي بدوره طبيعتها المدنية العميقة، كما لم يكن يعني إلغاء غيره من المذاهب بقدر ما كان القصد منه تعزيز القوة القضائية للدولة وتوحيد مبدأ التعامل فيما بين أطرافها، وبيئها وبين المجتمع. وبالتالي فاختيار المذهب الحنفي تم من منطلق غايات سياسية وإدارية مدنية، أي كإجراء سياسي وإداري يهدف إلى ترشيد أفضل لمبدأ التعاون بين الدين والدولة. أما المثال الأوضح عن مراعاة التمييز بين حكم الله وحكم الإنسان، حتى عند تطبيق الشريعة هو موقف الإمام مالك الذي رفض أن يتحول اجتهاده في كتابه الموطأ، إلى مذهب رسمي معتمد دون غيره من قبل الدولة الإسلامية.^{١١٩}

إذا كان الأمر كذلك فما هو السياق التاريخي لطرح فكرة العلمانية في الواقع العربي الراهن؟ بينما ينزع الإسلاميون المحدثون عموماً إلى ربط دخول العلمانية في الوعي العربي الحديث بدوافع وأسباب خارجة عن إرادته، نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي،^{١٢٠} نجد برهان غليون يذهب إلى أن نشأتها قد تمت على "أيدي مفكرين وسياسيين وطنيين ومنهم محمد عبده والأفغاني أدركوا بحسبهم العميق انحلال الروابط الاجتماعية العامة في مجتمعاتهم، وعجز المفاهيم التقليدية السياسية"، ومن ثم نظروا إلى الفكرة العلمانية أو ما يسميه غليون "نوعاً من التأويل العلماني للإسلام على أنه الوسيلة الوحيدة لتجديد الأسس الأخلاقية والروحية للاجتماع المدني الإسلامي والعربي، ولإعادة بناء السياسة وإطلاقها كنشاط متميز وإيجابي في مجتمعات خمدت فيها روح الوطنية والعصبية الجامعة من أي نوع". ومن ثم فقد التقت العلمانية في ذهن المفكرين المسلمين المحدثين أمثال محمد عبده والأفغاني مع العقيدة الإسلامية في رفض الكهنوتية، وارتبطت بتأكيد حرية العقل وحقه في الاجتهاد، وما كان لها أن تثير لديهم إذن أية مشكلة ضميرية أو دينية، بل يذهب غليون إلى حد القول أن الفكر الإصلاحية الإسلامي قد اعتبرها من الأمور التي سبق بها الإسلام المجتمعات الغربية

الحديثة ليس كمجرد قاعدة إجرائية للتمييز بين صلاحيات كل من السياسي والديني ولكن بما هي "طريقة في فهم الوجود الإنساني والسياسي ذاته وقيمه"^{١٣١} ولهذا فهو يعتبر أن الفكر الإصلاحى الإسلامى أكثر تقدماً وإيجابية من فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة الراض للفكرة العلمانية. وهو هنا يلتقى مع رأى العديد من المفكرين الذين يعتبرون أن فكر الإصلاحية الإسلامية قد منى بنكسة حادة بعد انصرام اللحظة الفكرية النهضوية الإصلاحية العربية الإسلامية فى مطلع القرن العشرين. فرغم محاولة ثلة من أتباع الفكر الإصلاحى استئناف مشروعهم إلا أن ما أنتجوه لم يبلغ الشأو العلمى الذى بلغه الفكر الإصلاحى، فضلاً عما لاقوه من تشجيع وتكفير وعقاب بسبب غياب فضاء عقلى مناسب لاستقبال اجتهاداتهم يضاهاى البيئة التى احتضنت أفكار الأفغانى وعبدى والكواكبى.^{١٣٢}

ومن العوامل المعيقة لاستئناف المشروع الإصلاحى أن آخر رموز الإصلاحية الإسلامية وهو السيد محمد رشيد رضا كان من أوائل من بادروا إلى فتح باب التراجع عن تراث الإصلاحية وتراث أستاذه محمد عبده تحديداً. وهو تراجع طال مجمل القضايا التى قررها مصلحوا القرن التاسع عشر، بخصوص الاجتهاد وعلاقته بالابتداع، وعلاقة الدينى بالسياسى، وكذا الاجتماع المدنى ومستلزمات تقويته وتطويره... إلخ. ولعل ذروة تعبيره عن ذلك التراجع تمثلت فى انفصاله عن منظومة الفكر السياسى الحديث من خلال نموذج الدولة الوطنية وتبنيه لمنظومة السياسية الشرعية خاصة مع الماوردى وابن تيمية، ودفاعه عن فكرة الخلافة نظاماً سياسياً نموذجياً للرد على الإحتلال الاستعمارى لـ "دار الإسلام"، وعلى إلغاء مصطفى كمال لنظام السلطة العثمانية.

لقد شكل هذا التراجع لدى الكثيرين انقلاباً شاملاً أجهز على الفكرة الإصلاحية أو كاد^{١٣٣}، وكان له خطير الأثر فى فتح المجال "للإنقضاض الفكرى" والسياسى الشامل على تراثها. فوفقاً لهذا التصور يكون تيار "الصحوة الإسلامية" إذن هو أجهز على تراث الإصلاحية من خلال وأده للإجتهد وانصرافه عن الأصول واستغراقه فى الحواشى والفروع، وكذا عبر استعادته وتنظيره لصيغة الدولة الثيوقراطية خاصة فى أدبيات "التيار

التفكيري". وهي الدولة القائمة على "مبدأ الحاكمية الإلهية"، الذي يكاد يناظر مبدأ "الحق الإلهي" في النظام الثيوقراطي المسيحي. والذي يعطي لرجال الدين مركزا في التوجيه والإدارة العليا للدولة. ناهيك بأن القول بهذا النمط من الدولة الدينية يفترض تكفير المجتمع الجاهل، وإعلان العصيان على الدولة الكافرة، مما يفتح المجال أمام العنف سبيلا رئيسيا لممارسة السياسة ! وهكذا يأتي التنظير المتجدد لفكرة السلطة الدينية إلى تقويض ما كانت قد بدأت الإصلاحية الإسلامية في مضمار الدعوة إلى الإصلاح الديني.^{١٢٤}

ورغم أن خطاب الصحوة الإسلامية المعاصر لا يشكل في اتجاهه الأعم خطا تصاعديا نوعيا في مسار الفكر الإصلاحي النهضوي على مستوى الرؤية واستيعاب روح العصر وفلسفة التاريخ، إلا أنه من التجني تعميم الحكم عليه بالنصية والانغلاق ورفض الاجتهاد وتكريس النزعة الثيوقراطية.. ودليل ذلك أن المؤسس الفعلي للحركة الإسلامية المعاصرة أي حسن البنا لم يكن يدعو لإقامة الدولة الإسلامية إلا على أساس دستوري شوري صريح، كما أن هناك تيارا في الفكر الإسلامي المعاصر يشكل امتدادا نوعيا ومبدعا للإصلاحية الإسلامية سواء على المستوى الفكري أو المستوى الحركي وبغض النظر عن التمايزات المذهبية بين مكونات هذا التيار العام على مستوى الرؤية والمنهج كعلال الفاسي ومالك بن نبي، ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وطارق البشري ومحمد سليم العوا وحسن حنفي، وراشد الغنوشي ومنير شفيق... إلخ وهي الحقيقة التي جعلت البعض يعتبر أن هذا الحكم إنما يعبر عن قصور في تتبع حركة الفكر الإسلامي وجهود المسلمين عبر الزمان والمكان، فعند المواجهة الأولى مع الحملة الفرنسية قام أمثال حسن العطار ورفاعة رافع الطهطاوي والشيخ المرصفي بمحاولة لتفهم الآخر وكيفية التعامل معه والإستفادة منه، فقام الطهطاوي بحركة الترجمة والمرصفي بتجديد المفاهيم. وقام ما جرى تسميته "فكر المقارنات" ثم تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى تمت تسميتها "مرحلة المقاربات"، أي مقارنة الفكر العربي الإسلامي بغيره من الأفكار. ثم نشأت "مدرسة التأصيل" بعيدا عن المقارنات والمقاربات وأرادت أن تصوغ رؤية كلية تكون أكثر قدرة على التعامل مع الآراء والأفكار

العصرية، وتكون في نفس الوقت منبثقة عن التصور الإسلامي وتحاول أن تبني على هذه الرؤية نظاماً إسلامياً شاملاً.^{١٢٠}

غير أنه من الصعب التسليم بموقف غليون من نشأة الفكرة العلمانية ووفودها إلى العالم العربي. فما دامت مصر هي أول بلد عربي احتك احتكاكاً مباشراً وفعلياً بقيم الحداثة الغربية انطلاقاً من حملة نابليون بونابرت، وما دامت مصر هي حاضنة أول تجربة تحديثية جادة على يد محمد علي، وما دامت مصر كذلك هي أول بلد أوفد البعثات العلمية إلى أوروبا بشكل منتظم، فإن التأريخ لنشأة الفكرة العلمانية في العالم العربي لن يتم ضرورة إلا عبر دراسة حالة النموذج المصري كنموذج رائد في النهضة والتحديث على المستوى العربي، ولعل خير من يعبر عن حيثيات وشروط هذه النشأة، بعدالة القاضي، المفكر طارق البشري الذي يرفض ابتداء ربط ظهور العلمانية كما هو شائع ببدايات النهضة التي قام بها في النصف الأول من القرن التاسع عشر كل من السلطان محمود الثاني في استانبول ومحمد علي في مصر، مدلاً على الطابع الإسلامي لمشروع محمد علي من خلال سيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعي لنظام الحقوق، ورسوخ فكرة الإنتماء السياسي للجماعة الإسلامية، مبرزاً أن بغية ومقصد محمد علي ظل يتمثل في دولة الخلافة عبر مؤسسة الحكم باسطنبول، وليس مجرد إقامة دولة مصرية أو عربية. ومن ثم، فالبشرى يرى أنه من "غير الصواب الزعم بأن محمد علي أقام نظاماً علمانياً، أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذه الفترة".

أما الوفود العلماني الفعلي فقد بدأ مع الإحتلال البريطاني لمصر سنة ١٨٨٢ الذي شكل قاعدة مستقرة لضخ الفكر الغربي العلماني من خلال المؤسسات التعليمية والتربوية والمنابر الإعلامية كصحيفة "المقطم" والمؤسسات السياسية كـ "حزب الأمة". كما أن النفوذ البريطاني في مصر قد أدى بسياسته المناوئة للدولة العثمانية إلى جذب العديد من مفكري الشام المعارضين للدولة العثمانية إلى مصر، حيث كانوا في أغلبهم من ذوي التوجهات العلمانية والمادية، ففتحت لهم السياسة البريطانية مجالات الصحافة والنشر على نطاق واسع وكانوا، لذلك، من مؤيدي السياسات البريطانية في مصر على المستوى السياسي، وممن أرسوا قواعد المناهج

الفكرية الأوروبية العلمانية والمادية على المستوى الفكري.^{١٣٦}

إن هذا الربط بين تغلغل الفكر العلماني إلى مصر وبين المفكرين الشوام هو الذي يفسر اعتبار محمد عابد الجابري أن شعار "العلمانية" قد طرح أول ما طرح في الوطن العربي في منتصف القرن التاسع عشر على يد مفكرين مسيحيين من الشام، في سياق الدعوة إلى "الإستقلال عن الترك" وهي الدعوة التي التف حولها تيار كامل جرى نعتة بتيار "العروبة" تم بالقومية العربية، وبالتالي فإن شعار العلمانية قد طرح في الوطن العربي في ارتباط عضوي مع شعار "الإستقلال عن الترك". وبما أن هذا الإستقلال كان يعني في نفس الوقت؛ قيام دولة عربية واحدة على الأقل في المشرق فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ارتباطا عضويا: العلمانية والإستقلال والوحدة. لتعني شيئا واحدا هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية. ومن هنا، يستخلص الجابري، جاء تبني الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالاته ملتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة. وعندما قامت حركة منافسة تطرح شعار الجامعة الإسلامية "أخذ التعارض يتبلور بين اتجاهين: اتجاه يدعوا إلى الحفاظ على استمرار الخلافة العثمانية مع الدعوة إلى الإصلاح من الداخل، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو اتحاد عربي لا يستبعد بالضرورة الإسلام ولا الدين.

وبعد أن يلاحظ الجابري أن هذا الشعار "لم يرفع قط في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة ولا ربما لم يرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها، حيث توجد أقلية قبطية مهمة، يعود ليؤكد أن شعار العلمانية قد طرح من جديد بعد استقلال الدولة العربية وبدأ التنظير لفكرة "القومية العربية" خاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية مسيحية بصفة خاصة. وعليه فإن الجابري يستنتج أن "الدلالة الحقيقية لشعار "العلمانية" في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطا عضويا بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فالعلمانية على هذا النحو كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية".

غير أن هذا الإستنتاج لم يمنع الجابري من اعتبار مسألة "العلمانية" في

الوطن العربي، حيث الإسلام لا يؤمن بالتعارض بين الدين والدولة، مسألة مزيفة أي أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات؛ "إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة وضرورية في وطننا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها، بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "العلمانية"^{١٢٧}.

ولعلها الحقيقة التي جعلت غليون يلاحظ أن العلمانية في التجربة العربية تحولت في سياق الصراع الداخلي على السلطة والقيم المحركة لها بين نخبتين متنافستين من عقيدة إصلاح ديني كما كانت في البداية إلى شعار سياسي.. وهكذا لم تعد تعني تسليح الدولة بمذهب يبعدها عن الخضوع للعقائدية، ويدعم طابعها الإجرائي، وقوة فاعليتها الإدارية والاجتماعية، وإنما مد الدولة الحديثة والفئات المرتبطة بها من المجتمع الذي تطور بموازاتها وبمساعدها معا. ولن يبقى منها، تبعا لذلك، في الفكر العربي إلا جانبها الفكري والمذهبي وليس جانبها السياسي والإجرائي.

إن هذا الموقف النقدي للعلمانية العربية الذي استطرد غليون في عرضه وكشف مختلف تضاعيفه وحيثياته في "نقد السياسة: الدولة والدين" نجد تكثيفا له في "اغتيال العقل" حيث يجزم أن العلمانية بالمعنى العميق للكلمة ليست لها إلا دلالة واحدة، هي حرية الاعتقاد والتعبير، وطالما اعتبرت مذهباً بحد ذاتها بفرض نفسه على الآخرين فقدت جوهرها وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه وهو ما يفسر تبعا لذلك مأزقها.^{١٢٨} كما يزداد الطلب عليها (أي العلمانية) كأداة دفاعية من طرف الأقليات المذهبية في مواجهة المد الإسلامي المتصاعد، وهكذا "انتهت العلمانية إلى أن تظهر في نظر الرأي العام المؤيد والمناهض لها، دينا جديداً أو مؤشرا على دين بديل ينطوي على قيم ومفاهيم ورؤى اجتماعية وكونية متميزة، أو تعتقد أنها تخالف كلياً قيم الثقافة الدينية والتراث التقليدي"^{١٢٩}. وهو ما يبرر معاداتها بوصفها الغطاء الشكلي لسلطة مذهبية، قومية أو أجنبية، تهدف إلى محو القيم الدينية وإزالة الفكرة الإلهية، مقابل معاداة

العلمانيين للفكرة الإسلامية التي تبدو لهم حاملة لا محالة لخطر قيام سلطة ثيوقراطية بأشكال جديدة.

وتبعاً لذلك فكما لا يطمئن الطرف العلماني إلى حجة أن الإسلام لم يعرف في تاريخه الدولة الدينية، ليتجاوز هذا العداء، لأن ما لم يعرفه الإسلام في تاريخه الماضي يمكن أن تعرفه مجتمعات المسلمين في تاريخها الحاضر، فإن الطرف الإسلامي لا يطمئن بدوره إلى الحجة القائلة بأن العلمانية قد ارتبطت بالديمقراطية والتعددية الدينية والمذهبية في الغرب حتى ينسى ما يتعرض له صاحب هذه العقيدة الدينية وغير الدينية اليوم من اضطهاد في المجتمع العربي على يد الدولة التي ترفع شعار العلمانية في الوقت الذي تضع فيه العقبات الكبرى أمام ممارسة أي شكل من أشكال الحرية.^{٣٠}

وهكذا فقد تحولت مشكلة العلمانية إلى مصدر لنزاع مذهبي حاد في المجتمعات العربية الإسلامية وهو النزاع العربي الذي ينفي غليون أن يكون راجعاً إلى رفض الإسلام لمفهوم العلمانية نفسه "بقدر ما هو نتيجة لغياب النقد العلمي المسبق له، والذي كان بإمكانه وحده أن يحرره من تجربته السابقة ويجعل منه أداة علمية لفهم الواقع الجديد والتعامل الإيجابي والناجح معه".

وكأن كل ما هو مطلوب من أجل صياغة مشروع حدائثي عربي يكمن في تتبع المفاهيم الأساسية للنموذج الحدائثي الغربي بـ "النقد العلمي المسبق لها"، بغرض تحريرها من تجربتها السابقة وصيرورتها تبعاً لذلك أداة علمية صالحة لفهم الواقع العربي، وهو تصور يحمل الكثير من الخطورة والمغالطة، ذلك أن كل مفهوم ما هو إلا إفراز لثقافة أو فلسفة بعينها وتعبير عن واقع بذاته، وهو ما يستتبع بدهاءة أن تجريد أي مفهوم من تجربته ومنبته الأصلي لا يعني في الغالب الأعم، إلا نفيه أو قتله، إلا إذا كان يكتسي حقيقة عالمية، والحال أن معظم المفاهيم لا تكتسب طابعاً كونياً، والعلمانية في صدارتها وهو ما سوف يعود غليون ليؤكدده بنفسه بعد حين. ذلك أن نجاح مفهوم العلمانية في "تحويل معناه ووظيفته وتقمص قيم جديدة مختلفة عن قيمه الأصلية"،^{٣١} لم يؤد في واقع الأمر إلا إلى تحوله إلى "مذهب بعد أن كان يشير إلى قاعدة إجرائية، وأصبح منبعاً لقيم اجتماعية وسياسية ودينية

وفكرية مختلفة أو مباينة للقيم التقليدية الدينية بعد أن كان مبدأ سياسياً " الأمر الذي جعل العلمانية تعني لدى كل من الإسلامي والعلماني "الانتصار للمفهوم الدهري والوضعي للعالم ضد المفهوم الديني"^{١٢٢}، أي أصبحت تشكل إطاراً مرجعياً لعقائدية شاملة جديدة، وتشير إلى مفهوم جماعة جديدة، وهي تميل إلى التحول إلى نوع من دين النخبة الحديثة^{١٢٣}، بل عقيدة الدولة، وذلك بقدر ما تطمح الدولة العربية التي تفتقد إلى الشرعية، إلى امتلاك عقيدة خاصة بها تدعم موقفها وموقعها الاجتماعي. " وهو الواقع الذي جعل غليون يعتبر " أن عقيدة العلمانية تصبح حاملة هنا لبذور ومفهوم الدولة الدينية أو المذهبية، أو هي الصورة المقلوبة للدولة الإسلامية، وللحاكمية الإلهية، التي ترفعها قوى الاحتجاج، وسيلة لسحب الشرعية منها. إنها مظهر من مظاهر الدخول في الأزمة العامة التي تسقط فيها كل المجتمعات التي تفقد المبادرة التاريخية، وتفتقر بشدة لكل إجماع عام".

إن هذا الانحراف في مفهوم العلمانية العربية يفضي إلى نتيجة بالغة الخطورة مفادها " أن السياسة العقلية أو المدنية لا يمكن أن تقوم إلا بإلغاء الدين من المجتمع، أو في الصراع من أجل ذلك " وهو ما سوف يؤدي لا محالة إلى ما أسماه غليون بـ "الحرب المذهبية"، وهي الحرب التي لم يتسن تلافيتها في التاريخ الإسلامي وفي التاريخ المسيحي المعاصر إلا بفضل إرساء أسس " سياسة مدنية متعايشة مع الدين. ولذلك نجد غليون يجزم باستحالة "إقامة دولة معادية للدين، دون الإصطدام بالمجتمع المتدين أو إثارة الصدام داخله"^{١٢٤}. ومن ثم المساس بحرية العقيدة وحرمان العلمانية، التي تستمد شرعيتها من قيم الحرية الشخصية أساساً، من أي سند فعلي.

وفي هذا الإطار يعقد غليون مقارنة^{١٢٥} بالغة الدلالة والعمق بقوله: " بقدر ما كانت العلمانية الغربية اكتشافاً إيجابياً خطيراً ومبدعاً بما أتاحتها من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف المجتمع عشرات الحروب، بسبب الصراع على الدمج بين الدولة والاعتقاد الفكري، تهدد العلمانية المتحولة إلى دين أو عقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة ومذهب الفرد وعقائده. ويقدر ما ساعدت العلمنة في الغرب على خلق شروط استقلال السلطة السياسية واطمئنانها على نفسها وتطويرها لآليات

ضبطها الذاتي، ومن ثم تطور مفهومها، وإنتاجها لدولة ديمقراطية، عملت مذهب الدولة والسياسة في العالم العربي، باسم العلمانية التي تماهت مع الاشتراكية أو الليبرالية أو الحداثة عموماً، على تسعير التنافس الشامل بين نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، في إطار التنازع العقائدي، وليس في إطار الإنجازات العلمية. وهكذا افتتحت الباب أمام الخلط أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية^{١٣٦}.

ولعلها الحقيقة التي جعلت راشد الغنوشي ينفي أن تكون للإسلاميين أية مشكلة مع الحداثة ولا مع العلمانية بالمعنى الغربي "فإذا كانت الحداثة في الغرب وفي الثورة الفرنسية قد صنعت الديمقراطية، وإذا كانت الحداثة في الغرب تمرداً على الديكتاتورية، وتمرداً على السلطة المكبلة للعقول وفتحا لمجال التقدم وحرية الشعب، فإن العلمانية والحداثة في بلداننا تعني أمراً آخر هو تسلط النخبة الموالية لما وراء البحار والوصية على المصالح الأجنبية على الشعب وعلى تراثه ودينه وضميره." ويتساءل الغنوشي مستنكراً: "من يعطيني مثالا واحداً عن نخبة حداثية، سواء كان ذلك في بلداننا أو في العالم الإسلامي، استطاعت أن تنجز الديمقراطية والتقدم الصناعي والعلمي وأن تبني المجتمع المدني كما صنعت الحداثة في الغرب؟ إذن فمشكلتنا ليست مع الحداثة أصلاً، فإذا كان الغرب قد اختار الحداثة بمعنى سلطة الشعب، وحرية العقل في البحث والمساواة بين الناس وبمعنى التعدد السياسي والتداول على السلطة عبر الإقتراع، وإذا كان الغرب دخل الحداثة أو العلمانية من باب الخصاص أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي فنحن أريد لنا أن ننسلك عن كل ماضيينا وعن ضميرنا وكل معتقداتنا. وكأن الحداثة ليس لها إلا معنى واحد، وليس لها من باب إلا الباب الذي دخل منه الغرب؛ أي إنه إذا كان الغرب قد تمرد على الكنيسة فنحن لا بد لنا أن نتمرد على الدين!..

إذا ليس مشكلة الحركة الإسلامية أساساً مع العلمانية بالمعنى الغربي لأن الغرب تقدم نحو الحداثة ونحو عالم الصناعة وعالم الديمقراطية والكشوفات من خلال تمرد على الكنيسة وعلى الحكم المطلق باسم الله، ودخل بذلك التاريخ. أما نحن فخرجنا من التاريخ أي خرجنا من الحضارة

يوم أن تنكرنا لإسلامنا، يوم أن احتل الغرب بلادنا وأورثنا نخبة تثقت بتثقافته ولم تفهم منها إلا الخضوع له.. إن مشكلتنا ليس مع الحداثة وليست مع العلم ولا حتى مع العلمانية، إنما إذا إزاء حداثة مزيفة معناها الأساسي تسلط للأقلية المنعزلة على الشعب وعلى الثروة وعلى الدين وعلى ضمائر الناس والعقول باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحياناً باسم الإسلام ذاته..^{١٣٧}

لا يكل غليون من التذكير بأكثر من صيغة بأن العلمانية تعد في الأصل "نظرية إجرائية سياسية" تقضي بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الإنسان لصالح المجتمع (المسيحي) ولوقف النزاع الدائم داخله، حيث اعترفت الدولة في هذه التسوية للكنيسة والدين بالسلطة على الروح، واعترفت الكنيسة مجبرة للدولة بالسلطة على الجسد والعدل المادي. وبهذا المعنى "لم تكن العلمانية تهدف إلا إلى كسر القيد الذي كان الدين قد فرضه على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الاجتماع السياسي، فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية، وأكرهها على البقاء في إطار الكنيسة كنظام للجماعة وللمجتمع الديني الذي يجد تعبيره المدني المواكب والموافق في التنظيم المدني الإقطاعي، أي في غياب الدولة المركزية.. وهكذا ساعدت العلمنة على فض الاشتباك بين أطراف النزاع الاجتماعي، وتحييد بعض المجالات، وإنقاذها منه، وخلق أرض مشتركة لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية. وبإضعافها للسلطة الكنسية المؤسسية ساعدت العلمانية على إعادة إشعال جذوة الإيمان الشخصي، وحررت الضمير الشخصي المسيحي ودعمت الشعور بالمسؤولية الفردية، لقد كانت التعبير عن نهاية عصر محاكم التفتيش، وتحرير الإنسان من سلطة كنسية خانقة"^{١٣٨} وهكذا تكون العلمانية الحديثة قد ارتفعت عند غليون إلى مستوى "عقيدة في الإصلاح الديني" أعادت ثقة الإنسان بعقله وصالحت بينه وبين الحقيقة الدنيوية.. وقامت بالتالي بإطلاق الجهد الحضاري البشري الذي كاد أن يموت.. كما أطلقت قوى العلم والإيمان نفسها، وفتحت أبواباً جديدة للأمل في الحياة والمستقبل، وفي إحياء الأمم وتجديد الدين" وكان من نتيجة ذلك أن الدين أصبح يعني الإيمان، أي الصدق في المشاعر والاعتقادات والمواقف في قضايا الحياة، وقضايا الدين معا.

وبهذا المعنى أدت العلمنة إلى تنقية الشعور الديني وجعل المعاملة الحسنة أصل الدين في مقابل التماهيات الطقوسية المظهرية".

إن العلمانية الحديثة هنا، تنأى عن أي مضامين سلبية إحادية أو إقصائية للدين، كما أن تطور الموقف العلماني يساهم في "إعادة بناء وتجديد الضمير الديني"، أكثر من ذلك فإن الإسلام يسمي، من وجهة نظر غليون، دينا علمانيا بالمعنى "العميق والحقيقي" للكلمة، وهو ما عبر عنه الإسلام "بتمجيده لمواهب الإنسان المبدعة، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شئ، ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز"^{١٣٩} ووضعه للعقل في موازاة الوحي، وليس كنقيض له أو عدو. ولهذا السبب لم تصل القطيعة بين الأرض والسماء أو ما جرى التعبير عنه في الأدبيات الإسلامية بـ "الفصام النكد" .. ولهذا أيضا لم يأت تحرير العقل في الإسلام وتفجير الاهتمام بالعالم والثقة به، وإضفاء طابع الخير عليه من خارج الدين كما لم يضطر الفكر الديني من أجل إنجاز هذا التحرير إلى وضع الدنيا في مواجهة السماء، والعقل في مواجهة الوحي، ولهذا السبب لم "تبرز العقلانية والعلمانية والإنسانية في الإسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها"، ومستمدة من نقد المعرفة النصية أو بناء معرفة مختلفة جوهريا عن معرفة الوحي، لقد كانت هذه القيم جزءا مندمجا في المنظومة الدينية ذاتها"^{١٤٠} وبصيغة أخرى "فإن المشكلة الرئيسية في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة الثيوقراطية (Theocratie) كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، ولكن من الميل الأكبر والسائد عمليا إلى الأوثوقراطية أو (Autocratie) أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتيا وجسديا مع السلطة، وهو ما تعبر عنه بدقة كلمة "السلطان"^{١٤١}.

أما عن نتائج كلا النمطين من السلطة الثيوقراطية والأوثوقراطية فيجملها غليون بقوله "بينما تقود الثيوقراطية، أو استخدام الدين للدولة، وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العلمانية، إلى تفويض مفهوم السلطة السياسية ذاته، وحرمانها من منطقتها الخاص، منطلق السياسة والتسوية والمساواة القانونية بين المواطنين، دون البحث عن درجة الإيمان والمساءلة عن النيات، تقود الأوثوقراطية إلى حرمان المجتمع من

حقيقته الإنسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر، أي إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الاستبدادية التي ليس لها لا دين ولا قانون ولا شريعة سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه".

إذا كان الأمر كذلك، فما الداعي أصلاً إلى استلهاهم أو استجلاب العلمانية سواء كنظرية إجرائية أو مفهوم ما دامت موجودة ابتداء؟
الواقع أن غليون يعتبر أن إشكالية العلمانية إشكالية مغلوطة أو مزيفة لا تقبل الانطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي المعاصر وفي هذا المعنى يقول: "تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصنعة منقولة عن الغرب: إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة، إن أصل المشكلة عندنا.. لا يكمن في سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصاتها، وإنما ينبع على العكس تماماً، من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجياتها الخاصة، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة. فالدولة العربية أصبحت ترى في احتكار التفسير الديني جزءاً أساسياً من شرعيتها، كما هو الحال بالنسبة لاحتكار ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي"^{١٤٢}.

لقد بلور برهان تصوراً مفاده أن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية لا ينبغي أن يكون فصلاً ميكانيكياً إقصائياً، وإنما يجب أن يبنى على أساس وظيفي تحكمه علاقة توافقية من حيث دور كل واحد منهما، أي تمييز كل واحدة منهما في علاقتها بالأخرى على مستوى الأدوار والوظائف..
إنه الفصل الذي حكم التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وهو ما أكده باحثون ومفكرون من مشارب مذهبية ومعرفية مختلفة كحسن حنفي وراشد الغنوشي ووجيه كوثراني وخالد زيادة وعبد الله حمودي.. فراشد الغنوشي يؤكد "أن الأمة المسلمة وجدت أولاً ثم بعد ذلك أوجدت الدولة.. فرغم أن الدولة الإسلامية في صورتها النموذجية لم تعمر طويلاً إلا أن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير نظراً لقدرتها الأهلية الفاتكة على البقاء رغم فساد الدولة وتوالي الهجمات الوحشية الكاسحة، كما يشهد عليه إرثها الحضاري

الفائق الثراء حتى في أشد عصور الاستبداد السياسي"، وذلك من خلال ما كان عليه بناء المجتمع الإسلامي أو ما يسمى حديثاً بالمجتمع المدني الإسلامي من متانة استمدتها من فكرة الإستخلاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار، وعقيدة التوحيد. الأمر الذي جعل سلطة الدولة محدودة جداً، فحد ذلك من شرها لما فسدت، ونجم عن ذلك ولادة مجتمع مدني مزدهر جداً ومستقل في أهم مصالحه الإقتصادية وشؤونه الدينية والثقافية والتربوية والاجتماعية وحتى الدفاعية في كثير من الأحيان عن الدولة.^{١٤٣}

وفي نفس الإطار يشير وجيه كوثراني إلى أن الدولة قد قامت منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب.^{١٤٤}

ومن جهته يلاحظ خالد زيادة أن المجتمع المدني العربي الإسلامي كان مشمولاً برعاية الشريعة التي توحدته وتوحد ثقافته، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المدني وليس الأمراء أو الحاكم وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة.^{١٤٥} وهي الحقيقة التي جعلت حسن حنفي يعلن أن "الإسلام دين علماني في البداية لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني."^{١٤٦}

غير أن هذا الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية في التجربة التاريخية الإسلامية لم تمنع عبدالله العروي من التأكيد أن "مفهوم العلمنة أعمق من مجرد فصل الدين عن الدولة، وإلا لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفعل"^{١٤٧}. الأمر الذي يكشف أن عملية العلمنة ليست بالعملية الإجرائية البسيطة والمجردة عن كل أبعاد فلسفية أو إيديولوجية، وهو ما يستدعي التعامل مع كل قراءة علمانية للتاريخ السياسي الإسلامي بالكثير من التحوط والوعي التاريخي.

إن ما يؤكّد أن العلمنة تكتسى بعداً فلسفياً وإيديولوجياً أكيداً، انطلاقاً علمانيينا عموماً وعدم إخفائهم أن العلمانية العربية إنما جاءت مثلها مثل سائر العلمانيات على الجملة، من باب إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع

الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة بضاعتها العقلية معها، وتاليا، الإعتبار الديني للأمور العامة، السياسية والاجتماعية عن المركز، وإحالة إلى الهامش واستبداله بمرجعية أخرى حدائية وديوية، إيديولوجية وأخلاقية وتنموية وسياسية ونهضوية^{١٤٨}.

فخلاف الحسن حنفي الذي ينظر بإيجابية "للطبيعة العلمانية للإسلام" نجد حسن الترابي ينظر إليها كانحراف للفكرة الإسلامية عن مسارها المعياري يقول: "فبعد أقل من أربعين عاما على وفاة الرسول (ص) انقلبت السلطة فردية وصارت تنشد طمعا بالجاه الشخصي فحسب. ولقد تنبه الفقهاء إلى ما يجري، لكن ردهم عليه بذور العلمانية في الإسلام. فإزاء تعري الحكم من شرعيته لنهوضه على اغتصاب السلطة اغتصابا وتأمين استمراره عن طريق الوراثة، عمل الفقهاء على تقييد صلاحياته بحرمانه من أي دور تشريعي. وباعتبار إجماعهم، إجماع الفقهاء، مستغرقا إجماع الأمة وبديلا عنه.

لقد رفضوا النظام الضرائبي، إلا الزكاة المنصوص عليها قرآنا، ونأوا عن الحكم واستنكفوا عن الارتباط به وعدوا السياسة بابا من ابواب الفساد فلم تحظ بأدنى محل في مشاريعهم التي اقتصرت على العلم والزهد، كذلك فإن سعيهم إلى الوحدة بين المسلمين ظل بعيدا عن الحكم، واتخذ في أحيان كثيرة من تنظيم الطرق والإخوانيات وسيلة لإنجاح هذا المسعى."

ويتتبع الترابي التطور التاريخي للعلاقة بين الديني والسياسي إلى أواخر العصر العباسي الذي "عرف قدرا من التطور النظري لنموذج علماني يفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسية"

أما في العصر الحديث وتحديدا في تركيا فقد انقسم المجتمع بعد أن اتخذ الدين شكل طرق صوفية كادت أن تصير بمثابة كنيسة رسمية، معادية لكل ما هو عصري (بما في ذلك المطبعة) وهو ما أسهم في تمهيد الطريق لآتاتورك لفرض النموذج العلماني على الطراز الفرنسي.

أما على مستوى الحياة العامة فيلاحظ الترابي كيف تكرست العلمنة وغربة الإسلام على يد الإمبريالية الغربية التي عملت على تفكيك البنى الإسلامية وعلى تدمير مؤسساتها العامة، فسنت القوانين الوضعية وأحلقتها محل الشريعة، وأنشأت المؤسسات العلمانية من جيش وإدارة وأجهزة خدمة

مدنية ومرافق اقتصادية..^{١٤٩}

أما عبد الوهاب المسيري فيقيم من جانبه تمييزا مفهوما بالغ الإجرائية بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية؛ فالأولى تعبر عن "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة.. "رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار..

فالعلمانية الشاملة بهذا المعنى "ليست مجرد فصل الدين عن الدولة.. وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم. وتبعا لذلك فإن عملية العلمنة لا تعدو كونها "ترشيدا ماديا" أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة / المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي فحسب، دون اكثرات بالأبعاد الدينية والأخلاقية والإنسانية.. وبعد أن تصل "المتتالية العلمانية الشاملة" إلى التحقق في معظم حلقاتها، تصفى الثنائيات، وتصفى بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز، ومع إنكار تركيبية الإنسان وقدرته على التجاوز تستحكم الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم، حيث حولت العلمانية الشاملة العالم إلى مادة استعمالية، والقيم إلى مسألة نسبية، والذات إلى مرجعية. وجعلت من البقاء أو التقدم الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لحل التناقضات.. وهو ما جعل المسيري يستخلص أن العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان؛ فالأولى تمثل النظرية والثانية تحيل إلى الممارسة.

أما العلمانية الجزئية فتحرص على الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية دون السقوط في المادية والعدمية و دون تقويض الجزء الإنساني. وبناء على ذلك فإن الحوار والتواصل بين مكونات الأمة المختلفة لا يمكن تصوره، حسب المسيري، إلا في إطار المفهوم الجزئي للعلمانية. أما العلمانية الشاملة فإسقاطها لكل المرجعيات والغائيات لا تعمل إلا على تكريس الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج.^{١٥٠}

ومقابل هذه الرؤية التي تبحث عن أرضية للتواصل والحوار لدى كل من

غليون والمسيري والجابري وحسن حنفي ووجيه كوثراني وغيرهم نصطدم برؤية سجالية إقصائية وتسفيهية مغلقة لدى سمير أمين وعزيز العظمة الذي يجزم في حتمية ويقين راسخ أن "مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وأن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة الذي أضحي الدين علما عليها".^{١٥١}

ومن ثم فلا مناص من اتباع الخيار العلماني كخيار عقلاني وحيد، سواء من منطلق ليبرالي كاسح لدى العظمة أو من منطلق ماركسي كما لدى سمير أمين، حيث يجري استبعاد البعد الديني كليا بل ويجري التعامل معه على غرار الرؤية الإستشراقية الماركسية الكلاسيكية بكونه أفيون، وهو ما كشفته مناقشة كل من ووجيه كوثراني ورضوان السيد لكتابه "العلمانية من منظور مختلف".^{١٥٢}

فرغم أن العظمة ينبه أن العلمانية ليست تصورا ثابتا أو معطى جاهزا إلا أن محاكمته الصارمة للعلاقة بين الدين والسياسة تكشف عن تصور عقائدي للعلمانية يرتقي بها إلى مستوى "الدين البديل".^{١٥٣} ومن جهة أخرى يستنتج العظمة أن التجريبتين البيزنطية/المسيحية، والإسلامية/الخلايفية متشابهتان فيما يتصل بعلاقة الدين بالدولة بدعوى استنادهما إلى التراث الشرقي من جهة، وإلى الفكرة التوحيدية من جهة ثانية؛ وتبعاً لذلك فالخليفة المسلم على غرار الإمبراطور البيزنطي وظف الدين وطوعه لصالحه كما أن المسيحية، على غرار الإسلام، نشأت فيها مؤسسة كهنوتية تحالفت مع السلطة وعملت على تحقيق مخططاتها، كما أن السلطة في عالم الإسلام سلطة باتريمونيالية (وراثية مطلقة) مثلها مثل الإمبراطورية والقيصرية، وبذلك تتشابه التجريبتان البيزنطية والإسلامية من حيث أن الدولة سابقة في الوجود على الدين ومشاركة في صنعه وصنع دوره الاجتماعي وهي رؤية "وهمية لا تاريخية" على حد تعبير رضوان السيد الذي شدد بدوره أن الفصل "لم يكن بين الدين والدولة، بل بين الشريعة والسياسة، بحيث بقيت للدين في المؤسسات مرجعيته العليا وجرى تخصيص مجالي بين السياسة والشريعة" أكثر من ذلك فإن الفرق بين المؤسسة الدينية المسيحية ونظيرتها

الإسلامية يكمن، حسب رضوان السيد، في أن الأولى "مغلقة موروثاً أما الثانية فمفتوحة شديدة الحركية، ملتصقة بالمجتمع، تقوم على الاختيار، وهي شفافة وغير طقوسية ولا تملك أسراراً".^{١٥٤}

ومن ناحية أخرى نفى رضوان السيد بشدة زعم العظمة أن المؤسسة الدينية الإسلامية كانت عميلة للسلطان مؤكداً، على النقيض من ذلك، أنها كانت تقوم بدور الوسيط والرقيب. مستخلصاً أن عداء العظمة وتحامله ضد الإسلام وتجربته الحضارية والسياسة إنما تنبع من ارتهانه لرؤية استشراقية مغرضة تنطلق من النظام الباتريمونيالي كثابت منهجي جاهز، وما ترتب عليه من التسليم بغياب المجتمع وسيادة النظام الكهنوتي، وخرافية وسحرية وأحادية نظام السلطة.

وفي هذا الإطار لم يمنع التقاطع الإيديولوجي على مستوى المرجعية العلمانية بين عزيز العظمة وعبدالله العروي من تأكيد هذا الأخير أن الفقهاء لا يزكون الإسلطة الشرعية العادلة، أما الجائرة، فإنهم يحذون العمل على زوالها. فرغم أنهم يتعايشون مع السلطنة العادلة إلا أنهم يحنون دوماً إلى النظام الأمثل المتمثل في "الخلافة"^{١٥٥}

ومن المفارقات الدالة أنه بينما يبدو العظمة سلبياً تجاه تجربة دولة الإسلام الوسيط تغدو لديه الدولة المندمجة في النظام العالمي منذ القرن التاسع عشر هي المقياس للعقلنة والعلمنة، وهو ما ينتقده غليون بشدة.

الملاحظ إذن أن جملة هذه الآراء وغيرها تتضافر لتؤكد مع غليون أن "الإسلام هو الذي أسس بنفسه للحيز الزمني وأكد عليه وشرع له منذ جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل، بدءاً من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تفسير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة". وبالتالي فإن المشكلة الرئيسية التي يطرحها "انغماس الدين" في السياسة العربية المعاصرة هي مشكلة الصراع بين مختلف الفرقاء الاجتماعيين والسياسيين على استملاك الدين من خلال تفسيره وتأويله، ومن ثم توظيفه بما يخدم شتات مصالحها عبر تحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي.^{١٥٦} ومن هنا يسلم غليون بعجز "نظرية العلمانية التقليدية"^{١٥٧} القائمة على افتراض أن أصل المشكلة بين الدين والدولة هو مصادرة السلطة الدينية

للسلطة السياسية وتهديدها لاختصاصها وحريتها، أن تساعدنا كثيراً في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية أو التسييس الرسمي للدين الذي يجد في "تدين السياسة" التعويض والرد المباشر عليه، معتبراً أن هذا الاستخدام أو التوظيف السياسي للدين^{١٥٨} ليس من قبل الدولة فحسب، وإنما من طرف الأحزاب والقوى الاجتماعية، "ليس جزءاً من النظرية الدينية، ولا يمكن فهمه في إطار هذه النظرية، ولكنه جزءاً من النظرية السياسية ونظرية الدولة العربية الحديثة بشكل خاص. وليس من الممكن إيجاد أي تفسير له عبر تحليل بنية الفكر الديني، وإظهار ظلاميته أو استبداديته الفطرية كما درج الفكر العلماني العربي على التكرار".

إن الوصول إلى مثل هذا التفسير وفك أسراره ومعالجته يستدعي، في نظر غليون، قبل أي شيء آخر "تحليل قواعد عمل الدولة وآلياتها. إنه إحدى مهمات نقد السياسة ومواجهة الأزمة السياسية الراهنة. فالمشكلة الحقيقية والأساسية اليوم كما في الماضي، في بناء نظم المجتمع العربي جمعياً، الدينية والدنيوية، هي الدولة"^{١٥٩}.

إن المشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين لا تقل خطورة على الدين والسياسة والاجتماع الإنساني عموماً من سيطرة الفكرة اللاهوتية أو الثيوقراطية، ولكنها ليست نفسها وبالتالي لا يمكن معالجتها بالمنهج نفسه. إنها تتعلق دون شك بإشكالية واحدة هي علاقة الدين بالدولة أو بالأحرى علاقة السلطة الدينية بالسلطة العمومية والمشاكل التي يثيرها الخلط بينهما. لكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج. ولعل أهم هذه النتائج وأكثرها أثراً يتعلق بالدولة ذاتها. وهكذا نعود مرة أخرى إلى مركزية إشكالية الدولة ليس لدى غليون فحسب وإنما في الفكر السياسي العربي عموماً.

يكشف غليون كيف أن الدولة التي تركز إلى الدين بغرض بناء شرعيتها عادة ما تفقد الحاجة إلى بناء المؤسسات التشريعية والقضائية الضرورية لبلورتها، كما تفقد الباعث للبحث عن سند بشري لدعم هذه المؤسسات. وهو ما يفسر كون "الدولة العربية التقليدية دولة متقلبة ومنقطعة في تاريخها تظهر وتموت وتتجدد دون توقف، ودون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية،

أي دون نمو للسياسة فيها كحيز مستقل وشعبي". وهو ما يفسر كذلك عدم اكتشافها وتطويرها لمفهوم السيادة الشعبية بالرغم من العناصر الإيجابية البالغة الأهمية التي كانت في حوزتها والتي كان من الممكن لها أن تستغلها لإنتاج هذا المفهوم؛ كالشورى والبيعة والولاية بمختلف أشكالها.. وهو ما منعه في المحصلة الأخيرة من ترجمة هذه المفاهيم الكبرى من مبادئ أخلاقية - سياسية إلى مؤسسات سياسية وعملية حية وفاعلة.

عموما ودرءاً للإنزلاق من إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي إلى إشكالية الدولة، رغم العلاقة القوية بينهما، نخلص إلى القول مع غليون أنه "بينما تؤدي سيطرة الدين على الدولة إلى تطوير الديمقراطية فإن استتباع الدين من قبل الدولة يدعم نموذج السلطة الأوثوقراطية.. وإذا كان الخطر الأول في نموذج سيطرة الدين على الدولة واستهلاكه للسياسة في ذاته، أي إلغاء كمنشأ اجتماعي متميز، هو فساد الدين نفسه وتشويهه وفساد الهيئة الدينية ذاتها، فإن الخطر الرئيسي الذي يتعرض له نموذج سيطرة الدولة على الدين وإلغاء الإستقلال النسبي للسلطة والفكرة الدينية، يكمن أساسا في فساد الدولة ذاتها". وكما يقود "وضع الدين في موضع السياسة إلى تحويل القيم الروحية والمثل الإيمانية إلى قيود على الحياة والجسد والمجتمع وخنق مبادرته العقلية، ومن ثم يتحول إلى عائق أمام نمو الحضارة، يقود وضع السياسة موضع الدين أو تدميرها لوظيفته الأساسية، إلى حرمان المجتمع والفرد من فرصة الإرتفاع عن شرطه اليومي المادي واندماجه الاجتماعي، ويغذي بالتالي الميول الدنيوية والفردية على حساب المصالح العليا والجمعية"^{١٦٠}.

يؤكد غليون أن العلمانية ما كانت لتكتسب شرعيتها في المجتمعات الغربية لولا تحولها إلى عقيدة تحرر للعقل والإنسان ونجاحها في انتزاع الدولة من براثن الكنيسة وجعلها (أي الدولة) مقراً للحريات الفردية والجماعية ومجالاً حيادياً من الناحية الفكرية والعقيدية "فباستبعادها الصراع الفكري من داخل الدولة واستبداله بالصراع السياسي على برامج محددة، لا على فلسفات كونية، سمحت بإيجاد الإطار العام الذي يشعر ويعيش فيه الجميع وطنيتهم بصرف النظر عن مذاهبهم. في حين يبقى الصراع الفكري والمذهبي

حراً في مستوى المجتمع المدني، أي خارج الدولة ويخضع لقانون المنافسة والتباري في الإبداع والعقلنة الذاتية". غير أن إنجاز ذلك يتوقف على تأكيد مبدأ التداول الحقيقي والسلمي للسلطة العمومية المحايدة مذهبياً. وهو ما يمثل الضمان الفعلي للحق المتساوي في النفاذ إلى الدولة لجميع جماعات المصالح والمذاهب وفقاً لمعايير وقواعد واحدة، وضمن شروط محددة. لكن "إذا تعلمنت الدولة دون أن تستطيع هذه التجمعات المتنوعة أن تنفذ، حسب الشروط الواحدة إلى السلطة، أي إذا حصلت العلمانية في إطار الديكتاتورية بدون وجود آلية حقيقية للتداول الديمقراطي للسلطة فإنها تتحول، كما كان الحال في الدول الشيوعية وبعض الدول العربية إلى غطاء للسلطة المذهبية، وهو أصل الطائفية الدينية والمذهبية".

لذلك يعتقد غليون أن جوهر حل مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في كل مكان وكل زمان، هو "بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية بما في ذلك السلطة الدينية.. وتوزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسؤوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام وبدونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة". علماً أن الأمر لا يتعلق بمسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعية، انطلاقاً من أن المجتمع كل واحد لا يتجزأ، وبالتالي لا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة بين الدين والسياسة والدولة والمجتمع والأخلاق والاعتقاد، ولكن ما دامت هذه الصيرورة تزخر بتعدد القوى والسلطات والمصالح والأهداف فقد أضحت من اللازم إبداع نظام يعمل على ترتيب العلاقة بين هذه السلطات، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها كشرط مسبق لاستقرار وتوازن النظام المدني.

وقد أعطى هذا التوزيع في التجربة التاريخية العربية الإسلامية للدولة ممثلة في السلطان دور التحكيم، وهو ما كان يمدّها بالشرعية في مقابل السلطة الدينية (الأهلية) التي تختص بخلق "اللحمة الجماعية والهوية أو الأمة".

ويذهب غليون، بناء على ما سبق، إلى أن قدراً كبيراً من الإختلاط الراهن

في طرح مسألة العلمانية، من حيث هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي، ناتج عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية: قيم الدين "القديمة" وقيم الدولة "الحديثة". معتبراً أن هذا الإختلاط ما كان ليحدث "إلا لأن الدولة تشعر أنها حاملة لقيم مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين، وهذا الشعور ما كان من الممكن أن يحصل لو لم تصبح الدولة عندنا جزءاً من السياق العالمي التاريخي الجديد الذي نشأت فيه، وثمره من ثمراته، أكثر مما هي التعبير الحقيقي عن الإجماع المحلي أو الإرادة العامة." ذلك أن الوضع الطبيعي يقتضي أن لا يوجد بين دين مجتمع ما وسياسته تناقض جذري في القيم، لأن السياسة لا تكون كذلك، ولا تكون مشروعة، إلا بقدر ما تطرح نفسها كوسيلة مدنية دنيوية لتحقيق الأهداف والقيم والمثل الاجتماعية النابعة من الإيمان أو من الاجتهاد العقلي والعرف والعادة معا. ولا تستطيع بأي شكل من الأشكال أن تقف ضد هذه القيم أو تقوم بمجابتها وتبقى".^{١١١}

ورغم إقرار غليون بالطبيعة المتطرفة للعلمانية الفرنسية والشيعوية في علاقتها بالدين وكشفه للطبيعة التغريبية للعلمانية التركية، وإبرازه للطبيعة المزيفة للعلمانية العربية إلا أنه لا يتردد في تعميم القول بأن "العلمنة نفسها لا تفترض، ولم تفترض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما. فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة بغير هويته الوطنية. إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة. وفصل بين صلاحيات لا بين أنماط وقيم عيش".^{١١٢}

بل إن غليون يذهب إلى حد القول بوحدة أهداف كل من العلمانية والإسلام معتبراً أن "ما كان يدعو له الإسلام وما جعلته العلمانية هدفاً لها هو التوازن في منظومات القيم التي تحرك الجماعات والمجتمعات بين العناصر التي تحث على تلبية حاجات الحياة الدنيا والإستهلاك.. والعناصر الأخرى التي تحث على العدل والخروج من الذات الفردية والتفكير في الآخر، وفي المصير الفردي والإنساني، وتؤسس بالتالي للتعاون والتضامن والتكامل الذي ينشئ الجماعة. إنه التوازن بين أخلاق الإستهلاك في كل مدنية وبين أخلاق

التضحية والغيرية والوطنية الجماعية".

ومن هذا التوازن يستنبط غليون ما يشبه القانون التاريخي العام وذلك باعتباره أن "المدنية التي تخفق في تحقيق هذا التوازن تموت من الفسق والفجور بسبب سيطرة أخلاق الإستهلاك والأنانية، أو تقضي بالهزيمة والتقلص والتلاشي والاختناق الذاتي بسبب سيطرة قيم التزهّد والانسحاب من العالم والابتعاد عن السلطة والتجربة والحياة. إن الأخلاق التي تقتل حب الحياة ليست أقل أو أكثر خطراً من تلك التي تقتل وجدان الألفة والمودة الجماعية المؤسس للتضامن و التعاون والمساواة والحرية" كما يعتبر أن ضمان التوازن بين المبادئ الملهمّة وضرورات الممارسة العملية، وبين المصالح الفردية الجماعية، هو السبيل إلى "تربية حس التمييز بين الأهداف ذات الطبيعة السياسية (الدنيوية) والأهداف ذات الطبيعة الأخروية (الدينية)، ويعمق الإدراك بأن الأرض لا يمكن أن تكون ميدان تحقيق المطلق وإنما هي مرتبطة بالنسبي، وهو موضوع السياسة إذا أردنا للسياسة أن تقوم." فلما لم تغدُ الدولة مركز تسويات واقعية ممكنة وفعلية، أي دولة سياسية "فإن النزوع إلى عالم المطلق الديني في السياسة أو التسامي بالسياسة إلى مستوى الأهداف المقدسة التي لا يمكن تحقيقها على الأرض، والتنكر للواقع الملموس وتجاهله، سيكون هو الرد الطبيعي، بل الثأر الطبيعي، من دولة اللاسياسة واللادين. وسوف تتحول في الذهن إلى ميدان لتحقيق مثالي وتصعيدي للعواطف والحاجات الملموسة بقدر ما يعجز الواقع العملي عن تحقيق هذه الحاجات".

إن خطاب غليون، ها هنا، بعمقه وتعدد أبعاده ورسانته وغناه يرقى إلى مستوى فلسفة التاريخ في بحثها عن المطلق في علاقته بالنسبي، والعام في صلته بالخاص، والكلي في ارتباطه بالجزئي.. وكذا في بحثها عن القوانين الحاكمة للسيرورة التاريخية، وعن غايات ومآلات الوجود الإنساني، نهوضاً وسقوطاً سمواً وارتكاساً.

غير أن غليون يعود ليعتبر أن النظر إلى معركة العلمانية على أنها معركة تحرير العقل من الخرافة الدينية وأن هذا التحرير هو شرط التقدم الاجتماعي والحضاري يخفي حقيقة أن معركة العلمانية هي بالأساس معركة سياسية.

صحيح أنها دعمت الممارسة العقلانية، لكنها ليست مطابقة لها وإن كانت من أدواتها.

وتبعاً لذلك. فإن الهجوم على الدين في التجربة الأوروبية، من منطلق الثورة العقلانية، لم يكن هجوماً عليه من حيث هو دين، وإنما لأنه مثل مركز السلطة العامة السياسية وموجهها. ومن ثم فقد "كان الهجوم عليه وتدمير أسسه يعني، ويعتبر بحق شرط الهجوم على السلطة المستمدة من الدين والمسترشدة بنظرياته وقيمه، وتدميرها كسلطة سياسية دولية"،^{١٦٣} وبالتالي فما دام الدين لم يعد مركزاً ومقراً للسلطة ولا مصدراً لقيمتها وأفكارها الموجهة، فلم يعد هناك من مبرر لإعلان الحرب عليه ولا استعداداته، لأن الدولة ومن ثم السياسة المدنية هي التي أضحت المركز الأول لهذه السلطة^{١٦٤}.

إن معركة العلمانية الراهنة إذ تنطلق من أن الدين هو مصدر فساد السياسة والدولة والمجتمع تبدو معركة بالغة التموه، لأنها تظهر وكأنها محاولة لحرف الإنتباه عن أصل المشاكل الفعلي وتحول دون معرفة الأهداف التي ينبغي أن يتركز عليها الجهد الجماعي والفكري لإنجاز مشروع الإصلاح وتجاوز فساد الوضع الراهن في كل الميادين، كما تفوت فرصة تحديد المسؤوليات الاجتماعية بكل وضوح كشرط لنجاح أي إصلاح. وخلافاً لذلك تماماً ينفي غليون أية مسؤولية عن الدين "مهما كانت بنيته الفكرية، عن فشل السياسات التنموية في العالم العربي وما تفود إليه من حركات احتجاج دينية"، معتبراً أن المسؤولية تقع على عاتق "السياسة والقيادة التي أخذت على عاتقها مهام التنظيم والتوزيع والاستثمار والإدارة في المجتمع، بما في ذلك إدارة المرافق الدينية والرأسمال الروحي".

أكثر من ذلك فهو لا يكتفي بتبرئة الدين وتحميل المسؤولية للسياسة وإنما يبرئ ساحة الحركات الدينية المعارضة نفسها وينفي أن تلعب أي دور في هذا الإخفاق مشدداً أن "السياسات الراهنة هي نفسها المسؤولة عن تطور الأوضاع الدينية والسياسية إلى ما هي عليه اليوم، بما في ذلك إعاقه حركة التجديد الديني وحرمان الدين من إمكانات التطور العقلاني والروحي"^{١٦٥} ذلك أن تحول النظام الديني إلى الملجأ الأول لمطالب العدالة والاحتجاج والانتقام معاً ما هو إلا رد الفعل الطبيعي لانسداد آليات العمل السياسي وازدياد حدة

الضغط والقهر السياسي، كما أن التوظيف الاجتماعي والسياسي للدين ما هو إلا انعكاس لطبيعة السياسات المدنية، إذ لو تغيرت هذه السياسات لتغير تبعاً لها هذا التوظيف الاجتماعي للدين فكرياً وقيماً وطقوساً. علماً أن الدين لا يمتلك أية سلطة تحميه من إمكانية استخدام المجتمعات والأفراد والحركات له بالطريقة التي يريدون، فهو رأسمال روحي ومعنوي مجاني ومشاع، أي أنه متاح للجميع، كما توظفه السلطة توظفه المعارضة.

فكما أن استخدام الإسلام في السياسة يمكن أن يهدف إلى تعميق التعبئة الاجتماعية وتدعيم المثل الأخلاقية، فقد يهدف أيضاً عند آخرين إلى إلغاء العقل والحرية وجعل قرار القائد أو الزعيم السياسي من مستوى الأمر الإلهي أو الإلهام الرباني^{١٦٦} وبالتالي فليس هناك من يقوى على ضبط مثل هذا الاستخدام وتداعياته. الأمر الذي جعل غليون يحذر الأحزاب الإسلامية، بعد أن يدعوها إلى عدم خلط نشاطها البشري المدني المشروع بمفهوم السلطة الدينية، من أن التوظيف السياسي المبالغ فيه للدين قد ينقلب عليها بقدر ما يدفع الخوف الذي يثيره في قسم من المجتمع إلى تكوين معسكر معاد للدين نفسه.

والواقع أن التيار الإسلامي عادة ما يغفل أن توظيفه السياسي للإسلام، ومحاولة فرض نفسه قوة وحيدة محتكرة لتأويله، إنما يحول الإسلام من عقيدة للأمة، ومن عقيدة اجتماعية جماعية، إلى إيديولوجية سياسية خاصة بفريق سياسي دون غيره من مكونات الأمة..

ولذلك ينبه غليون أن استخدام الدين في السياسة لا ينشئ، بالضرورة إجماعاً سياسياً، ولكنه يمكن أن يهدد بتمزيق الإجماع الديني نفسه، وفي هذا الإطار يقول: "ليس من المقنع للجمهور القول أن الإسلام عامل توحيد للشعوب، وهو في نظرنا كذلك، في حين أن الذين يجعلون منه عقيدتهم السياسية يختلفون فيما بينهم إلى حد القتال" مبرزاً أن سبب هذا الخلاف المفضي إلى التشاجر يرجع إلى جعل الدين محض عقيدة سياسية يجري استخدامها في غمار الصراع الاجتماعي^{١٦٧}. وفي هذا السياق يميز بين نوعين من أنواع التوظيف للإسلام: التوظيف السياسي له من طرف كل من السلطة والمعارضة والتوظيف الروحي الذي يمثل الضمانة الأكيدة للإسلام على المدى الطويل

لأنه "سوف يصبح في حقبة قادمة الملاذ الوحيدة الحقيقي للفرد والجماعة ورمز وحدة الأمة وملهم سياستها العميقة والبعيدة المدى"^{١٦٨}.
كما ينتقد غليون بشدة ربط فساد السياسة المدنية بنوعية التراث الديني الإسلامي كاشفاً أن هذا الربط لا يعني فقط إلغاء قيمة العقل والوعي الإنساني في التاريخ، ولكنه يؤلف أكثر من ذلك موقفاً عنصرياً ينبع من الاعتقاد بأن المسلم، مهما كان علمه وتكوينه الفكري وتربيته وموقعه الاجتماعي ودوره في المجتمع والسلطة، ومهما كان زمانه ومكانه، لا بد أن يسلك في النهاية نمطاً من التفكير والسلوك وردود الفعل الواحدة التي لا يمكن أن تتغير عبر التاريخ.

ومن هذا المنطلق يعتبر غليون أن تكريس الاعتقاد "بأن الدين هو سبب فشل الثورة السياسية والعقلية لا يقدم خدمة لا للمجتمع ولا للدين لأنه يمنع من رؤية المشاكل الحقيقية، ويغطي على المسؤوليات الفعلية ويضعف لدى الدولة والنخبة الشعور بالمسؤولية والتقصير وواجب الإصلاح"^{١٦٩}، مؤكداً عدم وجود ما يمنع الدين، رغم كل النقد العقلي الأنواري، من أن يمثل أحد "النوابض الإنسانية الكبرى لحمل ودفع التجربة الإنسانية الأخلاقية والحضارية والتنموية في العالم أجمع"^{١٧٠}.

ولذلك نجده يدعو إلى عدم الزج بالإسلام في خضم المعارك السياسية اليومية حتى يظل ذخراً للمجتمع ككل، ومرجعاً الأخير في المحن الكبرى، وإلا فسوف يستهلك المجتمع أهم رأسمال لديه، لتحقيق أهداف يستطيع بوسائل أدنى وأبسط الوصول إليها. خاصة وأن "ازدياد الضغط والطلب على الإسلام.. يمكن أن يدفع إلى الإحباط العميق إذا لم يجد من يستطيع أن يعقلنه ويرشده"، كما أن الدين لا يملك القدرة "على تلبية كل هذه الطلبات دون أن يخسر نفسه ويغامر بأن يدخل في فوضى كبيرة وانشقاقات وتفسيرات وتأويلات لا حد لها". لأن ازدياد وتيرة الضغط على الإسلام، وجعله ساحة للصراع السياسي والإيديولوجي سوف لن تؤدي إلا إلى إرهاقه المعنوي والعقائدي الناجم عن بث الفوضى في مفاهيمه واستنزاف روحه العفوية وتدمير أراضيته الاجتماعية المشتركة"^{١٧١}.

فإذا كان الواقع التاريخي يتمخض عن تشكيلات قوية تربط بين الدين

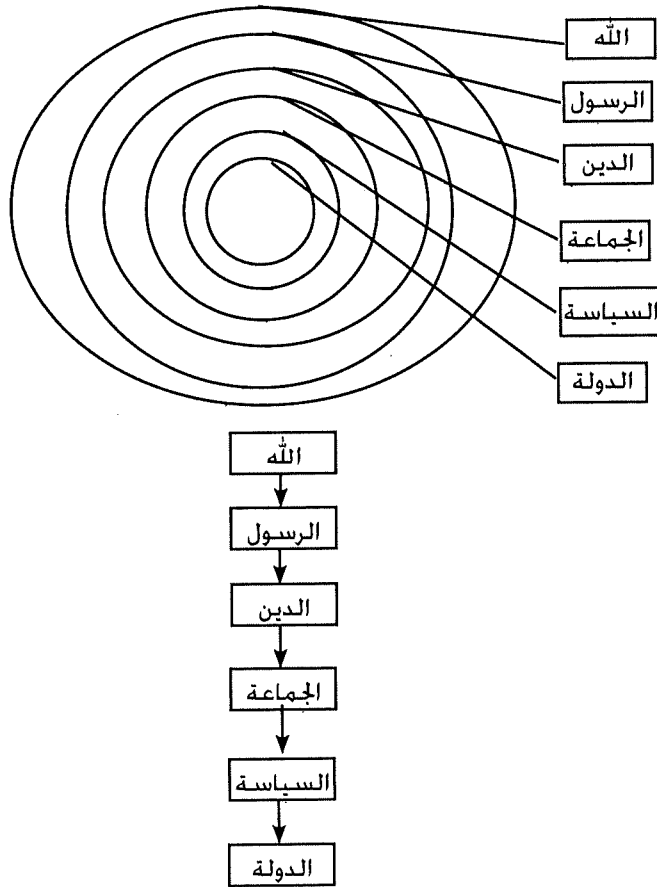
والسياسة، فإن الموقف العقلاني يقتضي السعي العميق إلى وعي هذا الواقع والعمل على عقلنته وإدخاله في مخطط يتيح له أن يصب في الجهد العام والوطني بدل أن يتحول إلى أداة للتخريب والتشويش والتهديد المستمر، علماً أن العقلنة لا تفيد تطبيق نماذج ميتة على واقع حي متغير، ومختلف وإنما صب هذا الواقع الجديد في قنوات وقوالب جديدة تجعله يدخل ضمن إطار أو نظام عام. غير أن إخفاق هذا النظام العام في مد القنوات ورسم الغايات من شأنه أن "يجعل المياه المتفجرة، بدل أن تصبح روافد لنهر عظيم هو منبع الطاقة الحية للأمة تتحول إلى مستنقعات لا تصلح إلا لتفريخ الكائنات الطفيلية الضارة وتجهز على التربة والبيئة والطاقة والحياة جميعاً"^{١٧٣}

إن الدور الأول للعقيدة الروحية، يقول غليون، هو بالضبط خلق إطار الاتصال والتواصل الجامع "في حين أن الذي أجهز على الديانات السابقة هو أنها "تحولت من مرتكز وأداة التواصل الجامع إلى رأسمال خاص وفئوي". أما السبيل إلى وقف هذا الإستنزاف للقيم الروحية والإنسانية فيتمثل في العمل على إعادة تنظيم التراث الإسلامي وتحويله من جديد إلى نبع تواصل حي إنساني وأخلاقي، وتخليصه من الإستقطاب الحاد بين منزع سياسي يريد أن يذهب به إلى أبعد حد في التوظيف الدنيوي، ومنزع روحي طقوسي يفرغه من كل رهان اجتماعي وزمني. "إن الدين، يقول غليون، لا يمكن أن ينفى بعيداً عن الرهانات الاجتماعية وإلا تحول إلى عقيدة لا روح فيها.. ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يورط في كل رهان اجتماعي مهما كان وزنه وحجمه، وإلا تحول إلى عقيدة حزبية وفقد عموميته، أي جوهره وروحه ورهانه الأكبر"^{١٧٤}

فحينما يدعو غليون إلى عودة الدين "إلى مركزه الأول والأصلي والأهم، أي كرأسمال روحي ومركز توظيف للسلطة المعنوية وللألفة الاجتماعية وليس للسلطة المادية"، وحينما يحذر من تركيز الدين بمجموعه حول مشاكل السلطة تحمله لنتائج الصراع والتنازع عليها، فإنه لا يرمي إلى جعل الإسلام شأنًا خاصاً أو مجرد علاقة روحية مع الله، كما استخلصت بعض القراءات المتسارعة،^{١٧٤} وإنما يريد أن يبرز أولوية مقصدية الهداية الدينية على أي شكل من أشكال السلطة وأن الثانية يجب أن تكون في خدمة الأولى، أي أداة لهداية

البشر إلى الخير كما نص على ذلك الدين بل وأن "يبقى الدين ملجأ المجتمع وملاذه في مواجهة مخاطر انحلال الدولة والسلطة معا".

إن أولوية الدين وأفضليته على الدولة يبرز بجلاء في قول غليون: "فالدين أعلى من الدولة لأن الدولة ظاهرة عابرة ومتبدلة والدين ثابت يتجاوز الدول إلى الإنسان، فيما وراء الدول وقبلها وبعدها ولا دولة بدون جماعة، ولا سياسة بدون دين، أي بدون مستودع وخزان رئيسي للقيم الإنسانية والمثل والفضائل الأخلاقية"^{١٧٥}. وتبرز هذه الأولوية من خلال التراتبية التي يكتفها غليون بقوله: "فالدين يعنى بتكوين الجماعة التي تبلور السياسات وتغير الدول"^{١٧٦} وهو ما يمكن تجسيمه على الشكل التالي:



ومن هذا المنطلق فإن غليون ينفي أن ينجح الدين في بناء أية سلطة أو دولة "إلا إذا نجح مسبقاً في بناء المجتمع.. فإذا تحول إلى دولة أو صار نفسه الدولة لم يبق في المجتمع أي إطار للفضيلة الاجتماعية المستقلة عن السلطة السياسية والمواجهة لها، والمكافئة أو الموازنة لقيمها المبنية على القوة والسلطة". كل ما هنالك أن غليون يفضل أن يبقى الدين، أولاً وبشكل رئيسي، وليس بشكل حصري، "مرجعاً قوياً لسلطة ثانية، سلطة هي بالضرورة فوق السلطة السياسية وإن لم تتمتع من حيث الشكل بالتجسيد المادي والجهازي ذاته، وهي السلطة المعنوية، سلطة الأخلاق والقيم والمثل ومصدر السلوك الإنساني النموذجي".^{١٧٧}

وإلى جانب أولوية الدين على الدولة والتمايز الوظيفي بين السياسة والدين، يشدد غليون على أولوية المجتمع على الدولة. مبرزاً في نفس السياق المأزق الذي باتت تعانیه العلمانية في العالم العربي وذلك بقوله: "فإذا كان لا يمكن للسياسة أن تستقل عن الدين بقدر ما أن الدين لا يمكن أن يكون مستقلاً عن المجتمع، سواء اعترف الفكر السياسي بذلك أم لم يعترف، فإن الدولة ليست المقر الوحيد للسياسة، بل ليست هي التي تقرر طبيعة السياسة. إن السياسة تتقرر على مستوى المجتمع والجماعة والأمة أما الدولة فليست إلا الجهاز المنفذ للسياسة، فهي ليست السياسة كما أن السياسة ليست هي الدين وإن نهلت منه".^{١٧٨}

ليخلص غليون إلى أن هذا التمييز هو الشرط الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها كتجاوز إيجابي ونوعي للدولة العلمانية،^{١٧٩} كما أن غياب هذا التمييز هو الذي جعل الحركة العلمانية تخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة، ذلك أن "العلمانية التي تقبل بالمطابقة بين الدولة والقيم السياسية التي تستلهمها وتجعل من العلمانية مصدراً لقيم مباينة للقيم الاجتماعية والوطنية السائدة، يمكن أن تتحول بسهولة إلى مذهب لا يعكس القطعية بين المجتمع والدولة فقط، ولكنه يهدد بأن يلغي مفهوم الديمقراطية من الأساس في اللحظة التي يجعل فيها من الدولة العلمانية نموذجاً للدولة العقائدية".^{١٨٠}

أخطر من ذلك فإن العلمانية العربية عادة ما تغدو شعاراً ترفعه نخبة ضيقة ومتنفذة لتمييز نفسها في مواجهة أغلبية الشعب، أو لتبرير الحكم العسكري واحتكار السلطة ومصادرة الحريات العامة أو لتغطي على إخفاق السياسة في كسب الرهانات الكبرى التي عادة ما تستسهل أفعالها، بل إن العلمانية تصبح، حسب غليون، عائقاً أمام تطور الفكر الديني الشرعي واستفادته من الأدوات السياسية والفكرية المتقدمة التي طورتها الثورة الحضارية والمدنية المعاصرة.^{١٨١} وبالمقابل فإن غليون يجدد التأكيد أن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل أي خطر على الدين أو السياسة ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها، سواء حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم "دولة الله"، أو قبل ذلك، داخل "حزب الله"^{١٨٢} منبهاً أن المعضلة لا تكمن في تكوين أحزاب سياسية تستلهم القيم والمبادئ والأحكام الإسلامية، ولكن في الإنزلاق من ذلك نحو ادعاء قدسية العقيدة السياسية المستمدة من القيم الدينية وقدسية السلطة المرتبطة بها. إن المطلوب إذن ليس فصل الدين عن السياسة، ولكن تمثل الحزب الديني ذاته لمنطق العمل السياسي ومتطلباته ومفهومه ووظيفته بالمقارنة مع وظيفة الدين كمنبع لقيم عامة وشاملة تتجاوز السياسة نفسها، كما تتجاوز الحزب السياسي والمصالح الاجتماعية الجزئية المرتبطة به. وهو ما لا يمكن أن يتحقق، حسب غليون، إلا عبر "ديمقراطية إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة أي حزب ديني يعمل في إطار الشرعية الديمقراطية للدولة ومن منطلق احترام قواعدها. عندئذ تتحول الإسلامية إلى دعامة أساسية، بل أولى للديمقراطية العربية".

وتلافياً لما قد يثيره مفهوم "الحزب الديني" من إحياءات سلبية إقصائية من شأنها أن تثير ردود فعل ومخاوف مشروعة من المستحسن الحديث عن أحزاب سياسية ديمقراطية قائمة على مرجعية إسلامية على غرار الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا. شريطة إيمانها المبدئي والفعلية بالتعددية بمختلف أبعادها السياسية والفكرية والأيديولوجية والاجتماعية، وكذا إيمانها بتداول السلطة وتاريخية النشاط السياسي وعدم قداسته وإطلاقيته. والنتيجة أنه: لا أسلمة السياسة ولا العلمانية بمقدورهما مواجهة مشكلة

الحكم وما يتصل بها من احتكار للسلطة وانحطاطها الأخلاقي، فليس هناك من حل لهذه المشكلة إلا بتعميق آليات تداول السلطة عبر مفهوم الدولة الديمقراطية "كطريقة إجرائية وعملية للتعبير عن الرأي العام وترجمة قيم وروح وقرار الأغلبية الاجتماعية دون أن تتدخل فيه. إنها وسيلة لإدارة القرار العام الذي هو أصل السلطة، وليست منبعا لقرار مستقل ومخالف للمجتمع ومفروض عليه، وهذا يعني أن الدولة وإن أصبحت مركز السياسة، فإنها ليست مصدرها، إنها المستودعة عليها والمسيرة لها، أما السياسة فهي من صنع المجتمع أفراداً وأحزاباً وجماعات ونقابات وعقائد وأديان".^{١٨٣}

المبحث الثالث: الموقف من الحركة الإسلامية:

تتعدد المواقف من الحركة الإسلامية بتعدد مواقع وزوايا النظر إليها، إذ يمكن أن نميز إجمالاً بين ثلاثة مواقف كبرى تستبطن بدورها مواقف فرعية متباينة؛ فإلى جانب رؤية الحركة الإسلامية لذاتها، وهي رؤية من الداخل تتراوح بين نزعة احتفائية شبه مطلقة بالذات تؤمن بأن "المشروع السياسي الإسلامي" يمثل البديل التاريخي ومصدر الخلاص الوحيد للأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية.^{١٨٤} ونزعة نقدية، رغم إيمانها بالبديل الإسلامي كبديل تاريخي، إلا أنها تقر بمحدوديته ونسبته بل وتكشف عن العديد من مظاهر قصوره وتناقضاته وإرادويته وعدم انسجامه مع معيارية الخطاب القرآني نفسه.^{١٨٥}

فإلى جانب رؤية الحركة الإسلامية من داخلها، هناك رؤيتها من خارجها؛ سواء من طرف الفرقاء الإيديولوجيين الذين ينازعونها وتنازعهم الهيمنة على المجال السياسي ومفرداته، أو من طرف الباحثين؛ أكاديميين أو غير أكاديميين، عرب مسلمين أو غربيين.^{١٨٦}

ورغم أن مقارنة الفرقاء الإيديولوجيين للحركة الإسلامية، سواء أكانوا ليبراليين أو اشتراكيين أو علمانيين عموماً، يحكمها في أغلب الأحيان موقف عقائدي سجالي بل وعدائي.^{١٨٧} إلا أننا لا نعدم وجود مقاربات تصدر عن رؤية وطنية قومية تؤمن بمفهوم "الكتلة التاريخية" أو "التيار الأساسي" كإطار يوحد كل القوى الحية والفاعلة لما يخدم المصلحة الوطنية أو القومية

العليا.

أما المقاربة الأكاديمية فتتراوح بدورها بين قراءات تتمتع بقدر كبير من الموضوعية والتجرد^{١٨٨} وقراءات تحكمها خلفيات ومسبقات إيديولوجية مبطنة حيناً صارخة في أحيان أخرى، خاصة حينما يتقمص الفاعل الإيديولوجي، الذي يخوض المعركة السياسية المحتمدة في مواجهة الإسلامي، شخصية الباحث الأكاديمي.^{١٨٩}

رغم أن اهتمام برهان غليون بالظاهرة الإسلامية يتخلل معظم كتاباته، إلا أن تناوله المباشر للحركات الإسلامية المعاصرة كحركات سياسية يبرز أكثر ما يبرز في كتابه الحوار "حوار الدولة والدين" مع المفكر سمير أمين. ونظراً لعمق المناظرة الفكرية بين الرجلين فيما يتصل بهذا العنصر، فسوف يتم عرض وتحليل موقف غليون من الحركات الإسلامية في سياق هذا الجدل الفكري المتميز بينهما، مع الاستحضار المقارن لأبرز القراءات حول الحركة الإسلامية.

فمقابل ربط سمير أمين ظهور الحركة الإسلامية بمنطق التوسع الرأسمالي، وتحديد النظر إلى الحركة الإسلامية كثمرة لإخفاق الرأسمالية في الأطراف، بل واعتبارها حاملة الرأسمالية التوسعية ومعبرة عن فشلها معاً؛ فهو لا ينظر إليها على أنها التعبير الإيديولوجي والسياسي عن فئات اجتماعية رثة ومستلبة فحسب، ولكنه يلحق بها كل القوى والفئات التي تتسم بصفات مموجة، بما في ذلك القوى الكومبرادورية والتجارية التي تسيطر على السوق وجزء كبير من الإقتصاد إلى جانب الطبقة الحاكمة في مفارقة غريبة تجعل من الصعب، حسب غليون، "تحديد من يقف ضد من، ومن يهرب من، ومن هي الجماهير المهمشة ومن هو البازار والمصالح الحاكمة".^{١٩٠}

مقابل هذا الربط الأحادي البعد، ينطلق برهان غليون في تشخيصه ومقاربته للحركة الإسلامية من كونها ظاهرة معقدة وليست بالبسيطة، بحيث يمكن إرجاعها إلى سبب واحد أو علة واحدة، وإنما هي ثمرة وضع كامل، ثقافي وسياسي واجتماعي وقومي معاً. إنها حاصل إلتقاء عوامل تاريخية ثلاثة كبرى:

أولاً: تفاقم الاستلاب الناتج عن وقائع حقيقية وليست موهومة بداية

بالهزائم العسكرية الخطيرة والمتكررة، مروراً بالسياسات الثقافية وما ارتبط بها من انسدادات فكرية وروحية، وصولاً إلى تضائل جهود التجديد والاجتهاد الديني والفكري على حد سواء.

ويجد عامل الإستلاب هذا تعبيره الأجلى فى الطرح الجاد لمسألة الهوية، كرد فعل أولاً، على ما أسماه غليون "سياسات التغريب الرخيص"، الذي اتسم به "مجتمع الإستهلاك، أى مجتمع الطبقة النفعية والمنحلة السائدة"، وثانياً على تجاهل المطالب الثقافية الشعبية. ويتضافر سياستي التغريب والإستبعاد والتجاهل "أنهار التوازن الداخلي النفسي والروحي للشخصية، وبدأت كل القيم تفقد معناها، وظهرت الحداثة كمثّل خارجي، تتغذى من دم الشعب وتغذي فئة اجتماعية تؤكد تفوقها بالقيم السلبية التي ينبغي أن تكون مصدر إدانة لها".

ذلك أن "تماهى الحداثة مع الانحطاط الفكري والأخلاقي والسياسي وانعدام العمل علي توطيئها في التربة المحلية كما فعلت الأجيال العربية الأولى منذ نهاية القرن الماضي لا يفجر مسيرة التقدم نفسها فقط، ولكنه يخلق لدي الأغلبية الاجتماعية فراغاً خطيراً في المعنى التاريخي أيضاً. وليس هناك من ينكر ان الشعور السائد اليوم في العالم العربي كله، هو أن ليس لوجودنا وعملنا الجماعي أي معنى، ولا ندرى ما هي قيمة وجودنا في التاريخ".

ثانياً: ما عبر عنه غليون بتنامي دائرة الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والمتمثلة في تفاقم الاستبداد، والإنحباس الذي تعاني منه السياسة بفعل إجهاض الإندماج الوطني والإستمرار في اتباع سياسة قائمة على عزل الأغلبية الاجتماعية وإستبعادها وحرمانها من معنى الحرية كشرط لبناء الهوية الوطنية الجديدة. وبفعل إخفاق السياسات الإقتصادية والاجتماعية التنموية، وكذا في غياب فرص الإصلاح والتغيير.

إن هذه الأزمة التي تعاني منها الدولة العربية الراهنة ليست، بالنسبة لغليون، مجرد أزمة سياسية إنها أزمة تاريخية تعبر عن مأزق تاريخي حقيقي تجتازه هذه الدولة. وهو مأزق يعود إلي حد كبير إلى عوامل تاريخية

عالمية متمثلة في التوحيد العملي المتزايد لمصير العالم أكثر ما يرتبط بالإيديولوجية الوطنية وما تعرفه من نقائص.

ثالثاً: التمييز الاجتماعي وتراكم الشعور بالظلم والقلق على المستقبل، من جراء تفاقم التفاوت الاجتماعي في المداخل، ونمو طبقة صغيرة من أصحاب المصالح والنفوذ تحتكر عملياً كل عناصر التنمية والمدنية، وانتفاء أي شكل من أشكال التضامن الإنساني على مستوى العلاقات السياسية والاجتماعية التي نمت على قاعدة الحداثة والبنى التحديثية، والفشل في وضع أي حد للفساد المستشري والتحلل الاجتماعي.. وهذا يعني حسب غليون أن "أصل تطور ظاهرة الإسلام السياسي ليس شيئاً آخر سوى الإستمرار في سياسة محو الشخصية الثقافية والشعبية، وفي التمييز الاجتماعي والظلم والعجز عن خلق أي دينامية حقيقية للتنمية الإقتصادية، والسعي من أجل التغطية على كل ذلك إلى تدعيم نظم احتكار السلطة وتحريم الحريات من أي نوع كانت. باختصار إذا كان من المحرم على الفرد، يواصل غليون، أن يكون مواطناً، من الطبيعي أن يراهن على أن يكون مؤمناً، سواء فيما يتعلق بإعطاء معنى لوجوده، وقاعدة لتماويه مع الجماعة، وقواعد للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، أو في التعبير عن ثورته على وضعه الإنساني. إن أساس تصاعد الطلب على الترجمة السياسية للإسلام هو انحطاط السياسة العربية ذاتها، أي إخفاؤها في أن تكون سياسة وطنية"^{١١١}

وتتأدلج الصورة أكثر حينما "يكتشف" سمير أمين بعدا آخر للحركة الإسلامية هو صلاتها العضوية بالاستعمار، وتحالفها مع القوى الأجنبية المعادية للوطن والوطنية!

مقابل هذه الإدانة فإن برهان غليون يقيم تحليله للحركة الإسلامية من منظور علم الاجتماع السياسي، مميزاً بين حركتين: حركة أو نزعة متمردة تشكل رداً على تفاقم التبعية والإستلاب والتهميش الاجتماعي، وتتركز في الأحياء الفقيرة. وحركة أو نزعة رسمية أو شبه رسمية تشكل أحد أطراف ما يسميه غليون "التحالف التبعية البازاري والكمبرادوري الحاكم" في العديد من الأقطار.^{١١٢}

فالحركة الإسلامية لم تصبح موضع اهتمام وتوجس، حسب غليون، إلا

لأنها تجسد حركة سياسية واجتماعية ذات مصالح ونزوعات واضحة ومحددة، تسعى للصراع على السلطة بالوسائل الديمقراطية في أغلب الأحيان^{١٣}، كما أن الذي يعطي لهذه الحركات هويتها ويميزها عن كل الحركات الإسلامية التي سبقتها،^{١٤} هو أنها تعبر عن إرهاصات اجتماعية سياسية جديدة نتيجة إخفاق نموذج كامل للتحديث والحداثة العربية.

إن ربط ظهور الحركة الإسلامية بأزمة الحداثة نجده لدى العديد من الباحثين ذوي الخلفيات الفكرية المختلفة أمثال: الباحث التركي خلدون جولأب الذي يعتبر أن الحركة الإسلامية ما هي إلا "نتاج إحباطات وعود التحديث الغربي، وهي تمثل على نحو أكثر تحديدا، نقدا للحداثة"^{١٥}. وكذا الأستاذ عبد الصمد بلكبير الذي يستخلص في إحدى دراساته أن الحركة الإسلامية وقواها الاجتماعية هي نتاج إخفاق مجتمع الحداثة.^{١٦} وكذا الباحث الفرنسي أوليفيه روا (Olivier Roy) الذي يعتبر أن الحركة الإسلامية هي قبل كل شيء حركة ثقافية اجتماعية تجسد الاحتجاج على الحرمان الذي تعانيه الفئات التي خلفها التحديث المعاق.^{١٧}

وبناء على هذا التفسير فلا تستمد المعارضة الإسلامية قوتها وثوريتها الحقيقية إذن من الدين وإنما من عمق التناقضات والتوترات الاجتماعية والسياسية والروحية. فالحركة الإسلامية، بالنسبة للغليون، هي قبل كل شيء حركة سياسية اجتماعية، لا يلعب الدين فيها إلا كعامل لحم وتوحيد للقوى العديدة المختلفة والمتنافرة التي يرميها نظام الحداثة المجهضة، رأساليا كان أم اشتراكيا، على هامش النظام.

غير أن التفسير "الإقتصادي" لنشأة الحركة الإسلامية فضلا عن أنه يتجاهل حقيقة أن الظاهرة الإسلامية كما توجد بالمجتمعات الغنية توجد كذلك بالمجتمعات الفقيرة، وكما توجد بالمجتمعات الشرقية توجد بالمجتمعات الغربية، كما تستقطب شتى الشرائح الاجتماعية على اختلاف مواقعهم في سلم التراتبية الاجتماعية، يخطأ حينما يربط هذه الحركة بعوامل ظرفية كالثورة الإيرانية أو تردي الأوضاع الإقتصادية الاجتماعية أو هزيمة ١٩٦٧، لأن الحركة الإسلامية وجدت قبل الهزيمة، وبالتالي قبل الثورة الإيرانية.. إنها ظاهرة ثقافية وحضارية تستجيب لحاجيات حقيقية

داخل المجتمع ومظهر من مظاهر التجدد الإسلامي^{١٨٨}. لقد ظهرت "الحركة الإسلامية، يقول طارق البشري، مع هيمنة التغريب، وتصادت مع تصاعده وهي تعتو مع عتوه"^{١٩٩}

فبينما يعطي برهان الأولوية في تحليل نشوء الحركة الإسلامية كظاهرة سياسية اجتماعية إيديولوجية إلى "الزمانية السريعة والمتوسطة"، أي زمانية الدولة وبالتالي إلى فشل سياستها واختياراتها الكبرى في مواجهة حركة التوسع الرأسمالي ونتائجها السلبية، فإن سمير أمين يوحد بين جميع المستويات والزمانيات الاجتماعية ويصبها في زمانية التوسع الرأسمالي الشامل والطويل .

ولذلك لا يرى في الحركة الإسلامية ثمرة لفشل سياسات وأنظمة، ولكن نتيجة لحتمية تاريخية لا تقهر ولا يمكن مقاومتها، هي حتمية التوسع الرأسمالي أو تطور الرأسمالية، وبالتالي يصبح كل أمل في نشر الديمقراطية والعلمانية في الأوساط الشعبية نوعاً من الأوهام غير الواقعية ولا مجال حينها إلا في العمل العالمي لإنهاء النظام الرأسمالي القائم .

وهذا ما جعله يخفق في تفسير جماهيرية الحركة الإسلامية "فبدل أن يربط هذا المد بشروطه الموضوعية، وبواقع معاش ينبغي ويمكن تغييره على مستوى السياسة، وبدل أن يشير إلى مايعنيه التهميش من حرمان الجماهير من هويتها الوطنية ومشاركتها السياسية وحقوقها الاجتماعية والإقتصادية، يقوم بقفزة حقيقية في الهواء ويقدم للقارئ مفهوم "طبيعة الجماهير" المسؤولة في العالم الرابع عن كل الأخطاء والانحرافات.^{٢٠٠}

كما أن هذا هو ما جعل غليون يعتبر أن سمير أمين قد وقع هنا ضحية المنطق الإيديولوجي القائم على خلق ماهيات ثابتة، دائمة وأبدية، تصدر عنها وتفسر من خلالها كل حوادث الوجود وظواهره، حيث يصبح "تخلف" طبيعة الجماهير ولاعقلانيتها الفطرية مصدر وسبب ما تعيشه المجتمعات العربية من توترات وإخفاقات وليس شروط الحياة المادية القاسية الناتجة عن تبني سياسات لا عقلانية ولا شعبية ولا وطنية، لا عن قانون التراكم الرأسمالي المجرد .

غير أن هذا لا يعني أن برهان لا يولي أية أهمية لهذا القانون بقدر ما يؤكد

على أن تأثيره يأتي كسبب بعيد وغير مباشر وليس كسبب أول أو وحيد. ولا يتردد غليون في كشف الخلفية الإيديولوجية المسبقة التي حكمت موقف سمير أمين من الحركة الإسلامية وجعلته لا يتورع عن إبراز موقفه في الصراع العقائدي والسياسي مع الحركة الإسلامية، والتعبير عن رغبته العارمة في تهميشها ونزع الشرعية عنها، وهو ما يفسر إصراره على إبراز طابعها العقائدي والمحافظ على حساب حقيقتها الاجتماعية والسياسية التي عادة ما تأخذ طابعاً احتجاجياً.

ورغم تأكيد برهان أن الاحتجاج والتمرد لا يملك في ذاته أي قيمة ماهوية ثابتة مهما كان مصدره، إلا أنه يعود ليكشف أن سمير لم يشأ أن يرى من الحركات الإسلامية إلا الفزاعة العقائدية التي تركز عليها وسائل الإعلام الغربية والرسمية من أجل التغطية على إفلاس سياسات الحكام وتهربهم من المسؤولية السياسية في إيجاد الشروط المادية لتكريس الأزمة المحفزة لروح التمرد والاحتجاج.

لكن هل توجد لدى سمير أمين، وغيره ممن يختلفون عقائدياً مع الحركة الإسلامية، فكرة واضحة عن أسلوب معالجة الأزمة الاجتماعية والتعامل مع الحركة الاحتجاجية الإسلامية؟ وهل هو مع استراتيجية تغيير طبيعة الجماهير المتخلفة وعقليتها التعصبية بمنطق القوة أم أنه يجعل للعمل السياسي والفكري دوراً ومكاناً في تفكيك ما أصبح بمثابة القنبلة الاجتماعية التي لن يؤدي تفجيرها أو اللعب الأهوج بها إلا إلى تفجير المجتمعات نفسها وتمزيقها من داخلها؟

يؤكد غليون أن تحليل سمير أمين يقود إلى طريق مسدود تماماً على جميع المستويات النظرية والعملية، فما دامت الحركة الإسلامية كمثلة لجماهير العالم الرابع ذات طبيعة همجية وعدوانية، فليس هناك من حل إلا الاختيار بين الكمبرادورية الحالية العلمانية والتحديثية والكمبرادورية المتخلفة والفوضوية، ومن هنا يعتقد سمير أن من لا يقبل أسلوب مواجهة الحركات الإسلامية والقضاء عليها بالعنف يعمل موضوعياً كما يقول، من داخلها وإلى صفها.

ومع إقراره أخيراً استجابة لتحليلات برهان غليون بالطابع السياسي

والتعددي النسبي للحركة الإسلامية إلا أنه يعتبر أن الجناح "السلفي" المتشدد هو المؤهل للوصول إلى السلطة معتبرا أن دعوة الحركة الإسلامية للحوار مع القوى السياسية والسلطة لا يعدو كونه مجرد حركة تكتيكية للوصول إلى السلطة^{٢١}، مقابل تكريس مصالح الرجعية المحلية والعالمية. ذلك أن سمير أمين يعتبر أن القوى الرجعية السائدة محليا وعالميا توظف هذه الحركات بصفتها أسلوبا في إدارة الأزمة وتفادي تبلور القطب الثالث الذي يدعو إليه كل من سمير وبرهان، لكن مع وجود فارق جوهري بين الإثنين، فبينما نجد دعوة برهان للانضمام إلى هذا القطب مفتوحة ومرنة بحثا عن الاتفاق العام أو التراضي الاجتماعي العام على غرار الدعوة إلى الكتلة التاريخية التي طالما نادى بها محمد عابد الجابري وطارق البشري وأنور عبد الملك وغيرهم، نجد أن دعوة سمير أمين مشروطة وإقصائية إلى أبعد الحدود حينما تصر على الحسم الذي يكرس انتصار طرف إيديولوجي على سائر الأطراف والإيديولوجيات..

وهنا بالتحديد يعلن برهان أن دعوة سمير الجماهير إلى اتباع طريق الاشتراكية أمست دعوة غير ذات موضوع مادامت التركيبة الاجتماعية تكاد لا تشمل إلا البرجوازية والكمبرادورية والبازارية المتحالفة مع الجماهير الشعبية. فماذا بقي إذن لإحداث هذا التغيير وإطلاق تلك الثورة؟

إن الفرق بين غليون وسمير أمين يكمن في أن الأول لا ينسى أن جوهر المعركة الراهنة ليس إيديولوجيا ولكنه اجتماعي سياسي، ومضمونه التغيير في أسلوب طرق ممارسة السلطة وتوزيعها وتوزيع الثروة الوطنية وصوغ السياسات الاقتصادية.. فهي ليست معركة دينية أو علمانية إلا بما يمكن أن يمثل الدين والعلمانية من تغطية عقائدية، ومن ثم فغليون لا يعتقد أن الصراع الراهن صراع بين الحداثة العلمانية، والمحافظة الدينية والظلامية، وإن كان الصدام الإيديولوجي وجه من وجوه الصراع ولكنه صراع بين قوى حاكمة وملتفة حول الحكم فقدت مشروعيتها لإخفاقها وسوء تصرفها بالموارد الوطنية، وقوى اجتماعية ناقمة ونافذة الصبر. وموضوع هذا الصراع هو التغيير السياسي والاجتماعي أو التغيير عامة، وفي أتون هذا

الصراع وفي سياقه تتبلور العقائديات كوسائل للتعبئة والتوحيد وإضفاء
المشروعية على معركة كل معسكر.

ولا يتردد غليون في الجزم بأن القوى الحاكمة التي ترفع شعارات
العلمانية والحدثة لا تجسد مشروع حداثة حقيقية أي قابلة للتوسع ودمج
مجموع أو غالبية الشعب، ولكنها تعبر عن مشروع حداثة ممسوخة هو مصدر
الأزمة وسببها الحقيقي^{٢٠٢}، ومن ثم فالمسؤولية الإنسانية والوطنية تقتضي
تصفيته من الجذور وإعادة بناء الحدثة على أسس جديدة إنسانية وكونية .
وبالمقابل فهو لا يعتقد أن الخطاب الشعبوي المعادي للغرب والقوى
الحاكمة يشكل ضماناً كي تتمخض السلطة الإسلامية عن مشروع شعبي
وقومي ووطني .

وحيال إفلاس الأنظمة القائمة وتفاقم وانفجار تناقضاتها، يعتقد برهان
أن الموقف الصحيح يقتضي العمل على تغييرها وليس المحافظة عليها، كما
يستدعي هذا التغيير تبلور قوة ديمقراطية حقيقية مستقلة عن الحكم الراهن
والمعارضة الإسلامية معاً، وقادرة على أن تشكل فريقاً ثالثاً يضمن التوازن
والتفاعل بين جميع الأطراف المتنافسة التي لا يمكن اللقاء والتفاهم فيما
بينها.

كما يذهب إلى أن غياب ثورات من مثل الثورة البروتستنتية أو لاهوت
التحرير^{٢٠٣} لا يعني أن الفكر الإسلامي قد بقي كما هو لم يتغير ولم يتجدد
أو لم يستوعب قيم الحدثة والمعاصرة، مؤكداً أن الفكر الإسلامي قد تعرض
بالضرورة باعتباره فكراً تاريخياً وبشراً حياً لانقلاب كامل في كل
مفاهيمه وقيمه وتوجهاته. وهذا هو الذي يفسر بقائه وحيويته. ويجزم
برهان بعدم إمكانية التشكيك في أن الإسلام السياسي المعاصر، بالرغم
من خطابه الذاتي يستمد قوته من استلهامه لقيم العدالة والمساواة والحرية
الجمهورية والوطنية ويمارس نفوذه وتأثيره من خلال تبنيه لشكل التنظيم
الحزبي الجماهيري الحديث ويستفيد في مناوراته الإستراتيجية من معطيات
النظرية السياسية والجيوسياسية الإقتصادية الحديثة.

فالحركات الإسلامية حركات معارضة بالمعنى الحديث للكلمة وبالتالي
لا يمكن تفسير نشوء هذه الحركات الاحتجاجية بأسطورة جمود الإسلام وعدم

تعرضه كبقية الأديان للثورة العلمانية كما يزعم سمير أمين،^{٢٠٤} الذي يصر على عدم النظر إلى هذه الحركات إلا من منظور العقيدة وبنية الطوبى وهو ما يتناقض مع أبسط أبعاديات التحليل المادي والاجتماعي الطبقي الذي يصدر عنه سمير نفسه.

والغريب أن نجد باحثين مستشرقين يقدمون مقاربات أكثر اتزاناً وموضوعية للظاهرة الإسلامية من سمير أمين وغيره من العلمانيين العقائديين، على غرار فريدمان بوتنر الذي ينظر إلى الحركة الإسلامية باعتبارها واحدة من استراتيجيات محتملة للرد على عمليات التحديث والعلمنة المجتمعية وبالتالي يقترح فهمها على أنها "ليست توجها غير عقلائي بقدر ما هي موقف محمل بتصورات قيمية ومصالح محددة في إطار صراع مجتمعي" ففي هذا السياق يدور الصراع حول جوهر وشكل التنظيم الصالح للحياة البشرية وحول العلاقات الاجتماعية والقيم المؤسسية.^{٢٠٥} أبعد من ذلك فبوتنر يذكر بوجود مجتمعات تمثل نماذج تاريخية لإمكانية تحديث المجتمع من دون علمنته أو علمنة الدولة بصورة شاملة (كاليابان، والنرويج...) وبالتالي يحذر من الحكم المسبق على محاولات الحركة الإسلامية وتجاربها بالفشل.^{٢٠٦}

وما يؤكد هذا التحذير إقرار بعض النخب الحداثية ذات الميول العلمانية أن "أهداف الحداثة ومضامين التحديث تسربت إلى العقول والمؤسسات في البلاد العربية من خلال السلفيين أكثر مما تحققت عن طريق الليبراليين الحداثيين، وتجربة محمد عبده مقارنة بالشميل او علال الفاسي مقارنة بالوزاني خير شاهد على ذلك".^{٢٠٧}

أكثر من ذلك فإن مواقف بعض "الحداثيين" وصلت إلى حد الجزم بأن لا تحرر ولا حداثة دون إنجاز قطيعة جذرية مع الثقافة الغربية البرجوازية.. ومع نظام الحداثة الذي لا يمكن تجاوزه إلا بنظام بديل لا يقل عنه تكاملاً وتراصفاً في أبعاده، بل إنه يذهب إلى حد القول "إذا كانت الحداثة كما وصفناها، مشروعاً اغتالياً متكاملاً يستهدف أغلبية الشعوب المستضعفة غير المدمجة في أولياته، فإن نظرنا للإسلام، في صحوته الراهنة، لا بد وأن تتغير. يصبح الإسلام بادياً ليس فقط كرد فعل حمائي من طرف ضحايا

التحديث، يراد به أساسا التغلب ما أمكن على "الأزمة الوجودية" المنتشرة والمستفحلة وسطهم، وإنما كذلك كطاقة مقاومة خارقة، وكخزان هائل من الأفكار والمواقف القابلة لأن توظف في تشكيل البديل المابعد حدائهي المتكامل.^{٢٠٨}

يعتبر برهان أن من خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة أنها لا تعيش على الطوبى "فهى حركات واقعية مئة بالمئة تريد مقاسمة النخب الحاكمة ومحاسبتها الآن وفي عين المكان، وتعلن في سبيل ذلك عن برنامج سياسي وعن أهداف عملية وواضحة على رأسها استلام السلطة".^{٢٠٩}

غير أن هذا لا يعنى أن الحركة الإسلامية لا تعيش أزمة حقيقية لدرجة أن أوليفيى روا (Olivier Roy) يتحدث عن "ما بعد الإسلامية" Postislamisme "على غرار" ما بعد الحداثة"، ولأن هذا الأخير يميز جيدا بين الحركة الإسلامية والإسلام وبين المسلم (musulman)، والإسلامي (Islamiste)، فإنه ينفي أن تعنى "ما بعد الإسلامية" تأزم أو تراجع الإسلام كدين، وإنما كف الحركة الإسلامية عن فرض نفسها باعتبارها الممثل الشرعي الوحيد للإسلام في السياسة"^{٢١٠}. ويستمر غليون في تحليلاته إلى حد المبالغة في الطابع الدنيوي للحركة الإسلامية مؤكداً أن الشعور بالغبن والظلم هو الذي يحركها أكثر من بناء الدولة الإسلامية.. فمشكلتها الحقيقية بالرغم من الشعارات ليست في الدين ولكن في الدنيا^{٢١١} وهي "حركة دنيوية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولذلك قلت، أنها سياسية وينبغي معاملتها كحركة سياسية بشكل ديمقراطي قائم على الحوار. ذلك أن أحد العوامل الأساسية لنزوع الحركات السياسية عموماً إلى العنف نابع من إنكار وجودها وعدم الاعتراف بها واعتبارها خارج دائرة السياسة أو الدولة أو الجماعة الوطنية". وفي هذا الإطار يكشف طارق البشري كيف أن "موجات النشاط السياسي المطبوع باستخدام العنف، قد تكررت (على سبيل المثال) في مصر في سنوات: ١٩١٠-١٩١٢-١٩٤٦-١٩٤٨. وهي بعينها الفترات التي لم تتح المؤسسات الرسمية والشرعية فيها للمعارضة إمكانات الظهور والتأثير بالقدر المناسب لحجم المعارضة الحاصلة".^{٢١٢}

ومن ثم فإن انفجار العنف والإرهاب لا يعد نتيجة مباشرة " لعقيدة أو دين، مهما كانت الأفكار التي يبشر بها، ولا حصيلة حتمية ومباشرة لأزمة اقتصادية أو سياسية، مهما كانت قوة التوترات الاجتماعية الناجمة عنها، ولكنه نتيجة إغلاق باب التنافس السلمي على السلطة، وسد قنوات التواصل والتفاعل بين أعضاء المجتمع والنخبة الاجتماعية. إنه ثمرة نمط معين من السياسة لا نتيجة لتراث ثقافي أو ديني أو لأسلوب معين في الاعتقاد. وهذا النمط السياسي هو الذي يقوم على إنكار المعارضة كمبدأ، ورفض الحوار مع الغير واحتكار السلطة بأي ثمن. ومنذ اللحظة التي ترفض فيها السلطة القائمة فكرة احتمال حصول تغيير سياسي بالطرق السلمية فإنها تدين نفسها أولاً باللجوء إلى العنف "المشروع" للقضاء على بذور التهديد وقطع الطريق على المعارضة القانونية، وتفرض في الوقت نفسه على نخب هذه المعارضة الطامحة إلى التغيير أن تختار بين الموت " بكرامة" في الميدان أو الاختناق في سجون النظام المنسية، أي أن تنقسم بين جماعات التراجع والصمت وجماعات الإرهاب.^{٢١٣}

غير أن غليون يؤكد أنه من الخطأ الاعتقاد بان من الممكن القضاء على المعارضة في العالم العربي من خلال توحيدها مع العمل الإرهابي أو دفعها إليه. لأن النتيجة لن تكون سوى اتساع دائرة المعارضة وتعميم اللجوء إلى الإرهاب، وبالتالي إضعاف فرص تجاوز ظروف الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي يعتقد الحل الأمني أنه يبحث عنها.

وحتى في حالة نجاح هذا البلد أو ذاك في تطبيق "الحل الأمني" فإن هذا "النجاح" سوف لن يكون إلا مؤقتاً، فضلاً عن أن كلفته ونتائجه على المدى المتوسط والبعيد سوف تكون باهظة الثمن، وهو ما عبر عنه غليون بقوله أن مثل هذا النجاح "لن يكون إلا نجاحاً ملغوماً أو هزيمة مؤقتة. فمن جهة أولى لن يكون ثمنه الحقيقي أقل من تدمير مفهوم الدولة وصدقية السياسة، أي تأسيس شرعية لغة القوة والعمل اللاقانوني ودفع المجتمع إلى قبول الحلول العنيفة، أو التعامل معها كطول طبيعية ومقبولة، وبالتالي التشريع العملى والتاريخي للحروب الإرهابية. ومن جهة ثانية سوف تخرج النخبة التي حققت مثل هذا الإنتصار منهكة ومستنزفة مادياً ومعنوياً لدرجة

تصبح فيها من مصلحة الدولة التي دعمتها أن تستبدلها بأخرى أقل تلوثا بالعنف، إذا أرادت بالفعل أن تبقي على علاقات حسنة بالقطر وتوقف مسلسل الحرب الدموية.

وهكذا يظل المصير السياسي الوطني رهينا للتحالفات الدولية التي لا تؤمن إلا بمصالحها الإستراتيجية، ولذلك رأيناها تبارك إلغاء نتائج العملية الديمقراطية بالجزائر بالقوة لمجرد أن الإسلاميين كانوا الفائز الأول فيها، دون أن تعمل أي جهد يذكر لإخراج البلاد من المأزق الذي وقعت فيه، كما رأيناها ونراها، خاصة بعد التفجيرات التي شهدتها أمريكا في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، تعمل على محاصرة هذه الحركات وتدعو الأنظمة العربية والإسلامية لمنعها والتضييق عليها دون تمييز، وهكذا فإن الحل الأمني الذي كان يجري تطبيقه على صعيد كل دولة على حدة بدرجات متفاوتة، أصبح الآن إجراء معولما!

في حين أن القضاء على الإرهاب وما يرتبط به من عنف يقتضي، حسب غليون، "الإعتراف بجميع التيارات السياسية والفكرية، والمساواة بين جميع السكان، وتحسيس جميع التنظيمات بالمسؤولية ومشاركتها في الرد على تحديات الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، أي إخضاع المصالح الجزئية إلى المصلحة الوطنية"^{٢١٤}

إن العنف والإرهاب، سواء أكان وطنيا أو دوليا، يعد بالأساس ظاهرة سياسية، أي أنه وليد اختيارات فاشلة، غير عقلانية ولا عادلة، أي غير ديمقراطية، فيما يتصل بتوزيع مختلف مصادر الثروة المادية والمعنوية ووطنيا وعالميا.^{٢١٥}

ولذلك يصر غليون، باستمرار، على ضرورة الإلتزام بالنظام الديمقراطي القائم على مبدأ الحوار. غير أن الحوار الذي يدعو إليه برهان غليون ليس حوار القوى الإسلامية مع الدولة ذلك أن طبقة الدولة أو القسم الأكبر من القوى التي تسيطر عليها وتتعيش منها معادية بطبيعة مصالحها لمثل هذا الحوار وهي لا تزال ترفض أي حوار جدي مع الأطراف الاجتماعية عامة، إن الحوار الذي يدعو إليه برهان حوار بين القوى الاجتماعية والأهلية من خلال العمل على تحييد السلطة وفتح باب التغيير واستعادة المجتمع لروح المبادرة

والكف عن البحث عن تحقيق مصالح خاصة وضيقة بالتحالف مع القوى المسيطرة على الدولة وتقاسم المصالح معها والواقع أن غليون يضعنا هاهنا، مرة أخرى، أمام صيغة من صيغ التعميم التي تحكم عددا لا يستهان به من تحليلاته، مفترضا أن نمط العلاقة القائمة بين الدولة والحركات الإسلامية في الوطن العربي واحدة، ومتجاهلا، تبعا لذلك، أن هامش الحركة الذي تتمتع به هذه الحركات يختلف باختلاف الأنظمة السياسية التابعة اليها: فالى جانب أنظمة اختارت الحل الأمني للتعامل مع الحركة الإسلامية كحركات سياسية (تونس مثلا)، فإن هناك دولا سمحت لها تدريجيا بالاندراج في النسق السياسي للبلاد (المغرب، الاردن، اليمن، الكويت) إلى جانب دول تراوح موقفها من هذه الحركات بين المد والجزر دون رفض مبدئي لمشاركتها في الحياة السياسية (مصر مثلا). ولذلك فإن الدولة لا يمكن التعامل معها في كل الحالات السالفة بنفس المنطق، كما لا يمكن تجاوزها في كل الأحوال كطرف أساسي في الحوار الذي يدعو إليه غليون كشرط للخروج من الأزمة والإسقاط في حلقة مفرغة من الإقصاء المتبادل. علما أن نضج الحركات السياسية وتماسكها ونضالها الديمقراطي الطويل هو الذي يفرض على ما يسميه غليون "طبقة الدولة" القبول أو الإنصياح، بمنطق الضرورة، لفكرة الحوار الوطني.

وفي كل الأحوال فإن الحوار يرقى عند غليون إلى مستوى الاستراتيجية الوطنية التي تهدف إلى إعادة بناء التفاهم الوطني كشرط لإعادة بناء الوحدة الوطنية بمشاركة جميع القوى السياسية والاجتماعية بناء على قواعد ومعايير معروفة ومفهومة ومقبولة للعمل الجماعي والتنافس على السلطة.

ولا يمكن لسمير أمين، حسب برهان غليون، أن يدعي اختيار الديمقراطية ويسكت على سحق القوى الأخرى لمخالفتها إياه الرأي، ولا نعت تيار فكري وسياسي كامل بالإرهاب دون تمييز، فالإيمان بالمبدأ الديمقراطي والعمل على بناء المحور الديمقراطي لا يمكن أن يتحقق ويكتسب أي درجة من الصدقية إذا لم يرتبط بموقف ديمقراطي عملي أي إذا لم يقرر منذ البداية الحقوق السياسية للخصم الإيديولوجي، ويقبل بالدفاع عن حقوق هذا الخصم

عندما تنتهك من غير حق.^{٢١٦}

فلا قيمة لنقد الحركة الإسلامية، رغم أهميته القصوى، إذا كان هدفه مجرد التشهير والاستعداد وتخويف الجمهور لدفعه نحو الالتصاق بشكل قوي بالقوى الحاكمة.. "فليس الإسلاميون، حسب غليون، دخلاء على مجتمعنا وليسوا جماعات غريبة عنها بل هم جزء من مواطنيها، ولا يغير من مواظنتهم هذه وما تستحق من الاحترام اختلافهم في الرأي، بل خطأ بعضهم في تصور الطريق للخروج من الأزمة الراهنة، وهو ما يستدعي ضرورة الحوار معهم"^{٢١٧}، خاصة وأن "المشروع الإسلامي يمثل في عمقه الحقيقي، حسب غليون، الحلم بإعادة إحياء نظام حركة التحرر الوطني الذي فجرته التناقضات وتجاوزه الواقع التاريخي.."^{٢١٨}

وهو ما يؤكده فرنسوا بورجا (Francois Burgat) باعتباره أن التيار الإسلامي يشكل امتدادا للمشروع القومي، لدرجة إطلاقه على الإسلاميين صفة "القوميين الجدد". وبعد أن ينتقد الموقف الغربي المعادي في الماضي للحركة القومية وفي الحاضر للحركة الإسلامية يعود ليؤكد أن الجنوب والعالم العربي يحاول من خلال الإسلام السياسي أن يستعيد نفوذه على المناطق التي اغتصبها الشمال، وذلك كتطور طبيعي نحو الاستقلال.^{٢١٩} ويستنتج برهان غليون استحالة اتخاذ أي موقف صحيح وبناء من الحركة الإسلامية وأي حركة اجتماعية معارضة وجذرية مقبلة من دون وضعها في السياق التاريخي والاجتماعي التي تعمل فيه.. وهو هنا سياق الأزمة العميقة التي يتعرض لها النظام السياسي الاجتماعي العربي القائم.^{٢٢٠}

خاتمة:

رغم ما تميزت به مقارنة غليون لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة من عمق وغنى وأصالة، إلا أنها ظلت محكومة بنزعة استطرادية حرمته، في كثير من الأحيان، من ضبط مصطلحاته الإجرائية، أكثر من ذلك فإن مفاهيم من قبيل: العلمانية والدين والقطيعة كمفاهيم أساسية لمعالجة إشكاليته يجري توظيفها بدلالات ومضامين متباينة، الأمر الذي يثير الكثير من الغموض والتشوش لدى القارئ.

فعلى سبيل المثال فإن مفهوم غليون للدين يتباين تباينا واضحا من كونه مصدرا إلهيا متعاليا إلى اعتباره معطى تاريخيا ثقافيا بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة؛ فهو تارة يعتبره "شعرا أو قانونا ثابتا عمل الفقهاء على تطويره لقاء حصتهم من السلطة الاجتماعية وإطارا لتكوين المشروعات العامة للجماعة"، وأخرى ينظر إليه بكونه يمثل إطارا إيمانيا يعكس توجهها روحيا وأخلاقيا أساسه "التضحية والتكافل والغيرية وإجهاد النفس والتسامح والتسامي عن الحاجات المادية والاهتمام بالحاجات الروحية" ليغدو جوهر الدين هنا هو "الإرتفاع بالإنسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين أفق مثالي له يقيه من السقوط في الأنانية والشر، وليس من الممكن، من وجهة نظر التضحية والمثالية هذه إدارة شؤون الدنيا والمصالح، وليس هذا منطقتها، وإلا فسوف يضطر إلى مجارتها والتحول إلى سياسة دنيوية، وهو قام على نقضها ودفع الناس إلى تجاوزها كأفق وحيد لوجودهم وكيوناتهم". وبالمقابل يعود ليؤكد أن الدين يظل مهما بلغت أهمية الدولة المقر الحقيقي والأكبر للسياسة، وقد "ألف بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسجه بنفس الدرجة التي كانت الجماعة تنزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصات".

ومن جهة أخرى، فإذا كان طبيعيا أن الموقف من الدين في الغرب لم يكن منسجما ولا واحدا، حيث تراوح من الرفض المطلق مع النزعة الوضعية والعلمانية الشاملة على الطراز النيتشوي، والنموذج الماركسي الجذري، والنموذج العلماني الفرنسي التقليدي إلى الدعوة إلى تقليص حيز الدين وحصره في الشأن الخاص، وصولا إلى الدعوة إلى مجرد الفصل بين الديني والزمني على مستوى الاختصاص كما هو الشأن في النموذجين الإنجليزي والأمريكي، فإن ما لا يمكن اعتباره أمرا طبيعيا ولا منطقياً أن يتم إسقاط هذا التباين الممتد على امتداد العصور الحديثة الأوروبية، وعلى اختلاف المدارس الفكرية الغربية، على موقف غليون، فتارة يتحدث عن إعلان الغرب حربا شاملة على الدين^{٢٢١} ويعتبر أن المجتمع الغربي لا أخلاق له^{٢٢٢}، وآخر يذهب إلى أن العلمانية جاءت كسند للقيم الدينية^{٢٢٣}.

أما عن مفهوم العلمانية فبعد أن يعتبر غليون أن العلمانية "نظرية كغيرها من النظريات ليست عقائد مقدسة وإنما هي أدوات إجرائية لفك تعقيدات الواقع" يعود ليؤكد، استناداً على ما أبدته العلمانية كنظرية إجرائية في الاجتماع السياسي الحديث من فاعلية وما حققت من نتائج إيجابية في مرحلة تاريخية محددة، إنها قد تحولت إلى "قيمة ثابتة ورصيد معنوي في الفكر الغربي الحديث ومن ثم إلى مصدر لقيم أخرى"، وهو ما لم يتردد في نفيه في موضع آخر بجزمه أن "العلمانية ليست بذاتها منبعاً للقيم، ولم يعن أبداً ترسيخ القيم الإنسانية والمساواة بين البشر"^{٢٢٤}.

إن تأكيد غليون على الطبيعة التاريخية للدولة الإسلامية، والإمتناع المنطقي لوجود "دولة دينية" مطلقة تستمد قداستها من قداصة مصدرها المفارق رغم صحتها تتغاضى عن كون الإطار السياسي لاستيعاب وتنزيل ونشر الرسالة أو الفكرة الدينية، سواء كان دولة أو إمبراطورية أو اتحاد فيديرالي أو كونفيدرالي أو غيرها، لا يكتسي وفقاً للتصور الإسلامي نفسه أية دلالة إطلاقية تنزيهية تجعل من الدولة الإسلامية دولة ملائكية مفارقة، ذلك أن الإسلام، كعقيدة وشريعة، لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار اجتماع مدني شامل يحتاج بدوره إلى إطار سياسي جامع يستوعبه وينظم حركته ويقنن آليات اشتغاله، سواء فيما يتصل ببنيته الداخلية أو علاقاته الخارجية.. وهذا الإطار السياسي، بطبيعة الحال، لا يمكن إلا أن يكون إطاراً تاريخياً، وتاريخيته لا تنفي عنه هويته ومرجعيته الإسلامية بقدر ما تؤكدها، استجابة لمنطق ومغزى الخطاب التكليفي على المستويين الفردي والجماعي..

إن علاقة "الدولة الإسلامية" بمنظومة الإسلام المعيارية هي تماماً كعلاقة الإنسان المسلم بنفس المنظومة، مع مراعاة فارق جوهري بينهما يتمثل في خضوع الفرد للثواب والعقاب خلافاً للدولة باعتبارها شخصية اعتبارية، فكما أن صفة مسلم لا تضيف على حاملها أية قداصة أو إطلاقية، بقدر ما توحى أن هناك مرجعية عقدية تشكل مصدر هداية واتباع بالنسبة للفرد المسلم الذي تتباين درجة التزامه وتمثله لهذه المرجعية من أقصى الاتباع والإمتثال إلى أقصى درجات اللامبالاة والتبرم، فإن أي إطار سياسي يحمل الصفة الإسلامية لا يحوز أية قداصة.

ومن المآخذ التي يمكن تسجيلها بصدد مقارنة غليون للتجربة السياسية الإسلامية، استبعادها للمرحلة النبوية والراشدية من حقل التأسيس السياسي مضيئة عليها هالة من القداسة والمثالية جردتها من بعدها المرجعي البارز الذي يعطي لهذه المرحلة ولل فكرة الإسلامية عموماً فلسفتها ومغزى وجودها، وهو لا يختلف بهذا الموقف كثيراً عن عبد الله العروي الذي اعتبر الخلافة مجرد طوبى تبرر الواقع السلطاني ولا تتجاوزه.

لقد شقت الفكرة الإسلامية، بزعامة الرسول (ص) والخلفاء الراشدين من بعده طريقها للتحقق، رغم مصدرها الرباني، بمنطق التاريخ، أي في خضم توازناته وإكراهاته وما تقتضيه من تحالفات ومناورات وكر وفر، وهو ما يعكسه التاريخ الإسلامي بجلاء، خاصة فيما يتصل بالشأن السياسي الذي تتسع دائرة الفراغ التشريعي فيه إلى أبعد مدى لتتسع معها دائرة الاجتهاد والرأي إلى أبعد حد. وهو ما يتأكد فيما يتصل بالشأن الديني بوجه عام، ألم يوجه الرسول (ص) الخطاب للمسلمين وهو بين ظهرائهم "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"؟

إن الاجتماع السياسي الإسلامي، سواء في عهد الرسول (ص) أو الخلفاء الراشدين، لم يكن ليحوز أية قداسة أو مثالية مطلقة، لقد كان محكوماً على العكس من ذلك، بنسبية تاريخية وواقعية بالغة العمق والدلالة، فيكفي أن نلقي نظرة على نظامه التشريعي لنجده يخاطب مجتمعاً من آدميين المجبولين على الخطأ وليس مجتمعات من الملائكة المعصومين. وهو ما يقطع مع أية نظرة تطهريّة تبالغ في الحرص على إبعاد الدين عن السياسة مخافة تدنيسه بخطاياها وموبقاتها بدل العمل على إيجاد الشروط الذاتية والموضوعية لإيجاد النموذج الأخلاقي للممارسة السياسية وفق التصور الإسلامي دون السقوط في نموذج الدولة الكهنوتية.

وفي هذا الإطار فإن مصدر الخلط والخبط الذي عادة ما يقع فيه قطاع عريض من الخطاب العربي المعاصر، من خلال تمسكه السطحي تارة، والمعرض تارات أخرى، بثانوية المطلق والنسبي بصدد مقارنة الشأن الديني، والخلط المعكوس الذي يقع فيه قطاع عريض من حاملي الفكر الديني الذين عادة ما ينتابهم زهو الارتباط بالمطلق فينظرون إلى غيرهم نظرة الواصل المستعصم إلى غيره من عل، يكمن في عدم تبين مصدر ومجال إطلاقية ما

هو ديني ونسبية ما هو زمني ودهري. ذلك أن إطلاقية الديني (أي مصدره المطلق) وقدسيته إنما تنبع من مصدره العلوي الإلهي كنص. لكن ما أن يتنزل هذا النص إلى معترك التاريخ حيث التدافع والصراع، وما أن يتدخل الإنسان بعقله وعصبياته ومصالحه "ككائن تاريخي أي يمارس فعلا تاريخيا" لفهم هذا النص وتأويله وتمثله وتنزيله حتى يخرج هذا النص "على مستوى فهمه وتأويله وتنزيله" من دائرة المطلق إلى دائرة النسبي.

وبالتالي فلا مجال لاستمرار النظر إلى كل ما يكتسي الصبغة الإسلامية من هيئة أو نظام أو سلطة سياسية أو غيرها (باستثناء ما يكتسي بعدا مقدسا صريحا كالمسجد مثلا) على أنه مقدس أو شبه مقدس بغض النظر عن المقصد من وراء ذلك، سواء بدافع التغطية على "دناسة" التاريخ بقداسة النص، أو بدافع التنزيه المنافق والكاذب للدين عن السياسية بدعوى الحرص على عدم تلويثه بها.

هوامش

- ١ - وكذا الكتاب الحواري المتميز بين برهان غليون وسمير أمين "حوار الدولة والدين"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦، الذي يعد خلاصة مناظرة فكرية حول كتابه "نقد السياسة الدولة والدين"، مرجع سابق.
 - ٢ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٣٢٨.
 - ٣ - وكذا الكتاب الحواري المتميز بين برهان غليون وسمير أمين "حوار الدولة والدين"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ١٩٩٦، ص: ٣٧.
 - ٤ - د. عبد الإله بلقزيز، "نقد السياسة: الدولة والدين" قراءة، مجلة الاجتهاد ببيروت، عدد ١٥ / ١٦، ١٩٩٢، ص ٤٦٣.
 - ٥ - د. برهان غليون، "الإسلام السياسي أو هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسة"، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، عدد: ٥٣-٥٤، ١٩٩٣، ص - ص: ٩-١١.
 - ٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٣. لقد رفض غليون بشدة نعت سمير أمين لمنهجه بـ "المثالية والثقافية": "ميرزا أنه لا يوضع تحليله في مستوى دراسة الأفكار والمفاهيم والعقائد، وإنما في مستوى تحليل ظواهر تاريخية مشخصة وعينية، مؤكداً على دور الوعي كعامل من العوامل التاريخية في صنع الحقيقة الاجتماعية الشاملة.. ومحاولاً إظهار الجدلية العميقة الكامنة بين الأفكار والواقع التجريبي فرغم أن التجربة هي الأساس في نظر غليون إلا أن ذلك لا يعني أن الوعي لا قيمة له في تفسير الحركة التاريخية.
- فبينما يشدد غليون على أنه من غير الممكن دراسة الدين من دون ذكره، ولا فهم

مضمونه من دون تحليل وإبراز دوره المتميز في الواقع الاجتماعي الكلي، نجد أن سمير أمين يتجاهل الدين تماماً معتبراً أن جميع المجتمعات الوسطى تتميز بخصائص واحدة وأن الأديان ذات مرونة كبيرة وبالتالي فما دام الدين مرناً إلى حد كبير وقابلاً للتكيف مع جميع الأوضاع فمن الممكن تماماً تجاهله كمتغير في التحليل الاجتماعي ولا جدوى من إدخاله في الاعتبار التحليلي. ومع أن هذه المرونة موجودة بالفعل، وإلا لما نجحت الأديان في البقاء خلال فترة تاريخية طويلة فإن برهان يرى أن هذا لا يسمح بإسقاطها كلية من التحليل الاجتماعي ولا بارتكاب خطأ عدم إدراك الوظيفة الخاصة التاريخية (الهوية) والاجتماعية (تكوين القيم والمعايير والغايات) التي تنهض بها. مشدداً أن الثقافة بما تنطوي عليه من عادات وتقاليد وعقائد وأديان، هي جزء من البنية التاريخية الاجتماعية وركيزة من ركائزها لا عرضاً ثانوياً أو خارجياً لها، وبالتالي لا يمكن النظر إليها كانعكاس للبنية التحتية أو كظل لها - انظر سمير أمين وبرهان غليون، "جدل الدولة والدين"، مرجع سابق، ص - ص: ٧١ - ٧٧.

٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص - ص: ١٥ - ١٧ .
٨ - انظر على سبيل المثال، "د. محمد شقير، "أليات الشرعنة السياسية: النظام السياسي المغربي كنموذج"، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، عدد: ٤، ١٩٩٠، ص-ص: ٥٣-٥٤

٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٠ .
١٠ - د. عبد الإله بلقزيز، "قراءة في كتاب "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٤٦٥ .

١١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٥ .
١٢ - مع التشديد على أن هذه المكانة التي يحتلها الدين في الاجتماع المدني لا تقتصر على المجتمعات الشرقية أو التقليدية عموماً وإنما تتجاوزها إلى المجتمعات الغربية المتقدمة انظر على سبيل المثال: Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa الذي يؤكد أن الدين يشكل عنصراً محدداً "Determinant" في الواقع الاجتماعي العربي المعاصر؛ ففي فرنسا، التي تعد من أكثر الدول الغربية علمانية، يعلن سبعة من أصل عشرة إيمانهم بديانة معينة، وخمسة من أصل عشرة يؤكدون ممارستهم الفعلية للشعائر الدينية

Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, "Les laïcités a la française"
، op.cit. p: 261

١٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٩٥ - ٩٦ .
١٤ - راشد الغنوشي، "فلسفة الإسلام السياسية"، مجلة المنطلق، بيروت، العدد: ١٢٠، السنة ١٩٩٨، ص-ص: ١٠٦ - ١٠٨ .

١٥ - د. وجيه كوثراني، "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي"، ضمن ندوة "المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية"، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٢٤

١٦ - د. عبدالله حمودي، "المجتمع المدني في المغرب العربي: تجارب، نظريات، أوام"، ضمن كتاب، "وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص-ص: ٢٣٥-٢٣٦.

١٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٩٧.

18-Hegel Friedrich, "Principes de la philosophie du droit", Editions, Flammarion, Paris, 1999

١٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٩٧.

٢٠ - كارل ماركس "المسألة اليهودية" نقلا عن برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين" مرجع سابق، ص: ٤٩٣.

٢١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص-ص: ٩٨-٩٩.

٢٢ - انظر د. وجيه كوثراني، "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي"، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

٢٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٠٤.

٢٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٣٢.

٢٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٢٨٥.

٢٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٣٥.

٢٧ - في سياق رده على سمير أمين ينفي غليون سعيه إلى إبراز تفوق التوحيدية كعقيدة دينية على الأديان الأسيوية ولا على الوثنية، مؤكداً أن حديثه عن طفرة وثورة روحية لا يتضمن أي قيمة أخلاقية أو عقائدية ولا ينفني أو يهدف إلى أن ينفني الثورات التقنية والزراعية والصناعية ويجعل الأولى بديلاً عنها أو سابقة عليها. ومبرراً أن مفهوم الثورة يهدف في استخدامه العلمي إلى الإشارة إلى نوع من التحولات الخصبة معنوية كانت أم مادية والتي تستبطن بدور تحولات أخرى تقود إلى قلب النظام الاجتماعي وتوليد نظام جديد من القيم والعلاقات والهيكل، وبهذا المعنى فإن العقيدة التوحيدية لم تمثل أساساً لثورة روحية، من منظور غليون، إلا لأنها غيرت كلياً نظام تمثل الإنسان للكون والعالم والتاريخ والمجتمع ... انظر سمير أمين وبرهان غليون "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٤٢.

٢٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٥.

٢٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٣.

٣٠ - يأخذ فعل "التصنيف" وهنا دلالة من استحضر رمزية عجل السامري، كما يأخذ دلالة من كون بني إسرائيل فهموا من ملكوت الله على أنه مملكة زمنية خاصة بهم ومقتصرة عليهم دون العالمين، بدل أن يفسروه على أنه طريق تجاوز المملكة الزمنية نفسها.

٣١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٥١-٥٦.

٣٢ - الملاحظ أن نقد غليون للدولة لمصلحة الجماعة في التجربة التاريخية الإسلامية يكاد

- يصل إلى درجة العدمية، مسقطا عليها (أي الدولة) كل الرذائل والسلبيات، غير مشير لأي مظهر من مظاهر إنجازها التاريخي في نشر الدين وإرساء العمران وبناء الحضارة
- ٣٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٧
- ٣٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص-ص: ٦٤-٦٧.
- ٣٥ - يمكن الرجوع إلى مقارنة نقدية ماركسية لموقف غليون من التراتبية التاريخية للديانات السماوية فيما بينها، وعلاقتها بغيرها من الديانات الوثنية السابقة عليها. انظر د. سمير أمين، "نقد نظرية برهان غليون في الدين والدولة" ضمن كتاب "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ١١-٣٦.
- ٣٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٢٢ رغم هذا التأكيد الواضح لتلازم الدولة والدين في الإسلام إلا أن هناك من يتهم غليون "بتقليل دور الدين بحيث لا يزيد عن كونه عنصراً سلبياً لا فاعلاً، أي غير قادر على الإرتفاع فوق مستوى المشاركة الفعلية في ممارسة السلطة" انظر، محمد بوراس، "قراءة في كتابة نقد السياسة: الدولة والدين" مجلة الفيصل، دار الفيصل، الرياض، عدد ٢٣١، ص: ٦٩.
- ٣٧ - نجد تفسيراً عميقاً لتراجع وخفوت جذوة الإيمان وأثره على المسار العام لحركة التاريخ سواء في بعدها الاجتماعي أو السياسي عند الأستاذ محمد يتيم الذي يعتبر أن المرحلة التي تكون فيها للأفكار فاعلية اجتماعية هي المرحلة التي يكون فيها نظام القيم المعرفية صانعا وموجها لنظام القيم الثقافية والسلوكية والاجتماعية؛ فنظام الأفكار في هذه المرحلة لا يصوغ القيم النظرية والمعرفية فحسب، بل يصوغ الوجدان والسلوك والعلاقات الاجتماعية كذلك.
- كما يعتبر أن العلاقة بين نظام القيم المعرفية، ويقصد القيم التي جاء بها الوحي، ونظام القيم الثقافية السلوكية كانت علاقة صياغة. وبالابتعاد التدريجي عن ذلك العصر، ضعفت نسبياً وتدرجياً تلك القدرة على الصياغة من جهة نظام القيم المعرفية في اتجاه نظام القيم الثقافية، إذ دخلت على الخط أنظمة معرفية أخرى، وانبتقت قيم ثقافية (وسياسية) سابقة على مرحلة النبوة وأصبحت تشوش على عملية الصياغة القرآنية لنظام الثقافة. أكثر من ذلك فإن نصوص القرآن والسنة أمست تقرأ وتؤول انطلاقاً من نظام الثقافة، لدرجة أن قيم الوحي كادت أن تفقد فاعليتها الاجتماعية والثقافية خاصة في فترات الانحطاط.. انظر محمد يتيم، "الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي" منشورات الزمن الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص-ص: ١٧-١٨
- ٣٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ١٢٣-١٢٤.
- ٣٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٥٨.
- ٤٠ - رغم قول الأمدي تأكيداً لهذا المعنى: "واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابديات (مما لا بد منه أي ضروري) بحيث لا يسع المكلف إلا الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمرى إن المعرض عنها لا رجا حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب

في حق الأئمة والسلف بالإزراء.. "، " غاية المرام في علم الكلام " تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص: ٣٦٣. إلا أن عدم ذكرها أو ذكر وجوبها في القرآن لا يعني عدم جدواها بل وضرورتها التاريخية للاجتماع الإنساني، على غرار سائر المستحدثات التنظيمية والعلمية والتكنولوجية التي لا تكاد تستقيم حياة المجتمعات المعاصرة بدونها. وكذلك من منطلق أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

- ٤١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٨ .
- ٤٢ - د. عبد الله العروي، " مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص-ص: ١١٩-١٢٥ .
- ٤٣ - انظر نقداً عميقاً ومفضلاً للقول بغياب الشريعة الإسلامية بعد مرحلة الخلافة الراشدة في: طارق البشري، " هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟"، ضمن كتاب "الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص-ص: ٧١-٨٤ .
- ٤٤ - محمد يتيم، " الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي"، منشورات الزمن، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص-ص: ٣٦-٤٩ .
- ٤٥ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٩ هناك تفسير شائع في الأدبيات الإسلامية المعاصرة يخالف تفسير غليون لغياب نظرية قرآنية حول الدولة، مفاده أنه " لما كان العمران البشري في الدنيا هو ميدان "السياسة" وفيه من "المتغيرات" و"المستجدات" أكثر مما فيه من "الثوابت" .. جاءت نصوص الشرع الإلهي متناهية، بينما لا تتناهى متغيرات العمران الدنيوي ومستجداته فكان أن وقفت النصوص الشرعية، في سياسة العمران، عند الثوابت والكليات والفلسفات والقواعد والمبادئ والأطر الحاكمة، تاركة للعقل الإنساني والاجتهاد البشري حرية التفريع والبناء والتفصيل والإبداع في إطار القواعد والمبادئ والأطر الحاكمة، تحقيقاً لإسلامية العمران المتجدد، بمد فروع إسلامية من الأصول والقواعد لتظلل بالإسلام هذه المتغيرات والمستجدات فتتواصل الصبغة الإسلامية للعمران دونما جمود ودونما قطيعة" انظر د. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد ٢٦، ١٩٩٢، ص: ٦٩
- ٤٦ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٩
- ٤٧ - د. برهان غليون " اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص: ٢٢٦
- ٤٨ - د. برهان غليون " اغتيال العقل، نفس المرجع، ص: ٥٥
- ٤٩ - محمد يتيم، " أطروحات حول العلاقة بين الدين والسياسة " التجديد، الرباط، عدد: ٩٢، ٢٠٠٠، ص: ٢٠ .
- ٥٠ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٢٥
- ٥١ - د. حسن حنفي، "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، مرجع سابق، ص: ٢٨٢ .
- ٥٢ - محمد إقبال، " التجديد الفكر الديني في الإسلام"، مرجع سابق.

- ٥٣ - علي عبد الرازق، "الإسلام و أصول والحكم: دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص: ١٦٤.
- ٥٤ - علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة"، نفس المرجع، ص-ص: ١٧٩ - ١٩٢.
- ٥٥ - لقد كان الصحابة يميزون جيداً بين هذين البعدين في شخصية الرسول وحيث كانوا يفرقون بين صفته ك مبلغ عن الله وبين صفته كبشر حاكم يعتريه ما يعترى باقي البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر في موقف من مواقفه عليه السلام سألوه: أهو الوحي يارسول الله أم هو الرأي؟ أي اجتهادك الشخصي، فإن كان الأول قالوا سمعنا واطعنا، وإن كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهوا إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة.
- ٥٦ - د. محمد عمارة في دارسته لكتاب "الإسلام وأصول الحكم"، نفس المرجع، ص: ٤٧.
- ٥٧ - علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة"، نفس المرجع، ص: ١٦٦. الواقع أن الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول (ص) وخلفائه الراشدين، من حيث الشكل الدستوري، تتوافر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب (الأمّة) والإقليم، والسلطة، النظام القانوني، وقد حدد دستور المدينة (الصحيفة) بشكل جلي الفئات التي تتكون منها هذه الدولة مسلمين ويهود ومشركيين، حيث أشارت الصحيفة إلى أنهم يشكلون أمة من دون الناس (أمة سياسية) كما نصت على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم "مواطنين". انظر: راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص-ص: ٩٤-٩٨.
- ٥٨ - محمد يقيم، "الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي"، مرجع سابق، ص-ص: ٣١-٤٣.
- ٥٩ - علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة"، مرجع سابق، ص: ٩٧.
- ٦٠ - علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة"، نفس المرجع، ص: ١٨٥.
- ٦١ - راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مرجع سابق، ص-ص: ٩١-٩٢.
- ٦٢ - د. هشام جعيط، "بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية" مجلة الاجتهاد بيروت، عدد: ١٣، ١٩٩١، ص - ص: ٤٧ - ٤٨.
- ٦٣ - د. محمد جابر الأنصاري، "العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطب العميق"، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص: ٣.
- ٦٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٧٠.
- ٦٥ - تتأكد هذه الأولوية من خلال ملاحظة غليون أن القرآن يخاطب المسلمين دوماً باسمهم كأمة، أي ك شعب قائم بذاته ودينه وعقيدته وليس بالدولة "كنتم خير أمة أخرجت للناس

٦٦ - انظر برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، نفس المرجع، ص: ٦٠ .
٦٦ - محمد بوراس، " قراءة نقدية في كتاب "نقد السياسة.. الدولة والدين" نفس المرجع، ص: ٧٠ .

٦٧ - علي عبد الرازق، " الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة "، مرجع سابق، ص: ١٦٤ .

٦٨ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص-ص: ٦٢-٧٠ .
٦٩ - الملاحظ أن عجز غليون عن تقديم تفسير موضوعي لمرحلة الخلافة واكتفائه باعتبارها مرحلة استثنائية جعله يجردها من طبيعتها المرجعية والتاريخية ويفصلها عن سياقها التاريخي العام لمسار الحضارة الإسلامية، ويدخلها ضمن دائرة الإعجاب، في حين أن سر ذلك التحول أو الثورة التي أحدثها القرآن الكريم والسنة النبوية في المجتمع الإسلامي الأول وفي الإنسان العربي، إنما تكمن في ما يسميه محمد يتيتم " الفاعلية الاجتماعية لنظام القيم المعرفية "، أي في تحول نظام المعرفة إلى نظام للثقافة والسلوك. وبهذه القاعدة التفسيرية المهمة تتأكد الطبيعة التاريخية لمعيارية الخلافة وتصبح بالتالي قابلة للإستئناف والتجدد وفقاً لشروط معينة وضمن سياقات تاريخية مختلفة. انظر: محمد يتيتم، " الحركة الإسلامية بين السياسي والثقافي "، مرجع سابق، ص: ١٨

٧٠ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص-ص: ٦٢-٦٤ .
٧١ - رغم إضفاء غليون الصفة الإستثنائية على التجربة التاريخية لدولة الخلافة الراشدة، إلا أنه لم يشك لحظة في نموذجيتها ومعياريتها التاريخية، أما علي عبد الرازق فبعد أن يعتبر أن دولة الخلافة الراشدة " دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية " يتدارك قائلاً " ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية أيدت سلطان العرب وروجت مصالح العرب، ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار "، والواقع أن علي عبد الرازق حينما ينتقد الخلافة هنا إنما يقصد ما ينعتة عبد الله العروي " السلطنة الجائرة " وهي بعيدة كل البعد عن " السلطنة العادلة " التي طالما طالب بها رشيد رضا في كتابه " الخلافة والإمامة العظمى "، وهي أبعد ما تكون عن " نظام الخلافة " كما تم تطبيقه في صدر الإسلام. انظر عبد الله العروي، " مفهوم الدولة "، مرجع سابق، ص: ١١٩ .

أبعد من ذلك فإنه لا يتحرج في اعتباربيعة أبي بكر إنما كانت "بيعة سياسية ملكية"! وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيوف " بل يذهب إلى أن ذلك كان " أمراً مفهوماً للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه أمرهم " انظر: علي عبد الرازق، " الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة "، مرجع سابق، ص: ١٨٥

٧٢ - د. هشام جعيط، " الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر "، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢ .

٧٣ - الواقع أن الطبيعة السياسية والإيديولوجية للجدل الذي أثير حول الكتاب شكل عنصر اتهام واعتراض على علي عبد الرازق في حياته وهو ما حاول نفيه بشدة بقوله: "إنني رجل دين، ورجل شريعة، ولم يحملني على وضع كتابي إلا غاية علمية، وقد كتبتة بعيدا عن اهواء السياسة، بل ليست لموضوع الكتاب علاقة بالسياسة، فهو لم يتعد حدود العلم الخالص"، جريدة السياسة، القاهرة، عدد: ٨٦٦، ١٩٢٥. نقلا عن د. محمد عمارة (مرجع سابق ص: ٩٨)، وهو ما أكده: د. ميثم الجنابي بقوله: إن "الإسلام وأصول الحكم" لم يكن ردا سياسيا.. بل ردا فكريا على التيار السلفي لمحمد رشيد رضا في تنظيره لـ "الحكومة الإسلامية" أنظر: البعد الثقافي-السياسي لعقلانية الروح الإصلاحية في "الإسلام وأصول الحكم" مجلة النهج، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، عدد: ٤٤، ١٩٩٦، ص: ١٦٧ غير أن هذا لم يمنع محمد عمارة من تأكيد وجود ارتباط قوي بين عبد الرازق وحزب "الأحرار الدستوريين" وتعبيره عن خطه السياسي والفكري. وفي هذا السياق يتساءل محمد عمارة: " فلماذا تخلى الإنجليز عن "الأحرار الدستوريين" في هذا الموقف؟ ولماذا لم تقف دار المنسوب السامي البريطاني إلى جوار علي عبد الرازق ضد الملك فؤاد وفقه كرومر إلى جوار محمد عبده ضد الخديوي عباس؟! " ليجيب بأن إنجلترا كانت تريد أن تلعب بلعبة "الخلافة الإسلامية" وتستفيد من شعارها إلى أبعد الحدود من خلال العمل على إغراء العرش المصري في تبوء هذا "المنصب الشريف" لتجنبي من وراء ذلك المزيد من إحكام القبضة على العرش، ولتجمع من حوله كل القوى المحافظة التي يغيرها بريق هذا الشعار. وهي بذلك إنما تدعم نفوذ القوى المناهضة للوفد وقيادة سعد زغلول، ولهذا غضت إنجلترا الطرف على تحرك القصر ضد علي بعد الرازق، رغم ما أسفر عنه هذا التحرك من فض للائتلاف الوزاري الذي كان قائما في مواجهة سعد زغلول باشا والوفديين، بين حزبي الإتحاد والأحرار الدستوريين.

وعن موقف إنجلترا هذا يورد محمد عمارة نصبا بالغ الدلالة والسخرية للدكتور. محمد حسين هيكل يوجه الكلام فيه لعلي عبد الرازق قائلا: " ثم ماذا تقول في عالم مسلم مصري يقول بوجود ارتباط مصر وإنجلترا برباط الصداقة ويذهب في ذلك مذهب المتطرفين، ثم يقف في وجه إقامة خليفة، بينما تريد إنجلترا أن يكون خليفة، وأن يكون هذا الخليفة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعيين تحت نفوذها؟!.. " كما أن إنجلترا كانت تطمح إلى استمالة تعاطف المسلمين في باقي مستعمراتها وخاصة في شبه القارة الهندية، حيث كانت لفكرة الخلافة الإسلامية لدى الملايين سمعة طيبة جداً، وبالتالي فعدم مناصرتها وحمايتها لهذه الحركات سوف يؤدي إلى حيازتها على نفوذ أدبي كبير لدى الجماهير المسلمة، ومن ثم يباعد بين هذه الجماهير وبين الإنخراط مع الهندوس في الحركة الوطنية الهندية التي كانت أخذة في التبلور بزعامة غاندي وحزب المؤتمر. فضلا عن تخوفها مما أثاره النقاش الذي دار حول الكتاب من بروز حركة متعددة القوى والاتجاهات تنادي بالدفاع عن حرية التفكير والتعبير من شأنها أن تشكل بذور تمرد شعبي يهدد مصالحها ومصالح العرش: انظر: د. محمد عمارة، "الإسلام

- وأصول الحكم: دراسة ووثائق"، مرجع سابق، ص: ٩٨
- ٧٤ - د. برهان غليون، "بيان من أجل الديمقراطية"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦، ص: ٥٧
- ٧٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٤٥
- ٧٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٨٨
- ٧٧ - أحمد عبد السلام، "دراسات في مصطلح السياسة عند العرب" الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨، ص: ١٥. انظر كذلك محي الدين محمد قاسم، "السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجمعية، عدد ٢٧، ١٩٩٧، ص - ص: ٦٧ - ١٣٣.
- ٧٨ - يؤصل غليون تمييزه هذا على أساس تمييز ابن خلدون الخلافة عن الملك بوضعها المصالح الدنيوية في إطار المصالح الأخروية وجمعها بين مصالح الدنيا والدين: "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا، ترجع كلها عند الشارح إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" انظر المقدمة، دار العودة، بيروت، ص: ١٥٠
- ٧٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٦٧-٦٨.
- ٨٠ - لا شك أن الحكومة أو الدولة الإسلامية وسيلة لا غاية، فهي وسيلة لتحقيق مقاصد الإسلام الكلية، وذلك عبر تحقيقها لأهداف سياسية واجتماعية متعددة، لدرجة أن بعض المفكرين العرب يذهب إلى حد اعتبار تحويل الدولة من مجرد وسيلة إلى غاية يعد بمثابة جريمة، وأن من يفعل ذلك يعد مجرماً. انظر: د. حسن حنفي، "قراءة عربية في الحكومة الإسلامية للإمام الخميني"، ضمن كتاب "ثورة الفقيه ودولته: قراءات في عالمية مدرسة الإمام الخميني"، إعداد: حميد حلمي زادة، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ٤٨٦.
- ٨١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٦٩-٧٤.
- ٨٢ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص-ص: ٧٧-٧٨
- ٨٣ - ألا يعبر هذا الموقف عن تناقض صارخ مع تقييم غليون السلبي شبه الثابت لتجربة الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة.
- ٨٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٧٣-٨٣.
- ٨٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٢٠.
- ٨٦ - د. برهان غليون، "العروبة والإسلام"، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، ص: ٩.
- ٨٧ - د. محمد عابد الجابري، "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٤، ص: ١٠٢.
- ٨٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٠٠.

يقول "Rene Remond في تقديمه لكتاب "Les laïcités a la française" الواقع أن العلمانية أو اللائكية لا تأخذ معنى واحداً في الفضاء الحضاري الغربي عموماً والفرنسي على وجه الخصوص، "evolutive dans le temps" "ومتطورة في الزمان" polymorphe "dans l'espace" العلمانية الفرنسية متعددة الأشكال والمظاهر في المكان كما يؤكد أن اللائكية موضوع معقد متعدد الأوجه والأبعاد السياسية والفلسفية والتبولوجية، فضلاً عن صيرورتها موضوعاً حساساً في ظل الوضعية الحالية التي جعلت منه في علاقه بالإسلام موضوعاً مشتعلًا (Brulant)

Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, " Les laïcités a la française " , 1 er Editions. Presses universitaires du France, Paris, 1998 , p: 6

- ٨٩ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٧٩٥ .
- ٩٠ - د. محمد عابد الجابري، " وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق، ص: ١٠٣ .
- ٩١ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٧٥ .
- ٩٢ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، نفس المرجع، ص-ص: ٢٧٧-٢٧٨ .
- ٩٣ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص-ص: ٢٧٩-٢٨١ .
بدليل الإضطهاد الذي تعرض له اليهود تاريخياً، وكذا المواقف العنصرية ضد الوجود الإسلامي في الغرب حالياً .
- ٩٤ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق ص-ص: ٢٨٢-٢٨٣ في سياق البحث عن الجذور التاريخية للفكرة العلمانية يذهب سمير أمين أبعد من غليون ليعتبر أن كونفوشيوس هو أول مؤسس للفكر العلماني عبر التاريخ، بدعوى أنه لم يعتبر نفسه ملهماً إلهاماً إلهياً وإنما كان إنساناً حكيماً توصل من خلال التأمل وملاحظة أفعال الناس وسير المجتمع إلى مجموعة "قواعد" رأى أن انتهاجها من شأنه أن يؤدي إلى الكمال الاجتماعي وأن يلغى الحاجة إلى الإلتجاء إلى "قوى فوق طبيعية"، انظر كتاب "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١١٢ .
- 95-Eric Weil, "Heg1 et L`Etat", Vrin. Paris. 1950, P: 48

٩٦ - والواقع أنه ما أن انقضت الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٨ حتى عاد الناس في أوروبا وفي غيرها من البلدان إلى إقامة توافقات واتفاقات بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة على إثر مناقشات علنية حول مجالات مؤسساتية في التعليم وفي ضمان حماية الممتلكات، وتنظيم الممارسة الدينية.. وهكذا أصبحت الدولة الألمانية على سبيل المثال تقوم بتمويل الممارسات الدينية، كما تم الاعتراف للتاج البريطاني برئاسة الكنيسة الانكليكانية مقابل حق الكنيسة في تكريس الملك مع ضمان حرية الاعتقاد للجميع. وفي إسبانيا وهولندا وغيرهما نجد اتفاقات وتراضيات مماثلة أثبتت قدرتها على الإستمرار. لقد اثبتت التجربة التاريخية أن استمرار التلازم النسبي بين مجالي

الديني والسياسي في هذه الحالات يقتضي التسليم بضرورة ضبط العلاقة بينهما عبر مستويات مختلفة من الفصل شريطة الإقرار بما بينهما من جدلية، وهي جدلية لا يضبطها التجرد العقلي بمفرده وإنما تضبطها أساسا التجربة التاريخية بما تزخر به من أعراف وعادات وارتباطات بين الأفراد مجتمعين ضمن الجماعة، وكذا الضرورات السياسية وجميع التسويات والإصلاحات والتغييرات.. انظر: هشام بن عبد الله العلوي، "فضاءات التراضي"، مجلة وجهة نظر، الدار البيضاء، العدد: ٨٠، ٢٠٠١، ص: ٦ .

٩٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين" مرجع سابق، ص - ص: ٢٨٧-٢٨٨.

٩٨ - للمقارنة بين النموذجين والفضائين الدينيين الإسلامي والمسيحي انظر:

Myriam Revault D allonnes ، " Le deperissement de la politique: Genealogie d un lieu commun " ، Editions: Alto Aubier ، Paris. 1999 ، pp: 175 -244

٩٩ - الواقع أنه من الصعب تعميم هذا التحليل على مجموع الفقه السياسي الإسلامي وكذلك على مجموع التجربة السياسية الإسلامية، فالحقائق التاريخية تؤكد أن الخليفة المأمون تحالف فعليا مع المعتزلة وعمل على تسخير جهاز الدولة بغرض فرض فهم معين لعقائد الإسلام على الأمة فثار عليه فقهاء أهل السنة معترضين، كما أن النموذج الشيعي للممارسة السياسية ونظرية الولي الفقيه تتعارض إلى حد كبير مع موقف غليون .

١٠٠ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٢٨٨ .

١٠١ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، نفس المرجع، ص: ٨٥ .

١٠٢ - د. سمير أمين، " حوار الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ١١٢ .

١٠٣ - انظر: تقييما أكثر موضوعية للمشروع السياسي الإسلامي لدى: د. وجيه كوثراني، "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي"، مجلة منبر الحوار، عدد: ٣١، ١٩٩٤، ص-ص: ١١٤ - ١٢٢. أما عن ما يدعوه سمير أمين بـ " الطبيعة المحافظة والجمادة للإسلام " فلا تعبر من وجهة نظر الإسلاميين وغيرهم من الباحثين ذوي النزوع الموضوعي، إلا عن موقف إيديولوجي مسبق وثابت، وهو موقف غير موضوعي لأن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يندرجان بدلالتهما المطلقة ضمن الوظيفة الحياتية للإنسان المؤمن، حيث تمثل التزاما دينيا لازما للفرد والمجتمع يعتبر إهماله "معصية دينية" على غرار المعاصي الناتجة عن إهمال الواجبات العبادية، " مما يجعل من المسألة الاجتماعية في تصحيح المفاصد وتقويم المنحرف، وردع الظلم، وإسقاط "الإستكبار" مسألة دينية حيوية في الإلتزام والواقع". فرغم أن الدين قد يكون ثابتا في أصوله العقيدية والشرعية إلا أنه متحرك في فاعليته الاجتماعية والتاريخية المحكومة بجدل الإستقامة والانحراف. ويكفي أن نستحضر الآية الكريمة " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون "، سورة آل عمران (آية: ١٠٤) لنتأكد من الطبيعة الإيديولوجية المغرضة للموقف الماركسي من الدين سواء كأقويون للشعوب أو كمجموعة من المنظومات القيمية التي تمنع الصراع

الاجتماعي والتاريخي وتقوم بإحباط التجديد والثورة. بدليل أن الدين قد شكل عنصراً حركياً فاعلاً في الثورة على الظلم في الداخل، وعلى "الإستكبار" في الخارج، وهي ثورة عميقة الصلة بالإلتزام الديني، لدرجة أن الحياد بين العدل والظلم، بين "المستكبرين والمستضعفين" يعد بميزان الدين قيمة سلبية لأن الساكت على الحق شيطان أخرس، وبالمقابل يعد الإلتزام بقضايا الحق والعدل قيمة إيجابية. انظر: محمد حسين فضل الله، " دور الدين في الاجتماع الإنساني "، مجلة المنطلق، بيروت، عدد: ١١٨، ١٩٩٧، ص-ص: ١٦-١٧.

١٠٤ - في هذا الإطار يتحدث محمد أركون عن "وظيفة ثورية للوحي"، من منطلق أن الوحي "كلام موجه نحو الفعل، إنه يوجه تاريخ البشر بطريقة دائمة وفعالة، لأنه يقترح أجوبة تجريبية (امبريقية) للمواقف المحدد بالشرط البشري: الحياة، الموت، العدالة، الحب، السلطة الشرعية، السلطة الغاشمة، العلاقات الاجتماعية، التعالي... إلخ"، انظر: د. محمد أركون، "إسلام وحي وثورة"، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد: ٢٦، ١٩٩٢، ص: ٩٣.

١٠٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١١٤.

١٠٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٢٨٨.

١٠٧ - من الدراسات المحدثة التي تصدت لنفقد مفهوم ونموذج الدولة الدينية دراسة مصطفى لطيفي "نهاية ادولة الدينية في الإسلام". ورغم أن صيغة العنوان تفيد وجود الدولة الدينية ابتداءً ثم انتفاءها لاحقاً، إلا أن الباحث يسجل ما يعتبره حقيقة تغافل عنها كل من "الأصوليين" و العلمانيين مفادها أن "الشريعة لم تطبق وبالتالي أن الدولة الدينية لم توجد إطلاقاً". والواقع أن تطبيق الشريعة حتى لو تم لا يعد معياراً للطبيعة الدينية للدولة لأن الأحكام الشرعية إنما تتوجه أصلاً لتأطير وضبط وترشيد اجتماع مدني إنساني تاريخي بالأساس، تفترض فيه النسبية لا الإطلاق، كما تفترض فيه القابلية للخطيئة والمعصية لا القداسة والعصمة. انظر: د. مصطفى لطيفي، "نهاية الدولة الدينية في الإسلام" ضمن كتاب "الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن"، كتاب قضايا فكرية، دار قضايا فكرية، القاهرة، إشراف محمود أمين العالم، عدد: ١٣-١٤، ١٩٩٣، ص: ٣٠٣.

١٠٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٨٩.

١٠٩ - انظر د. برهان غليون، "اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص: ٢٣٤ - ٢٣٥.

١١٠ - د. برهان غليون، "العروبة والإسلام"، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد: ٥٢، ص-ص: ٨-٩.

١١١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٩١.

١١٢ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٩٦ - ٢٩٧. انظر كذلك: برنارد لويس، "اللغة السياسية في الإسلام: الجسم السياسي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد: ٧٢ - ٧٣، ١٩٩٥، ص: ٤٣ حيث ينفي بقوة الطبيعة الكهنوتية البابوية للإسلام".

١١٣ - ولذلك يطلق غليون على الدولة الإسلامية التاريخية مفهوم "الدولة الحكم" التي تترك

للمجتمع هامشه الكبير من الإستقلال والحرية، مقابل "الدولة الكنسية" التي تحاصر الفرد والجماعة على مختلف الأصعدة. وبناء على هذه المقابلة يستخلص غليون أن الصراع بين الدولة والمجتمع في المجال الحضاري العربي الإسلامي يشكل قانون الحركة والتطور التاريخي للفكر والثقافة، كما استدعى تغيير الدولة والحكم كأساس للإحتفاظ بالحرية، بينما شكل الصراع بين الدولة والكنيسة مصدر التطورات الفكرية في الغرب. أما نتيجة الصراع في كلا المجالين فقد جاءت متباينة: ففي حين أن الدولة الغربية ربحت المعركة لأنها نجحت في الإقتراب من المجتمع وأصبحت دولة قوية، شعبية وإنسانية، فإن الدولة العربية الحديثة قد خسرت المعركة حينما ظهر انتقالها من النظام القديم إلى النظام الحديث كتضحية بالقيم الروحية والعقلية التي قام عليها في الماضي استقلال المجتمع وتميزه، انظر برهان غليون "اغتيال العقل"، ص: ٢٣٥.

١١٤ - يحيل مصطح "السلطان" بوصفه منصباً سياسياً، إلى رتبة معينة في هرم السلطة، بدأ تداوله مع مجيء البويهيين إلى الحكم للدلالة على أن الحكم البويهي قد أصبح أعلى سلطة في الهرم السياسي، على الرغم من خضوعه من الناحية الصورية لتفويض الخليفة: إذ لم يكن لهذا التفويض أي دلالة على سلطة فعلية يمارسها الخليفة على الحاكم البويهي، الذي أصبح يجسد السلطة الفعلية وصاحب الأمر والنهي، والمتصرف الحقيقي في شؤون الدولة، بما فيها تدبير شؤون الخليفة نفسه. وقد اهتم المؤرخون بإعطاء تحديد دقيق لكلمة السلطنة، فقد نقل جلال الدين السيوطي في كتابه "حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة"، عن ابن فضل الله العمري، قال: ذكر علي بن سعيد أن الإصطلاح ألا تطلق هذه التسمية إلا على من يكون في ولايته ملوك، فيكون "ملك الملوك" انظر د. محمد أمزيان، "الدولة السلطانية وازدواجية السلطة المركزية": دراسة حول التطور السياسي لمؤسسة الخلافة"، مجلة، آفاق الثقافة والتراث، دبي، عدد: ٣٨، ٢٠٠٢، ص: ٧٩. ولم تختلف السلطة السلجوقية، في نشأتها عن سابقتها البويهية كإمارة من إمارات الإستيلاء التي قامت على التغلب.

١١٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٩٢.

١١٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٥٣٠.

١١٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٢٩٣-٢٩٤.

١١٨ - د. محمد عمارة، "الإمام محمد عبده، مجد الإسلام" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ببيروت، ١٩٨١ ص: ٩٥، ويذهب فهمي هويدي إلى أن "الفرق بين الدولة الدينية التي تنهض على نظرية الحق الإلهي ويستمد حكامها سلطتهم من السماء، الأمر الذي يجعل الحكم أمراً دينياً فوق النقد والمساءلة، وبين الدولة الإسلامية، هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية فإن الله مصدر القانون بينما الأمة هي مصدر السلطة، ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع" انظر فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص: ١٨٥.

- ١١٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٢٨٩.
- ١٢٠ - انظر مثلاً: طارق البشري، "الحوار الإسلامي العلماني"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ ص - ص: ٢٠٧.
- منير شفيق، "الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية"، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ ص - ص: ٨٣ - ٨٩ د. محمد عمارة "الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانية"، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص - ص: ١٨٨ - ١٩٩ فهمي هويدي "المفكرون: خطاب التطرف العلماني في الميزان"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، / ١٩٩٦، ص - ص: ٢٤٠ - ٢٨٤. د. عبد الوهاب المسيري، "فكر حركة الاستنارة وتناقضاته"، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- ١٢١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٠٣.
- ١٢٢ - د. عبد الإله بلقزيز، "الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، مرجع سابق، ص: ١٨٥.
- ١٢٣ - د. رضوان السيد، "سياسات الإسلام المعاصر"، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص: ٤٢.
- ١٢٤ - د. عبد الإله بلقزيز، "الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، مرجع سابق، ص - ص: ١٩١ - ١٩٢.
- ١٢٥ - د. علي جمعة، حوار بجريدة "أخبار الأدب"، القاهرة عدد: ٤٩٦، ٢٠٠٣، ص: ٧.
- ١٢٦ - طارق البشري، "الحوار الإسلامي العلماني"، مرجع سابق، ص - ص: ٩ - ١٩.
- ١٢٧ - د. محمد عابد الجابري، "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص - ص: ١٠٣ - ١٠٤ رغم قوة الحجة التي ميزت موقف الجابري من العلمانية في الفضاء الحضاري العربي الإسلامي إلا أن علي حرب ظل يعتبر أن الجابري "يستبعد العلمانية ليس لأنها لا تشكل مطلباً جدياً أو لا تعبر عن حاجة حقيقية تملئها الأوضاع السياسية والاجتماعية في الوطن العربي. فالعلمانية شأن الديمقراطية هي سؤال الواقع ورهان من رهاناته. ولكن الجابري يستبعدهما من نطاق تفكيره لأنها تثير حفيظة الإسلاميين، وهو لا يريد استعدهم." وهو تفسير لا يصمد أمام حقيقة مواقف الجابري الفكرية والإيديولوجية على حد سواء. انظر: د. علي حرب، "نقد النص: النص والحقيقة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص: ١٢٦.
- ١٢٨ - د. برهان غليون، "اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية" مرجع سابق، ص: ٢٦٧.
- ١٢٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٠٥.
- ١٣٠ - حيث يذهب برهان غليون كما سبقت الإشارة إلى أن عناصر الموقف العلماني ليست معدومة في الإسلام، مؤكداً أن شعار الدولة الإسلامية في جزء كبير منه يعد بمثابة رد فعل على الدولة العلمانية أكثر مما هو تأكيد على ضرورة إقامة سلطة دينية ملهمة

ومعصومة في السياسة، إذ في هذه الحالة لن تكون هذه الدولة تحقيقاً لمبدأ إسلامي، ولكن بالعكس خروجاً عنه وبالتالي فالأمر يتعلق بالنسبة لغلبيون بشعار دفاعي ناجم عن الشعور المتزايد باغتراب الدولة، وتفاقم ارتباطها بالخارج وتحولها إلى أداة للسيطرة الخارجية .

١٣١ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣٠٦ .
١٣٢ - بالإمكان التمثيل لهذا المفهوم السائد للعلمانية لدى الإسلاميين على سبيل المثال بالدكتور يوسف القرضاوي في كتابه " التطرف العلماني في مواجهة الإسلام "، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ولدى العلمانيين بالدكتور عزيز العظمة سواء في كتابه " العلمانية من منظور مختلف "، مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، أو دراسته " الدين والدنيا في الواقع العربي " ضمن كتاب قضايا فكرية حول "الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن "، مرجع سابق .

١٣٣ - وفي هذا المعنى يكشف طارق البشري أن العلمانية توظف في مجتمعاتنا، خلافاً للتجربة الغربية، بما يفيد القطيعة مع تاريخها وناسها وأطرها المرجعية، ولذلك فإن دورها لا يتجاوز "إضفاء شرعية إجرائية " على الدولة أما المضمون الفكري فيتعلق بأطر مرجعية لم تنغرس إلا في نخب محدودة، نخب تلقت تعليمها في مدارس حديثة أنشأت على غير اتصال عضوي بالفكر السائد. انظر طارق البشري، "البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني" ضمن مؤتمر "العلاقات العربية الأمريكية وتحديات العولمة"، الذي انعقد بالدار البيضاء من ١٤ - ١٦ فبراير ١٩٩٧، نقلًا عن جريدة الشرق الأوسط، عدد: ٦٦٧١، ص: ١٦ .

١٣٤ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣٠٧ .
١٣٥ - للموقوف على الثورة التي أحدثتها الثورة العلمانية في سياقها الحضاري الغربي يمكن الرجوع إلى:

Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, "Les laïcites a la française",
Op. Cit , p:3

يقول روني رمون Rene Romond في تقديمه لهذا الكتاب مبرزاً جوهر العلمانية ودورها التاريخي في البناء الحضاري والديمقراطي الغربي:
إن ما يشكل جوهر العلمانية ومثل سندها التاريخي للحضارة والديمقراطية، هو الحرية الكاملة للأفراد لاختيار معتقداتهم أو التحلل منها، والتمييز التام بين الإنتماء الطائفي والمواطنة وهو كذلك احترام السلطة العامة لحرية الجماعات الدينية على أساس حرية المعتقدات والمواساه فيما بينها.

١٣٦ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣٠٨ .
١٣٧ - راشد الغنوشي، " أية حدائث؟ ليست مشكلتنا مع الحدائث "، الفجر، تونس، العديدين: ٧-١٩٩٢، ص: ١٥ .

١٣٨ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣١٠ .

١٣٩ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣١٨ .

١٤٠ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، نفس المرجع، ص: ٣١٨ يذهب غليون إلى أن مضمون العلمانية يجد مرجعيته في الحديث النبوي "اعمل لدنيا كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً" وفي قول الله تعالى: "ولا تنسى نصيبك من الدنيا"

١٤١ - النظام الأوثوقراطي نظام تكون السلطة فيه مركزة في يد فرد واحد يمتلك وحده كامل السلطة التي لا يحدها شيء. دون أن يعنى ذلك بالضرورة غياب القوانين والدساتير في هذا النظام، ولكن يعنى قدرة الحاكم الأوثوقراطي الفعلية على تخطي القوانين والدساتير، حتى في حالة وجودها اعتماداً على عدم وجود آلية مستقلة في النظام قادرة أن تفرض القوانين فتجبره على احترامها. فالسلطة في هذا النظام مطلقة وتفسيرية، فالحاكم يستطيع أن يؤثر على أي من المحكومين، في أي وقت وبأي طريقة، وبصورة لا تقبل المراجعة، فسلطته تحكيمية وليست مطلقة فحسب. انظر: موسوعة العلوم السياسية، تحرير محمد محمود ربيع وإسماعيل صبري عبد الله، جامعة الكويت، ١٩٩٣ - ١٩٩٤، ص: ٢٦٦.

١٤٢ - د. برهان غليون، "المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات"، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص: ٨٢.

١٤٣ - راشد الغنوشي، "فلسفة الإسلام السياسية"، مجلة المنطلق، بيروت، العدد: ١٢، ١٩٩٨، ص - ص "١٠ - ١٠٨".

١٤٤ - د. وجيه كوثراني، "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي" ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٢٤

١٤٥ - د. خالد زيادة، في تعقيبه على وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص: ١٣٥.

١٤٦ - د. حسن حنفي، "التراث والتجديد"، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص: ١٥٥. لا بد من التأكيد أن د. حسن حنفي لا يقصد العلمانية على إطلاقها لأنه يميز بوضوح بين بعدين من أبعادها: العلمانية بالمعنى الإيجابي وتعني بالنسبة إليه "العلم وتطبيقاته في التقنية، والبدائية بالطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه وسبر أغواره اعتماداً على العقل الإنساني وقدراته المعرفية الخالصة.. كما تعني حقوق الإنسان في الحرية.. واختيار النظام السياسي بناء على عقد اجتماعي.. كما تعني الجديد ضد القديم، والتوجه نحو المستقبل ضد التوجه نحو الماضي" أما العلمانية بالمعنى السلبي فتعني لديه "التبعية للغرب، وتبني نمطه للتحديث، والمساهمة في ازدياد التغريب، والعداء للموروث، والدعوة إلى الإنقطاع عنه" أكثر من ذلك فحسن حنفي يعتبر أن "العلمانيين يدينون بالولاء للغرب، وكلاء حضاريون لهم.. كما أن العلمانية تعني المادية الغربية لا فرق في ذلك بين الرأسمالية والشيوعية. ويتبع المادية الإلحاد: إنكار الله والنبوة والوحي ويتبع الإلحاد النسبية والعدمية والشك واللاأدرية والفوضى والانحلال" انظر "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص: ٢٤٠ ومن جهة أخرى فإن قول حسن حنفي بـ "الطبيعة العلمانية للإسلام" لم تمنعه في

- مواضع كثيرة من القول أن " الإسلام نظام شامل للحياة"، وأن " الإسلام إنما جاء ليقيم دولة، وأحكامه وضعت لإقامة مجتمع كما هو واضح فى الكتاب والسنة وكما هو مفصل فى كتب الفقه. ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام إلا بواسطة حكومة.. فلا قوام للإسلام، يواصل حسن حنفي، إلا بحكومة ولا كيان سياسي إلا بدولة." انظر: د. حسن حنفي، "قراءة عربية فى الحكومة الإسلامية للإمام الخميني"، ضمن كتاب "ثورة الفقيه ودولته: قراءات فى عالمية مدرسة الإمام الخميني"، إعداد: حميد حلمي زادة، الجمعية التعاونية للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص-ص: ٤٧٧-٤٩٦.
- ١٤٧ - د. عبدالله العروي "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص: ١٢٥.
- ١٤٨ - د. عزيز العظمة، "الدين والدنيا فى الواقع العربي"، ضمن كتاب قضايا فكرية حول "الإصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن"، مرجع سابق، ص: ٣٠١.
- ١٤٩ - د. حسن الترابي (وآخرون)، "حوارات فى الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب"، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص-ص: ٢٥-٢٧.
- ١٥٠ - د. عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة، "العلمانية تحت المجهر"، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ص-ص: ١٢٠-١٢٦.
- ١٥١ - د. عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة، "العلمانية تحت المجهر"، نفس المرجع، ص: ١٢٤.
- ١٥٢ - د. عزيز العظمة، "العلمانية من منظور مختلف"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- ١٥٣ - انظر د. وجيه كوثراني، ندوة "العلمانية من منظور مختلف"، مجلة المستقبل العربية، العدد: ١٧١، ١٩٩٣، ص: ١٣٨.
- ١٥٤ - رضوان السيد، ندوة "العلمانية من منظور مختلف"، مرجع سابق، ص: ١٣٣.
- ١٥٥ - د. عبدالله العروي، "مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص: ١١٩.
- ١٥٦ - للوقوف على العلاقة بين تأويل وتفسير النص الديني وتوظيفه الإيديولوجي انظر: عبد الجواد ياسين، "السلطة فى الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠. ود. حسن حنفي "مناهج التفسير ومصالح الأمة" ضمن الكتاب الموسوعي "الدين والثورة فى مصر"، الجزء السابع، "اليمن واليسار فى الفكر الديني" ص-ص: ٧٧-١١٦، وكذلك "اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح"، ص-ص: ١١٧-١٢٠، ضمن كتاب "قضايا معاصرة" الجزء الأول "فكرنا المعاصر"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦. ومن الدراسات الهامة التى تكشف العلاقة بين الصراع على تأويل التراث والصراع على امتلاك السلطة دراسة د. حسن حنفي "تراث السلطة وتراث المعارضة"، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد: ١٦٤، ١٩٩٦، ص-ص: ١٠-١٥. وكذلك صلاح الدين الجورشي، "الإسلاميون التقدميون"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة مبادرات فكرية (١٦) الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

١٥٧ - الملاحظ أن غليون لا يتعامل مع مفهوم العلمانية باعتباره مفهوماً ناجزاً مكتملاً وموحد الدلالة، وإنما يستعمله وفقاً لسياقات ومعاني مختلفة، حيث نجده يتحدث عن العلمانية التقليدية، في مقابل العلمانية الحديثة والعلمانية كموقف فلسفي مقابل العلمانية كموقف سياسي أو كنظرية إجرائية، وبين العلمانية الفرنسية الصارمة في قطيعتها مع الدين، والعلمانية في بريطانيا مثلاً في موقفها المتصالح مع الدين، وبين العلمانية العربية المشوهة والعلمانية الغربية، فضلاً عن نموذج مثالي وافتراضي للعلمانية..

١٥٨ - تندرج عملية تسييس الدين وتوظيفه السياسي لدى غليون في إطار "نظرية الطائفية" بما هي تنظير لظهور العصبية الدينية والقبلية بما يعارض اللحمة السياسية الجامعة الكبرى سواء أكانت قومية أو دينية. انظر معالجة مفصلة للمسألة الطائفية في كتابي غليون: "المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات"، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩١. "نظام الطائفية وأزمة الدولة القومية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

١٥٩ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٢٥.
١٦٠ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص- ص: ١٢٥-١٢٧.

١٦١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٢٢٨-٢٣١.

١٦٢ - إن غليون يتجاوز هنا الأبعاد الإيديولوجية الضيقة للعلمانية كنزعة دهرية ليقف على مقصدها التاريخي وروحها التحررية لإعادة التوازنات التي أجهز عليها التواطؤ البغيض بين السلطة الكهنوتية والسلطة الإقطاعية والملكيات المطلقة في العصر الوسيط الأوربي.

١٦٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ٣٣٢-٣٣٩.

١٦٤ - أكثر من ذلك فإن الدين أصبح في الزمن المعاصر لاهوتاً للتحرير في أمريكا اللاتينية، ومشروعاً نهضوياً حضارياً في العالم الإسلامي، وعنصر توازن تاريخي وروحي في الغرب الحديث بعد أن أوغل في نزعته الدهرية.

١٦٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٤٩.

١٦٦ - انظر د. عبد الإله بلقزيز، "الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، مرجع سابق، ص-ص: ١٠٣-١٢٥. حيث يقول: "فحين لا يعود في وسع المجتمع أن يمارس السياسة في حقلها الطبيعي (أي المجال السياسي)، وحين تستحيل السياسة فعلاً مصادراً من قبل نخبة الدولة أو الحزب الحاكم، ينكفئ قسم من المجتمع إلى منظومته التقليدية بحثاً عن طريق مناسبة للتعبير عن الذات ولتحقيق التوازن النفسي والمادي. وطبيعي أن يكون الدين أقدر تلك المنظومات على مد طالبها بأجوبة عن مطالب ونوازل الحاضر. وهكذا، فحين تخاض السياسة بمنطق الدين، فما ذاك إلا لأن فشلها في أن تتحقق بشكل طبيعي، كسياسة ذات بنية متميزة ونظام خاص،

يدفعها إلى استعارة حقل رمزي آخر هو الحقل الديني"، ص - ص: ١١٨ - ١١٩ .

١٦٧ - الواقع أن القرائن على ذلك كثيرة، إذ يكفي أن نرصد طبيعة العلاقة بين حركة الأخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في مصر أو العلاقة بين جبهة الإنقاذ (سابقاً) وحركة النهضة في الجزائر أو العلاقة بين حركة العدل والإحسان وحركة الإصلاح والتوحيد في المغرب لنتأكد من أن الإسلام سرعان ما يفقد طبيعته المرجعية الجامعة ليغدوا عنصر مزيدة وسجال إيديولوجي. وفي هذا الإطار فقد أجرى الباحث حواراً حديثاً، قيد التفريغ بغرض النشر، مع أحد رموز حركة العدل والإحسان وهو الأستاذ فتح الله أرسلان وفيه سألته بصدد الحديث عن الموقف من المشاركة السياسية: ألا تمثل مشاركة حركة "الإصلاح والتوحيد" من خلال حزب "العدالة والتنمية" رديفاً وسنداً لكم؟ ألا تمثل المعارك والإنجازات التي حققها أعضاؤه من خلال مشاركتهم في البرلمان خدمة مباشرة لمشروعكم والدفاع عن مناضليكم، رغم رفضكم المشاركة في الإستحقاقات الإنتخابية؟ فكان جوابه: "على النقيض من ذلك فإننا نعتبر مشروع الإخوان في حزب "العدالة والتنمية" مشروعاً نقيضاً لمشروعنا، ونعتبر مشاركتهم عنصر إعاقة لحركتنا!"

١٦٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٨٨ .

١٦٩ - على النقيض من ذلك فقد شكل الإسلام ثورة حقيقية في التاريخ الإنساني. انظر على سبيل المثال: منير شفيق، "في سمة الثورة في الإسلام"، ضمن كتاب "الإسلام في معركة الحضارة"، دار البراق للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص - ص: ٧٥ - ٨٠ .

و د. حسن حنفي، "من العقيدة إلى الثورة"، مرجع سابق .

١٧٠ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٥٠ .

١٧١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٣٩٠ .

١٧٢ - د. برهان غليون، "حورات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ١١٧ .

١٧٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٩١ .

١٧٤ - محمد بوراس، قراءة نقدية في كتاب: "نقد سياسة: الدولة والدين"، مجلة الفيصل، مرجع سابق.

١٧٥ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٣٨٠ .

١٧٦ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٤٨ .

١٧٧ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٣٩٤ .

١٧٨ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٥٣ .

179-Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, " Les laicites a la française ", op.cit.p: 263 "En france, la laicite de l Etat n implique pas la laicisation de la societe

١٨٠ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٣٩. خاصة وأن التجربة التاريخية نفسها تثبت عدم وجود أي تلازم: تلازم شرطي ضروري ومنطقي بين العلمانية والديمقراطية يقول "لم يعد مفهوم العلمانية في فرنسا مفهوماً إجرائياً، لذلك

أعدوا لتركه واستبداله بمفهوم أكثر تحديداً، وهو مفهوم التعددية "Pluralisme" وفي هذا الإطار فإن النموذجين الألماني والإنجليزي يثبتان عدم وجود أي إرتباط وثيق، منطقي وضروري بين الجمهورية "Republique" والديمقراطية "Democratie" والعلمانية.

Laicite" De l invalidite de la notion de laicite ", le supple-
ment, Revue d ethique et theologique, avril 1998, Ne104, pp:
61-71

١٨١ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، نفس المرجع، ص: ٤٠٦ .
١٨٢ - وهو ما يؤكد أهمية دعوة وجيه كوثراني إلى أن "التمييز بين الدين والسياسة هو المدخل لحوار مستقبلي ومثمر.. وأن علاقة الدين بالسياسة تغدو، بالنظر لكونها معطى واقعيًا وتاريخيًا قائمًا، علاقة مؤسسية ينبغي أن يبحث عن صيغتها المستقبلية المناسبة" انظر "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي" مرجع سابق، ص - ص: ١١٩ - ١٢٠.

١٨٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص - ص: ٣٨٦ - ٣٩٠.

١٨٤ - مع أن الخاصية الدوغمائية تكاد تميز كل خطاب إيديولوجي يطرح نفسه كبديل أوحده في مواجهة غيره من الخطابات الإيديولوجية. إما بدعوى قداسته مقابل دناستها (الإيديولوجيات الدينية)، أو فاعليته وتجاوزه لها (الليبيرالية)، أو علميته أكثر منها (الماركسية)، أو نقائه العرقي واصطفائه الطبيعي مقابل انحطاطها (النازية والفاشية والداروينية)، إلا أنه مع التراجع الملحوظ للإيديولوجيات الكبرى خاصة على إثر انهيار التجربة الاشتراكية وقبلها اندحار التجربة الفاشية والنازية، وما بات يعانيه النموذج الليبرالي من تصدع وتناقض وعدم يقين، لازالت فكرة البديل المطلق والأوحد تشكل ثابتًا قويًا من ثوابت الخطاب والنشاط الإسلامي المعاصر. ويكفي أن نستحضر واحداً من أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة للتدليل على ترسخ فكرة البديل الأوحد ليس فقط في العلاقة مع الآخر أي النقيض الإيديولوجي العلماني، وإنما في إطار النسق الحركي الإسلامي نفسه:

بعد أن يستقصي سعيد حوى خصائص "جماعة المسلمين" ويحددها في سبع مواصفات " يقول: الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة (يقصد الإخوان المسلمين) هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين"، انظر "المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين"، دار الأرقم، عمان، ١٩٨١، ص: ٢١. ويقول: "لا زالت دعوة الإخوان المسلمين وحدها هي الجسم الذي على أساسه يمكن أن يتم التجمع الإسلامي في العالم"، انظر دروس في العمل الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٩٨١، ص: ١٩. ويقول: "المسلمون ليس أمامهم إلا فكر الأستاذ البنا، إذا ما أرادوا الإنطلاق الصحيح"، انظر: "في آفاق التعاليم"، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٩٨١، ص: ٥. بل يذهب إلى حد التساؤل: "هل رأى أحد في هذه الأمة رجلاً كحسن البنا؟ وهل رأى الجيل

الحاضر رجلاً أصلب من حسن الهضيبي، وإن لخليفة الاثنين لبيعه" انظر: "المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين"، مرجع سابق، ص: ٣٠. وبناء عليه يقول: "ومما مر ندرك أن السير مع الإخوان شيء لا بد منه للمسلم المعاصر، وبهذا لا يسع مسلماً أن يتخلف عن هذه الدعوة"، انظر: "في آفاق التعاليم"، مرجع سابق، ص-ص: ١٦ - ١٧. وترتفع وتيرة الإطلاقيه الإستقطابية والإقصائية في أن بقوله: "إذا كانت الجماعة (يقصد الإخوان المسلمون) هذا شأنها فلا يجوز لمسلم الخروج منها. قال عليه السلام: "من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه"، وعلى كل مسلم ألا ينتسب لتنظيم أو جهة ليس من الجماعة، لأن الطاعة لا تجوز إلا لأولي الأمر من المسلمين، وتحرم على غيرهم اختياراً. قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين" انظر: "من أجل خطوة إلى الأمام"، مرجع سابق، ص: ٤٠.

وتترسخ النظرة الأحادية ورفض الآخر لدى التيارات الإسلامية الراديكالية أمثال تنظيمات: "حزب التحرير"، "الجهاد"، كما يعكس ذلك "كتاب" محمد عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة"، و"التكفير والهجرة"، فبينما يرى تنظيم "الجهاد" أن مصدر الفساد يتركز في النظام السياسي الحاكم وليس في المجتمع، يرى "التكفير والهجرة"، أن المجتمع كله حكاماً ومحكومين مجتمع جاهلي لا ينفع معه الإصلاح بل لا بد من الإقضاء عليه واجتثاثه من أساسه بعد إعداد العدة لذلك من خلال "الهجرة" ثم "الفتح" بعد تكوين المجتمع - النواة" انظر د. عبد الله النفيسي، "تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد: ٢٣، العدد: ٢، ١٩٩٥، ص - ص: ٢٥ - ٣٠. لكن لا بد من ملاحظة أن محتة الاعتقال وعامل الزمن، جعل هذه التنظيمات تقوم بعملية مراجعة فكرية وسياسية لموافقها. انظر الحوار الجماعي الشامل الذي أجراه الأستاذ مكرم محمد أحمد، مجلة المصور، العدد: ٤٠٥٦، ص - ص: ٤ - ١٨ والعدد: ٤٠٥٧، ٢٠٠٢. والذي يعكس سطحية وتواضع التكوين الفكري والشرعي لمعظم رموز هذه الجماعة، ليس فقط قبل المراجعة وإنما كذلك بعدها، وهو ما يعبر عن أزمة بنيوية حقيقية تمس التصور ومنهج التعامل مع النص ومع التاريخ ومع الآخر.

١٨٥ - هناك أدبيات مهمة في هذا المجال يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال: د. عبد الله النفيسي وآخرون، "الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٩٨٩. وقد خلصت أعمال هذه الندوة إلى أن الحركات الإسلامية على حيويتها الظاهرة، تعاني أزمة هيكلية وليست عرضية، وأن خطابها تبريري دفاعي يفتقد إلى الصلابة النظرية. وكذلك، صلاح الدين الجورشي "الإسلاميون التقدميون"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، سلسلة مبادرات فكرية، ٢٠٠٠. حيث أبرزت الدراسة أن أزمة الفكر لدى الحركات الإسلامية عادة ما تؤدي إلى منهج تربوي خاطئ. كما أجرت دراسة نقدية لحركتي "النهضة" التونسية و"الإخوان المسلمون"، وكشفت الأبعاد الإيديولوجية لمشروع سيد قطب خاصة فيما يتصل بمفهومي:

"الجاكمية" و "الجاهلية". كما دعت، تأثرا بالمشروع الفكري للدكتور حسن حنفي، إلى توثير التراث والرهان على الثقافي قبل السياسي، وإرساء أسس دولة مدنية لا دينية ولا علمانية. كذلك د. حسن حنفي، "الأصولية الإسلامية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩. وكتابه "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، حيث يذهب فيه إلى أن "الفكر الإسلامي قد انتهى مع الحركة الإسلامية إلى فكر مطلق خارج التاريخ، وإلى إسلام مطلق خارج الزمان والمكان يقوم على شعارات: "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة" ص: ٢٩ وفي سياق نقده لتصور سيد قطب المنبثق عن فكر أبو الأعلى المودودي يعتبر أن هذا التصور قد رسخ "تعارضاً شديداً بين فكرتين وتصورين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر، الله والطاغوت. وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما"، انظر، "الأصولية الإسلامية" مرجع سابق، ص: ٤٩.

١٨٦ - هناك العديد من الكتابات الغربية حول الحركات الإسلامية تتراوح قيمتها ما بين الدراسة العلمية الموضوعية، والدراسة الأمنية المخابراتية، والدراسة الإيديولوجية السجالية، والدراسة التجارية السطحية.. ومن الدراسات الهامة:

Olivier Roy, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?", -
Esprit, N:277, 2001, pp: 116 - 138

Olivier Roy, "L'echec de l'islamisme politique", Editions Le -
seuil, Paris, 1992

"Francois Burga, "L'Islam politique: la voix du sud -

Christian Jambet, "L'Islam et ses philosophies", Esprit, En-
tretien, N:277, 2001, pp: 186 - 201

١٨٧ - انظر على سبيل المثال: د. رفعت السعيد، "مصر: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي"، ضمن كتاب "قضايا فكرية": "الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن"، العدد: ١٣ - ١٤، ١٩٩٣، ص - ص: ١٦١ - ١٧٠. حيث تميزت دراسة رفعت السعيد بنزعة انتقائية واضحة تتصيد مواطن الإدانة للحركة الإسلامية بشكل مغرض. انظر كذلك د. أديب دمطري، "السمات الأساسية للحركة الإسلامية في مصر: هل الحوار ممكن؟"، نفس المرجع، ص - ص: ١٧٩ - ١٩٢. وقد اعتبر أن الحركات الإسلامية تشكل كلا في واحد دون تمييز بين معتدل أو متشدد، بل لم يتحرج في نعت الإسلاميين بـ "الفاشيين الجدد".

١٨٨ - انظر مثلاً: -د. نيفين عبد المنعم مسعد، ود. عبد العاطي محمد أحمد، "السياسات الخارجية للحركات الإسلامية"، مركز البحوث والدراسات السياسية الطبعة الأولى، ٢٠٠٠. د. عبد الإله بلقزيز، "الإسلام والسياسية: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١. د. برهان غليون، "الاجتماع السياسي الحركة الإسلامية: محاولة للفهم والتفسير"، ضمن

- كتاب قضايا فكرية، "الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن"، مرجع سابق، ص-
ص: ٣٥٦-٣٧٠.
- ١٨٩ - انظر مثلاً: د. عزيز العظمة، "اسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية"، ضمن
كتاب قضايا فكرية، "الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن"، مرجع سابق، ص
ص: ٣٣٦-٣٥٥.
- ١٩٠ - د. برهان غليون وسمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٥٤.
- ١٩١ - د. برهان غليون، "الإسلام السياسي، أو هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في
السياسة؟"، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، عدد ٥٤/٥٣، ١٩٩٣، ص-ص: ١٢-
١٥.

١٩٢ - مقابل القراءات الأيديولوجية التي تتعامل وتنظر إلى الحركات الإسلامية نظرة نمطية
تعميمية هناك دراسات أكثر موضوعية تنظر إلى الحركة الإسلامية كظاهرة متعددة
الأبعاد، وللخطاب الإسلامي كخطاب متعدد الخلفيات والمناهج والمواقف والرؤى..
انظر: د. نيفين عبد المنعم مسعد ود. عبد العاطي محمد أحمد، "السياسات الخارجية
للحركات الإسلامية"، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم
السياسية، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠. حيث خلصت الدراسة فيما خلصت
إليه، "أن الحركات الإسلامية تمثل ظاهرة عامة وخاصة في آن معا؛ هي عامة لأنها
تغطي مساحة الوطن العربي على اتساعها وتشخص إحدى أهم مراحل تطور المعارضة
السياسية في النظم العربية. لكنها أيضا خاصة لأنها تعكس ألوان الطيف ودرجاته
سواء في تنظيماتها أو في إيديولوجياتها أو في علاقاتها مع السلطة، أو في سياساتها
الخارجية" (ص: ٥٢). وفي موضع آخر تقول الدراسة: "إننا إزاء خريطة إسلامية بالغة
التنوع مساحتها تمتد بطول الوطن العربي كله، تتفق على إقامة المجتمع الإسلامي
والدولة الإسلامية وتختلف على ما عدا ذلك من أمور تنظيمية وفقهية وعملية. انظر
كذلك د. وجيه كوثراني، "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي" مجلة منبر الحوار،
مرجع سابق، ص-ص: ١١٤-١١٦. أما بخصوص التحلي بالنسبية في تقييم الخطاب
الإسلامي بين خطاب مثالي ذاتي وآخر تاريخي موضوعي، بغض النظر عن صحة هذه
المقارنة، يمكن الرجوع إلى المقارنة التي أجراها السيد يسين بين كل من د. يوسف
القرضاوي والمفكر طارق البشري. يقول السيد يسين: "وعلى عكس المنهج المثالي الذي
مارسه شيخنا القرضاوي في حلم إعادة بناء الإمبراطورية الإسلامية بقيادة الخليفة،
مارس المؤرخ المعروف طارق البشري المنهج العقلاني في تقديمه لنفس تقرير "الأمة
في عام".. وعلى عكس القرضاوي تماما فالبشري يبدأ في تأصيله لفكرة المشروع
الوطني من الواقع، وليس من التصورات الذهنية التي يبيلورها مفكر فرد أو مجموعة
مفكرين، ويحاولون إسقاطها على الواقع..". انظر السيد يسين: "قضايا المعاصرة
والخلافة: حوار علماني إسلامي مع د. كمال أبو المجد والشيخ يوسف القرضاوي"،
ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ٦٢، وكذلك يمكن
الرجوع إلى المقارنة التي عقدها محمود أمين العالم بين "الاتجاهات الماضوية

الدينية المتزمتة، التي تجد في الماضي الإجابة الوحيدة الصحيحة لكل أسئلة العصر" والتي تعبر عن "ثقافة الرفض المطلق للتحديث خاصة وللغرب عامة" وبين "توجهات واجتهادات عقلانية ذات رؤية قومية وديمقراطية مستنيرة، وذات تفتح موضوعي على حقائق العصر، وتفهم صحيح لضرورة التلاقي الخلاق بين أفضل مافي التراث من قيم وأفضل ما في العصر من منجزات تحديثية حقيقية، ولهذا فهي تعارض التحديث التابع والتزمت الماضي في وقت واحد" انظر: محمود أمين العالم، "من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل: مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي"، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص-ص: ٧٠-٧٢.

١٩٣ - وذلك استجابة لتحول مبدئي وفقهي ايجابي صريح ومتنامي من المسألة الديمقراطية بلغ إلى درجة إصدار فتاوى شرعية تؤكد على وجوب الأخذ بالتظام الديمقراطي كألية لتداول السلطة شوري بين مختلف القوي السياسية. انظر على سبيل المثال: د. يوسف القرضاوي، "من فقه الدولة في الإسلام"، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص-ص: ١٢٩ - ١٧٦.

١٩٤ - يذهب د. مصطفى النيفر إلى أن "مسألة الإسلام السياسي ليست وليدة الأمس القريب، فمنذ أن طرحت قضية خلافة الرسول (ص) أعتبر البعض أن الأمر سياسي (دنيوي محض) في حين تمسك البعض الآخر بقداسة الخلافة لكونها وظيفة دينية" انظر: "الوجه والقناع: الدولة والدين من خلال" محاكمات "ابن حنبل - الحلاج - ابن رشد"، مجلة منبر الحوار، عدد: ٢٦، ١٩٩٢، ص: ٦. ولذلك نجد دراسات بعينها تعنى باستعراض تاريخ "الإسلام السياسي" بدءا من ظهور الدعوة الإسلامية. انظر: د. حامد العبد الله، "جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الإتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ٢٤، العدد: ٣، ١٩٩٦، ص-ص: ٣١ - ٤٧.

١٩٥ - د. خلدون جولألب، "الإسلامية وما بعد الحداثة"، مجلة أبعاد، بيروت، العدد ٤، ١٩٩٥، ص: ٢٧٢.

١٩٦ - د. عبد الصمد بلكبير، "حول التحديث والتقليد في التجربة العربية"، مجلة منبر الحوار، العدد ٣١، ١٩٩٤، ص-ص: ٦٨ - ٨٤.

197-Olivier Roy, "L'echec de l'Islam politique", Editions, seuil, Paris, october, 1992, p: 167

١٩٨ - محمد يتيم، "حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوحودية - التوجهات العامة"، مجلة الفرقان، الدار البيضاء، عدد: ٤١، ١٩٩٨، ص: ٣٢.

١٩٩ - طارق البشري، "سببى الغلو ما بقي التغريب"، ضمن كتاب "الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ٤٥.

٢٠٠ - د. برهان غليون ود. سمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٦٣.

٢٠١ - إن الكثير من التجارب الفعلية والعديد من الوقائع الموضوعية تنفي ما يذهب إليه

سمير أمين؛ فيكفي أن نستحضر آخر تجربتين انتخابيتين عرفهما العالمان العربي والإسلامي من خلال حزب "العدالة والتنمية" في كل من المغرب وتركيا لنكف عن مثل هذه المصادر اللاتاريخية والإيديولوجية التي يعبر عنها سмир أمين وأضرابه. فكلا الحزبين امتداد لتجربة طويلة نسبياً من العمل الديمقراطي الداخلي والخارجي، وكلا الحزبين عبرا من خلال حملتيهما الانتخابيتين، ومن خلال أدائهما التشريعي والسياسي عن درجة كبيرة من المرونة والوعي السياسيين، وعلى قدر كبير من المبدئية الديمقراطية وما تقتضيه من إيمان بالتعدد والاختلاف. ولعل أبرز تجل لهذا الوعي، وهذا الإيمان هو إعلان حزب العدالة= والتنمية المغربي لمساندته طيلة سنتين في البرلمان لما يفترض أنه نقيضه الإيديولوجي، أي الحكومة التي يقودها الإتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وكذلك إلتزام حزب العدالة والتنمية التركي بالدستور العلماني وما يقتضيه.

٢٠٢ - يفسر محمود أمين العالم إفلاس مشروع التحديث العربي بما يسميه "قانون الإندماج في الغرب والتبعية له"، وبالتحديد الإندماج والتبعية لنظامه الرأسمالي، وهو ما جعل التحديث في المجتمعات العربية تحديثاً يدعم الإندماج ويكرث التبعية، وليس بالتحديث الذي يؤكد الذات ويحمي الخصوصية، وينمي القدرة على الإنتاج والإبداع، ولهذا كان بالضرورة تحديثاً تابعاً مفروضاً وليس إضافة كيفية شاملة كلية، كما كان تغييراً جزئياً سطحياً متناثراً برانياً، لا يمس جوهر البنية الإقتصادية والاجتماعية مساً تحديثياً تجديدياً شاملاً، وإنما يمسها مساً وظيفياً يستهدف تهميش= الذاتية الخاصة بل طمسها أحياناً، والتمكن من اعتصار خيرات الأرض وطاقات البشر، واستغلال احتياجاتهم تحقيقاً لمصالح الرأسمالي العالمي. ولهذا كله كان تحديثاً وظيفياً لخدمة الرأسمالية وعلى حساب الخصوصية التنموية الإستقلالية العربية، وكان تحديثاً يغلب فيه الطابع التقني على الطابع الإنساني، والطابع المظهري النفعي على الطابع المجتمعي الحضاري "انظر: "ملاحظات أولية حول الثقافة العربية والتحديث"، ضمن كتاب "من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل: مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي"، مرجع سابق، ص: ٦٥-٦٦.

٢٠٣ - د. برهان غليون، "مشروع التغيير: الدين، الثقافة، السياسة"، مجلة المنطلق، بيروت، (حوار)، عدد: ١١٨، ١٩٩٧، ص: ٤٨، حول مغزى الثورة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة يقول علي عزت بيغوفتش: "الثورة تبدو كقصيدة وملحمة وليس فقط مجرد تدمير آلي أو تغيير بسيط في الآلة الحاكمة.. إذا نظرنا إلى الثورة من الداخل، لا باعتبارها عملية ولكن كجزء من الحياة، فستبدو لنا كالدراما التي تؤثر في الناس تأثير الأديان.. إن المجتمع الذي تسيطر مشاعر التضامن والتضحية والمصير المشترك يعتبر "حالة دينية".. إن المجتمع العاجز عن التدين هو أيضاً عاجز عن الثورة. إن كلا من الدين والثورة يولدان في مخاض من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والتترف حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد حتى إذا تحقق بدأ الموت يتسرب إليهما" انظر "الإسلام بين الشرق والغرب"، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلان والخدمات، ومؤسسة النور، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ١١٤-١١٥.

- ٢٠٤ - يعتبر مشروع د. حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" و "من النقل إلى الإبداع" وكذا كتابات مالك بن نبي، وعلي شريعتي، وسيد قطب، ومحمد حسين فضل الله، وعلال الفاسي، وأحمد الريسوني، وراشد الغنوشي، وطارق البشري، وكمال أبو المجد، ومنير شفيق، وطه عبد الرحمن، ورجاء غارودي، ومراد هوفمان، وعلي عزت بيجوفتش... ومعظم إنتاجات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.. إلخ ردا دامغا على فكرة جمود الإسلام، بل أن التجربة التاريخية للفكرة الإسلامية نفسها وصمودها وتجديدها رغم كل التحديات والازمات تعد خير دليل على حركية الإسلام وقوة دفعه الذاتية. ولعل خير من يعبر عن هذه الحقيقة، بالنظر إلى انتمائه العقدي والإيديولوجي، الفكر المصري أنور عبد الملك الذي يحدد الإسلام بكونه "تركيبية الحضارة العالمية التي امتدت تاريخيا من الأندلس إلى شواطئ الشرق في آسيا. شاملة بذلك تشكيلة كبيرة من الثقافات والقوميات والجماعات العنصرية في إطار الإسلام الذي وجدت فيه "كفلسفة ودين ونظام سياسي وكثقافة" حصنها المنيع في مواجهة العدوان والسيطرة الغربية للحفاظ على مجتمعها الوطني وشخصيتها الثقافية. ولذلك فإن الإسلام، يواصل أنور عبد الملك، يقوم الآن بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة منذ القرن التاسع حتى قرننا هذا في مواجهة الصليبيين والصهيونيين والعنصريين، مروراً بفترات من الاستعمار والإمبريالية المتسلطة. وبهذا المضمون يختلف الإسلام عن المسيحية واليهودية " ولذلك فإن أنور عبد الملك يعتبر أن الإسلام يمثل "نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية، والتطور الاجتماعي والرخاء الجماهيري أكثر مما هو مجرد دين". انظر: د. أنور عبد الملك، "رياح الشرق"، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص: ٩٠-٩٦.
- ٢٠٥ - فريدمان بوتنر، "الباعث الأصولي.. ومشروع الحداثة"، ضمن كتاب "قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر"، مرطز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٦٦.
- ٢٠٦ - فريدمان بوتنر، "الباعث الأصولي.. ومشروع الحداثة"، ضمن كتاب "قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر"، نفس المرجع، ص: ١٧١
- ٢٠٧ - د. عبد الصمد بلكبير، "حول التحديث والتقليد في التجربة العربية"، مجلة منبر الحوار، عدد: ٣١، ١٩٩٤، ص: ٨٠، انظر: شمس الدين كيلاني، "الفكر السياسي للشيخ محمد عبده"، مجلة الآداب، بيروت، عدد: ٥٠، ص: ٦٠-٦٨.
- ٢٠٨ - أحمد حرزني، "الإسلام والتحديث: من رد الفعل إلى القطيعة الخلاقة؟"، مجلة آفاق، مرجع سابق، ص: ٤٠.
- ٢٠٩ - د. برهان غليون ود. سمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٢٣.
- 210-Olivier Roy, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?", Esprit, op.cit, p: 118. "Le postislamisme est la consequence logique de l'echec de l'islamisme" (p-p: (135-138

٢١١ - يرفض الإسلاميون بشدة اعتبار الحركة الإسلامية ظاهرة طارئة لا صلة لها بجهود الإحياء والإصلاح التي سبقتها على امتداد التاريخ الإسلامي، أو أنها مرتبطة بأوضاع اقتصادية واجتماعية ستزول بزوالها. مؤكدين، خلافاً لذلك، أنها ظاهرة حضارية عالمية تحمل في عمقها أمرين مترابطين: أولاً: إرادة إصلاح الواقع أو تغييره وتجاوز حالة الضعف والهزيمة والتخلف التي تعيشها الأمة. ثانياً: الإنطلاق في ذلك من المرجعية الإسلامية وهو ما عبر عنه د. عز الدين العثماني بـ "التحديث انطلاقا من مرجعية إسلامية أو الإصلاح الديني بوصفه شرطا أساسيا للتحديث"، انظر: "جذور الحركة الإسلامية بالمغرب: هوامش وملاحظات"، مجلة الفرقان، الدار البيضاء العدد: ٤١، ١٩٩٨، ص: ٢. وفي هذا السياق يعتبر محمد عابد الجابري أن الدين (الإسلام) ليس مجرد شرط للتحديث وإنما شرط وجود للكيان الاجتماعي. انظر: د. محمد عابد الجابري، "الحركة السلفية والجماعات الدينية في المغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص: ٢٣٤. لكن إذا كانت المرجعية الإسلامية تمثل شرطا لازما بل ووجوديا لأنها لا تمثل شرطا كافيا لكل حركة تجديدية ذلك أن كل دعوة تتبنى قضية "التجديد" في الدين من دون أن تربط ذلك بالقضايا الاجتماعية والسياسية المطروحة، ربطا مباشرا وصریحا، فإنها ستظل دعوة هامشية أو تيارا صوفيا منزويا ومؤقتا"، انظر: علال الفاسي، "الحركات الإستقلالية في المغرب"، مرجع سابق، ص: ١١٩.

٢١٢ - طارق البشري، "الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر"، مرجع سابق، ص: ٤٠.

٢١٣ - د. برهان غليون، "الإسلام السياسي أو هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسة"، مجلة آفاق، مرجع سابق، ص: ٢٢.

٢١٤ - د. برهان غليون، "الإسلام السياسي أو هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسة"، مجلة آفاق، مرجع سابق، ص: ٢٣.

٢١٥ - د. برهان غليون، "وجه نظر عربية في الواقع السياسي العلمي: الإرهاب العلمي بين اتهام الإسلام وعدم اتساق السياسات الدولية"، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، عدد: ١، ٢٠٠٢، ص-ص: ١٣٦-١٣٨. على المستوى العربي يمكن إضافة إلى ما تم تسجيله أعلاه، وجود نزاعات مزمنة دون حل وفي مقدمتها القضية الفلسطينية، والمسألة العراقية، إلى جانب التواجد العسكري الأمريكي في الخليج وما يثيره، وما سوف يثيره من حساسيات وعنّف. ولذلك فلا يرى غليون من إمكانية لخروج الوطن العربي من الأزمة المثثّة التي تعصف بالعديد من مجتمعاته، والمتمثلة في الفقر المتزايد، والاستبداد، عبر ضخ رساميل جديدة تمكنها من امتصاص الفقر وتخفيض نسبة البطالة وفتح آفاق حقيقية لأفواج المعطلين"، وكذلك عبر تجسير الفجوة بين السلطة والمعارضة من خلال عقد وطني جديد يقوم على الفصل بين السلطات، وسيادة القانون واعتماد الديمقراطية كطريق وحيد لتداول السلطة، كما يستدعي الخروج من الأزمة التصدي بشجاعة وقوة لحل النزاعات الإقليمية والوطنية التي سمت الحياة السياسية في المنطقة.

٢١٦ - د. برهان غليون و د. سمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص-ص: ١٢٧-١٢٩.

٢١٧ - بعد أن يفسر الباحث عبد المجيد الشرفي، من منظور اقتصادي ضيق، سبب ظهور الحركات الإسلامية، واختزاله في الأزمة الاجتماعية وإخفاق مشروع الحداثة العربية يستنتج أن عداة الإسلاميين للتحديث ما هو إلا نتيجة لكونهم ضحاياها. إلا أنه يتساءل: "هل يصح لنا بعد كل هذا أن نعالج مسألة الإسلاميين بمعزل عن الأسباب التي ولدتها، وأن نكتفي بالانتصار لهم أو حشرهم في السجون والمعتقلات؟ أم يجدر بنا أن نكتف الجهد لإنقاذهم وإنقاذ المجتمع كله من مخاطر حلولهم اليائسة بالقضاء على أسباب هذا اليأس، وأن نعمل على الأقل في اتجاه الحد من الذين تركهم التحديث المنقوص على هامشه بالملايين"، انظر: "الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياهم؟"، ضمن ملف خاص بالحركات الإسلامية المعاصرة، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد: ٩٦، ١٩٩٢، ص: ٤٧.

- ٢١٨ - د. برهان غليون و د. سمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٧٥.
- ٢١٩ - انظر: قراءة لكتاب فرانسوا بورجا، "الإسلام السياسي: صوت الجنوب"، أجزتها منى ياسين، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد: ٣١، ١٩٩٤، ص-ص: ١٤٢ - ١٥٤.
- ٢٢٠ - د. برهان غليون و د. سمير أمين، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٣٠.
- ٢٢١ - د. برهان غليون، "اغتيال العقل"، مرجع سابق، ص: ٢٦٥.
- ٢٢٢ - د. برهان غليون، "مجتمع النخبة"، مرجع سابق، ص: ٨١.
- ٢٢٣ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٦٠.
- ٢٢٤ - د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، ص: ٢٨٠.

الفصل الثالث

إشكالية الدولة عند غليون

مقدمة

ما دام التحديث السياسي تحديثاً للدولة ابتداءً، وتجديداً وتطويراً لما فيها من مؤسسات ونظم وقوانين ومعايير وأساليب.. فإن إشكالية الدولة: مفهومها وبنيتها وأنماطها ووظائفها تقع في قلب إشكالية التحديث السياسي. وهي الحقيقة التي جعلت برتراند بادى (B.Badie) يذهب إلى أن "ظاهرة الدولة تكفي لإدراك التصور الغربي للتحديث في المجال السياسي"، وهي نفس الحقيقة التي جعلت غليون ينطلق من أن "الدولة مركز الحداثة وأداتها".

رغم التراكم المهم الذي أنجزه الفكر السياسي العربي المعاصر حول إشكالية الدولة، إلا أنها قليلة هي الكتابات التي تناولت موضوع الدولة انطلاقاً من رؤية منهجية موضوعية وأصيلة، أي وفيه لشروطها التاريخية وسياقها الحضاري ومرجعيتها المعرفية. ولا شك أن اجتهادات غليون وتحليلاته تقع في صدارة هذه المقاربات النظرية المتميزة.

وهو ما سوف نحاول ملامسته والوقوف عليه من خلال المحاور التالية:

المبحث الأول: البناء المنهجي والنظري لإشكالية الدولة.

المبحث الثاني: الدولة العربية والمجتمع المدني.

المبحث الثالث: الدولة العربية الراهنة: أنماطها وعناصرها التكوينية.

المبحث الرابع: الدولة العربية الراهنة وأزمة المشروع.

خلاصة:

المبحث الأول: البناء المنهجي والموضوعي لإشكالية الدولة
يؤسس غليون مقاربتة لإشكالية الدولة بنقده للنظريات السائدة حولها وحول الواقع السياسي العربي عموماً، مشدداً على ضرورة إعادة النظر في الطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية، انطلاقاً من النظريتين الرئيسيتين اللتين سادتتا في العقود القليلة الماضية، أي الليبرالية والماركسية، مؤكداً أن "الواقع العملي التاريخي قد تجاوز هذه الطروحات. وأن ما تعرضت له النظرية الماركسية من نقض تاريخي في الأعوام الماضية.. لا يكرس بالضرورة انتصار النظرية الليبرالية بقدر ما يمهد إلى تجاوز الأفق النظري الذي أغلق فيه تعارضهما الشكلي^٢ على الفكر وحرمه من رؤية الآفاق الأخرى المفتوحة على التفكير السياسي. وبالرغم من اختلافهما الواضح، لا تعيش واحدهما في الواقع من دون الأخرى، "لأنهما انعكاس لشرح واحد في الوعي والتفكير السياسيين، وتكريس له في الوقت نفسه".^٣ فكما أن النظرية الماركسية تتجاهل الاستقلال الذاتي (النسبي) الذي تتمتع به أو يمكن أن تتمتع به الدولة، تتجاهل النظرية الليبرالية العوامل والقوى الاجتماعية الحية والخاصة الكامنة وراء كل سلطة والمحركة لها.

والنتيجة المباشرة لهذا التجاهل المزدوج أن إنكار عامل الاستقلال النسبي في مفهوم الدولة قد أدى عملياً إلى تدمير الاستقلال النسبي للدولة ذاتها وجعلها أداة فعلية بيد طبقة - دولة بيروقراطية، وبالتالي إلى تدمير مفهومها ذاته. كما أن تجاهل المصالح الاجتماعية الكامنة وراء السلطة أدى إلى إلغاء الفاعل الاجتماعي في الحياة السياسية، وتحويل الصراع داخل النظام إلى صراع بين "لوبيات" ومجموعات ضغط مغفلة الهوية.

وفي هذا الإطار يسجل غليون مفارقة مفادها أن النظرية الماركسية التي طالما رفضت الاعتراف ببيروقراطية الدولة المتميزة والمستقلة استقلالاً نسبياً ينتهي بها المطاف إلى بناء دولة البيروقراطية المطلقة بامتياز، كما أن النظرية الليبرالية التي أمعنت في رفض الاعتراف بالفاعل الاجتماعي لم تتحرج لحظة في تكريس النزعة الفردانية لتجعل من تقديس الفرد بعد اختزاله إلى مستوى المقولة القانونية والحقوقية قاعدة النظام العقلائي. وبالتالي "فبقدر ما تقتضي النظرية الماركسية إلغاء السياسة شرعاً، ومن

ورائها المجتمع المدني كمنتج للسياسة، تقتضي النظرية الليبرالية تفريغ السلطة من حقيقتها الاجتماعية ومشروعها الاجتماعي، وتخفيض السياسة إلى مستوى اللعبة التقنية، والاستراتيجيات الانتخابية والاستعراضية، وتذويب الصراعات والمنازعات في العقائدية التمثيلية أو مفهوم الدولة القانونية".^٥

وهو ما جعله يدعو إلى بناء مقارنة أكثر نجاعة تتجاوز هذين المفهومين اللذين يعيشان أزمتها التاريخية معاً، في اتجاه مفهوم يدمج بين الدولة من حيث هي بنية أساسية، عقلانية وبيروقراطية وقانونية وعقائدية، ومن حيث كونها تعبيراً أو تجسيدا لمشاريع قوى اجتماعية حية، متباينة في مصالحها وتصوراتها ودرجة وعيها وقدراتها وبرامجها وأهدافها. مبرزاً أن وجود الدولة يستعصي على الفهم والتفسير من دون تحليل بناها الأساسية كتنظيم وغايات مرتبطة بسياق التاريخية الحضارية الطويلة، كما يستحيل فهم تناقضاتها ومشاريعها وبرامجها ونجاحها وإخفاقها، من دون معرفة القوى الاجتماعية التي تحركها في هذه الحقبة أو تلك، والأهداف التي تضعها نصب عينيها.

أزمة الدولة العربية: محاولة في تفسير ظاهرة الاستبداد^٦:

لا يكف غليون عن نقده للفكر السياسي العربي بصدده تشخيصه وتحليله لواقع التآزم السياسي العربي، وتفسيره لأصل الاستبداد الملازم لطبيعة الدولة العربية المعاصرة وبنيتها، حيث لا نكاد نعثر على أي وصف أو تشخيص أو تحليل أو نقد يجريه غليون في إطار معالجته لإشكالية الدولة العربية الراهنة، لا يعتبر هذه الدولة دولة مأزومة. يقول غليون: "تشكل ظواهر انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من قبل نخبات لا تتمتع، في أغلب الأحيان، بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية، وغياب الحريات العامة، وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، وهيمنة السلطة الشخصية من النمط الأبوي والخلط المتزايد والفادح بين الدولة والحزب الواحد والقبيلة أو الطائفة، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف

بين المواطنين، والقمع والعقاب الجماعيين، كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع".^٧ إن دولة هذا واقعها تعد من منظور غليون، دولة لا عقيدة لها إن "عقيدها الحقيقية أي الفعلية هي إيمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها أي بفاعليتها كأداة تنظيم وضبط وسيطرة".^٨ وهو ما يفسر شبه إجماع كل الباحثين من مختلف المدارس والتوجهات الفكرية والسياسية على الطبيعة التسلطية أو الاستبدادية أو الديكتاتورية للدولة العربية الراهنة.^٩ غير أن ما استقطب اهتمام غليون هو التساؤل والبحث عن عوامل وجذور الاستبداد كتجلب وتعبير عن التأزم السياسي العربي.

يبدأ غليون بنقده للتفسيرات والنظريات الشائعة حول الموضوع سواء أتعلق الأمر بنظرية المجتمع المائي التي ترى في اعتماد المجتمع على مصدر رئيسي للري، مثل النيل أو دجلة والفرات، وتحكم الدولة فيه المصدر الأول لقوة الدولة ونزوعها نحو المركزية الشديدة. أو نظرية نمط الإنتاج الآسيوي التي تفسر استبداد الدولة بسيطرة البنية الريفية على الإقتصاد وما تنتجه هذه البنية من استقلال واسع للسلطة المركزية يجعلها تستقوي على المجتمعات، وما تدفع إليه، سعياً لتأمين بقاء هذه الدولة ومضاعفة الريع أو الخراج، من تعظيم قوتها العسكرية الضاربة وشن الحروب الداخلية والخارجية المستمرة. أو مفهوم الثقافة السياسية أو الدينية باعتبارها مصدراً للمواقف والقيم التي تشجع على تكريس الاستبداد. أو الدراسات التي تنحو إلى المقارنة بين الدولة العربية الحديثة وبين النموذج المملوكي لتفسير حالة انعدام الديمقراطية وتطور السلطة المطلقة في العالمين العربي والإسلامي بسبب ما يبدو من تشابه بين بعض أوجه سلوك الدولة المعاصرة والدولة القديمة (الطابع الشخصي للسلطة، إدخال بعض النصوص الشرعية الإسلامية في القوانين الخاصة الحديثة، سيطرة العسكر على قمة هرم السلطة.. الخ) وهو ما يؤدي إلى نفي الطابع الحديث عن الدولة العربية المعاصرة.

غير أن غليون يعتبر أن هذا النزوع المركزي، سواء كان نابغاً من دور الدولة في تنظيم الري أو في تنظيم توزيع الريع المستمد من مصادر داخلية

أو خارجية، كان يتطابق مع الاستبداد بسبب غياب الآليات الديمقراطية التي نعرفها اليوم، وهو ما كان ينطبق على مختلف مناطق العالم في الصين والهند والدول الغربية في مرحلة الحكم المطلق. إلا أن هذه المركزية تختلف اختلافاً جذرياً في وظيفتها وأسبابها ومفهومها عن نماذج الحكم الديكتاتوري الحديثة. كما لا تمثل الانعكاس الطبيعي والمباشر لوجود أية سلطة مركزية، فإذا كانت مركزية الدولة السلطانية أو المطلقة تنبع من الحاجة إلى إجماع سلطات الأسياد والأمراء والقوى المتنفذة الطامحة إلى تكوين مراكز سلطة سيادية موازية للسلطة المركزية، فإن مركزية السلطة الديكتاتورية المعاصرة موجهة أساساً ضد الأفراد والمؤسسات المدنية. وبينما كان السبب التاريخي الرئيسي الذي يفسر نشوء هذه المركزية وتعميم نموذجها هو ضعف الاندماج الاجتماعي النابع من سيطرة الإقتصاد القروي والرعوي والتجاري، أي ضعف الاندماج الوطني بلغة العصر الحديث، فإن السلطة الديكتاتورية الحديثة تقوم نتيجة ظهور هذا الاندماج بالذات، والمتمثل في تشكيل رأي عام جماهيري وشعبي متحرك وضابط على السلطة التي يمنعها نمط المصالح وإيجاد المؤسسات الكفيلة بتقديم إطار للتفاوض على تعديل المصالح وتوزيع السلطة، فضلاً عن أن مفهوم الاستبداد كما يجري استخدامه اليوم لا يفيد نفس ما كان يعنيه في الماضي؛ فبعد أن كان يشير إلى تركيز القرار السياسي كله في يد الملك أو السلطان لمواجهة ما يسميه غليون "بالقوى النابذة"،^{١١} لم يعد يعني اليوم إلا ممارسة القهر وتقييد الحريات لمواجهة المطالب الفردية والجماعية المتزايدة للحقوق والحريات العامة.

ويستخلص غليون أن الديكتاتورية لا تنبع من الحاجة إلى سلطة مركزية شديدة تضمن وحدة الدولة في مواجهة النزعات الانفصالية، ولكن من الرغبة في بناء نظام سياسي يمنع القوى الاجتماعية النازعة إلى الاندماج في الدولة من ممارسة ضغطها وحريتها، فهي ديكتاتورية تعسفية تلغي التعدد والاختلاف ولا تؤمن به كما أنها لا تطيقه، لأنها تفتقد لأبسط المقومات الذاتية والموضوعية لتنظيمه وتكييفه. إنها تقوم على إلغاء حرية الأفراد والجماعات وترتبط عكسياً بمسألة الشرعية، ولا تنبع من الخوف على وحدة السلطة أمام

قوى التقسيم والتفكيك كما هو الحال في الدولة السلطانية القديمة، ذلك أن المعارض في الدولة الحديثة لا يهدد سيادة الدولة ولكن شرعية النظام. في حين أن الأمير أو السيد الإقطاعي كان ينطلق من تأكيد مفهوم واحد للشرعية بهدف تسوية تقسيم الدولة وتحطيم السيادة.

غير أن التمييز الذي يشدد عليه غليون بين سيادة الدولة وشرعية النظام كأساس للتمييز بين طبيعة وبنية كل من الدولة العربية المعاصرة والدولة السلطانية، يصطدم بموقف نقبض في موضع آخر يكاد يماهي بين الدولة والنظام السياسي. يقول غليون: "ولكن كما نرى في بلدان العالم الثالث (والعالم العربي في قلبه) الدولة والنظام السياسي تقريباً شئ واحد متداخل بمعنى لا توجد الدولة كأداة عقلانية مستقلة وإنما الدولة هي دائماً متماهية مع الطبقة الحاكمة وبالتالي مع النظام السياسي القائم"^{١٢}

وهو ما يعزز رأي القائلين بالبعد التاريخي للتأزم السياسي العربي، الرأي الذي انبرى غليون لنقده بشدة بدعوى انعدام أية قيمة علمية حقيقية أي منتجة ومفيدة بالنسبة إلى فهم آليات عمل الدولة الاستبدادية الحديثة بالعودة إلى النموذج التاريخي للدولة السلطانية التقليدية بدعوى أن مثل هذه العودة وهذه المقارنة لا تعمل إلا على إخفاء الطابع الأصيل والجديد في شكله ومضمونه للسلطة التي تفرزها الدولة العربية الحديثة تحت جدلية القديم والحديث، لأن وظيفة هذه العودة وهذه المقارنة ليست أكثر من تقديم وسائل ونماذج نظرية سهلة ومعروفة لإضفاء المعقولية على طريقة اشتغال الدولة وسلوكها الذي يبدو بالنسبة للكثيرين لا عقلانياً من منظور المفاهيم السائدة عن الدولة الحديثة. غير أن هذا الإضفاء للمعقولية من الخارج لا يمثل اكتشافاً لمنطق الإشتغال الحقيقي للدولة المدروسة، ولا يعمل بالتالي على تحقيق فهمها واستيعاب قوانين عملها بقدر ما يحاول الهرب من صعوبة تحليلها من خلال مطابقتها الوهمية مع نموذج تقليدي ثابت ومعروف.

ويكشف غليون أن التأكيد على الطابع التقليدي والسلفي للدولة العربية الراهنة يستبطن التأكيد المقابل على أن المفاهيم والمقولات الحديثة عاجزة على فهم كيفية ومنطق اشتغال هذه الدولة، وبالأحرى طريقة تحويلها وتحديثها، فبدل أن تنطلق هذه الدراسات من "نقد محدودية هذه المفاهيم

الحدیثة عن الدولة وضرورة تعريضها لوهج النقد حتى تصبح قادرة على التفاعل مع الصيرورات الجديدة والتحولات التاريخية في طبيعة الدولة الحدیثة نفسها، تلجأ إلى المفاهيم والطرائق القديمة؛ كمقولات العصبية الخلدونية والمفاهيم الأنثولوجية والأنثروبولوجية المرتبطة بالطائفة والقبيلة والغنیمة والدين، أي تحاول تصنيف الواقع المدروس^{٣٠}.

من الأخطاء المنهجية "البنیوية" شبه الثابتة التي يقع فيها غليون في معظم تحليلاته، افتراضه وجود علاقة تنافي وتناوب وقطيعة بين البعد التاريخي الأنثروبولوجي للظواهر الاجتماعية والسياسية موضوع الدراسة، والبعد الحدیث والمعاصر لها؛ حيث يجزم جزماً أن تاريخ وأنثروبولوجيا الشعوب عموماً والشعوب العربية الإسلامية خصوصاً (تراثها، بنية عقلاها السياسي، مخيالها الاجتماعي، تركيبة قاعها السوسيولوجي...) لا يغني فتيلاً في تفسير واقعها المعاصر بمؤسساته ونظمه ومعايير وقيمه.. وهو ما يفسر نقده الشديد للرؤية المنهجية لكل من محمد جابر الأنصاري، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون.. نظراً لتحليلهم وتفسيرهم للواقع العربي الإسلامي المعاصر في بعده وصيرورته التاريخية.

ومن المفارقات أن غليون حينما يستخلص أن "المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية بالفعل لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة" فإنه يقر صراحة أو ضمناً باستمرار البنية التقليدية كمكون أساسي في النظام الاجتماعي والسياسي العربي، أكثر من ذلك فإن غليون يقول صراحة: "إذا أردنا أن نفهم ما يجري في العالم العربي منذ ٥٠ سنة، ربما يكون علينا أن نرجع لاقرناً إلى الوراثة بل قروننا وقروننا، ربما نرجع إلى التراث والإسلام والتقلبات التاريخية المختلفة في كل العالم العربي، أو أكثر من ذلك، إلى الغرب أي أن نحيط بحقبة تاريخية طويلة وبمساحة جغرافية عريضة"^{٣١} وهو ما يجرّد نقده بهذا الخصوص لكل من حسن حنفي وهشام جعيط والعروي والأنصاري والجابري وغيرهم من أية قيمة حقيقية.

أكثر من ذلك فإن غليون يذهب إلى أن هذه الدراسات والمناهج من خلال سعيها إلى فهم "البنية السياسية العليا" عبر اختزالها إلى مستوى البنية الأنثروبولوجية لم تسفر عن نفي وجود السياسة نفسها والعلم الاجتماعي

كمجال علمي متميز ومستقل فحسب،^{١٥} ولكنها بقدر ما ركنت إلى استخدام مفهوم الدولة القديمة السلطانية لفهم أسباب استمرار البنى الأنثروبولوجية القبلية والطائفية والعائلية والأبوية^{١٦} أصبحت تدور في حلقة مفرغة تماماً. والواقع أن " الإرث التاريخي " ينطوي على قيمة بالغة الأهمية لفهم حاضر الدول ذات العمق التاريخي كمصر والمغرب بل وتحليل إمكانات تطورها في المستقبل^{١٧}، ذلك أن " للأفكار والتقاليد والمواقف الجماعية عند الشعوب، شجرة أنساب كأشجار وأنساب الأفراد"^{١٨}

ويكشف غليون أن من آثار هذه النزعة وتفرعاتها، العودة بمناهج البحث في المجتمعات العربية الإسلامية إلى المذاهب الإستشراقية التقليدية المتمحورة حول الفيلولوجية، واستنتاج سلوك المجتمعات وممارساتها التاريخية ونشاطها، وصراعاتها وتناقضاتها، من المصطلحات والمفردات وما تخفيه من معانٍ متنوعة، متناسقة أو متناقضة، وجعل الكشف عن محتواها، المعجمي الكلاسيكي، المدخل الرئيسي إلى فهم سلوك العرب السياسي الحاضر وإدراك مغزاه.

لاشك أن غليون يستهدف بنقده هنا محمد جابر الأنصاري، لأن الأخير هو من حاول الاستعانة بتفسير مشاكل الدولة العربية الحديثة وضعف بنيتها المؤسسية من خلال إرجاع مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي وهو دال، أي تغيير^{١٩} مستنتجا من ذلك " سلوكا عاما لا تاريخيا وثابتا للعرب في علاقتهم بالدولة ؛ هو النظر إليها كتغير وليس كتبات، مكتشفا تبعا لذلك سبب غياب مفهوم المؤسسة ووجودها معا في ممارسة السلطة". وهذا يعني -يعلق غليون- " أن تاريخ الدولة العربية لا ينبع من مراحل تكوينها الفعلي والملايسات والسياقات الجيوسياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية التي نشأت فيها، ولكن من المفردة التي ارتبطت بها تماما كقولنا مثلا أن عقل العربي غير قادر على الحفظ والتركيز لأن مصطلح الإنسان يعني عند العرب كما يقال عادة النسيان، أو أنه جاء من النسيان"^{٢٠}.

الواقع أن نقد غليون للأنصاري جاء، هنا، محملا بالكثير من التحامل والإجتزاء، فلو اعتمد الأنصاري في تحليل وتفسير ظاهرة الدولة العربية الإسلامية اعتمادا كلياً أو أساسياً على المنهج الفيلولوجي كما ادعى غليون

لصحت أحكام هذا الأخير النقدية. لكن الحاصل أن الرؤية المنهجية للأنصاري ليست بهذه البساطة، كما أن استحضاره للمنهج الفيلولوجي لم يأت إلا على سبيل الاستئناس بدليل أن إسقاط السطور المتعلقة بالتفسير اللغوي لبنية وطبيعة الدولة العربية سوف لن يترتب عليه أدنى خلل في بنائه لإشكاليته وتصوره حول الدولة. في حين أن القاعدة المنهجية التي بنى عليها مقاربتة لإشكالية الدولة وتفسيره لواقع "التأزم السياسي العربي" تقوم على منهج سوسيوسياسي تاريخي، ثقافي وحضاري ..

كما ينتقد غليون نموذج التعميم الأنثروبولوجي الذي يغيب الأبعاد السياسية والاجتماعية والتاريخية ويغيب خصوصيتها في الأنثروبولوجي العام. ولعل أبرز من يمثل هذا النموذج هشام شرابي الذي يرجع التأزم العربي إلى ما ينعته "بالمرض الفتاك" الذي ينخر في صميم بنية المجتمع العربي على صعيد كل من الدولة والمجتمع والعائلة والفرد. أما أعراض هذا المرض فتتخذ على المستوى السياسي شكل السلطة الحديثة^{٢١} سواء في الأنظمة المحافظة أو شبه القبلية "أو التقدمية". أما على المستوى المجتمعي فتبرز في التركيب الاجتماعي البطريركي والعلاقات المهيمنة فيه.^{٢١}

لا يتردد غليون في الحكم على هذه المناهج بعدم النجاعة، نظراً لاعتمادها على المظاهر الجزئية المادية والعقائدية لتحل الواقع التجريبي في مصطلحات جاهزة مسبقة الصنع بدل تحليل الآليات الداخلية التي تبرز جدة الظاهرة وأصالتها وتربطها بسياقها التاريخي والوظائف الجديدة والمتجددة التي تقوم بها. ونظراً لتباين وتضارب النتائج التي تفضي إليها تبعاً لتغير زاوية الرؤية وإيديولوجية الباحث؛ فمقابل اعتبار الدولة العربية الراهنة دولة ذات طبيعة سلطانية تقليدية دينية، نجد محللين آخرين لا يعتبرونها حديثة فحسب، وإنما دولة غربية في بنيتها وطرائق عملها وبرامجها وأهدافها. ومن ثم فهي لا تمت بأية صلة إلى النماذج العربية الإسلامية، وإنما هي التجسيد المباشر لسلطة غريبة عن المجتمع وعن تقاليده. أكثر من ذلك فبعض التيارات الإسلامية تعتبرها دولة أجنبية وتطالب تبعاً لذلك باستبدالها بالدولة الإسلامية.^{٢٢} كما أن تيارات قومية عديدة تعتبرها أداة وضعها الأجنبي من أجل تعميق التقسيم الراهن للأمة وإحكام السيطرة الأجنبية.

في حين اعتبرت التيارات الماركسية نموذجاً مشوهاً للدولة الرأسمالية أو الكمبرادورية وأداة تستخدمها الطبقات الطفيلية المتحالفة مع الإمبريالية العالمية لتدعيم الإستغلال والنهب الداخلي والخارجي.^{٢٣}

ويمكننا أن نرصد مع غليون الطبيعة الأيديولوجية للعلوم السياسية كفرع أساسي من العلوم الاجتماعية حينما نعلم " أن أصحاب العقيدة التحديثية يميلون إلى الإعتقاد بأن المجتمعات العربية لم تنجح بعد في إحداث قطيعة حقيقية مع القيم التقليدية، لأن هذه القيم لا تزال هي التي تفسر طبيعة الدولة، بينما يميل التراثيون إلى الإعتقاد بأن سبب الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية هو تخلي هذه المجتمعات عن القيم التراثية الدينية والمدنية، وتبنيها قيماً ونماذج أجنبية"^{٢٤}، وحينما نعلم كذلك أن موقف كل شخص من الدولة وطبيعة السلطة القائمة فيها وأهدافها وقيمتها لا يختلف تبعاً لعقيدته فحسب وإنما بالنظر إلى نوعية علاقته الشخصية أو الاجتماعية بها.

رغم ذلك فإن غليون لا ينكر على هذه المناهج ربطها بين القيم والمؤسسات التي تدرسها وإنما يقره. ولكنه ينكر عليها رفضها الاعتراف بالقطيعة التي أحدثتها بالنسبة للمسار التاريخي العربي والإسلامي العام الاندماج التدريجي، منذ القرن التاسع عشر، في النظام العالمي الحديث، وما ارتبط بهذا الاندماج من تمايز واختلاف بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع. ذلك أن ما يميز الدولة العربية الراهنة هو أنها جاءت كتقليد وإعادة إنتاج نموذج الدولة الحديثة الذي نشأ في العالم الرأسمالي بشكل عام، أي أنها لم تنتج عن نزوح في علاقة الناس بالسلطة كعلاقة نابعة من توازنات اجتماعية داخلية وإنما نشأت نتيجة للصدمة التي أصابت المجتمع في علاقته بالدولة الغربية، وخاصة الصدمة التي حصلت نتيجة الإستعمار. ومن ثم بقيت الدولة العربية امتداداً طبيعياً للدولة الحديثة التي خلقها الإستعمار.

ومهما بلغت أهمية التغيرات التي طرأت على هذه الدولة تبعاً لتغير ميزان القوى داخل كل مجتمع، إلا أن الوظيفة الأساسية التي أسندها إليها الإستعمار لتكون صلة وصل بين المجتمع النامي والغرب لازالت قائمة، وهي الوظيفة التي ينعتها غليون بـ "الوظيفة التخارجية"^{٢٥}، أي إنها تحاول ربط المجتمع وإحاقه بالخارج.^{٢٥} الأمر الذي جعله يستنتج أن تاريخ الدولة

العربية المعاصرة لا يمكن اشتقاقه مباشرة من تاريخ المجتمع، كما كان عليه الحال في الماضي، أو كما هو عليه الحال في الدول الأوروبية الحديثة، لكن دون أن يعني ذلك أن هذا التاريخ مناقض أو منفصل كلياً عن التاريخ الاجتماعي.^{٢٦}

وبالتالي فإن غياب هذا الإدراك للقطيعة التاريخية والتمايز بين تاريخ الدولة والمجتمع هو مصدر تهافت وقصور التحليلات التاريخية الكلاسيكية،^{٢٧} التي حاولت أن تتجاوز التفسير الأنثروبولوجي أو الظاهري السابق. وهنا ينقلنا غليون إلى "جولة" ثانية من النقد المنهجي والمعرفي لمقاربة إشكالية الدولة معتبراً أن الميل إلى الكشف عن عيوب الوضع الراهن في التاريخ البعيد، السياسي أو الاجتماعي أو الفكري يكاد يتحول إلى ما يشبه البحث عن مبدأ خاطئة أولى بدل البحث عن الديناميات التاريخية الفاعلة والمستمرة والمتجددة معاً.^{٢٨} وبعد ذلك يجدد غليون انتقاده للنظريات أو التفسيرات ذات المرجعية الدينية التي تفسر أزمة الدولة العربية في تخلي المجتمع عن نموذجها التاريخي الذي يجسده نمط الخلافة حيث تتماهى السلطة السياسية مع الشرعية الإسلامية.

لم تتوقف انتقادات غليون عند هذا الحد، وإنما تعدته إلى اعتبار المقاربات التي تصدر عن منهجية العلوم السياسية أو السوسيولوجيا مقاربات جزئية وقاصرة فمنهج العلوم السياسية عادة ما يركز على العوامل القانونية/السياسية من قبيل اتخاذ من انهيار الشرعية أو غيابها مفتاحاً لفهم الواقع السياسي العربي الراهن (د. عبد الباقي الهرماسي) بينما تركز المقاربات السوسيولوجية على تفاقم التنافس والصراع على السلطة في مجتمعات توصف عادة بالفيسفائية، أو تفسيرها للأزمة بحلول النخبات الريفية محل النخبات المدنية، (د. غسان سلامة). كما يكشف أن التركيز على البنية الاجتماعية الانقسامية لا تزال تشكل القاعدة الأساسية للنظرية الاجتماعية الشائعة في تفسير مشاكل السلطة والديكتاتورية الحديثة وهو ما يسمها بالاتباعية وعدم الأصالة؛ إذ إنها تستعير بشكل حرفي تقريباً التحليلات التقليدية والقديمة لما كان يسمى بالاستبداد الشرقي.

لكن رغم انتقاد غليون للنزعة الأنثروبولوجية الانقسامية إلا أنه يعود

ليؤكد ولو في هامش تحليلاته: "من البديهي أن القبيلة مثلها مثل الطائفية أو الجهوية منزوعة بقوة في بعض المناطق العربية وهي التي تفسر إلى حد كبير استمرار أو استقرار الدولة القائمة لكن بعكس التحليل الأنثروبولوجي الشائع^{٢٩}، ليس من الممكن فهم آلية اشتغال هذه البنى التقليدية أو التضامانات والعصبية الجزئية التي تغذيها، من خارج التحليل العام للدولة الحديثة والتحويلات التاريخية الاجتماعية والسياسية والفكرية التي طرأت على المجتمعات العربية. وفي هذه الحالة سوف نرى أن الدولة الحديثة هي التي تستدعي استمراريتها وتستخدمها أكثر من أن تكون هي المستخدمة للدولة وإن كان هذا الإستخدام لا يقلل من استفادتها من وضعها الجديد. ومقابل هذا النزوع النقدي والتقييم السلبي لمجمل المقاربات المنهجية السالفة، من خلال اجتهادات أسماء وازنة في ساحة الفكر العربي المعاصر (محمد جابر الأنصاري، محمد عابد الجابري، عبد الباقي الهرماسي، فوزي منصور، عبد الله العروى، غسان سلامة، هشام شرابي...) يشيد غليون باجتهادات كل من خلدون حسن النقيب الذي وافقه في أن أصل الدولة التسلطية كامن في التاريخ الطويل للتدخل السياسي والعسكري والإقتصادي الإمبريالي الغربي وتأثيراته السلبية على البنية الاجتماعية والسياسية العربية، وإسماعيل صبري عبد الله الذي شدد على الربط بين أزمة السلطة والشروط الاقتصادية والاجتماعية للتخلف، وكذا سمير أمين الذي ركز على عامل التبعية الذي يشجع على تكوين نخبة برجوازية محلية مقطوعة الصلة عن المجتمع وعديمة الحساسية لما يحرك الجمهور الواسع من آمال وآلام.

إلا أن غليون لم يجد بغيته المنهجية والنظرية، ولم يقتنع تمام الاقتناع سواء بخلاصة المقاربات التي انتقدها وعمل على إثبات تهافتها وعدم تماسكها، أو تلك التي ثمنها وأشاد بها ولو جزئيا وهو ما جعله يحاول الذهاب إلى ما وراء كل هذه التفسيرات التي تعكس جميعا وجوها متعددة من إشكالية الدولة الحديثة في الوطن العربي، ليكشف أن الإشكال الأساسي في السياسات الوطنية في البلدان التابعة ناجم عن أن الدولة بدل أن تمثل المركز الرئيسي لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة، وبدل أن تقوم بدور العامل الرئيسي على تجاوز

التناقضات الاجتماعية أيضاً، تشكل بالعكس من ذلك من خلال قراراتها وسياساتها، طرفاً في النزاع الاجتماعي أو انعكاساً مباشراً لطرف محلي أو أجنبي.^{٢٠}

إن غليون يضعنا هنا في قلب إشكالية استقلالية الدولة وتحديد الدولة التابعة أي الفاقدة للإرادة الحرة والإيجابية والتي تفتقر إلى الحد الأدنى من الاستقلالية الذي يخولها التأثير بشكل إيجابي في الحياة السياسية والاجتماعية عوض أن تغدو الأثر السلبي لها. أما عن سبب غياب هذه الاستقلالية فينفى غليون أن يكون ناتجاً عن استمرار العصبية التقليدية الطائفية والقبلية بدعوى مقاومتها للدولة وتمنعها عن الخضوع لسيطرتها نظراً لأن الدولة من حيث امتلاكها لأدوات الممارسة القسرية والقهرية قوية بما فيه الكفاية لكي تضمن استتباع وإخضاع عصبياتها جميعاً إلى أبعد مدى. وبالتالي فإن غياب الاستقلالية ينبثق أساساً من "الضعف السياسي للدولة" التي أثبتت عجزها الساحق عن أن تكون دولة الأمة، أي التجسيد الأمين لإرادة المواطن الحر، كما ينبثق عن ضعفها السيادي على المستوى الدولي وهو ما يجد ترجمته المباشرة في عدم قدرتها على التحكم بالبيئة الإقتصادية والاستراتيجية العالمية التي تحدد شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية في كل قطر.^{٢١}

إن المصدر الأول لضعف الدولة العربية الأخلاقي والسياسي هو طبيعتها اللاوطنية وعجزها عن الإستجابة الفعالة للحاجات والمطالب الاجتماعية، وهذا الضعف هو الذي يفسر ميلها الشديد والمستمر، من منطلق التعويض وإيجاد التوازن، إلى تطوير القوة المسلحة العسكرية التي يتم توظيفها في اللعبة السياسية عبر "تحويل الجيوش إلى ما يشبه الميليشيات الحكومية التي تشكل القوة الاجتماعية الإحتياطية الاستراتيجية لبقاء الدولة وضمن الحد الأدنى من الاستقرار أو الشعور بالاستقرار لسلطة لا تملك أية قاعدة اجتماعية ثابتة وأكيدة، أي تاريخية". الأمر الذي يفسر "كيف أن مصير الدولة، باعتبارها مبدأ تنظيم وتضامن اجتماعي، أي باعتبارها مرجعية مشتركة وفاعلة في السياسة، يتوقف على تقدم بنية السلطة وتحويلها من سلطة قائمة على القسر والتعسف إلى سلطة مستمدة من التكليف والمسؤولية

الجماعية الواعية^{٣٢}

فإذا كانت حدائة الدولة، كأجهزة بيروقراطية عقلانية، عاجزة عن تفسير سياسات الدولة غير الديمقراطية، وإذا كان الماضي أو التراث بدوره لا يقوى على تقديم إجابة عن المشاكل التي تطرحها سياسة الدولة الراهنة، ولا على الكشف عن طبيعة هذه السياسة وأصلها وأهدافها، علماً أن فاعلية التراث تظل مرهونة بفاعلية الدولة التحديثية أي أن التراث لا يتحول إلى عنصر نشيط أو لا يحدد نشاطه النظري والعلمي إلا بسبب ما يطرأ على الدولة والمجتمع من تحديث وتبدل عام عبر هذا التحديث، في القيم والمفاهيم والتوازنات والمطالب، فكيف لنا الوصول إلى تفسير موضوعي ومقنع لهذه السياسات؟ لا سبيل إلى ذلك، من وجهة نظر غليون، إلا بالاستحضار الموازي للتمييز الذي سبقت الإشارة إليه بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع المدني في العصر الحديث والتمييز داخل الدولة نفسها بين ما يسميه الباحث "البنية الأساسية الثابتة نسبياً والمحددة لهامش العمل ووجهته والقوة الاجتماعية الفاعلة والمتحولة" ورغم الغموض والالتباس الذي يلازم التمييز الثاني. إلا أن فائدته، من منظور غليون، تكمن في إيجاد الوسيلة التي تسمح لنا بتحليل مراحل تطور الدولة العربية الحديثة نفسها، وليس فقط تمييزها عن الدولة السلطانية القديمة.

ويضيف إلى هذين التمييزين تمييزاً ثالثاً، حيث يتقاطع التمييز بين البنية الأساسية والقوة السياسية - الاجتماعية مع التمييز بين الدولة بما هي انعكاس لتطور بنية سياسية، عالمية من جهة^{٣٣}، وبين الدولة كبنية سياسية محلية.^{٣٤}

ويبرز غليون إمكانية رؤية هذا التمييز في تركيب الدولة ذاتها من حيث هي جهاز بيروقراطي حديث يضع لنفسه غاية واضحة هي تحديث أو تحسين شروط اندماج المجتمع في البنية العالمية الإقتصادية والثقافية، ومن حيث هي قوة اجتماعية سياسية حاكمة متبدلة ومتباينة، أو أحياناً متناقضة بالنظر إلى البرنامج الاجتماعي الذي تطبقه، وبالنظر إلى ظروف حكمها الطبيعية أو الطارئة^{٣٥}.

إن علة معظم هذه النظريات إذن، تكمن في مزجها بين موقفين: "تفسير

الواقع الحاضر من خلال مفاتيح الماضي، وبالتالي الاعتراف المسبق وغير المقبول، باستمرار الماضي في الحاضر، وغلبيته، والإعتقاد في الوقت نفسه أن الواقع المادي والموضوعي، أي التاريخي، ينبع مباشرة من الرؤى والقيم والإعتقادات الذهنية"^{٢٦}.

غير أن هذا لا يعني أن غليون يؤمن بأن العقائد والقيم والثقافات ليس لها كبير أثر في مسار التاريخ، وإنما على العكس من ذلك تماماً فإننا نجده يجزم باستحالة "تصور الطفرات التاريخية والثورات الكبرى من دون تطورات فكرية وطفرة روحية مسبقة". كل ما هنالك أن هذه الطفرات الروحية والفكرية نفسها ما كان لها أن تتم بمعزل عن جملة "العوامل الجيوسياسية والإقتصادية الداخلية والعالمية". علماً أن جميع الأفكار والعقائد لا تمارس القدر نفسه من التأثير ولا تمارس التأثير ذاته في كل الحقب والأوضاع، وبصيغة جملة فإن غليون يؤكد أن "تاريخ المجتمعات ونظمها أيضاً هي محصلة التقاء عوامل متعددة، داخلية وخارجية ذاتية وموضوعية، وقائعية وتاريخية، كما أن الماضي لا يفسر الحاضر والتاريخ الواقعي لا ينبع مباشرة من رأس الثقافة ومفاهيمها"^{٢٧}.

ورغم اعتبار غليون أن النظريات التي تركز على علاقات التخلف والتبعية وسيطرة القوى الإمبريالية وتلك التي تتمحور حول مفهوم الدولة الريعية وتغيير منحى الدورة الإقتصادية تعتبر أكثر قرباً من الواقع، أي أكثر موضوعية، فإنه يعود ليكشف كيف أن هذه النظريات تقوم على تجاهل دينامية الدولة والسياسة الخاصة بكل مجتمع وقطر، أكثر من ذلك فهي تتجاوز إشكالية الدولة نفسها وتحذفها من الوجود حتى لا يبقى في الصورة إلا المجتمع التابع الخاضع مباشرة لتأثيرات السوق العالمية أو الهيمنة الأجنبية.

ولم يسلم الفقه السياسي الإسلامي المعاصر من مساءلة غليون النقدية مبرزاً إن الأفكار الجديدة التي يحاول أن يطورها الإسلاميون حول غياب الديمقراطية لا تكاد تخرج عن الإطارين النظريين السالفين رغم تباين قاموس المصطلحات المتداولة. فهذا الفقه السياسي يجمع بدوره بين الإعتقاد بأن الإستلاب الثقافي للنخبة، والإنقطاع عن الشريعة والعقائد المحلية من جهة،

والتبعية للقوى الخارجية وسيطرة الغرب الشاملة على الحياة السياسية والإقتصادية والفكرية من جهة ثانية، تكمن في أصل الطبيعة التسلطية للدولة العربية المعاصرة وغياب الديمقراطية. إلا أن غليون لا يكتفي بهذا التشخيص وإنما يكشف أن جوهر هذه النظرية يتجلى "في ربط غياب الديمقراطية بتحلل العلائق الجماعية، أو انحلال ما يسميه "الجماعية التاريخية"، وبالتالي ظهور القوى والأفكار المتنافرة والغريبة، أي في نهاية المطاف التخلي عن الدين".^{٣٨}

ويأخذ اعتراض غليون على هذا التصور شكل سؤال لا يخلو من دلالة نقدية عميقة مفاده "ما هي الشروط والظروف والعوامل التي دفعت إلى هذا التخلي وتدفع إليه؟" مشدداً في الوقت نفسه على أن هذا السؤال إنما هو سؤال في التاريخ، وبالتالي فلا يمكن الإجابة عنه إلا بالعودة إلى التاريخ. وهو هنا يلمح إلى أن هذه الإجابة لا يمكن الركون إليها لا في النص مهما كان مقدساً ولا في اليوتوبيا مهما كانت مثالية و متماسكة.

إن هذا النقد المنهجي لمجمل النظريات السالفة رغم أهميته المعرفية الأكيدة يظل قليل الجدوى في غياب بديل نظري يتجاوز إيجابيا كل هذه النظريات المنتقدة ويستطيع تقديم تشخيص وتفسير وتحليل أكثر علمية وموضوعية وأصالة للواقع السياسي العربي وتحديداً لبنية السلطة وطبيعة الدولة العربية المعاصرة. وهو ما يدعو إلى التساؤل: إلى أي حد استطاع غليون أن يقدم مثل هذا التصور النظري البديل؟

يخبرنا غليون أن نقده لواقع المجتمعات المعاصرة ونقده للنظريات السائدة في تفسير هذا الواقع قد أفضى به إلى بلورة مفهوم "الدولة التحديثية" كأداة نظرية وإجرائية تسعى إلى أن تحيط بالحقيقة السياسية الزاهنة، في ما أخفقت النظريات الجزئية عن الإحاطة به، أي "إلى سبر تاريخيتها الطويلة، فيما وراء الوقائع القريبة والمباشرة، وبالتفاعل معها". وهو إخبار يحتاج لا محالة إلى تأكيد وتمحيص، الأمر الذي يستدعي التساؤل عن أهمية مفهوم الدولة التحديثية كأداة نظرية وعن مدى إجرائيتها وحدود قدرتها التفسيرية وعن الفروق القائمة بينها وبين الدولة الحديثة؟

يكاد غليون يفرد معظم مقدمة كتابه "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"

لتحديد مفهومه للدولة التحديثية نظراً إلى مركزية هذا المفهوم في صياغة
تصوره لإشكالية الدولة عموماً. وكما هو واضح من الدلالة الظاهرية لمفهوم
الدولة التحديثية، فإن هذه الدولة تعتبر دولة وظيفية بامتياز، حيث تبرز
"كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وكأداة إجرائية وتنفيذية
خطيرة من جهة، وكذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية." "أكثر من ذلك فهي
تمثل "التجسيد البسيط والمطلق لأمل التقدم الحضاري الذي يثيره مفهومها
وتأخذ على عاتقها مهام تحقيقه".

أما عن أصل نشوء الدولة التحديثية فيعود إلى ما تفرضه التحولات العالمية
التقنية والاجتماعية وتقسيم العمل وتبدل التوازنات الجيوستراتيجية، من
حركات موازية على مستوى المجتمعات السياسية القائمة، من أجل إعادة
تكوين التوازنات الطبقية والاجتماعية من وجهة نظر النظام الحديث وبحث
تأثيراته الداخلية والخارجية.

ومن هنا فبوسعنا أن نلاحظ الوشائج الوثيقة التي تربط بين الدولة
التحديثية ومفهوم الأزمة المتمثلة أساساً في انهيار النظام العالمي التقليدي
وما بات يفرضه على المجتمعات غير الأوروبية، وفي صدارتها المجتمعات
العربية، من تحديات في سبيل "الولوج إلى ساحة التاريخ العالمي، وانتزاع
بطاقة مشاركة فعلية في الحضارة الجديدة، وبالتالي الخلاص من مخاطر
التهميش والأهرمة القاتلة"^{٢٩}.

وهو ما يفسر أن السعي إلى استيعاب الحداثة والاندرج الإيجابي في
الحضارة العالمية، أو مسايرة وتيرتها، هو جوهر تاريخ الشعوب المتأخرة
ومحرك نشاطها وثورتها وحافزها الأول.

الأمر الذي جعلها تراهن على الدولة التحديثية كأداة لهذا الاستيعاب
وهذا الإندراج، لدرجة أن هذه الدولة ما كان لها أن تستمد تطور وسائلها
التقنية والتنظيمية، ولا أن تستقي القيم التي تحركها على المستوى الأخلاقي
والسياسي إلا من مبدأ استدراك التأخر التاريخي للمجتمع. الأمر الذي يعني
أن نشوء الدولة التحديثية يعكس أساساً تغير المعادلة التاريخية، وبروز
التفاوت المتزايد بين المجتمعات في مستويات التقدم وتعاضم النزوع لدى
جميع الشعوب المتأخرة إلى اللحاق بركب الحضارة الإنسانية، كما يعكس

بموازاة ذلك غياب الطبقات البرجوازية أو الرأسمالية التي ارتبطت في العصر الحديث بتعميم تقنيات وأنماط الإنتاج والممارسة الحديثة الإقتصادية والسياسية.

ولكي نستوعب الشروط والوظيفة التاريخية للدولة التحديثية يبرز لنا غليون كيف أن الحداثة في الغرب جاءت كتعبير عن توسع نمط إنتاج الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية، أي وفقاً لقدراتها الذاتية وتيرة تقدم نمط إنتاجها الرأسمالي، بحيث لم تكن هناك حاجة من أجل ترسيخ الحداثة في المجتمع إلى عملية تحديث، أي إلى فرض الحداثة، أو بعض وجوهها الأساسية من خلال قوة مغايرة ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، ولكنها مدفوعة لأهداف سياسية وحوافز فكرية أو عقيدية إلى إنجاز وظائفها. والملاحظ أن في جميع البلدان التي لم تعرف هذه الطبقة أو التي جاء ميلادها متأخراً وضعيفاً، أصبح التدخل من طرف قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدني، بالقوة أو بالمناورة السياسية، شرطاً أساسياً لإدخال عناصر الحداثة، أو على الأقل لتعديل وتيرة نموها وتسريعها، ولن تكون هذه القوة الخارجية غير الدولة التي يجري التماهي معها واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معاً كوسيلة وحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي، الأمر الذي يستتبع ضرورة تطوير هذه القوة الخارجية بصورة استثنائية وكذا تطوير الطبقة الجديدة المتماهية معها والتي تحتاج إليها كقاعدة اجتماعية وكطبقة مسيرة في نفس الآن. وهو ما يبرر لهذه الطبقة، التي تشكل التعويض التاريخي عن ضعف الطبقة البرجوازية، أن تنتزع لنفسها الوسائل والصلاحيات الخاصة التي تمكنها من السيطرة على حركة المجتمع وقوانين حركته والإشراف عليه من الخارج.

إن الدولة هنا تصبح أداة للتحديث، وهي لن تستطيع أن تنهض بهذه الوظيفة على أحسن وجه إلا بقدر نجاحها في توحيد النخبة المحلية وصهرها في بوتقة واحدة. وتبرز الفكرة القومية (الوطنية) هنا لتمثل "العقيدة التي تغطي عقائدياً ورمزياً، عمل هذه الدولة ومهامها التاريخية بقدر ما تشكل البوتقة الفكرية التي تعمل على توحيد عناصر هذه النخبة وبناء وعيها الطبقي الاجتماعي، أي بناء البيروقراطية الحديثة".^{٤٠}

والواقع أن برهان غليون يخطوبنا خطوة أكثر تحديداً لإبراز أهم خصائص هذه الدولة التحديثية والتي يركزها في أربع خصائص أساسية هي:

- الدولة التحديثية دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة:

ذلك أن هذه الدولة قد نشأت كدولة مطلقة من الحاجة إلى تكسير التوازنات وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة التي تقوم على كبح الفاعلية الاجتماعية والإقتصادية وتمنع من امتلاك الإبداعات والتقنيات والمكتسبات العلمية والفنية التي أصبحت لا غنى عنها للحفاظ على السلطة والدولة والاستقرار الاجتماعي.

وكان من الطبيعي أن تبدأ هذه الدولة من حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخي، بتحديث الجيش والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة، وأن تحدث بالضرورة عدم توازن متزايد وخطير بين السلطة والمجتمع. وذلك بهدف تحرير إرادة الدولة كلياً من الضغط الداخلي وحصولها على "تفويض جماعي افتراضي غير معلن وغير مكتوب، وتتصرف كما لو كانت النائب الأعلى والوريث الشرعي لسلطة تاريخية".

- الدولة التحديثية دولة غير تمثيلية وغير ديمقراطية:

فهي لا تستهدف تمثيل مصالح الشعب ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرق القانونية أو تحقيق التوازن في ما بينها، لأنها تفترض ببساطة وحدة هذه المصالح مسبقاً، وتؤمن بشرعية القسر لضمان هذه الوحدة وتعميقها استعداداً لما يبدو لها بمثابة معركة تاريخية تتجاوز ما هو قائم من مصالح ورهانات.

ويضعنا غليون أمام مصيرين محتملين لهذه الدولة فإما أن تنجح في تحقيق رهانها التحديثي، كما حصل في اليابان، الأمر الذي سوف يساعدها على تجاوز تناقضها الذاتي العميق بين الوسائل والأهداف، وبالتالي تحولها التدريجي، أو من جراء ثورة قوية أو صدمة، إلى دولة ديمقراطية حديثة.^١ وإما أن تخفق في إنجاز مهمتها التاريخية فيما يتصل باستيعاب الحداثة كوسائل تقنية وكقيم ومنطق فاعل في الحياة المادية والاجتماعية. وهي بذلك تكون قد فقدت مشروعية وجودها وأصابها، هي نفسها والنخب التي تسيطر عليها، الانحطاط الاجتماعي والمادي والأخلاقي، وأثارت ضدها

ثورة عارمة لا رادع لها.

- الدولة التحديثية دولة ذات نزعة قومية أو وطنية ولذلك فهي ليست معادية للتراث كوسيلة لتدعيم الذاتية: لم تقم الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد، ولكنها ولدت بالعكس من الخوف على الهوية والثقافة والذاتية الوطنية أو المحلية، وبحافز اقتناء الوسائل والأدوات الكفيلة بالدفاع عنها.

- الدولة التحديثية دولة استبدادية :

غير أن غليون يذهب إلى أن استبداديتها لا تعني أنها بالضرورة دولة لا قانونية، جائرة وطغيانية! وهو ما يثير مفارقة فاقعة تحتاج إلى حل.

بعد أن يحدد غليون الخصائص الأساسية للدولة التحديثية ينفي أن تكون "القاعدة التاريخية الحقيقية للدولة التحديثية" قائمة على أساس التأثير بالفكر الغربي أو الأجنبي من قبل نخبة عصرية، وإنما قائمة على دخول ملايين الناس إلى الحياة السياسية والوطنية دفعة واحدة، بحيث أصبح من غير الممكن لأية نخبة أن تنجح في بناء قاعدة السلطة الشرعية من دون أن تظهر قدرتها على توفير الوسائل التي تسمح بالاستجابة لمطالب الاندماج المتكامل؛ المادي والمعنوي لهؤلاء وتحويلهم إلى مواطنين حقيقيين. ومن الأمل في إنجاز هذا التحول وما يرتبط به من مشاعر وطنية تنبع شعبية نموذج الدولة التحديثية الوطني وقدرته التعبوية أيضا ضد نموذج الدولة الحديثة التي تخضع لأنظمة محافظة وتقليدية.^{٤٢} وهو ما يدعو إلى التساؤل عن طبيعة الفروق القائمة بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة؟

لقد بات من الواضح أن الدولة التحديثية تعتبر بمثابة أداة لتحقيق الحداثة كمشروع مستقل ومتكامل ومتمحور على الذات، أي خلق مركز مستقل لإنتاج الحداثة. إنها ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، بدليل أنها لا تتردد لحظة في تجاوز مفاهيم وقيم الحداثة جمعياً إذا اقتضى تحقيقها ذلك.^{٤٣} إن الخاصية المميزة لهذه الدولة وجوهر ديناميتها قائمان، حسب غليون، على التناقض العميق والمفارقة بين الأهداف الحديثة التي تهدف إلى تحقيقها، والتي تحركها بالفعل، وبين الوسائل القديمة التي تستخدمها. ذلك أن هذه الدولة لا تتحرج باسم الحداثة وضرورات الإنجاز السريع أن تتبنى تقنيات وقيم واستراتيجيات الدولة السلطانية نفسها، يتجلى ذلك في تصورها

للسياسة كحكر على الدولة والطبقة التي تمسك بها. غير أن غليون يلاحظ أن هذه التقنيات والاستراتيجيات سرعان ما تأخذ معنى آخر وأبعاداً جديدة منذ اللحظة التي توظف فيها لخدمة أهداف جديدة مختلفة عن الأهداف التقليدية، أي أنها تكف عن أن تكون سلطانية وتراثية، فهي "الدولة الوحيدة التي تستطيع أن تؤسس الدكتاتورية على مبدأ الدفاع عن الحرية المنتظرة أو المحتملة الكامنة في التقدم، وتبرر تدهور المداخل الفردية من منطلق العمل على تحقيق العدالة الفعلية أو الإنصهار القومي. إن منطقها الحقيقي الوحيد هو الفاعلية التاريخية"^{٤٤}، والنتيجة الخطيرة التي تنجم عن هذا المنطق أنه بقدر طموح هذه الدولة إلى الفاعلية التاريخية يشدد نزوعها إلى مراكمة وتركيز السلطة، وبقدر عجزها عن تحقيق أهدافها يزداد "جنوحها وتحولها من دولة استبدادية إلى دولة جائرة، ومن دولة التنظيم الشامل إلى دولة العسف المعمم الأعمى، ومن دولة العدالة إلى تدمير الروح الدستورية والقانونية"^{٤٥}، وهو ما يعزز التناقض الذي سبق تسجيله.

ويكشف غليون كيف أن هذه الدولة التحديثية، بافتقارها إلى عمق ديمقراطي تعتمد في سبيل تحقيق أهدافها على توسيع دائرة المساهمة البيروقراطية. فبقدر تزايد الحاجة الهائلة للإندماج الوطني والمشاركة في الحضارة التقنية وضعف الطبقات الاجتماعية الحرة في مواجهتها، تولد الحاجة إلى نشوء بيروقراطية قوية والمراهنات في إنجاز الأهداف الاجتماعية على الدولة.

وهو ما يدعو إلى التساؤل مرة أخرى: هل بيروقراطية الدولة التحديثية هي نفسها الدولة البيروقراطية؟^{٤٦}

يجزم غليون أن ليست هناك أية علاقة مباشرة بينهما؛ فبيروقراطية الدولة التحديثية طبقة تضع نفسها في خدمة أهداف اجتماعية وتاريخية تتجاوز مصالحها الخاصة، بل كثيراً ما تكون هي نفسها ضحية للرسالة التي نذرت نفسها لتحقيقها، وهذه البيروقراطية لا تغدو بيروقراطية تعمل لحسابها إلا عندما تفقد هويتها ورسالتها وتتحول تبعاً لذلك إلى فئات متناحرة ومتحالفة معاً، لا هم لها سوى مصالحها الذاتية.^{٤٧}

رغم الوضوح النظري النسبي لمفهوم الدولة التحديثية كما طرحه وصاغه

غليون إلا أننا نظل بحاجة إلى تحديد عيني نماذجي يرفع أي التباس أو غموض محتمل، وهو ما فعله غليون بتأكيد أنه الدولة التحديثية ليست من منتجات مجتمع أو إطار جغرافي بعينه، كما لا يرتبط مفهومها بعقيدة يسارية أو يمينية بالضرورة، ولا باستراتيجية ثورية أو إصلاحية، قومية أو أممية، إنها "هي نفسها دولة القيصر بطرس الأكبر بروسيا ودولة الميجي في اليابان، ودولة السلطان عبد الحميد الثاني، وهي دولة الوالي محمد علي باشا بمصر، والدولة الشاهنشاهية في إيران، ودولة هواري بومدين في الجزائر. وهي بصورة أضعف دولة الملك فيصل في العربية السعودية، ودولة السلطان قابوس في عمان، والجمهورية اليمنية في اليمن"^{٤٨}.

وحتى يتسنى لنا فهم إشكالية الدولة بشكل أفضل يدعونا غليون إلى التمييز بين ثلاثة مستويات في تكوين "الحقيقة التجريبية" التي هي الدولة^{٤٩}:

المستوى الأول وهو المستوى التقني:

وهو الأكثر مادية وتعييناً، ويتمثل في وجود جهاز مركزي قديم أو حديث تستخدمه السلطة السائدة بغض النظر عن كونها شرعية (سلطة وطنية منتخبة) أو غير شرعية (كأن تكون عبارة عن مجموعة من المرتزقة أو مهربي المخدرات الذين استولوا على جهاز الدولة بالقوة). فهذا المستوى التقني للدولة الذي يمثل موضوع العلم السياسي يعتبره غليون ظاهرة مرتبطة أساساً بزمانية تطور وتراكم التقنيات السياسية وأنظمة الحكم والمراقبة العلمية للسلطة على الصعيد الإنساني الحضاري، وهي تقنيات تنشأ وتتنامى مع نمو وتنامي السلطة ذاتها، وتنوع أشكالها، وتقدم المجتمعات التاريخي على الصعيد السياسي، أو تقدم وتطور مفهوم السياسة. ويندرج تحت هذا المستوى البنيوي للدولة الذي لا ينظر إلى الدولة إلا كتقنية للسلطة كل ما نعرفه من أجهزة تستخدمها الدولة لتحقيق وظائفها. ومن هذا المستوى يستمد التمييز بين الدولة الحديثة البيروقراطية مثلاً والدولة القديمة التقليدية القائمة على تنمية العلائق الشخصية.

المستوى الثاني وهو المستوى البيروقراطي أو التنظيمي والعقلاني: والمتمثل في الدولة كقوة سياسية منظمة، أي القوة التي تملك شرعياً

حق التحكم بالجهاز وإدارته. فهذا المستوى السياسي يفترض وجود قواعد محددة لممارسة السلطة وتداولها وتعيين حدودها، وهو ما يحول دون التلاعب بالجهاز أو توجيهه لخدمة أية مصالح شخصية أو حزبية أو فئوية. ويلاحظ غليون في هذا الإطار أن هذه القواعد لا تقرر بالإرادة وحدها ولا بالقانون، وإنما هي نتيجة وجود قوة اجتماعية تاريخية مشخصة تكون في أصل ولادة الدولة والسلطة المركزية والحامل لها. فحينما يتحدث غليون عن قوة اجتماعية - سياسية فهو لا يتحدث عن حزب سياسي، وإنما عن الفكرة المؤسسة لقوة تاريخية مستقرة ومستمرة حتى وإن تعددت مذاهبها الفكرية وأشكال نموها ومراحل نضجها وتطورها، ذلك أن الدولة في مستواها الثاني يمكن أن تكون وطنية أو نخبوية كما يمكن أن تكون طائفية أو طبقية؛ فكما يمكنها أن تخدم برنامجاً وطنياً أو طائفياً يمكنها كذلك أن تخدم برنامجاً نخبويًا أو قبليًا وذلك تبعاً لطبيعة ونوعية القوة الاجتماعية - السياسية التي تتحكم فيها.

وما دامت تحليلات غليون معنية أساساً بدراسة الدولة العربية الحديثة، بما تحيل إليه من تجسيد لوجود طبقة اجتماعية تاريخية ينطوي تحقيق مشروعها الذاتي على إمكانية بناء الأمة كعلاقة قانونية ديمقراطية، أي كجماعة مواطنين أحرار، متساوين في العمل والمشاركة السياسية والقيمة الأخلاقية، فإنها تفضي به إلى اعتبار أن الدولة لا تنجح في تحقيق استقرارها واكتمالها إلا بقدر ما تنجح ممارستها في تحقيق مفهومها أو برنامجها والقيم التي ألهمتها سواء كانت وطنية أو دينية.

وهذا ملمح مهم من ملامح الموضوعية والتجرد التي تميز مقاربات وتحليلات غليون، فهو لا يصدر عن أي تصور أو موقف معياري أو إيديولوجي مسبق ضد نموذج الدولة الدينية إن وجدت! لأنه يعتقد أن "كل دولة هي (بالضرورة) دولة مدنية وكل سياسة هي بشرية" وهو ما يبرز بجلاء أكبر بصددها معالجته لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي.

فمعيار نجاح أي نموذج أو شكل أو نمط من أنماط الدولة بالنسبة لغليون لا ينبع من صفته أو اسمه بقدر ما ينبع من نجاحه في المطابقة (النسبية) بين الممارسة والمفهوم، بين النظرية والتطبيق، وحينما يتحول خضوع

الأفراد بالقوة للجهاز إلى ولاء للدولة كسلطة شرعية ومقبولة .
ويسجل غليون أن مستوى الدولة كقوة سياسية منظمة لا تتجلى فيه
القوة التاريخية المؤسسة للدولة كنتيجة لتطور حضاري عالمي، بقدر ما تعبر
في تكوينها وتطورها عن ديناميات داخلية وزمانية خصوصية تلتقي فيها
عوامل فكرية واقتصادية واجتماعية، محلية وعالمية، فعلى هذا المستوى
تظهر الدولة بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم بها المجتمع
نفسه، ولا بد لها من هذه الناحية إلا أن تجسد وتعكس برامج ومصالح القوى
الاجتماعية المنظمة سواء أكانت هذه القوى نخبة عامة أو طبقة وسطى أو
تحالف طبقات أو شعباً أو تحالف شعوب متعددة .

كما يستخلص غليون أن في هذا المستوى يتبلور ما يطلق عليه عادة
المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة، وهو الذي يقوم على أساسه
التمييز التاريخي بين الدولة الإقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية
أو الطرفية.^{٥١} فالدولة في هذا المستوى رغم تمتعها بوجود جهاز وسلطة
مركزية قوية وسياسة وطنية، إلا أنها تظل مفتقرة إلى العمق الأخلاقي الذي
يضيف على هذه السياسة معناها ويرسم أفقها في الوعي، أي يسمح بأن تكون
للسياسة الوطنية قيمة إيجابية، الأمر الذي يفضي بنا إلى المستوى الثالث .
المستوى الثالث وهو المستوى الأخلاقي :

وهو الأكثر اختفاء واستعصاء على التحديد والتحليل والإمساك من
المستويات السالفة إلا أنه الأكثر أهمية نظراً لاتصاله بالقيم والغايات
الإنسانية التي تعطي للسياسة نفسها مشروعيتها ومبرر وجودها، وهي
الحقيقة التي جعلت غليون يعتبر أن الدولة تتحول إلى قيمة في ذاتها بقدر ما
يعمل انضواء البنى تحتها على رفع مستواهم الأخلاقي ويساعدهم بالتالي في
توليد المعنى الذي تحتاج إليه حياتهم الاجتماعية بما هي حياة أخلاقية.
ومن ثم فهذا المستوى الأخلاقي والشعور المرتبط به يمثلان شرطين
ضروريين لتحجيم دور الدولة - الجهاز وترشيد فاعلية القوى الاجتماعية
والسياسية والبرامج السياسية التي تعبر عن مصالحها وتصوراتها. بل إن
الدولة تزداد استقراراً ورسوخاً عندما تظهر ممارستها السياسية وكأنها
تحقيق لمبدأ إنساني أعلى، أي باعتبارها تجسيدا لمبدأ أخلاقي سام، " سواء

أكان هذا المبدأ التواصل مع الله في إطار دولة دينية، أو تحقيق الحرية كغاية أخلاقية قصوى، أي مطلوبة لذاتها".^{٥٢} وفي هذا الإطار لا يتردد غليون لحظة في رفضه للنزعة النفعية البراكماتية الذرائعية في السياسة وتأكيد له للعمق الأخلاقي للسياسة^{٥٣}

فإذا كان افتقار الدول للفاعلية السياسية يؤدي إلى سيطرة الروح التكنوقراطية عليها، فإن افتقار الدول إلى عمق أخلاقي يجعلها تعيش في مستوى الفكرة البيروقراطية، حيث تتحول السياسة فيها إلى مسألة تنظيمية وتعبوية، وليس إلى تنمية القيم الأخلاقية كما يحل بدل المواطنين الأحرار المشاركين في المشروع الوطني عبر الدولة، أشباه المواطنين التابعين لها والمتوسلين حمايتها.

ويسجل عبد الله العروبي في هذا الإطار افتقار الدولة العربية الراهنة للعمق الأخلاقي بقوله: "لقد تم استبعاد أية نظرية أخلاقية للدولة، بينما قوة الدولة الحقيقية تنبع من تحول الدولة إلى فكرة، وهذا التحول هو الذي يؤسس شرعية الدولة".^{٥٤} ويساعدها على النجاح في كسب رهان معركة الحضارة.. أبعد من ذلك فإن العروبي يؤكد أن "نظرية الدولة هي التحليل المزدوج لأخلاقيات واجتماعيات الدولة". لكن ما المقصود تحديدا بأخلاقيات واجتماعيات الدولة؟

إن أخلاقيات الدولة هي تحليل ما يصطلح عليه العروبي "الأدلوجة"، أي "شروط تحقيق الشرعية والإجماع". أما اجتماعيات الدولة فهي وصف عملية تكون البيروقراطية، أي دراسة حركة "العقلنة".^{٥٥} يلاحظ هنا وفي مواقع كثيرة، التقاطع الكبير بين برهان غليون وعبد الله العروبي في مقاربتهم لمسألة الدولة؛ فكما أن غليون يؤكد أولوية المستوى الأخلاقي فإن العروبي يشدد على القواعد التالية:

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة.

- إذا لم تجسد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.

- إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن.^{٥٦}

قد يبدو للبعض أن غليون يكاد يقصر عنصر الفاعلية السياسية على الدولة مقابل تجريد شبه كامل للإرادة الإنسانية، سواء أكانت شعبية أو جماهيرية

أو حتى فردية، من كل فاعلية وهو ما يوشك أن يسقط تحليلاته، هاهنا، في نزعة سياسة جبرية مستحكمة. يقول غليون: " بالتأكيد لا يختار الأفراد مسبقاً الجماعات والدول التي ينتمون إليها ليتكيفوا مع ما يفرضه عليهم التاريخ، فإذا لم ينجحوا في تحقيق وجودهم السياسي في المستوى الأخلاقي قبلوا بالمستوى البيروقراطي، أي التنظيمي والعقلاني لاجتماعهم، وإذا استحال ذلك عاشوا مضطرين تحت حكم الآلة التقنية، وخضعوا لأية سلطة مركزية تضمن الاستقرار المادي وتجنب الحرب الأهلية. إنهم يستسلمون للقوة حيث لا توجد السياسة، ويشاركون في مصير الجماعة عندما تتجاوز بنية الدولة مستوى الجهاز المفروض من فوق، ويطمحون إلى أن تكون السياسة وسيلة للوصول إلى مستوى الحياة الأخلاقية، أي إلى تجسيد مبادئ يؤمن كل فرد بها، إذا أتيح لهم ذلك".^{٥٧} لكن رغم أن لغة النص جاءت غاصة بالصيغ الجبرية (لا يختار الأفراد، إنهم يتكيفون مع ما يفرضه عليهم التاريخ، قبلوا بالمستوى البيروقراطي، عاشوا مضطرين، خضعوا لأية سلطة مركزية، إنهم يستسلمون للقوة حيث لا توجد السياسة ..)، إلا أن بنية النص أو مغزاه العميق يعكسان جدلاً بين نزعتي الجبر والاختيار؛ إذ مهما بلغ حجم الإكراهات التي يخضع لها الأفراد إلا أنهم " يطمحون دوماً إلى أن تكون السياسة وسيلة للوصول إلى مستوى الحياة الأخلاقية، أي إلى تجسيد مبادئ يؤمن كل فرد بها"، فضلاً عن أن مجمل كتابات واجتهادات برهان تعد بمثابة دعوة، لا تعرف الكلل ولا الملل، إلى تحرير إرادة الإنسان العربي من شتى أشكال العسف والإكراه.

أبعد من ذلك فقد سبق لغليون نفسه أن تساءل في موضع آخر: هل التاريخ حتمي، بمعنى أن الأمور ستأخذ مجراها كما هو مقرر في الواقع، في حتمياته وقوانينه، أم أن لدينا إمكانية التدخل في هذا الواقع لتغيير مجراه؟

لتأتي إجابته صريحة: " لا أعتقد أن كل شيء مكتوب على جبين التاريخ، بمعنى أن كل شيء يسير حسب مجرى مقرر له منذ بدء الخليقة، بل أرى أن الإنسان يتحكم في تاريخه".^{٥٨} وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة إلى أن هذه المستويات الثلاثة لا يوردها غليون من منطلق كونها عناصر تكوينية للدولة فحسب، وإنما باعتبارها مستويات مستقلة نسبياً لتحليل الدولة، تتطور بالضرورة في سياقات مختلفة وتتمتع كل منها، بالرغم من تشابكها

وتم فصلها في مؤسسة واحدة هي الدولة، بزمانية خاصة أي أن هذه المستويات "تشكل لحظات مترابطة في صيرورة واحدة وتعبر عن تناميها: عنصر التنظيم وعنصر السياسة كمصدر للرؤى والممارسات والفعاليات التي تعمل على تكوين القوى التاريخية الاجتماعية الفاعلة، وعنصر القيم ونظام الحوافز المعنوية".^{٥٩}

فإذا كان المستويان الأول والثاني يرومان إلى تحليل الدولة بالنظر إلى كونها جهازاً تقنياً، وتنظيماً بيروقراطياً عقلانياً، فإن المستوى الثالث في تحليل الدولة يحاول أن يفهم الدولة من حيث كونها "قيمة أو وعياً للذات الجماعية والحضارية". أي تحديد غايات السياسة التي تحاول الدولة تجسيدها وتقديم وسائل الوصول إليها.

ومرة أخرى يؤكد غليون على أولوية المستوى الأخلاقي، معتبراً أنه إذا كان من الممكن استيراد نمط من أنماط التنظيم التقني للدولة أو تبديل الفاعل الاجتماعي المؤسس والمحرك للدولة، أي الطبقة والنخبة، تبعاً لتطور الأوضاع الاجتماعية وأسلوب الإنتاج، فإن أخلاقية الدولة وغاياتها الإنسانية تتمتع بقدر مهم من الاستمرارية والرسوخ نظراً لارتباطها بالقيم الاجتماعية والتطور العقلي والنفسي والثقافي العميق للمجتمعات، وهي لذلك تبقى عصية عن الاستيراد أو المقايضة وإلا فقدت جوهرها ومغزاها بل وفقدت فاعليتها وجدواها؛ فبمجرد اختلال أو سقوط التماهي أو المطابقة بين أخلاقية المجتمع وأخلاقية الدولة كنتيجة لاستيراد هذه الأخلاقية من ضمن ما يتم استيراده عادة من أجهزة إدارية وتنظيمية وافدة، تتحول الدولة إلى أداة خارجية بالمعنى الحرفي للكلمة وتدخل في تناقض عميق مع الجماعة، ذلك أن شرعية السلطة لا يمكن أن تتحقق إلا في حالة التطابق النسبي بين القيم التي تلهم عمل الدولة والقيم التي تحرك المجتمع. وتنبع أهمية هذا المستوى الأخلاقي لتحليل الدولة في تحديد معايير التمييز بين الدولة الديمقراطية والدولة الاستبدادية.

وهكذا يمكن الاستخلاص مع غليون أن وراء الحقيقة التجريبية^{٦٠} الموضوعية التي تحيل إلى الدولة يكمن واقع متشعب "يبدأ من الدولة كواقع تنظيمي أو تقني أو الدولة كتقنية للحكم، وينتهي بالدولة كأخلاقية ملهمة

مروراً بالدولة كقوة سياسية منظمة" كما أن نماذج الدول وأوضاعها تختلف باختلاف التمهفصل الزمني لهذه العناصر أو تآزم بعضها أو غيابه، لكن إذا كانت هذه المقاربة تنسحب على الدولة بإطلاق فماذا عن الدولة العربية المعاصرة؟

الواقع أن غليون لم يجر هذا التمييز بين المستويات الثلاثة للدولة إلا كأداة لتحليل هوية هذه الدولة ونوعية القوى الاجتماعية التي تحركها، وكذلك كمحاولة لتحديد طبيعة هذه الدولة هل هي دولة قديمة سلطانية ودينية تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة، أم أنها، خلافاً لذلك، مؤسسة تاريخية جديدة، سواء في بنيتها الداخلية أو في طرائق عملها وبرنامجه الاجتماعي أو كذا في قيمها الملهمة وغاياتها الكبرى. مع العلم أن هدف غليون من كل هذه التساؤلات هو تحديد مكنن القطيعة التي تؤدي إلى إخفاق الدولة وإجهاض السياسة وتعميم الاستبداد. ووعيا منه أنه "من الصعب في المستوى الراهن لمعارفنا ومستوى تطور النظام الاجتماعي القائم نفسه، الكشف عن طبيعة الدولة.. من دون استيعاب التحولات العميقة التي تتعرض لها هذه المجتمعات منذ عقود طويلة، كما يتعرض لها مجال الدولة والسياسة في إطار تحول النظام الدولي ذاته".^{١١} فقد اعتمد مدخلا منهجياً مفاده أن الصيرورة وما يرتبط بها من معنى التحول هي المفهوم الوحيد الذي بإمكانه أن يمدنا خلافاً لمفهوم البنية الجامد والثابت، بإطار ناجح لفهم وتحليل الانقطاعات المعنوية والمادية المتعدد التي تعيشها مجتمعاتنا، وتشرح لنا مصدر التشوهات والتوترات التي تخترق الدولة والمجتمع معاً، وتبدل من وظائفهما، لا بوصفها نتاجاً للبنى التقليدية الثقافية والإقتصادية والاجتماعية، ولكن من حيث هي وقائع وتحولات جديدة تاريخية واجتماعية تتمتع بمنطقها الخاص، وترتبط بسياق لا علاقة له بسياق التاريخ القديم، وبالتالي فإن إمكانية الإحاطة بدينامية التحول داخل الدول، وضبط مفهومها المعاصر تظل متوقفة على الكشف عن تموضوعها كبنية وممارسة جديدين داخل شبكة علائق تتجاوزها من أعلى ومن أدنى، أي عبر الكشف عن ارتباط مفهوم الدولة الحديثة من جهة أولى بالنظام الدولي في مستوياته الجيوسياسية والإقتصادية والإعلامية ومن جهة ثانية بالمجتمع المدني وتفاعله، مع ما ينطوي عليه من تضامانات

جزئية متعارضة، وحقول مصالح خاصة وعامة متباينة ومتعددة، وبما يتميز به من تعقيد داخلي وتناقضات ذاتية^{١٢}.

إن اعتماد غليون في منهجه لمقاربة إشكالية الدولة على الصيرورة وما يرتبط بها من معنى التحول والتغير واستبعاده لمفهوم البنية من جراء ما يتسم به من جمود وثبات يوقعه فيما يشبه المفارقة أو التناقض بعد ما رأيناه يرفض رفضاً باتاً أي تفسير لواقع الدولة العربية المعاصرة وتأزمها انطلاقاً من مدخل تاريخي أنثربولوجي. وهو ما يدعو للتساؤل مجدداً: هل يمكن تصور منطق الصيرورة المتحول والمتغير خارج التاريخ وبعيداً عنه؟ ألا يمكن الدمج بين منظور منهجي يجمع بشكل مبدع ومرن بين ما هو تاريخي متحول، وما هو بنيوي ثابت؟ ثم هل يمكن الحديث في ظل الواقع التاريخي عن ثبات مطلق أو نسبية مطلقة؟ هل ثبات بنية الظواهر والمؤسسات ينفي تاريخيتها وحركيتها؟ ألا يمكن العمل على رصد تاريخية البنية، أي تتبع التطورات التي تحدث لها وتلحق بها عبر التاريخ وبفعل قواه؟

ورغم صدور غليون عن رؤية منهجية تصر على التمييز بين حيز المجتمع المدني وحيز الدولة والممارسة السياسية، إلا أنه يرفض في الوقت نفسه التقييد النظري القديم الذي يضع المجتمع المدني بشكل دائم ومنتظم في مواجهة الدولة. مشدداً على أنه "لا يكفي لفهم السياسة وتفكيك آليات عملها تحليل الدولة في مظاهرها الشائعة والعلنية، ولكن لابد من أن ننظر إليها كنقطة التقاء وتصادم معاً بين شبكات علائق متباينة ومعقدة قومية ودولية، مدنية ورسومية، ثقافية ومادية.

المبحث الثاني: الدولة والمجتمع المدني:

قبل أن يقدم برهان غليون على تحديد مفهوم المجتمع المدني^{٦٣} عمل ابتداء على تحريره من جملة من الإختلالات التي يعتقد أنها تؤدي إلى تحريف مضمونه وتمويه وظيفته. وعيا منه أنه لا يمكن استخدام هذا المفهوم بصورة علمية والاستفادة منه في التحليل النظري للمجتمع العربي من دون إجراء عملية التحرير هاته.

يتمثل الإختلالات الأول في تكريس المقابلة الضدية بين المجتمع المدني كرمز لقيم الحرية والتحرر، والدولة كبؤرة لقيم الطغيان والاستبداد. وهي مقابلة غير علمية ولا موضوعية تفترض أرجحية وأفضلية المجتمع المدني على المجتمع السياسي رغم أن المجتمع المدني، في حقيقة الأمر، ما هو إلا "نوع" متقدم "من السياسة أو من المجتمع السياسي، هو مجتمع الديمقراطية أو دولة الديمقراطية"، فضلا عن أنه "من الخطأ الكبير الإعتقاد بأن الحرية بمعناها السياسي المعاصر هي ثمرة تطور المجتمع المدني وليس الدولة"^{٦٤}. أما الإختلال الثاني فيكمن في المطابقة بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الشأن الخاص المتصل بحياة الفرد الشخصية مقابل الشأن العام والدولة التي تهتم بالأمر الوطني والعام. حيث يجري الإيحاء، وفقا لهذا التصور، بأن خيار الديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا عبر "الفردية وسيطرة المصلحة الشخصية".

في حين أن الإختلال الثالث ينبع من محاولة وضع مفهوم المجتمع المدني في مقابل مفهوم المجتمع الأهلي، وهي المقابلة التي جرى توظيفها توظيفا سياسيا وإيديولوجيا واضحا في وجه الحركات الإسلامية، من منطلق أن المجتمع المدني يحيل إلى التنظيمات والبنى الحديثة (أحزاب، نقابات، جمعيات...) ومن ثم يجري استخدامه كأداة حرب ضد بنى المجتمع الدينية التقليدية.

وهو ما جعل غليون يستنتج أن "خطاب المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التي فقدت الكثير من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الإشتراكية عامة من إخفاق، فجميع هذه الإختلالات تجنح في الواقع إلى تحويل مفهوم المجتمع

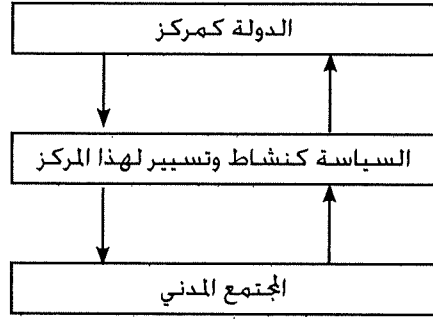
المدني إلى محور لعقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية، وتؤسس للتحالف الجديد الذي يتكون اليوم بين النخب الحديثة الخائفة على وضعها السياسي ومواقعها، وبين الدولة والسلطة الشمولية أو الإحتكارية، التي ينظر إليها في هذا المنظار كضمانة أساسية لاستمرار حركة التحديث والعقلنة الاجتماعية.³⁹

ومن ثم، فليس لربط مفهوم المجتمع المدني بالديمقراطية إلا وظيفة واحدة هي إعطاء نوع من المشروعات السياسية لمشروع الحداثة الذي تمثله الدولة. كما أن الاستخدام الواسع لهذا المفهوم يفتقر، من وجهة نظرغليون، إلى أي محتوى علمي "إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التي نعيش وتتفق مع افتقار السلطة الراهنة لأي مشروع اجتماعي حقيقي" إلا مواجهة الحركة الإسلامية التي يجري تصويرها على أنها "حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أي باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها".⁴⁰

ومن ثم فقد راهنت مقارنة غليون لإشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والدولة على "إصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوما إجرائيا علميا وليس محورا لتجديد عقيدة سياسية وشعارا في الحرب العقائدية والسياسية الراهنة في المجتمعات العربية" وذلك من خلال إبراز الفحوى العلمي لهذا المفهوم من جهة، والتأكد من الفائدة العلمية التي يفترض تحقيقها من خلال توظيفه في تحليل التحول الاجتماعي السياسي والمدني في المجتمعات العربية. علما أن مفهوم المجتمع المدني في علاقته بالدولة لم يتحول في فلسفة السياسة المدنية إلى مفهوم علمي إلا لأنه قام على تحديد مجال متميز للممارسة الاجتماعية وتحديد نوع من النشاط مختلف عن السياسة، فأصبح، تبعا لذلك، مفهوما إجرائيا مجديا.

ويعتبر غليون أن أول عناصر هذا الإصلاح هو الوعي بأن "المجتمع المدني هو مفهوم نظري مجرد وليس واقعا علميا اختباريا قائما بذاته أو ليس شيئا جاهزا. إنه أداة نظرية، والأداة النظرية هي بمثابة الموضع عند الطبيب الجراح لا ينبغي أن نخلط بينها وبين الجسد الذي تشرحه. وهذا يعني أن النشاط الاجتماعي الذي نحاول الإمساك به وتمييزه باستخدامنا مصطلح

المجتمع المدني لا يمكن أن يفهم كحقيقة تجريبية بالإنفصال عن الدولة". كما أن الدولة لا يصح فهمها إلا بالرجوع إلى المجتمع الذي يحدد طبيعتها.^{٦٦} فبعد أن يسجل غليون تراتبية كل من المجتمع المدني والسياسة والدولة في إطار تصاعدي وتفاضلي بقوله "تعتبر الدولة كمرکز لتنظيمات من نوع جديد، أكثر قدرة على مركزة الجهد الإنساني، ومن ورائها السياسة كتوليد وتسيير لهذه المركزية، سلطة وممارسة يومية، اكتشاف مستوى أعلى في التنظيم الاجتماعي اقتضاه التطور الحضاري والتقني. ولذلك فإن المجتمعات البشرية التي لم تعرف الانتقال من مستوى التنظيم الأول المدني إلى مستوى التنظيم السياسي وتكوين السلطة المركزية، اضطرت إلى الاندماج في غيرها أو البقاء في مستوى متدني من النمو الحضاري".
وهو ما يمكن تجسيده على الشكل التالي:



يعود ليتدرك مدى احتياج الدولة وافتقارها للمجتمع المدني كمفهوم نظري إجرائي يحاول أن يكشف عن أحد مستويات تنظيم المجتمع البشري الأدنى الأعمق الذي لا تقوى السياسة "بما هي نشاط رسمي شديد التنظيم والتحديد على تحقيقه، في الوقت الذي لا تستطيع أن تقوم هي نفسها من دونه أو خارجه فضلا عن أن نشوء مستوى جديد لتنظيم الجهود الإنسانية في مجتمع من المجتمعات لا يعني ولم يعن أن أشكال التنظيم المدني السابق فقدت دورها ومكانتها في التاريخ وفي المجتمع "فالتطور لا يعني، حسب غليون، استبدال بنية بأخرى، ولكنه يعني تفتح إمكانات جديدة في بنية قائمة".

وهكذا تتأكد علاقة اعتماد وظيفي متبادل بين الدولة والمجتمع المدني إذ "لا قيمة للسياسة إلا إذا ارتبطت بهذا المجتمع المدني، أخذاً وعطاءً: إنها لا تستطيع أن تبقى إلا بقدر ما يستمر المجتمع المدني في خلق العصبية والقيم والبنى اللاسياسة الأولى، الأسرة والفرد والعقيدة والعادة... إلخ، ولا يستطيع هذا المجتمع أن يحفظ توازنه وينظم نفسه في مرحلته المتقدمة، إلا بقدر ما تستمر الدولة وتنجح في معالجة التناقضات التي تنجم عن صراعاته الطبيعية".

وسعيًا لتحديد مفهوم المجتمع المدني ينطلق غليون من رصد أهم خصائصه، وهي كونه متعددًا وتعديليًا؛ والتعدد كما يعني التناثر والتنافر والصدام والتناقض، فإنه يعني كذلك الثروة والإثراء، لأن "التشكيل الصلد الذي لا تباين فيه هو تشكيل ميت". وأهمية المجتمع المدني بتناقضاته وتعديته تكمن في تكوين دينامية الإبداع والخلق والتغيير في المجتمعات، بحيث لو جازفت السياسة وحاولت أن تحل محل المجتمع المدني وتصرفت على أساس أنها نمط التنظيم الجامع والمانع للحياة والنشاطات الاجتماعية لقتلت المجتمع وأجهزت عليه.. ذلك أن نمط التنظيم السياسي لا يمكن أن يكون خلاقًا إلا في تنظيم النشاطات المتعلقة بتوحيد ومركزة الجهد البشري المادي والنظري، وهو جهد إبداعي تعريفيًا، ومتى ما طمح إلى أن يحل محل تنظيمات المجتمع المدني التعددية التي تتيح وحدها الخلق والإبداع فقد مفعوله السياسي والمدني معًا. فإذا كانت "غاية السياسة هي التسامي والتجاوز من أجل التوحيد الأشمل، فإن غاية المجتمع المدني هي حفظ التمايزات وكفالة الخصوصيات والتضامانات الحزبية الحية والضرورية"^{١٧}

ولذلك نجد أن المجتمع المدني لم يطرح إلا في مواجهة الدولة، أي كل ما يشكل الأطر التي تنظم حياة الناس بمعزل عن الدولة، بحيث لا تتدخل الدولة فيها كما لا يحق لها أن تتدخل أصلاً؛ فما أن تسحب الدولة يدها من بعض المجالات وتسمح بحد أدنى من حرية العمل والتنظيم والتفكير حتى يتبلور ما يسميه غليون "الإدارة الذاتية للمجتمع" التي ليست شيئاً آخر غير المجتمع المدني. بما هو "بناء لساحة التنظيم الذاتي للمجتمع" على أساس من الحريات العامة والخاصة؛ اجتماعية كانت أو ثقافية أو اقتصادية (الأسرة، الصحافة،

المشروع الإقتصادي...) وبناء على هذا التصور فإن الديمقراطية لا تعدو كونها "تأسيس هذا المجتمع المدني بوصفه ممارسة للحريات الذاتية وحمايتها من نزوع السلطة الطبيعي إلى تقليصها والسيطرة الشاملة على المجتمع".

غير أن هذا النزوع مهما اشتدت حدته لا يمكنه القضاء المبرم على المجتمع المدني. وهي الحقيقة التي جعلت غليون ينفي وجود مجتمع في العالم يفتقر لوجود بنية مجتمع مدني وإلا تحول إلى فوضى مطلقة. وبالنسبة للوضع الراهن في الوطن العربي، فإن غليون يعتبر أن المشكلة لا تكمن في غياب المجتمع المدني كوحدة خاصة مستقلة عن الدولة، وإنما تكمن في نزوع الدولة الدائم إلى إلغاء أي استقلالية مهما كانت درجتها، أي أن المشكلة تتجلى في رغبة الدولة التدخل في كل كبيرة وصغيرة لهذا المجتمع وإلغاء قدرته الخاصة على التنظيم الذاتي لشؤونه. والنتيجة هي "خنق المجتمع وتحول الدولة إلى جدار من الصقيع يلغي أي إرادة ذاتية للمجتمع"^{٦٨}.

إن ما يميز المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، وفقاً لهذا التصور، هو كونه نمطا من التنظيم الاجتماعي يتصل بعلاقات الأفراد فيما بينهم لا بوصفهم مواطنين تجمعهم رابطة وطنية شاملة على شكل أمة أو دولة، وإنما بالنظر إلى كونهم منتجين لحياتهم المادية وعقائدهم وأفكارهم ومقدساتهم ورموزهم.. وبهذا المعنى فإن مفهوم المجتمع المدني، يطلق على "التنظيمات والبنى والتضامانات النابعة منها، التي تختص بإنتاج حياة البشر الإقتصادية والأخلاقية والأسرية، والتي لا تخضع لتنظيم رسمي شامل وعام من قبل السلطة المركزية".

غير أن هذا التمييز ليس ثابتا ولا نهائيا؛ فهناك تداخل عميق بين المجتمعين المدني والسياسي، بدليل أن حدود المجتمع المدني تختلف باختلاف النظم الاجتماعية؛ فما كان يندرج في مرحلة من المراحل ضمن دائرة المجتمع المدني يمكن أن يغدو من شؤون المجتمع السياسي والعكس صحيح. وهو ما يعكس نسبية وتاريخية مفهوم المجتمع المدني وتطوره.

وللتدليل على ذلك يلاحظ غليون أن الدين كمنبع لتكوين السلطة المركزية ومرتكز لها في الدولة العربية الإسلامية التاريخية كان يندرج ضمن دائرة المجتمع السياسي، إلا أنه قد تحول في الدولة والنظام السياسي الحديث في

أوروبا بعد الثورة السياسية إلى شأن من شؤون المجتمع المدني، وفرض عليه ذلك. رغم أهمية هذا المثال إلا أنه سقط في مقارنة مع وجود الفارق بين وضع الدين تاريخيا في ظل الدولة الإسلامية ووضع الآن في ظل الدولة الغربية. بحيث كان من الأجدى والأسلم منهجيا أن تتم المقارنة هاهنا لإبراز التحول الذي لحق بمكانة الدين عبر الزمن داخل نفس الفضاء الحضاري وفي إطار نفس النسق. كأن تتم مقارنة وضع الدين في الدولة العربية الإسلامية التاريخية ووضعه في ظل الدولة العربية الإسلامية المعاصرة. ولعل غليون استشر شعرا شكلا من أشكال الاستمرارية في وضع الدين ضمن التجربة العربية الإسلامية في الماضي والحاضر رغم وجود تمايزات مهمة بهذا الصدد باختلاف الدول؛ فإذا كانت الدولة في المغرب المعاصر لازالت تتخذ من الدين مصدرا ومقوما أساسيا من مقومات وجودها ومشروعيتها الأمر الذي سيترسخ أكثر مع بروز الحركة الإسلامية المعاصرة بالمغرب.. فإن الدين في تونس، على سبيل المثال " قد أضحت علاقته بالدولة شديدة الهشاشة".^{٧٠}

إن الخلاصة التي يتوصل إليها غليون بصدده إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني هو أنهما " ليسا أمرين مستقلين واحدهما عن الآخر، ولكنهما مترابطان كلياً؛ إن لكل دولة ولكل نظام سياسي المجتمع المدني الذي يتماشى معه ".^{٧٠} بل إن غليون يذهب إلى حد القول بأن " المجتمع المدني هو جزء من السياسة بمعناها الواسع والعميق، أي أن من غير الممكن فهم مصير المجتمع المدني في الوطن العربي وتأثير العوامل الداخلية والخارجية فيه من دون فهم تطور الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع ".^{٧١}

وتبعاً لذلك فإن كل نظام سياسي لا ينجح في خلق فرص تجاوز تناقضات المجتمع المدني والسيطرة عليها يتحول لا محالة إلى نظام قهري.^{٧٢} لكن إذا كان من الصحيح أنه لا مجتمع مدني من دون نظام سياسي قادر على حماية هذا المجتمع من التخريب والإحتواء الخارجي، فمن الأصح أن لا سياسة في إطار التنافس الراهن من دون تجاوز الدولة كما هي قائمة، والتفكير الجدي في التكتلات الجيوسياسية، أي في تكوين الكيانات الجماعية متعددة الدول والأقاليم.^{٧٣}

المبحث الثالث: الدولة العربية الراهنة: أنماطها وعناصرها التكوينية:

أولاً: العناصر التكوينية للدولة العربية الراهنة:

بعد أن يحدد غليون السياق التاريخي لانهايار المشروع التحديثي العربي، متمثلاً أساساً في تحالف الدول الغربية في سبيل إجهاض التجربة التحديثية المصرية بعد أن نجح محمد علي في أن يجعل من مصر، خلال عقدين من الزمن، دولة حديثة بالمعنى التقني للكلمة، أكثر تقدماً من العديد من الدول الغربية في تلك الحقبة، يعود ليؤكد أن هذه التجربة المجهضة "لن تموت دون أن تخلف أثراً وراسباً مهماً، سوف يستمر في تثوير الشعوب العربية والتحكم بها وبمصيرها في الوقت نفسه".^{٧٤} ولن يكون هذا الأثر غير الدولة الحديثة، لا بما تمثله من قيمة أو روح أخلاقية وبرنامج سياسي، ولكن بما هي أجهزة تقنية أو تقنيات حكم وإدارة، ذلك أن هذه الدولة الحديثة القائمة في الأقطار العربية تعد بمثابة "خلاصة مسار مزدوج: مسار تطورها الطبيعي الذي أورثها العديد من الأفكار وأشكال التنظيم وأنماط السلوك التقليدي ومسار الإصلاحات الذي بدل وحول جزئياً قمة التجهيزات الإدارية للدولة ودفعها للأخذ عن الخارج..."^{٧٥} مختلف منجزات وتقنيات الحداثة السياسية. الأمر الذي يفسر الطابع الهجين لهذه الدولة الناشئة..

١- عنصر التنظيم العقلاني الحديث للدولة:

سعيًا لتحديد أكثر شمولاً واستيعاباً لبنية وطبيعة الدولة العربية الحديثة يستعين غليون بالمنهج المقارن مستحضراً نموذج الدولة الحديثة كما أفرزتها تجربة الحداثة السياسية في الغرب الرأسمالي، معتبراً أن "الدولة التقنية الحديثة (الغربية)" تعتبر في الواقع بنت الدولة الوطنية الحديثة، دولة الأمة والإرادة الواحدة والقانون والعدالة والموضوعية، التي تطبق بالتساوي على الجميع، والتي يقوم على خدمتها موظفون مدربون يخضعون في ممارستهم

هم أنفسهم لقواعد محددة لا تتبدل بتبدل شخص الحاكم أو المحكوم^{٧٦}. مع العلم أن دولة القانون^{٧٧} هاته لا حياة لها بدون مقومات أو شروط تشكلها الأساسية والتي هي: السيادة والديمومة والاستقرار، وهي المقومات التي ساهمت بشكل حاسم في التشكيل التدريجي للأمة، لأنها عملت على بلورة فكرة الجماعة صاحبة المصير المشترك، والخاضعة لقوانين واحدة من دون تمييز، كما أرست فكرة المواطنة التي تضمن المساواة أمام القانون.

وبفضل هذه المقومات الثلاثة ازدهر الشعور الحاسم بالثقة والطمأنينة والتفاؤل الذي يشكل المناخ المناسب لنشوء الموقف الشخصي الإيجابي والمنخرط في العالم. وهو ما يفسر أن الدولة الحديثة قد انبثقت مباشرة من فكرة أن الدولة مسؤولة عن مصير الجماعة بل وعن مستقبل كل فرد فيها، الأمر الذي يبعث فيها روحاً أخلاقية توجهها في خطواتها وتحثها على تحسين الأوضاع ونشر المعرفة وتطوير التقنيات وتشريع القوانين ومحاربة الظلم وتطوير التنظيم الاجتماعي.

وفي هذا السياق يسجل غليون ولادة المفهوم الجديد للسياسة، أي السياسة التي تهتم بالمجتمع بدل الإمعان في استغلاله، كما أن هذا المفهوم أو التصور هو الذي ساهم في نشوء ما يسميه بـ "السوق السياسية"^{٧٨} كساحة تتصارع فيها شرائح النخبة الاجتماعية المتعددة وتتنافس في سبيل ازدهار المجتمع وتقدمه. بدل أن تنهمك في صراع مميت وعقيم على السلطة باعتبارها غنيمة حرب أو وسيلة ردع عقائدي؛ فبينما شكلت هذه الغائية أو الأخلاقية الوطنية الحافز الأول لتحديث أنظمة الدولة وآليات عملها في الدول الغربية يسجل غليون أن هذه الغائية لم تكن لتشكل أفقا ولا دافعا لمثل هذا التحديث البيروقراطي في استنبول والقاهرة. لقد كانت غائية هذا التحديث البيروقراطي غائية معكوسة، حيث مثل الخوف من انهيار النظام التقليدي وما يعبر عنه من مصالح خاصة، الدافع الأساسي الذي حدا بالسلطين إلى تبني سبل الإصلاح التنظيمي وتكييف أنظمة الحكم والإدارة وتقنيات السلطة الحديثة مع الحاجات المحلية، وتحديد الحفاظ على وحدة البلاد وتعزيز سيطرة الدولة على تيارات المقاومة والتحرر من الهيمنة الإمبراطورية، وهو ما أدى إلى تجريد الدولة الحديثة من مضمونها سعياً لوضع النظم الجديدة في

خدمة الروح والغاية السلطانية بدل الغاية الوطنية. وبالتالي تشديد قبضة السلطة المركزية.

وهكذا مثل هذا التحديث وسيلة الانتقال من نظام الاستبداد الشرقي بالمعنى التقليدي نحو نظام الاستبداد الحديث، أي الديكتاتوري الذي يقوم على خنق الحريات الفردية والسياسية والتدخل المباشر في انتماءات الأفراد وإجبارهم على إعلان ولائهم للسلطة وبرنامجها السياسي.^{٧٩} والنتيجة أن هذا التحديث لم يساعد على بناء الدولة الوطنية وإنما ساهم على العكس من ذلك في قطع الطريق على نموها وتكونها الطبيعي، ذلك أن عملية إدخال تقنيات الحكم الجديدة مهما بلغت كلفتها وضخامتها إذا تمت بمعزل عن تحرير المبادرة الفردية، وتحقيق المشاركة والمساواة والعدالة، وحفظ الكرامة الشخصية وتنمية الإرادة الوطنية وضمان الحريات والحقوق الفردية والجماعية فإنها لا تعدو أن تكون أداة لتعزيز مواقع الدولة ضد المجتمع المدني .

إلى هذا المستوى نكون قد استعرضنا، مع غليون، بعداً أساسياً من أبعاد الدولة العربية الحديثة والمتمثلة في مفهوم التنظيم العقلاني للمجتمع من خلال تحديث القوى والمؤسسات الحديثة، من إدارة وجيش ومخابرات. وأساس هذا التنظيم هو مضمون سيطرة الدولة المباشرة على العلاقات الاجتماعية، أو ما يسميه غليون بـ "المركزية الجديدة" التي تختلف كلياً عن طابع المركزية التي كانت تتميز به السلطة الإمبراطورية .

٢- عنصر التقدم التاريخي كغاية للإجتماع السياسي:

إلى جانب هذا البعد أو العنصر هناك عنصر آخر لا يقل أهمية عن الأول وهو اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، ووضع الدولة في مركز القلب من عملية هذا التقدم، وتزويدها بأخلاقية تاريخية عالمية، ومن ثم تجديد مصدر مشروعيتها الإنسانية، ومن التقاء هذين العنصرين المادي والمعياري، أي التنظيم الحديث للأجهزة والفعالية السياسية والتوجيه التاريخي لعمل الدولة تكون ما يسميه غليون "البنية الأساسية"، أي الثابتة والعميقة للدولة العربية.

والملاحظ أن غليون شديد الحرص بصدد معالجته لإشكالية الدولة على التمييز بين "البنية الأساسية أو "البنوية" و"البنية السياسية" مستهدفاً بذلك رؤية هذه الدولة في استمراريتها وتبديلها معاً، وإبراز الإطار التاريخي والبنوي الذي يفرض حدود اللعبة السياسية نفسها بالنسبة إلى جميع العاملين داخل الدولة من قوى سياسية واجتماعية وإدارية.

ويكشف غليون أن استبعاد المشاركة الشعبية الفعلية في الحياة السياسية لا يوازيه إلا التواطئ بين الطبقة الحاكمة والدولة، ذلك أن المشكلة الحقيقية التي تعانيها السلطة بهذا الصدد ليس اختلاط السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية أو القضائية والتي باتت مشكلة كلاسيكية في "الدولة الحديثة الديكتاتورية أو الإستثنائية"، وإنما أكثر من ذلك، هو تماهي الدولة مع الطبقة الحاكمة أو الفئة التي تسيطر عليها وتتحكم بجهازها. وهذا التماهي أو الأحرى التواطئ هو مصدر النزوع الدائم لدى النخبة الحاكمة إلى تقديم نفسها بوصفها طليعة اجتماعية، سياسية أو فكرية، أي مرشداً للأمة لا ممثلاً لها. ومن ثم احتكارها للحق في تقرير مصير الجماعة وتحديد طبيعة البرنامج الإقتصادي والاجتماعي الذي يعني، من وجهة نظر غليون، "أن استشارة الشعب حول هذا البرنامج ليست غير مطروحة فحسب، ولكنها تبدو من وجهة نظر النخبة التي تستمد شرعية احتكارها للسلطة من قدرتها الإستثنائية المدعاة على إدراك حاجات التقدم، وكأنها تشكيك بدورها وتخلي عن مسؤولياتها".^{٨٠}

وتفسير ذلك يكمن في أن "العلاقة الخاصة التي تنشأ في هذا النمط الخاص من الدولة التحديثية، أي بين التقدم كغاية والنظام كأداة، تعمل بالضرورة على إعادة إنتاج النخبة الاجتماعية كنخبة متماهية مع الدولة. وهي تؤكد تاريخياً هذا التماهي بصورة متعاضمة بين الدولة والنخبة في مواجهة المجتمع، وذلك مهما كانت طبيعة القوى التي أنتجتها وعقائدياتها أو استراتيجياتها أو قاعدتها الاجتماعية أو أهدافها". دون أن يعني ذلك أن تغير القوى والنخب السياسية لا يؤثر في الدولة، على العكس من ذلك فإن هذا التغير يعتمد على إعادة توظيف للدولة استجابة للسياسات الجديدة، وذلك من خلال مجالين محوريين هما: "إعادة توزيع السلطة داخل أجهزة

الدولة، وإعادة ترجمة التقدم كغاية ومصدر مشروعية، من منطلق المصالح الاجتماعية السائدة".

ومن النتائج الخطيرة للذهاب بأخلاقية التقدم إلى أقصاها ما قادت إليه من تطرف وثورة دائمة أسفرت بدورها عن "تطوير المفهوم الأخطر لدولة الثورة التي تعني في الواقع التشريع العلني والرسمي باسم التقدم الاجتماعي، ومن أجل تسريع وتأثيره، لغياب دولة القانون أو جعل خرق هذا القانون سياسة رسمية للدولة ونمطا للحكم".

والحصيلة التاريخية، أي الفعلية لاستلهاام هذه الأخلاقية، أن المضمون الحقيقي للتقدمية العربية لم يتجاوز كونه محض مضمون عقائدي وفكري أكثر مما هو مضمون اجتماعي أو اقتصادي، إنه الرد الطبيعي على إخفاق ثورة الدولة أو الدولة كأداة تقدم وثورة تاريخية وحضارية فعلية.

٣- عنصر المجتمع كمصدر لقوى التغيير والمبادرة وهدف للسياسة: إلى جانب العنصرين السالفين؛ مفهوم التنظيم العقلاني الحديث للدولة، وقيم التقدم كغاية للإجتماع السياسي يضيف غليون عنصرًا ثالثًا هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة وكهدف للسياسة ذاتها.. وتنبع أهمية هذا العنصر الأخير من ربطه السياسة بالمجتمع وجعله من الشعب المحاور المباشر للسلطة ومصدرها، وخلقه بالتالي لمفهوم الوطنية والسياسة الوطنية، وتبعاً لهذه العلاقة بين المجتمع والدولة تتحدد في كل مرحلة طبيعة التقدم التاريخي ومضمونه، ومن وراء ذلك طبيعة السلطة.

ثانياً: أنماط الدولة العربية التحديثية:

في هذا الإطار يميز غليون بين ثلاثة أنماط للدولة العربية التحديثية انطلاقاً من تغير طبيعة السلطة والقوى الاجتماعية والشعبية الحاكمة:

١- الدولة الإصلاحية:

وتعتقد أن تحقيق التقدم كشرط لحيازتها على الشرعية "يتوقف على مدى قدرتها على إعادة تشغيل منابع الدينونة الصحيحة والاقتداء بها

"سواء كانت قيماً أخلاقية أو شرائع قانونية، لدرجة أن البرنامج السياسي لهذه الدولة كما حلم بها الإصلاحيون منذ جمال الدين الأفغاني انصب على محاولة إصلاح العقيدة الإسلامية وتحديداً استعادة نموذج الخلافة الراشدة، إلا أن دولة الإصلاح هاته لم تعمل في الواقع إلا على "وضع تقنيات الحكم الجديدة في خدمة برنامج تجديد قوة الدولة وسلطة السلطان، أي لم تغير شيئاً في رؤية الدولة لوظيفتها التقليدية السلطانية باعتبارها مركز الحاكم ومقر سلطته ورهيئته في الوقت نفسه".^{٨١}

وهو ما يفسر "موت" هذه الدولة في الوطن العربي قبل أن ترى النور وسقوطها ضحية الضغط المزدوج للنخب الجديدة الثائرة على الدولة العثمانية، والدول الغربية الطامعة في اقتسام الإرث الإمبراطوري.

٢- الدولة الوطنية:

وهي الدولة التي تؤمن أن النجاح في تحقيق التقدم كغاية قصوى للدولة يتطلب أساساً بناء الأمة وبعث النزعة الوطنية التي تمثل المحرك الرئيسي لتحقيق شروط التقدم وإنجاز مهامه.^{٨٢} غير أن مفهوم الوطنية هنا لا يعني بناء المواطنة بالمعنى الحديث والسياسي للكلمة، وإنما إلحاق المجتمع، الذي وجدته الدولة تحت سيطرتها، نهائياً بها، وربطه بمشروعها، مادياً، عبر تطوير برامج الخدمات العمومية، وعقائدياً عبر تنشيط أو بناء عصبية محلية. ورغم ما يعنيه هذا الإلحاق من إعدام للحرية إلا أن غليون يعتبر أن هذه الوطنية تضيف على الدولة العربية الحديثة طابعاً جديداً يميزها عن الدولة التقليدية بفضل عنصر مسؤولية الدولة ودورها الاجتماعي، ذلك أن ما "يميز الدولة الحديثة الحقيقية على مستوى المحتوى الأمثولي أو القيمي والأخلاقي الذي تهتدي به مقارنة مع الدولة التقليدية.. هو أنها تعتبر أن مبرر وجودها هو تدبير مصير كل فرد من أفرادها، بعد أن أصبحت تنظر إليه كمواطن، أي كعنصر أساسي وأول في عضوية واحدة لا تعيش من دون تفاعل جميع عناصرها".

وخلافاً لذلك لا تستشعر الدولة التقليدية بأنها مسؤولة عن حياة ومستقبل كل فرد، بقدر ما تهدف في ممارستها الرئيسية إلى حفظ السلام والأمن الذي

يمثل الشرط اللازم لمساعدة كل فرد على النجاح بوسائله الخاصة، في تحقيق مصيره الشخصي، وهو ما يفسر الاهتمام الخاص الذي توليه هذه الدولة للوظيفة العسكرية والأمنية، أي للوظيفة القسرية، في حين تبقى هياكلها الإدارية أقل تطوراً بل حتى وظيفتها التحكيمية تظل مشروطة بوظيفتها القسرية هاته. لأن "فكرة التحكيم بين الأطراف، وبالتالي التحكم بهم، لا تتحقق إلا حسب مقدرة هذه الدولة على الارتفاع فوق المجتمع والخروج منه" وعلى النقيض من ذلك تحرص الدولة الحديثة على الإختلاط بالجمهور وتوحيد نفسها به". إنها تطمح إلى أن تحتل من المجتمع مكان القلب، أن تصبح روحه وعقله والملكة التي يشعر من خلالها هذا المجتمع بأنه اتحاد أفراد مستقلين لا تعبر الدولة إلا عن إرادتهم في التنظيم الذاتي والإرتقاء بشروط حياتهم".^{٨٣}

ومن أهم المقاربات المبكرة التي تناولت مشكلة الدولة الوطنية وأطرتها تأطيراً تاريخياً وإشكالياً متماسكاً مقارنة علي أو مليل في كتابه الموسوم "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" معتبراً أن جهاز الدولة الذي أقيم في البلدان العربية منذ بدايات التوسع الرأسمالي والإستعماري وإدخالها في نظامه العالمي، قد أقيم أساساً على ما يسمى بـ "الإصلاحات" أو "التنظيمات" أي تلك التجهيزات الأساسية والترتيبات الإدارية والقانونية التي أدخلت على هذه البلدان قصد ربطها باقتصاد السوق العالمية الأمر الذي يعني أن جهاز الدولة مادام وارثاً لهذه التنظيمات المفروضة فإنه نشأ تابعاً منذ البداية. وتبعاً لذلك فإن وظيفة هذه التنظيمات وجهاز الدولة المنبثق عنها، والمتمثلة أساساً في ضبط هذه البلدان واستثمارها الشامل لصالح الخارج، هي التي تفسر انتشار وتضخم جهاز الدولة الحديثة وتغلغله في المجتمع حيث انهارت من جراء ذلك أو كادت، جل تنظيمات المجتمع التقليدي التي كانت تتكفل بتأطير النشاط الإقتصادي والثقافي والديني لأفراده، وهو ما حدا بهم للالتجاء إلى الدولة لتلبية وتوفير مطالبهم.

والنتيجة أن وظيفة الدولة المحدثّة قد تغيرت تغيراً جذرياً بالنظر إلى الدولة التقليدية الإسلامية؛ فبينما لم تكن هذه الأخيرة مطالبة بأن تقوم بدور "الكفالة العامة" لأفراد المجتمع ولو أنها لا تستطيع أن تنهض بهذا

الدور دائماً نظراً لانعدام تنمية اقتصادية واجتماعية حقيقية. وهو ما يفسر احتلال مسألة الدولة مركز الصدارة في الفكر الإصلاحى العربى الحديث، الذى لم يتجاوز التركيز على الشكل التنظيمى والقانونى للدولة ملخفاً المشكل فى قضية تحويل السلطة من "الاستبداد" إلى النظام الدستورى القائم على فصل السلطات، ومن ثم فإن "ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية، يواصل أولمىل، هو تغلغلها داخل المجتمع، وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها. إن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضوراً شاملاً فى حياة الناس، وذلك باتساع المجال العمومى على حساب الحياة الشخصية من جهة، والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدى وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التى كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات جعلهم أكثر فأكثر عالة على الدولة". ٨٤

فإذا كان التقدم من متطلبات الدولة الحديثة كمركز ولاء أخلاقى وانتماء تاريخى فإن الوطنية "كإطار نظرى ومادى لتحقيق التقدم أو كاستراتيجية كبرى من أجل الوصول إليه" هى التى سوف تسيطر على مفهوم الدولة وعقيدتها السياسية. وإذا كان التقدم يعنى إعادة توجيه نشاط الدولة وترتيب قيمها حسب المعايير الجديدة التى يفرضها الإنخراط فى التاريخ الكونى فإن تحقيق الوطنية يفترض إعادة تنظيم وتكوين المجتمع من خلال برنامج خاص للخدمات الاجتماعية يساعد الأفراد والجماعات على الإستجابة بصورة أفضل لنداء دولة التقدم. وهذا البرنامج هو الذى جعل الدولة الحديثة تتوجه نحو توسيع دائرة الطبقات الوسطى.^{٨٥}

٣- دولة الانفتاح:

إذا كانت الدولة الوطنية تطمح، رغم كل نواقصها، إلى بناء مجتمع أكثر تضامناً إذا واتحاداً وعدلاً، فإن دولة الانفتاح تعتقد أن نمو الإقتصاد وليس التضامن الاجتماعى هو محرك التقدم، وأن هذا النمو يستوجب ضمان حرية واسعة لأصحاب المصالح والرسامىل من كل دين ومذهب وجنسية، كما يحتاج إلى تقييد كامل لحركة القوى الاجتماعية التى تهدد هذه المصالح والرسامىل ومن ثم "وضع الدولة فى خدمة أصحاب هذه المصالح، وإلغاء أى

وسيلة للحفاظ على التوازن العام وتجنب النظام الاجتماعي السقوط تحت سيطرة قانون الغابة الذي يبني التراكم على أساس أكل القوي للضعيف، وليس من خلال بناء دينامية التنمية الذاتية وتعظيم الإنتاج .

إن دولة الانفتاح، بالنسبة لجليون، ليست أكثر من نمط خاص لليبرالية الجديدة التي تقوم على فكرة أساسية هي تحرير ميدانين أساسيين من ميادين النشاط: ميدان العلاقات مع السوق الخارجية بما يتعارض مع مبدأ الحماية الذاتية التي كانت أحد شروط نجاح اقتصاد الخطة في المرحلة السابقة، وميدان تحرير الدولة من الإلتزامات الاجتماعية والوطنية (التضامن العربي، العدالة الاجتماعية...) ورغم أن التقدم في هذا النمط يفترض تحرير المجتمع من القيود إلا أن الحرية لا تعني هنا حرية الأفراد والجماعات الفكرية والسياسية وبناء المواطن، أي الفرد كمواطن للحرية وحامل لمبدأ المسؤولية والمشاركة الوطنية، ولكن تحرير علاقات التجارة والإقتصاد أو الأحرى رفع القيود القانونية والأخلاقية والاجتماعية عن مالكي رأس المال، وهو ما أدى إلى تكوين طبقة من رجال المصالح أو السماسرة التي تنتعش وتتكاثر في مناخ ما يسميه غليون بـ " رأسمالية المضاربة " التي تعبر عن نمو اقتصاد رأسمالي طفيلي غير منتج على الإطلاق.^{٨٦} أما الحداثة فليست، في ظل دولة الانفتاح، إلا التخلي عن الخصوصيات والإلتزامات والمبادئ الوطنية والاندماج الوهمي في العالمية الكوسموبوليتية.^{٨٧}

وبمنهج مقارن بالغ الدلالة والعمق يقول غليون: "إذا كانت الدولة الإصلاحية قد اكتسبت انسجامها الذاتي واتساق أفعالها ومشروعها من العقلانية المكتشفة مع تجديد الأجهزة التنظيمية، الإدارية والإقتصادية والعسكرية والأمنية، وإذا كانت الدولة القومية التي اعتمدت في إضفاء الاتساق على نشاطها وممارساتها على التعبئة الحماسية الشعبية، وأنتجت في سياقها مشروعاً تاريخياً تبلور حول تطوير برنامج واسع لتعميم الخدمات الاجتماعية، فإن الدولة الانفتاحية التي سوف تولد من تراجع هذا المشروع سوف تقوم على إضفاء تحالف المصالح الطفيلية والأجنبية بالتركيز الشديد على الأخلاقية القانونية والديمقراطية والعلمانية والحقوقية كتجسيد لمفهوم التقدم التاريخي".^{٨٨}

رغم التباين الظاهر بين كل من الدولة الإصلاحية والدولة القومية والدولة الانفتاحية إلا أن هذا التباين ليس إلا تبايناً شكلياً يخفي في جوفه وحدة بنيوية أكيدة.^{٨٩} ففي جميع الحالات، يستخلص غليون، أن بنية السلطة الأساسية لا تتغير؛ فبينما كان احتكار السلطة يبرر نفسه في الدولة الإصلاحية باسم النظام، وفي الدولة القومية باسم الشعب العامل، فهو يبرر نفسه الآن باسم المدنية والاندماج في الحضارة العالمية.

لكن رغم نجاح غليون في رصد وتحديد البنية العميقة لطبيعة الدولة العربية الراهنة إلا أن التساؤل يظل قائماً: إذا كانت الدولة العربية دولة غير تقليدية بأي معيار، أي لا علاقة لها بالدولة السلطانية لا في مستوى بنيتها الأساسية ولا حتى في مستوى بنيتها السياسية الاجتماعية، وإذا كانت لا تتطابق أيضاً مع فكرة الدولة الليبرالية أو القومية الكلاسيكية، وإذا كان برنامجها السياسي لا يتطابق مع مشاغل الدولة التقليدية، فما هي الطبيعة والماهية الحقيقية لهذه الدولة؟

بعد أن يجزم غليون بأن ما يظهر على هذه الدولة من سلوكيات تذكر بالسلطنة القديمة لا يرجع إلى بنية هذه الدولة بقدر ما يعبر عن انحطاط نظمها السياسية الإصلاحية والقومية والانفتاحية، يؤكد أن الدولة العربية الراهنة هي دولة الحداثة المزيفة أو الحداثة المجهضة، وبالتالي فإن التآزم السياسي العربي "لا يرتبط من قريب أو بعيد بنموذج نظام السلطنة والعقيدة الدينية التقليدية، ولكنه يتعلق مباشرة وبشكل مطلق بهذه الحداثة التي أصبحت تشكل حقيقتنا الاجتماعية والتاريخية".^{٩٠} الأمر الذي يدعو للتساؤل مرة أخرى: هل هذا يعني أننا بصدد قطيعة سياسية حقيقية عرفتها الدولة العربية الراهنة على مستوى طبيعة السلطة والبرامج السياسية؟

لا يتردد غليون في التأكيد بأن نموذجاً جديداً للدولة قد نشأ من التقاء العناصر الثلاثة السابق ذكرها أي: التنظيم العقلاني الحديث للدولة كجهاز وإعداد وتدريب بيروقراطي، مدني وعسكري، وعنصر عقيدة التقدم كملهم لقيم وغايات عمل الدولة، وعنصر الوجود الاجتماعي والشعبي كفاعل أو مصدر للقوى السياسية وكمراجع لكل سلطة وسياسة في الوقت نفسه، إلا أن هذه الدولة رغم كل مظاهر الحداثة الظاهرة التي تحاول، عبثاً، أن تتقمصها

أو التجميل بها والاستقواء بها تظل منبئة الصلة عن سياقتها التاريخي والحضاري ومرجعيتها القيمية وهو ما يفقدها توازنها ويشل من فاعليتها ويكرس أزمته.

إن أزمة الدولة هاته، ليست إلا مظهراً من مظاهر أزمة المشروع التاريخي الذي نذرت نفسها له، أي تحقيق التقدم وإنجاز الحداثة، لا من حيث هي منظومة قيم جديدة لم تستطع أن تتغلب على ممانعة منظومات القيم التقليدية السائدة، ولكن من حيث هي قراءة للتاريخ العالمي، وبما هي مشروع تاريخي وفعل منظم ومسؤول تقوده نخبة أو دولة أو قوى اجتماعية واعية.^{١١} إن أزمة الدولة إذن ما هي إلا أزمة الحداثة نفسها.

غير أن غليون حينما يتحدث عن أزمة الحداثة في البلاد العربية فإنه لا يتحدث عن الحداثة بالمطلق، أي عن حتمية استيعاب المكتسبات الحضارية الجديدة والمتجددة، المادية والمعنوية، وإنما عن ضعف وعدم اتساق رؤى واستراتيجيات وبرامج النخب التي اضطلعت بمهمة تحقيقها، أي أنه يتحدث عن أزمة نوع خاص من الحداثة هو ما يسميه "ما تحت الحداثة" أو "حثالة الحداثة" أو "الحداثة الممسوخة". نظراً لأنها لم تعد تلهم أحداً ولا توفر حاجات التنمية والأمن والسعادة والحرية والكرامة، بعد أن ظهر فساد مفهومها وبنيتها وسلوكياتها وغاياتها.^{١٢}

فهذه الأزمة إذن ليست أزمة الدولة الحديثة أو قيمها، قيم الحرية والتقدم والعقل، بل أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها بسبب الانحرافات الأصلية التي اتسم بها مفهومها والمصالح الاجتماعية التي كانت توجه سياساتها وعملها. فعلى قدر إصرارها على رسم صورتها وبناء شرعيتها ومكانتها باعتبارها أداة التقدم التاريخي ووسيلة إدماج المجتمعات المتخلفة في دورة الحضارة نجدها تختزل إلى دولة الحزب والطبقة والمصلحة الخاصة، لتصير وظيفتها تمكين أصحاب المصالح والجماعات المسيطرة من احتكار الثروة والسلطة التي تخولهم الاندماج وحدهم في الدورة الرأسمالية العالمية والحضارية. والنتيجة أنها أصبحت تنتج نقيض القيم الحديثة التي كانت في أصل شرعيتها، أي قيم التمييز والقهر والعصبية، فانهارت مصداقيتها واهتزت

صورتها لدى عامة الشعب وتلاشي إيمان النخبة الاجتماعية نفسها بها، ولم يكن لازدياد وتيرة التشكيك في شرعية الدولة الحديثة لحساب مفهوم الدولة الطائفية أو الإسلامية إلا أن يثير المخاوف في قلب المتماهين معها ويحدو بهم تبعاً لذلك إلى اعتماد مواقف دفاعية والتصدي بقسوة وعنق لأي نشاط فكري أو سياسي يشتم منه ولو من بعيد رائحة التحدي لهيمنتها المطلقة.

الأمر الذي يفسر نزوعها للبحث عن تأكيد مقومات استمراريتها عبر استدعاء الوصاية الخارجية والعودة إلى استراتيجية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، أو بالأحرى التحول إلى أداة في الاستراتيجية العالمية بدل أن تكون مقر سلطة سيادية ونزعة بنائية وطنية، وهو ما أفقدها توازناتها السياسية والمادية معاً وأدى إلى انقلاب الرأي العام عليها وتحول الانتماء والولاء عنها نحو الأمة - الجماعة أو القبيلة أو الطائفة أو الأسرة.

المبحث الرابع: الدولة العربية وأزمة المشروعية^{١٣}

يعتبر غليون أن السلطة القادرة على الاستمرار والتجدر في تربة المجتمع هي السلطة التي لا تنهض على العنف فقط، أو القوة وانتزاع الاعتراف بها قسراً وكرها، وإنما هي تلك السلطة القادرة على حفز المواطنين على الإقرار بمشروعيتها وقبولهم ومصادقتهم عليها، بحيث لا تغدو محض مؤسسة قائمة على القهر والعسف، وإنما على الرضى والموافقة الطوعية الناتجة عن إيمان شعبي عميق بوطنية هذه السلطة وتعبيرها عن همومها وتطلعاتها. غير أن غليون يلاحظ "أن في العديد من الكيانات التي نطلق عليها اسم دولة ليس هناك وجود لمثل هذه السلطة، ولا للطبقة الاجتماعية الحاملة لمشروع عام، اجتماعي وتاريخي". الأمر الذي يجعلها تعاني من هشاشة وجودية حادة، كما يجعلها عرضة للتقلبات الشديدة لأن "تاريخيتها تفتقد للمدة والنفس الطويل، ولا تتوفر السياسة فيها على أي عمق، وهي لا تعرف أي تراكم حقيقي في القيم والتقاليد والتنظيمات الوطنية الحديثة، وإنما تعيش على استهلاك العصبية الجزئية والمؤقتة التي تنمو كالفطر"^{١٤} وهي عصبية لا يمكن أن تكون مفتوحة على أفق تكوين أمة، وهو ما يجعل من المتعذر توليد الانتماء الوطني الشامل.

يبرز غليون أن أزمة الدولة العربية الراهنة لا تنحصر في طبيعة سلطتها المطلقة أو شبه المطلقة بقدر ما تكمن في تمحور هذه السلطة على خدمة مصالح شديدة الخصوصية والضيق، الأمر الذي جعل من استبداد هذه الدولة استبدادا مضاعفاً؛ بنيويا وسياسيا، إذ "لو أن هذه السلطة المطلقة وظفت، كما كان عليه الحال في اليابان حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، لتحقيق برنامج وطني بناء وتقدم فعلي، لكان من الممكن أن تفضي هي نفسها إلى تغييرات جذرية في طبيعة ممارستها، وتعيد تعديل بنية الدولة ذاتها"^{١٥}. كما أن الطابع القطري للدولة العربية جعل الجمهور ينظر إليها باستمرار على أنها خطوة على طريق تحقيق دولة الوحدة القومية، أي على أنها مؤقتة وغير مطابقة للتصور السائد عن الهوية والشخصية القومية، الأمر الذي جعلها

تبدو، في أغلب الأحيان، من هذا المنظور بوصفها دولة إدارية ووظيفية أكثر منها دولة سياسية قادرة على تجسيد طموحات الشعوب وتوفير الوسائل اللازمة لدمج المجتمعات العربية في التاريخ الكوني.

إن ضعف ولاء الأفراد الروحي وغياب ثقتهم بالدولة لا يتيح لها التمتع بهامش المبادرة أكبر من ذلك الذي يتيح لها مسلسل نجاحاتها في الإنجاز الإقتصادي والاجتماعي، ومن ثم فحصولها على الشرعية ظل مشروطاً بإنجازاتها المادية ونجاحها الإقتصادي لا بالإقتناع السياسي ولا بالولاء والإيمان الحقيقي والراسخ بأنها إطار التعاون الإنساني من أجل تحقيق غايات أخلاقية مرضية، والنتيجة أن هذه الدولة تفقد قيمتها ومكانتها لدى الجمهور منذ اللحظة التي تكف فيها عن تقديم المكاسب وتحقيق الإنجازات بسبب انسداد أفق التنمية الإقتصادية والاجتماعية.^{١٦} وتتصاعد الأزمة لتصل إلى مستوى "الإفلاس"، يقول غليون: "وقد فاقم من إفلاس الدولة الوطنية وانحطاطها سيطرة المفهوم الأداتي والخارجي للدولة، فأصبحت أكثر فأكثر بمثابة الأداة العمياء التي تنفذ سياسات تملأ عليها إلى حد كبير من قبل مجموعات المصالح أو مجموعات الضغط والحركات والقوى التي تمارس سلطتها ونفوذها بشكل رئيسي خارج الدولة ذاتها".^{١٧}

إن هذا التوظيف الأداتي للدولة إن دل على شئ فإنما يدل على فشل الأجهزة الفاعلة الإدارية والسياسية في بلورة مبادئ عملها ومهامها من داخلها، ولم تستطع تبعا ذلك أن تدرك بعمق رسالتها الخاصة، وبقيت الدولة، تبعا لذلك، "تجسيدا لحشد كبير من الموظفين الذين ينتظرون مرتباتهم في آخر الشهر، ولم تتحول إلى نظام يستمد فاعليته من العقلانية التي يبثها على مستواه الشامل ومن تنمية الشعور بالمسؤولية الجمعية والعمل المنظم والمشارك...". وكما ظلت القيم البيروقراطية السلبية مستشرية في الدولة فقد استمر الاعتماد على القيم الخطابية كأداة لبناء المشاعر الوطنية والقومية على مستوى المجتمع، غير أنه لا الأولى نجحت في بناء مفهوم للدولة ولعمل رجل الدولة، ولا الثانية أفلحت في بناء الوعي الوطني وروح التضامن الجماعي الذي تفترضه وتتغذى منه. الأمر الذي سوف يجعل الدولة تتحول في نظر القائمين عليها من البيروقراطيين وفي نظر الجمهور معاً إلى مجموعة من

الأجهزة التقنية التابعة في استلهاهم وظائفها ومهامها لإرادة خارجية دولية أو عصبوية، لتغدو محض "أداة خاصة مفصلة كلياً عن المجتمع وأهدافه ومصالحه"^{١٨}. وفي هذا الإطار يسجل غليون أن مصدر نزعة تخفيض الدولة إلى أداة لا روح فيها كامن في العقائد الثورية الوطنية والماركسية معاً، التي تعتبر أن وظيفة الدولة هي المساهمة في قلب التوازنات والمرتبات الاجتماعية والوطنية القائمة لا أن تكون مرتكز بناء هذه التوازنات .

ورغم أن غليون لا يكف عن التشديد على ضرورة تجاوز التحليلات والتفسيرات المفهومية "المثالية" واعتماد مقاربات، أكثر موضوعية تستحضر مختلف العوامل الداخلية والخارجية، المادية والمعنوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة والثقافية والدينية.. إلا أنه سرعان ما يقع في تفسيرات مفهومية حدية صارمة كأن يستنتج أن العامل الأول في تزييف المشروع الوطني يكمن في المفهوم العربي للحدثة معتبراً أن أبرز مظاهر هذا التزييف هو تخريب الدولة ذاتها بوصفها تنظيماً للممارسة العامة، وتوجيهها لها وتحديداً لأهدافها ووسائلها، يتجلى ذلك فيما طرأ على فكرة التنظيم الحديث للمجتمع من قبل الدولة من انحطاط جعل مفهوم المراقبة البوليسية والمخابراتية والسيطرة العسكرية المباشرة، يحل محل مفهوم تنظيم الإرادات الفردية المتعددة وتقديم الإطار الذي يسمح لها بتحقيق وحدتها والتنسيق بين نشاطاتها، كما يتجلى في توجه المؤسسة البيروقراطية العقلانية لخدمة الغايات المادية الإرتزاقية أو الخاصة عوض أن تكون وسيلة لتوليد المصلحة العامة. وتركيز مفهومها وأولوياتها، وأخيراً يتجلى في تحويل مفهوم التقدم ومنطق التحديث من قيمة تاريخية لتوجيه الأعمال الاجتماعية الجزئية وتضافرها في عملية جماعية ذات معنى، إلى نزعة أنانية لا إنسانية تبرر لدى كل إنسان تدمير المصالح الوطنية من أجل تحقيق المكاسب الجزئية وتعظيم القوة الشرائية والتبذيرية للوصول إلى مجارة نماذج الاستهلاك الغربية.

وهو ما يجعل مصدر أزمة التحديث السياسي، لدى غليون، مصدراً مفهوماً بالأساس يقول غليون: "إن أزمة هذه الحدثة النابعة من تشوه مفهومها كما ترجمت في الأقطار العربية، هي التي تفسر الإنهيار السريع لهذه الدولة"،

ولا شئ يفسر سرعة هذا الإنهيار إلا ضعف وتهافت القوة التي كانت تحرك هذه الدولة والمتمثلة هنا تحديداً في "الروح الوطنية" بما تمثله من مصدر للتوجيه العقيدي والسياسي، ومن نظام مصالحي اجتماعية". ألسنا هنا بصدد نزعة هجيلية طالما انتقدها غليون؟ لا يبدو من المناسب استعجال الإجابة على هذا السؤال خاصة إذا علمنا أن ضعف هذه الروح الوطنية ليس إلا التعبير الفوقي عن عوامل تاريخية موضوعية تحتية تفسر تأزم أو أزمة الدولة العربية، وهي العوامل التي حددها غليون في:

أولاً: عوامل خارجية:

وتتمثل أساساً، فيما عبر عنه غليون، بـ "الأثر الحاسم لمسار تدويل المصير الوطني" باعتباره ليس مجرد عملية هيمنة اقتصادية وإنما أكثر من ذلك عملية تجويف سياسي وثقافي تؤدي لا محالة إلى حرمان الدولة والمجتمعات من التحكم الفعلي بمصيرها الذاتي ومستقبلها وتمنعها من السيطرة على عناصر المحيط والبيئة المادية التي تنمو وتترعرع داخلها، وتفقد القدرة على بناء تاريخية خاصة بها، أي أسلوبها ووتيرة سيرها وحركتها، غير أن غليون ينبه أن انهيار المشروع الوطني لم ينجم بشكل حاسم عن التناقضات والقوانين الموضوعية التي تحكم السوق العالمية بقدر ما جاء استجابة لإرادة واعية للسيطرة التامة من طرف الدول الصناعية، لعل أهم استراتيجياتها "سياسات الإفساد المنظم" التي مارستها على النخبات الاجتماعية والحاكمة في العالم العربي؛ "فبقدر ما تشعر هذه النخبات أنها من الناحية الموضوعية والمادية ذات حظوظ قليلة في الخروج بالبلاد بمجموعها من حلقة التخلف، تميل إلى سياسة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، أي الخلاص بنفسها وترك الأغلبية الاجتماعية تعاني مصيرها بمفردها، إنها تفقد إيمانها الوطني شيئاً فشيئاً مع تزايد الضغوط الخارجية، وتتخلى عن حلم التنمية لصالح البحث المباشر عن تعظيم منافعها ومصالحها الخاصة"^{١٩}.

ثانياً: العوامل الداخلية أو الذاتية:

إذ لم يكن من المتيسر لهذا العامل الخارجي أن يحدث آثاره السلبية

العميقة لولا هشاشة النزعة والحركة الوطنية وجمود السلطة الوطنية نفسها في بنيتها ووعيتها لذاتها وغاياتها". ومن أبرز نتائج هذه الهشاشة النظرية والعملية التي يسجلها غليون ضعف السيطرة على التناقضات اللصيقة بالتشكيلات الاجتماعية العربية، والنقص في فهم سمات تكونها التاريخي السياسي والثقافي، وركاكة العقائديت الاجتماعية التي عرفتها ووجهت مسارها. الأمر الذي يفسر السرعة التي تحولت بها أزمة السلطة الوطنية إلى أزمة هوية شاملة.

وفي هذا الإطار يستنتج غليون أن التفاعل الحقيقي بين العوامل الداخلية والخارجية هو الذي يفسر المسار العام الذي تعرض له المشروع الوطني، أي بناء الدولة الوطنية، كدولة مواطنين، بحيث لن يؤدي تأزم هذه الدولة وضعف أو انعدام فاعليتها إلا إلى إعراض الجمهور عنها والتوجه بالمقابل إلى العصبية الجزئية كبديل عنها. الأمر الذي يفسر ظاهرة استفحال انحلال النسيج الوطني، وازدياد النظر إلى الدولة كمقر طبيعي وعادي لمصالح خاصة وضيقة. وهي الحقيقة التي جعلت غليون يستنتج "أن افتقار الدولة المتزايد للحد الأدنى من الاستقلال إزاء المجموعات الحاكمة لا يمكن إلا أن يدفع بها لتكون رهينة في يدها"، بحيث تكف الدولة عن أن تمثل ذلك "الفضاء المشترك والعمومي الذي تنمو بفضل وتبلى علاقات السلطة كتضامن وطني وكتوزيع وتوازن بين المصالح المختلفة والمتناقضة، أي تكف عن أن تكون فضاء السياسة لتصبح، بالعكس من ذلك، فضاء الحرب والغنيمية".^{١٠٠} وسعياً من غليون لاستيعاب مختلف مظاهر "انحطاط السلطة الوطنية"، يضيف إلى العوامل العامة التاريخية السالفة عوامل أخرى نابعة من الوضعية الخاصة التي يعيشها الوطن العربي اليوم؛ أولها يتمثل في عنصر الأمن الخارجي وتحديداً انعكاسات الاحتلال الإسرائيلي وتهديده المستمر للأمن القومي العربي، الأمر الذي أدى بصورة ملموسة إلى إضعاف الوضع الاستراتيجي لكل قطر عربي على حدة. أما ثانيها فيربطه غليون بالدور المتزايد والمدمر للريع النفطي على المستويات الأخلاقية والإقتصادية والسياسية وخاصة من خلال تأثيره في منظومات القيم وفي تكوين العقلية وتبديل سلوك الكتل السكانية وتوجهاتها وما يترتب عن ذلك من تعديل في ميزان

القوى داخل المجتمع بأكمله لصالح سلطة الدولة المتحكمة بالريع والعاملة على توزيعه.^{١١} وكذا سيادة مفهوم سلبي للتنمية يقوم على الإعتقاد، بفضل التراكم الهائل للإمكانيات المالية، بأن "التنمية ليست إلا مسألة استثمار واختيار للتقنية".^{١٢} وكان من نتيجة ذلك التضحية السريعة والكاملة بقيمة الإنسان وتربيته، وبدوره، والإستهتار بذكائه وطاقاته الخلاقة ووعيه في حين أن العامل الثالث يتمثل في الميل إلى تكوين النخب الحاكمة والمسيطرة على شكل طوائف مغلقة على نفسها بدل أن تكون جزءاً من طبقات مفتوحة حساسة للتغيرات الإيجابية وقابلة للتبدل مع تبدل علاقات القوة، وبالتالي تحولها إلى "عوازل ثابتة ومقدسة" مقاومة لأي حراك اجتماعي جدي. الأمر الذي يؤدي إلى إفساد لعبة التنافس السياسي الحر، بل وإلى إلغائها أصلاً ومن ثم تعميق القطيعة بين الدولة والمجتمع كنتيجة لتحويل الدولة إلى مركز لتكوين طبقة متميزة عن الشعب،^{١٣} وصيرورة التطابق بين الطبقة السائدة والطبقة المالكة قويا لدرجة لم يبق معها أي مجال للحديث عن السياسة بما هي خلق وإبداع لميدان الشأن العام والمصالح العامة.

أخطر من ذلك فإن غليون لا يستبعد أن يسفر تضافر هذه العوامل الداخلية والخارجية على تفكيك السلطة الوطنية والمجتمع على حد سواء. ذلك أن افتقار الدولة "إلى الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي الفعلي، المادي والسياسي، الذي يسمح لها بفرض نفسها بصورة مقنعة وتأكيد سيادتها، وعجزها عن تحقيق الإنجازات المنتظرة منها والتي لا يمكن لها من دونها ضمان الولاء الفردي والجمعي وكسب الشرعية، يدين الدولة نهائياً بفقدان المصداقية ويحرمها من أن تتكون كدولة وطنية، أي كمقر لسياسة واعية ومنظمة، ونقطة تقاطع جميع الشبكات المكونة لميزان القوى والهيمنة".^{١٤} والنتيجة أن هذه الدولة بدل أن تغدو الوسيلة الرئيسية لتنظيم المجتمع وضمان اتساقه تصبح بمثابة "الدولة - العالة" التي لا تعمل إلا على إشاعة الفوضى واختلال التنظيم والاتساق فيه.

ومن المفارقات الدالة التي يرصدها غليون بصدد تحليله لأزمة الشرعية المزمنة التي تعاني منها الدولة العربية الراهنة، عدم التناسب بين وزنها المادي وحجمها، أي "قوة الضرب" التي لا تكف عن التضخم كتعويض عن

فقدان الشرعية لديها، وبين تناقص فاعليتها وقدرتها على السيطرة العملية على محيطها والتحكم بمصيرها، الأمر الذي يفاقم من شعورها بالطابع غير المشروع للقسر الذي تمارسه على الأفراد ويعري القمع من أي مبرر ويحوّله إلى قمع أعمى وسياسات تعسفية.

ورغم ذلك فإن الدولة العربية الحديثة تظل شديدة الإصرار على أن تكون "المرجع الوحيد في أي عمل اجتماعي، وأن تجسد تلقائياً ومن حيث المبدأ الإرادة العامة، رافضة أية منافسة لها في الولاء" بحيث لا يغدو "انتماء الدولة للمجتمع وتمثيلها وخدمتها له هو الذي يجعلها في نظر نفسها ونظر جمهورها دولة وطنية أو شرعية، ولكن انتماء المجتمع الشامل وغير المشروط لها وخضوعه لأوامرها وتمثله لقيمها هو الذي يعبر عن هذه الوطنية ويحققها".

وبكلام أكثر تحديداً يعتبر غليون "أن قدرتها على تحقيق ما تعتقد أنه أهدافها التاريخية ومقومها الأخلاقي، أي مصدر شرعيتها، يفرض عليها أن تملّي قانونها ومنطقها على كل ما يحيط بها، وأن لا يكون لها أي مرجع بمعزل عنها، وهو ما يحيل مشروعية الدولة إلى إيديولوجية سافرة، أو مشروعية معكوسة"^{١٠٥}. والنتيجة المنطقية لهذه الوصاية هي انحسار السياسة بما هي فضاء فكري وعملي يقوم بإنتاج السلطة الشرعية وتداولها كتعبير عن إرادة الجماعة وسيادتها، وترسيخ مفهوم سلبي للسياسة كفن للمناورة والتلاعب بكل السلطات التي يتم إنتاجها بالضرورة خارج الدولة عبر العصبية الجزئية أو التفاهم مع الخارج، حيث تتحول السياسة هنا إلى فن استغلال الدول من قبل المجموعات القائدة للإحتفاظ بالسلطة وتدعيم احتكارها وتوسيع دائرة ممارستها في مواجهة القوى والمخططات المناوئة التي لا تكف هي نفسها عن استنفارها. وهو ما يفسر تأكيد غليون أن الأزمة العميقة التي تعيشها الدولة العربية لا تكمن في صعود الاستبداد والقمع بقدر ما تكمن في القطيعة بين المجتمع والدولة. بحيث أن تفاقم هذا القمع لا يعدو كونه مظهراً من مظاهر هذه الأزمة الشاملة التي تشير إلى أن "الدولة لا تعبر عن المجتمع، ولكنها تشكل اليوم مجتمعاً نقيضاً قائماً بذاته في وجه المجتمع، له منطق عمله ومصالحه وأهدافه"^{١٠٦}.

إنه مجتمع النخبة الذي طالما أدانه غليون وعمل على تعريته وكشف^{١٠٧} مسؤوليته في ترسيخ الشرخ الاجتماعي والمواجهة داخل المجتمع الواحد بين أمتين متنازعتين، يقول غليون: " فهذه الدولة التي فرضت نفسها على المجتمع وانضافت إليه كشيء خارج عنه، في سبيل إخضاعه كشرط لازم لتحقيق اندماجه أو لدفعه نحو الاندماج في الحضارة والتاريخ، وهذا هو مضمون دولة التقدم والتحديث، قد عملت في الواقع على استبعاده كلياً من اللعبة السياسية قبل أن تسعى إلى أن تحل محله في كل شيء وتصبح بديلاً عنه.

ومع إدراكها المتزايد لإخفاقها فيما نذرت نفسها له، ما كان لها إلا أن تنقلب من أداة للإندماج والتعبئة الاجتماعية والإشراف الإقتصادي، كما كان عليه الحال في الحقبة الأولى من الاستقلال، إلى أداة لتفكيك المجتمع ونزع حقيقته السياسية وقلب الأدوار والمواقع والأوضاع فيه. ولهذا صارت الدولة المصدر الرئيسي للفساد والانحطاط في القسم الأكبر من المجتمعات العربية اليوم. هذه هي الأرضية التاريخية لتكون الدولة، وللقطيعة التي نشأت بين هذه الدولة والمجتمع في الوطن العربي"^{١٠٨}

والنتيجة أن انهيار "مشروع البناء الوطني" قد أدى إلى تفرغ الدولة الحديثة من أي مشروع، وبالتالي إلى إبراز ممارستها من جديد كتعسف مطلق لا تبرره ولا تغطي عليه أية عقيدة جماعية مستساغة أو مشروعة، الأمر الذي جعلها تعيش فراغاً تاريخياً حقيقياً وانعداماً لأي أفق واضح للعمل والمبادرة التاريخية الجماعية وهو ما يفسر، وفقاً لغليون، ما تتعرض له هذه الدولة "من تجاوز لها من فوق ومن تحت معاً"؛ ذلك أن "عولمة الحقل السياسي والاندماج المتزايد الذي يشهده النظام العالمي اليوم يهملها بصورة مستمرة، في حين ينخر انبعاث العصبية الجزئية ما قبل الوطنية وما تحت السياسية نتيجة لإخفاقها، الأسس التي كانت تقوم عليها، ويحدها داخل المجتمع نفسه. وفي هذا الإستقطاب تفقد الدولة أي مركز ثقل ذاتي تستند إليه"^{١٠٩} لكن كيف يفسر غليون استمرار واقع التآزم السياسي العربي والإمعان في "إعادة إنتاج هذه الشروخ" التي تستنزف الكيان العربي؟

لا يتردد غليون في الجزم بأن وراء إعادة إنتاج هذه الشروخ "إفلاس ثقافة

سياسية مضى زمنها، وقبل ذلك، بالدرجة الأولى، إفلاس الفكر السياسي العربي المعاصر، في عجزه عن فهم الواقع الجديد، وفي تبعيته واقتدائيته وتوظيفه المطلق والشامل في الدولة وتركه المجتمع وتغييبه له واستلابه للفكرة العقائدية بدل تنمية الفكر العقلاني المتمحور حول التجربة والتواصل المباشر مع الواقع".^{١١٠} فبدل أن تحاول الدولة التي تدرك مخاطر هذا الشرخ الذي يفصلها عن المجتمع.^{١١١} حماية نفسها عن طريق الحوار مع القوى الاجتماعية والسعي نحو الإصلاح، يدفعها الشك في إخلاص المجتمع وولائه والخوف منه إلى الدفاع عن نفسها من خلال مناهضة المعارضة فيه وهو ما جعل غليون يعتبر أن هذا المنطق السائد في الحياة السياسية العربية هو السبب الأساسي للتوتر والدفع في اتجاه الحرب الأهلية وإفساد فرص الخروج من الأزمة، حيث يشتد الصراع بين "العقيدة المغلقة للدولة" و"العقيدة التمردية للجماعة"، وهو الصراع الذي ما كان له أن يشكل عاملاً حاسماً في الحياة السياسية العربية لولم تحتل الدولة مكانة استثنائية وحاسمة في تكوين مجموع التوازنات الاجتماعية، لدرجة أن هذه المجتمعات لا يكاد يكون لها وجود كمجتمعات سياسية إلا بفضل الدولة واعتماداً عليها، وهو ما يفيد أن "مشكلة الشرعية السياسية أو التماهي بين الأمة والدولة، وبالتالي مشكلة الدولة الوطنية، ما هي إلا أحد الوجوه البارزة لأزمة الدولة التحديثية بوصفها مبدأ تنظيم وعقيدة واستراتيجية معاً".^{١١٢}

ويستنتج غليون أن سيطرة الدولة التحديثية على مجموع العملية الاجتماعية بما في ذلك التحكم في الدورة الاقتصادية وتوجيه التكوين العقدي والثقافي، وكذا وضع معايير ونظم التراتب الاجتماعي، يخولها مكنة فرض نفسها باعتبارها مصدر الشرعية ومصدر القوة الوحيدة. ولأن العلاقة مع الدولة هي التي تتحكم هنا بالعلاقات الاجتماعية على مختلف أشكالها فإنه يكفي أن تنقطع هذه العلاقة أو تتدهور حتى تهدد الروابط والتوازنات الاجتماعية كافة بالإنحلال.

إن جملة هذه المعطيات تعكس مدى العجز شبه المزمّن عن الفعل التاريخي للمجتمعات العربية التي أصبحت عاجزة على بلورة "الأدوات النظرية والعملية للسيطرة على هذه الدولة حتى لا تظل بمثابة الآلة التي تحاصر المجتمع من

كل صوب وتخضيعه لإرادتها وتفرغه من أية ماهية سياسية". ومما يكرس هذا العجز ازدياد الإرتياب في نجاح الدولة وقدرتها على الاستمرار في "فرض نفسها بوصفها الضامن والكافل الوحيد لوحدة المجتمع وشرعية وجوده". وبدل أن تساعد "الفلسفة القومية"، كما حصل في الغرب، على تنظيم المجتمع لنفسه تنظيماً ذاتياً فقد أمست مصدر النزوع إلى التكون في شكل دولة - طبقة وهو ما اعتبره غليون بمثابة الأساس البنيوي للقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع، الأمر الذي أحال الدولة محض وسيلة لتعميم الاستلاب السياسي الذي يؤلف المنبع الرئيسي لأزمة الهوية التي يعيشها المجتمع العربي بدل أن تكون الكافل العمومي لتنمية الحريات.^{١١٣} خاصة بعد أن أصبح من المتعذر من منظور هذه الفلسفة وتجربتها التقليدية، التوفيق أو الجمع بين المتطلبات والمهام الرئيسية الثلاثة المتصلة ببناء الأمة والجماعة الفاعلة:

١- استعادة السيادة الوطنية والاستقلال.

٢- تحديد الهوية.

٣- تطوير هياكل سياسية فعالة تتفق مع سلم القيم الثقافية التي يراد تثويرها لتستجيب لحاجة التنظيم الذاتي والتضامن الداخلي للجماعة. وفي خلاصة بالغة "الفتامة" يشخص غليون عمق أزمة الحداثة السياسية العربية قائلاً: "بدل أن تفتح دولة الحداثة العربية، الإصلاحية أو الوطنية أو القومية، حقلاً جديداً للخلق والابداع والتجديد يسمح للجهود العربية بالإلتقاء مع الجهد الحضاري الشامل وإثرائه والتعامل الإيجابي معه، انفتحت على هوة مظلمة لا قرار لها، حيث تقبع الجماعة، التي قطعت عن ماضيها وتراثها من دون أن تملك مفاتيح عالم الحداثة الذي فرض عليها، معلقة في الفراغ.. فكما أدى انحطاط النظام الإصلاحي إلى تجريد الدولة من كل قيمة تاريخية أو إنسانية وحولها إلى جهاز تقني يحشد الناس بالقوة ليكون جماعة من عناصر مفككة لا رابط بينها، عمل انحطاط النظام القومي على انهيار وحدة السلطة، وحول الدولة إلى مرتع لمراكز القوى ووسيلة لتوزيع الثروة الاجتماعية المحتكرة عليها. أما نظام الانفتاح فقد ولد في أزمة، وذلك بسبب الإفتقار إلى قواعد إنتاجية راسخة ومتينة تسمح بتحقيق اندماج فاعل وإيجابي للإقتصاديات العربية المنفتحة في السوق الدولية. وكانت النتيجة

أن هذا الانفتاح بدل أن يساهم في تحقيق التنمية الإقتصادية المنتظرة عمل على تجديد قيم اقتصاد المنافع والمضاربة والربح الرخيص والسرقة المنظمة والتهريب. إن الدولة وإن أصبحت بالفعل تحديثية في الأقطار العربية، إلا أنها لم تنجح في أن تكون مصدراً للتنمية قيم الحداثة، بل ستكون بالعكس وسيلة لوضع العقبات أمام انتشارها وفتحها الحقيقي". وهذا ما يفسر، يواصل غليون، أن المجتمعات العربية لم تعود مجتمعات تقليدية بالفعل لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة. إنها مجتمعات تتخبط في حداثة مفكرة وكسيحة اخترقتها من كل جانب ولم تنجح بعد في السيطرة عليها".^{١١٤}

لقد أدى إخفاق الدولة التحديثية وإجهاض التغيير الديمقراطي إذن إلى تدعيم فرص تطوير ما يسميه غليون بـ "الفاشية الجديدة" باعتبارها "نظاماً جديداً قائماً على وضع الدولة كلياً في خدمة المصالح الضيقة القائمة، وعزل الأغلبية الشعبية عن أي مجال من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الإقتصادية. إنها تعني إلغاء القومية واستبدالها بنظام شبيه بنظام التمييز العنصري، لا تمارس فيه الحقوق والواجبات ومواصفات الوطنية والمواطنة إلا في نطاق الفئة المحدودة جداً المرتبطة بالنظام الحديث، والتي لا تستطيع البقاء والاستمرار في مواجهة بحر الحفاة والمحرومين إلا بالالتفاف حول الدولة والتماهي معها".

غير أن استراتيجية التماهي هاته ليست إلا "استراتيجية انتزاع ما يعادل جزيرة صغيرة للنظام والأمن والإزدهار في بحر من الفوضى المتلاطم وليس هناك ما يمنع أن تتغلب الصحراء على الواحة، وأن تغرق الجزيرة في الرمال".^{١١٥} بهذا التصوير البلاغي الدال يضعنا غليون في قلب الأزمة المستفحلة التي تأخذ بخناق الدولة العربية الراهنة. وهو ما يدعو للتساؤل أخيراً: هل هناك من أفق للخروج من هذه الأزمة؟ هل من سبيل للخلاص؟

رغم أن غليون يؤمن أن طريق التغيير يكمن في الديمقراطية والإتحاد، إلا أنه يعود ليقر بصعوبة تحديد الأسلوب الذي سوف يتحقق به الانتقال "من الفكرة التحديثية المنهارة إلى الفكرة الوطنية الديمقراطية التي تتيح للشعوب التي فقدت السيطرة على مصيرها بلورة استراتيجية جديدة لإعادة التحكم ببيئتها وشروط حياتها". خاصة وأن التاريخ لا يقدم نماذج واضحة

للسبل التي تم من خلالها تجاوز هذه الدولة التحديثة، أو عبور المرحلة الانتقالية الصعبة. بيد أنه ينبه بشدة إلى "أن جميع المجتمعات التي تفقد رهاناتها التاريخية تدخل لا محالة في أزمة عميقة عقائدية واجتماعية وسياسية"^{١١٦}.

وبالمقابل يلاحظ غليون أن الدولة التي نجحت في تجاوز تخلفها وحققت اندماجها الطبيعي في النظام العالمي قد حلت مشاكلها السياسية والاجتماعية الداخلية، وصارت دولا ديمقراطية وصناعية وتقنية، وشاركت أكثر فأكثر في بناء الحضارة العالمية^{١١٧}. بل إن بعضها استطاع التفوق على معظم الدول المتقدمة (كاليابان) حيث احتفظت فيها النخبة ببعض القيم التراثية الوطنية والجماعية^{١١٨}. ومن هذا المنطلق فلا سبيل للخلاص من واقع التأزم السياسي العربي الذي ينعته غليون بـ "الفاشية الجديدة" إلا "بالوعي". وهنا مرة أخرى تتأكد نزعة غليون الهيجيلية في رؤيته "التحليلية" ومنهجه التفسيري دون أن يعني ذلك أي حط من قيمتها العلمية يقول غليون: "يتوقف ذلك (أي تجاوز الأزمة) على درجة الوعي الذي تمتلكه وسوف تمتلكه القوة الاجتماعية التي تعمل بيروقراطية الدولة الحاكمة على عزلها عن بعضها البعض وتحطيمها، لتسهيل إلحاقها بمشروعها الجديد. وعندما نتحدث عن درجة الوعي فنحن نقصد أيضا عنصر الإرادة، فمن دون الوعي والإرادة لا يمكن أن يكون هناك اجتماع مدني".

إن هذا الإجماع "يتوقف على نتائج المعركة السياسية والفكرية، وبالتالي على قدرة القوى الاجتماعية على النجاح في تشكيل جبهة حقيقية في مواجهة الفاشية الجديدة الزاحفة، وفي العمل على توحيد الرؤية السياسية الإجرائية وبناء نظام الدولة القانونية التي تشكل وحدها الضمانة الحقيقية ضد خطر السقوط في الفوضى. وهذه هي المرحلة الضرورية على طريق بناء الدولة الديمقراطية الوطنية التي تضمن الاندماج المتزايد لجميع الأفراد في النظام الثقافي والسياسي تم الإقتصادي". وإلى جانب ذلك فإن تجاوز الدولة التحديثة يقتضي "المشاركة الواعية والجدية للفكر النقدي في مراجعة خريطة تنظيم الجماعة والدولة، أي تعديل حدود الدولة ذاتها بما يمكنها من خلق شروط قيام جماعة سياسية سيدة وفاعلة"، الأمر الذي يستوجب

"التفكير من منظور التحولات العميقة الراهنة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معاً، والتي تسمح بتجاوز فكرة الدولة - الأمة التقليدية إلى فكرة الجماعة الحضارية التي يمكن من خلالها إعادة بناء التوازنات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، عبر الدول، وفي ما ورائها على مستوى المدنية التاريخية الفاعلة"^{١١٨}

إن إعادة إرساء السياسة بعيداً عن النمط السلطاني والنمط "الدولوي الحديث"، أي نشوء نمط جديد من التنظيم المدني يشكل معركة تاريخية كبرى وموضوع رهان تاريخي لا يستطيع أحد أن يحسم فيه مسبقاً أو بطريقة تأملية.

إن صعوبة تحديد الصورة النموذجية التي يجب أن يكون عليها النظام المدني العربي القادم لم تمنع غليون من الجزم أن "الدولة لا يمكن أن تكون ولن تكون عندنا المركز الأول أو عقدة التواصل والتداول الاجتماعي والسياسي" بل إن النجاح في تغيير موقعها يعد هو شرط التجاوز على الإستلاب السياسي الذي سببته وأصل التحكم بها وتدجينها. لقد خسرنا، يواصل غليون، نهائياً فرصة بناء الدولة الوطنية بالمعنى التقليدي للكلمة، كما خسرنا إلى الأبد فرصة بناء الجماعة المدنية على أسس روحية ثابتة" ولم يتبق أمامنا للحفاظ على الدين والدنيا معاً، إلا العمل على "تجاوز الشروط التي تمنعنا من استبطان المؤسسة الحديثة وتحول بيننا وبين الإتصال العميق بالقيم الأخلاقية الأصيلة"

غير أن هذه العودة إلى المجتمع والإتصال العميق بالقيم الأخلاقية الأصيلة لا يعني عودة لمفهوم السياسة الدينية أو المراهنة على الشعور بالأخوة في العقيدة كمصدر وأساس للتنظيم الجماعي واحترام الواجبات والحقوق والمعاملات، إن هذه العودة "سوف ترتبط بالعكس بتسييس المجتمع والدين معاً، بالمعنى الإيجابي للكلمة، أي كتنمية لمفهوم الإلتزام الجماعي والعمومي، حيث يبرز الدين "كمخلص للسياسة الوطنية ومنقذ لها" وذلك بفضل ما يتمتع به من "رأسمال روحي قائم على تعظيم قيم الأخوة والتكامل والتضامن والنزاهة والإخلاص كفرصة وحيدة ممكنة لانتزاع السياسة من سقطةها، وإحياء روح المسؤولية والجماعة وحس التضامن البشري وفكرة

العدالة والقانون فيها".

وفي هذا الإطار يجزم غليون أن الدولة العربية القائمة لا يمكن إنقاذها إلا بتجاوز نظامها الراهن أي "نظام القهر كدستور حياة إنساني" عبر التقليل من الرهان القائم عليها، وإدراك محدوديتها ونسبيتها كنموذج تاريخي لتوليد مشاعر التضامن وتأسيس القيم التي يقوم عليها تنظيم المجتمعات، بل والتخفيض من قيمتها وموقعها ومكانتها في الممارسة والوعي، أي نزع القدسية عنها، وتحويلها إلى مجرد جهاز إجرائي مقابل إعادة الاعتبار للمجتمع والسياسة كقيم وسلوك وتوجهات منبثقة من المجتمع.^{١٢٠}

إن أزمة الدولة وعجزها لا يقتصران على العالم العربي فالدولة الوطنية حتى في أحسن وأقوى تجلياتها التاريخية أضحت أعجز من أن تستجيب لحاجات المجتمع المدني المتجددة والمتزايدة للمشاركة الفعالة في الحياة الجماعية المادية والمعنوية، وأضيق من أن تقدم الإطار المناسب للرد على حاجات التنمية الحضارية المطلوبة، وأفقر من أن تقدم الشروط اللازمة لإعادة إنتاج الحضارة ومنجزاتها في كل بلد.^{١٢١}

وهو المعطى الموضوعي الذي جعل غليون يعتقد أن ما سوف تشهدده المجتمعات البشرية يتركز في العقود القادمة بشكل أساسي على إعادة النظر في الدولة القائمة وذلك في اتجاهين:

من جهة أولى العمل على "إعادة هيكلة المجتمعات المحلية" أو تغذيتها بالقوة المادية والمعنوية لإطلاق طاقاتها وإحيائها بعد أن سحقت من قبل الدولة المركزية التي جسدها نموذج الدولة القومية اليعقوبية، ومن جهة ثانية التوسع في الدائرة الجغرافية السياسية بحثاً عن الحلول اللازمة لمشاكل الحضارة، أي بناء الإتحادات الكبرى.^{١٢٢}

وفي هذا السياق يكشف غليون أن نجاح الدولة الوطنية في القرون القليلة الماضية قد خلق وهما كبيراً مفاده أن "غاية السياسة هو ممارسة الحرية وأن هذه الغاية لا تتحقق إلا بمطابقة الدولة والأمة" في حين أن غاية السياسة هي، من وجهة نظر غليون، الحضارة والإنجاز الحضاري. وما الحرية بالمعنى السياسي، أي كقاعدة لبناء نظام تداول السلطة، إلا وسيلة فيها. ذلك أن الكيان السياسي الذي تغطيه الدولة، لم يشكل، خلافاً لما هو

شائع في النظرية السياسية، الإطار الحقيقي لتبلور واشتغال السياسة إلا في حقبة قصيرة جدا من التاريخ البشري، أما الإطار الطبيعي لانبثاق السياسة، وبالتالي لفهم صيرورتها في مجتمع من المجتمعات فهو "المدنية نفسها بما تمثله من دائرة متكاملة بشرية وثقافية وجغرافية للتداول المادي والمعنوي والرمزي، ومن ثم لتنمية الحضارة وازدهارها.. فعلى قاعدة هذه المدنية، وانطلاقا من الأفكار والقيم والحوال الخاصة التي تنتجها، تنشأ الدولة، وتتواتر النظم السياسية، والمذاهب العقديّة، ويتحدد دور الدولة ومركزها العام، ودور السلطة ومفهومها ومكانة كل من المجتمع والفرد.

وهي التي تفسر انهيار الدول وتتابعها وانقسامها، وهي التي تزودها بالمبادئ والمثل والنظم الإجرائية اللازمة لتحقيق الأهداف والغايات التي ترسمها. ومن ثم فإن فهم صيرورة الدولة يستدعي وضعها في إطار هذه "الزمانية والمكانية الكبرى" التي تتجاوزها، وتجعل منها مجرد نموذج أو نمط تاريخي، بحيث يستحيل الكشف عن مشاكل الدولة في إطار الدولة ذاتها دون النظر إلى مصير المدنية التي أنتجتها "فالمدنية التي تفقد القدرة على التجدد والتطور، تفقد كذلك القدرة على استيعاب نظم الحضارة والسيطرة عليها بما في ذلك إنتاج الدولة ذاتها كنظام حضاري"

إن الخلاصة التي نستنتجها هنا، مع غليون هو أن جوهر الاجتماع السياسي هو البنى المدنية نفسها وليس الدولة، وأن من الضروري في سبيل تجاوز الأزمة الراهنة التي تمر بها الدولة، التركيز على هذه البنى ودراسة السياسة بما هي تكوين لأخلاقية أولى تأسيسية لا تقوم الدولة إلا بتجسيدها وتنظيم سبل ممارستها، أي المشاركة في إنتاجها واستهلاكها.

وبهذا المعنى لن تكون الدولة روح المجتمع ومرجعه بقدر ما سوف تغدو ملتقى الإرادات والحقائق المتعددة فيه وتفاهمها مع بعضها البعض وتنسيق مصالحها وتوحيدها، أي لن تكون عقلانية مضافة ومنافسة للعقلانيات الاجتماعية المتعددة، وبديلا عنها ولكن عقلانية عليا قائمة على تجاوز العقلانيات الجزئية والتوحيد والتوفيق بينها. ألسنا هنا بصدد نزعة هيغلية واضحة؟

ألم يسبق لغليون أن اعتبر أن هيغل قد نظر إلى الدولة من منظور مثالي

ورأى فيها تجسيدا للفكرة وقد وعت ذاتها؟ نافيا أن يكون هيغل بهذا قد أعطى أية أسبقية منطقية للدولة على المجتمع إلا بقدر ما يحلها في هذا المجتمع لتصبح روحه ودستوره الألقى به. فليس هناك تناقض بين الدولة والمجتمع. وإذا حصل مثل هذا التناقض، فذلك يعني أن الدولة ليست دولة. إن الدولة الهيغلية، يواصل غليون، موجودة في تنظيم الأسرة والمجتمع لا خارجهما.^{١٢٣}

ألا تتبلور الدولة في فكر هيغل كتعبير عن انتصار الفكر على المادة وانتصار الوحدة على التعدد، وكتجسيد لأرقى القيم المعنوية العامة؟^{١٢٤} إن الدولة لدى هيغل وجود عاقل، لأنها وجود كلي، وهي ليست كلية مجردة بل عينية، وهي من ثم الوجود المطلق النهائي والتجسيد الحقيقي للفكرة الأخلاقية التي يؤدي تطورها إلى الانتقال من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق.

ولما كانت دائرة الأخلاق هي دائرة تموضع الإرادة، كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة، فهي هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة التي تتكون من لحظتين؛ الكلية والجزئية.

والجمع بين اللحظتين يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية، وهكذا تكون الدولة فردا حقيقيا، فهي شخص أو كائن حي... وذلك يعني أن الحياة الحقيقية للأجزاء، وهم الأفراد، إنما توجد في حياة الكل وهو الدولة.. وهكذا لا تكون الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالدا عن طريق حذف الصفات العارضة والسماوات الوقتية والتركيز على ما هو كلي فيه. والفرد كلي لأن الكلية جوهره والدولة هي الكلي المتحقق بالفعل، وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع وبناء عليه لا تغدو الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبث حريته، لكن الدولة، على العكس، هي الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق فرديته، ولهذا نجدها تمثل "أسمى تجسيد للحرية"^{١٢٥}

والغريب أن هيغل يرى أن النظرية التي يعرضها للدولة ليست خاصة به وإنما هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلا، من يرفضها يرفض أخذ الدولة بجذ، من يفكر جديا بالدولة يصل إليها حتما. وهي الحقيقة التي أكدها الفيلسوف

إريك فيل حينما اعتبر أن أقوال هيغل ليست أسطورة، بل هي نظرية علمية كما هي الآن وكما ستكون باستمرار مادامت ضرورية للإنسان.

ورغم أن عبد الله العروي يسجل على الدولة الهيجيلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع، وكونها تتدخل في كل نشاط مادي أو ذهني، وكونها تعادي الفرد لأنها ترى فيه نزوعاً دائماً إلى الشر، إلا أنه يعود ليقول بأن "رفضها يعني بالضرورة عودة إلى الطوبى"^{١٢٦}

إن ما يعزز هذا النزوع الهيجلي لدى غليون اعتباره أن العنصر الأول الذي يحتاج إليه "بناء المجتمعات المحلية" التي تحكم نفسها بنفسها واستمرارها هو "التربية العامة" ليس بمعنى التعليم ولكن ترسيخ المبادئ والقواعد والأسس التي تقوم عليها كل جماعة والتي تشكل أخلاقياتها العامة المستبطنة، مصدر قوتها المعنوية "^{١٢٧}.

كما يشدد على التلازم بين الأخلاق والسياسة بقوله: "إذا افتقر المجتمع إلى الإيمان بقيم العدالة والأخوة والمساواة لن تكون هناك أسس لإقامة سياسة تهدف إلى تعميق حركة الاندماج الاجتماعي والوطني". إن تطور المجتمعات الإنسانية لا يقوم على التسليم بالأمر الواقع، وإلا لبقيت هذه المجتمعات على مستوى بنية المجتمعات الحيوانية الطبيعية. إن تطورها مرتبط بنزوعها إلى تغيير شروط حياتها الطبيعية الأولى بما يتفق مع قيم وأخلاقيات طورتها بالتجربة وأصبحت شرطاً لاكتسابها صفة الإنسانية.^{١٢٨}

أكثر من ذلك فإن غليون يصدر عن نفس الرؤية المنهجية الجدلية التي حكمت المنطق الهيجلي سعيًا منه لتجاوز أزمة الدولة العربية الراهنة وذلك بقوله "يبدولي أن حياة الأخوة الروحية وإنقاذ رهان الثورة السياسية التي أجهضت يستدعيان تجاوزهما معاً في «دولة مدنية جديدة» قادرة على توظيف قيم الحرية والأخوة الدينية الموجودة وتنميتها وتحويلها في الوقت نفسه إلى رأس مال متجدد للسياسة العربية الإسلامية." أسنا هنا بصدور الفكرة ونقيضها والمركب الجدلي المتجاوز لهما ؟

الواقع أن هذه الدولة المدنية الجديدة ما هي إلا «الدولة الإتحادية»، إذ بقدر ما ينزع المجتمع إلى تحمل مسؤولياته السياسية المباشرة، ويندمج في السياسة وتتكون بالفعل السلطات المحلية الفاعلة، فإنه سوف يشعر بشكل

أقوى بضرورة الاتحاد والحاجة إلى الدولة كأداة اتحادية.
وكما سبق لهيغل أن اعتبر أن نظريته للدولة هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلا، فقد استنتج غليون "أن الدولة الاتحادية هي المستقبل في كل مكان" غير أن نجاحها يرتبط بالنجاح المسبق في توليد نموذج السلطة المدنية التضامنية الحية التي يمكن تعميمها وتوسيع دائرتها كقاعدة للدولة الاتحادية ذاتها وخليتها الأساسية.

غير أن غليون يعود ليؤكد أن الدولة العربية، كما هي قائمة اليوم، أي باعتبارها "سلطة منفصلة حتما عن الشعب، رغم الانتخابات، ورغم المؤسسات، ورغم العقائديت، سوف تخلق باستمرار المظاهر نفسها وتعطي النتائج ذاتها، أي اغتراب النخبة والسرقة والنصب والفساد^{١٢٩}، من جراء الوظيفة والمكانة التي تحتلها "الدولة والتابعة" في النظام العالمي الإقتصادي والسياسي بعد أن أثبتت فشلها في أن تسمي "الحاضنة الطبيعية لنمو الإرادة القومية السيدة أو الحس المدني الأخلاقي أو القومي، أو أي روح تضامنية عميقة. فهي مزروعة في تربة النظام الدولي، ودورها الرئيسي هو غرز المجتمعات في هذا النظام وهذا الغرز يتسم بانتقاء النخب ورمي الباقي.^{١٣٠}

والنتيجة أن الدولة العربية أضحت "أداة دولية وجزء من استراتيجية عالمية أكثر مما تميل إلى أن تكون انعكاسا لإرادة عامة وطنية"^{١٣١}. فضلا عن أن نظام توزيع الثروة العالمية الراهن أضحى بمثابة الأرضية التي يقوم عليها بناء جدلية الاندماج القومي والاستقرار السياسي والتوسع الإقتصادي في القسم الشمالي من المعمورة وجدلية التفكك القومي والتحلل السياسي والحرية الأهلية في القسم الجنوبي منها.^{١٣٢}

وهي النتيجة التي جعلت غليون يعتبر أنه من المستحيل تأسيس سياسة ناجحة وفاعلة لاستيعاب الحضارة بدون خلق دولة جامعة، أي كبيرة بما فيه الكفاية حتى تستطيع أن تبلور وتتبع وتطبق استراتيجيات من مستوى متطلبات التنمية على صعيد العالم ومواجهة صراعاته الشمولية. غير أن غليون يبالغ كثيرا في تفاوله حينما يستنتج أن "انهيار الدولة الوطنية أو انحطاطها قد فتح الطريق مباشرة نحو بناء الدولة الإتحادية الجامعة".

صحيح أن المجتمع السياسي قد احتفظ بأعلى ما في هذه الدولة الوطنية، أي نظام الديمقراطية كمفتاح للدمج بين المجتمعات والأمم والشعوب المختلفة، إلا أن استيعاب هذا النظام واستبطان قيمه يحتاج إلى معرفة تاريخية حقيقية ومعقدة. وهي الحقيقة التي سرعان ما سجلها غليون نفسه في موضوع آخر بقوله: "ولكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن تجديد مفهوم السلطة وتوزيعها وإعادة النظر في أشكال ممارستها ووظائفها، أي تقريبها من المجتمعات الحية المدنية، كاف بحد ذاته لتوليد الإتحادات الكبيرة ذات الطبيعة العالمية أو الدولية. فنشوء الإتحادات الواسعة كأطر جديدة للرد على احتياجات تقدم الحضارة وازدهارها لا يولد مباشرة من تبدل شبكات وهياكل ممارسة السلطة، ولكنه يمثل عملية تاريخية طويلة أو توجهها تاريخيا، يرتبط في الوقت نفسه بالنجاح في حل مشاكل الدولة العربية الراهنة، وتجاوز العوائق التي تحول دون انصهارها في كل أكبر منها، كما يرتبط بنمو أخلاقية جديدة، بل بثورة أخلاقية فردية وإنسانية.. إنه يفترض ثورة داخل الدولة والدين معا ودورهما في تكوين المدنية"^{١٣٣}

إن النجاح في إرساء أسس الدولة العربية الإتحادية يستوجب النهوض بمطلبين أساسيين: المطلب الأول يتعلق بتجاوز النظرية القومية الكلاسيكية، والمطلب الثاني يقتضي الوعي العميق بالتحديات التي يفرضها العائق الدولي في وجه أي شكل من أشكال التكتل العربي بالنسبة للمطلب الأول، لقد ظل الاعتقاد ساريا في إطار النظرية القومية الكلاسيكية أن الانتماء إلى جماعة ثقافية وتاريخية وحضارية واحدة يفترض بحد ذاته وجود تيار عميق وقوي يدفع بها نحو التلاحم والتضامن والاتحاد، أي أن النزوع إلى التقارب والوحدة كامن في الثقافة التاريخية الواحدة. وما أن تتم استئثارها حتى تنطلق جدلية التضامن الوطني، غير أن نتائج هذه الرهانات لم تكن في مستوى الجهود الكبيرة المبذولة في هذا الاتجاه نظرا لغياب الشروط الذاتية و الموضوعية المشابهة لتلك التي عرفتتها الثورة القومية في أوروبا.

ولذلك ينفي غليون أن تكون "الفرضية الرئيسية التي تقوم عليها الفلسفة القومية صالحة للعمل في بلاد لم تشهد ما شهدته المجتمعات والثقافات الغربية من ثورة سياسية على المستويين النظري والعملي." وفي هذا السياق

يعتقد أن الإيمان بفاعلية الثقافة الواحدة أو الانتماء الفعلي أو القومي لأصل واحد قد أدى في النظرية القومية، كما أدى الإيمان بالاحتميات الاقتصادية في النظرية الاشتراكية، دورا كبيرا في منع التفكير العقلاني في حقيقة العوامل التي تصنع المصير الجيوسياسي للشعوب والمناطق، وتعمل على إعادة تنظيم وتوزيع المجالات الثقافية والاقتصادية معا.

إن نقطة ضعف الفرضيات القومية والماركسية بهذا الصدد إنما تكمن، من وجهة نظر غليون، في أنها "لا تدرك منطق التفكير الجديد وآلياته العميقة، وتتنحو إلى تغليب مفهوم بسيط وتقليدي للمصالح التي تدفع إلى وحدة الجماعات والشعوب يختلط فيه مفهوم المصالح الجماعية مع مفهوم المصالح المتماثلة أو الواحدة"^{١٣٤}. في حين أن فكرة المصالح الجماعية التي تربط بين جماعات أو شعوب أو تدفع إلى الربط بينهما، ليست مهما كان لهذه الشعوب من تاريخ مشترك، فكرة بسيطة ولا بديهية؛ فلا يترتب عن وجود قرابة ثقافية أو تاريخية أو طبقية وجود مصالح مشتركة أو بناء حقل مصالح مشتركة بالضرورة، بل أكثر من ذلك فإن غليون يذهب إلى حد افتراض إمكانية وجود فئات وجماعات تاريخية متماثلة من حيث التركيب والانتماء دون أن يكون لديها أي حافز للارتباط فيما بينهما؛ ولعل أبرز مثال على ذلك، وفقا لغليون دائما من داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية نفسها، مجتمعات القرون الوسطى التي كانت نموذجا للجماعات المتماثلة ثقافيا ودينيا ورغم ذلك ظلت متنازلة.

كما أنه ليس من الضروري أن يكون للعوامل الثقافية التي دفعت في حقبة تاريخية معينة إلى التقارب بين الجماعات، بل إلى انصهارها في بوتقة دولة واحدة، مفاعيل دائمة وثابتة. ولعل أبرز مثال على ذلك تجربة دولة المرابطين والموحدين في الغرب الإسلامي التي كانت تضم كلا من المغرب والجزائر وتونس وموريتانيا وليبيا والأندلس كانت تخضع في فترات تاريخية ممتدة، لسلطة مركزية واحدة بمراكش أو بفاس.. ومن المفارقة، فما كان يشكل عنصر وحدة وتضامن أمسى يشكل عنصر حساسية وشعور بعقدة تاريخية لدى البعض، ولعل العلاقة المغربية الجزائرية أبسط دليل على ذلك. كما يلاحظ غليون أن التنافس الرأسمالي بينما عمل في القرنين الماضيين على ترسيخ الحدود الوطنية وتعميقها، فإنه يدفع الآن في اتجاه تجاوزها.

فضلا عن أن فكرة المصالح نفسها في المجال الاجتماعي تعد فكرة تاريخية ومركبة، فهي "تاريخية" بمعنى أنها تتغير وتتبدل تبعا لتبدل مراكز الثقل الجيوسياسية واتجاهات ومراكز الإبداع الحضارية.. وهي "مركبة" بمعنى أنها من أنماط ومستويات مختلفة، فقد تكون "مصالح متماثلة" يستدعي الحفاظ عليها أو حمايتها تضافر جهود طرفين أو أكثر في تنظيمها (الأوبك مثلا) أو "مصالح مشتركة" قوامها اشتراك أطراف متعددة في مورد واحد، مادي أو معنوي (الأنهار الدولية مثلا)، كما قد تكون "مصالح متبادلة" قوامها التعاون في إطار مشروع اقتصادي أو ثقافي بدافع الرغبة في فتح آفاق تعاون جماعي جديدة.^{١٣٥}

أما بالنسبة للمطلب الثاني الذي يستوجب الوعي العميق بالتحديات التي يفرضها النظام الدولي على مشروع بناء الدولة العربية الإتحادية فتنبع أهميته من اعتبارين أساسيين؛ أولا: عمق الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية وهو ما عبر عنه غليون بـ "حالة انعدام الوزن الروحي والأخلاقي والاستراتيجي معا" التي بمقتضاها وفي أتونها "لا تفتقر المجتمعات العربية اليوم إلى الإيمان بضرورة التغيير الجماعي فحسب بل إلى أي تصور مشترك وموحد لطبيعة هذا التغيير وشكله ووسائل تحقيقه أيضا، إنها حالة الفراغ الاستراتيجي الكامل".

وثانيا: كون نظام توزيع الثروة العالمية الراهن هو القاعدة التي يقوم عليها بناء جدلية الاندماج القومي والاستقرار السياسي والتوسع الإقتصادي في القسم الشمالي من المعمورة وجدلية التفكك القومي والتحلل السياسي والحرب الأهلية في القسم الجنوبي منها، ذلك أن الظروف والأحوال التي يتم في إطارها تطبيق برامج التكيف الهيكلي، تؤدي إلى إضعاف مؤسسات الدولة الرسمية وتآكل شرعيتها في أعين مواطنيها، بل الأخطر من ذلك تحول الدولة إلى مجموعة مصالح خاصة.^{١٣٦}

خاتمة

إلى هذا المستوى يكون هذا الفصل قد وقف على أهم مقومات البناء المنهجي والنظري لإشكالية الدولة عند غليون: طبيعتها، أنماطها وعناصرها

التكوينية، وعلاقتها بالمجتمع المدني، وكذا أزمة مشروعيتها، فضلاً عن علاقتها ببنية النظام الدولي وما يفرضه من تحديات وإكراهات ..

الهوامش

1-Bertrand Badie, " Les deux Etats: pouvoir et societe en occident et en terre d Islam " Ibid , p: 156

نظراً للارتباط التاريخي الوثيق بين الدولة كفكرة وواقع، وبين مرحلة الحداثة يقول: سيمون جويار فابر: " أن الدولة، سواء كفكرة أو كواقع موضوعي، تنتمي إلى تلك اللحظة الخاصة من التطور الإنساني التي تتميز بكونها لحظة حداثة "

2- "Simone Goyard – Fabre, " L Etat: figure moderne de la politique ", Editions, Armand Colin, HER, Paris,1999, p:7

٣- د. برهان غليون، " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي "، ضمن كتاب، " جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب "، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص: ٥٠

٤- منذ مطلع الثمانينيات بدأت تظهر تبعاً للعديد من الدراسات العربية الهامة حول الدولة وما يتصل بها من إشكاليات، لعل أهمها تبعاً لتاريخ النشر:

- عبد الله العروي، " مفهوم الدولة "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

- د. علي أولملي، " الإصلاحية العربية والدولة الوطنية "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

- د. رضوان السيد، " الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي " دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٦.

- د. خلدون حسن النقيب، " المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

- د. غسان سلامة، " المجتمع والدولة في المشرق العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

- د. محمد عبد الباقي الهرماسي، " المجتمع والدولة في المغرب العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

- د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، " المجتمع والدولة في الوطن العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

- د. وجيه كوثراني، " السلطة والمجتمع والعمل السياسي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

- د. نزيه نصيف الأيوبي، " الدولة المركزية في مصر "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة، ١٩٨٩.

- د. محمد عابد الجابري، " العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

- د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- د. خلدون حسن النقيب، "الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١
- د. عبد الله ساعف (وآخرون) "جدلية المجتمع والدولة بالمغرب"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢
- راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣
- د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣
- د. محمد جابر الأنصاري، "تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤
- د. محمد جابر الأنصاري، "التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩
- د. محمد جابر الأنصاري، "العرب والسياسة: أين الخلل؟"، دار الساقي، لندن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠
- د. امحمد مالكي، "الدولة في المغرب العربي: الإرث التاريخي وأنماط المشاركة السياسية"، مطبوعات المعرفة، مراكش، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- ٥ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ٩. نفس الفكرة نجدها لدى (J.Chatelier) "شاتولييه"، حول مازق المثقف العربي"، حوار أجرته معه مجلة الفكر العربي، العدد ٤١، السنة ١٩٨٦، مرجع سابق، ص ٣٦٨.
- ٦ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٥.
- ٧ - ترجع نشأة الدولة الاستبدادية إلى زمن "الازمة الكبرى" للنظام الإقطاعي في أوروبا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث تميزت تلك الأزمة بانهايار الزراعة الإقطاعية على نطاق واسع، وظهور الصناعات الحرفية، وانخفاض عدد السكان.. ولقد تدعمت تلك الدولة خلال فترة التوسع الجديدة، التي امتدت من منتصف القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، محدثة بذلك "أزمة شاملة" لعلاقات الإنتاج الإقطاعية، مؤدنة، حسب ماركس، ببدائية عصر الرأسمالية. ولذلك يعتبر نيكوس بولانتزاس أن الدولة الاستبدادية في السياق التاريخي الأوروبي هي "دولة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية". أما عن خصائص هذه الدولة فيجدها بولانتزاس في "تركز سلطة الدولة" في يد من يتولاها، وهو الملك عادة. وهي سلطة لا تخضع لرقابة المؤسسات الأخرى، ولا يتقيد الملك في ممارستها بأي قيد تشريعي، سواء كان قانونا وضعيا أو قانونا طبيعيا أو إلهيا" انظر: نيكوس بولانتزاس، "السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ترجمة عادل غنيم، ١٩٨٩، ص-ص: ٢٠٩-٢٢٤.
- أما في التجربة التاريخية الإسلامية، فإن الدولة الإسلامية التقليدية، بما في ذلك الدولة العثمانية في أوج سطوتها، لا يمكن مقارنة استبداديتها باستبدادية "الدولة الإقطاعية" في أوروبا ولا استبدادية الدولة الحديثة "والحق، يقول خالد زيادة، أن الدولة الحديثة، في العالم الغربي تشكل انقطاعا ناجزا عن شكل الدولة في الفضاء العربي الإسلامي: فلم تكن الدولة مؤسسة المؤسسات، وحتى في أقصى صورها لم تستول على الفرد، ولم يتسن لها لو أرادت، أن

تلحق المجتمع بمصالحها. وفي أبعد ما بلغته فإنها جابية للضرائب وحامية للأمن والثغور، وهي تابعة للشرعية التي تحملها الأمة"، انظر خالد زيادة، "الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة، ضمن ملف: فكرة الدولة وبنية الدولة في المجال العربي الحديث والمعاصر" مجلة الإجتهااد، بيروت، عدد: ١٤، ١٩٩٢، ص: ٢٢٣. للمزيد حول ماهية الاستبداد وأبعاده التسلطية يمكن الرجوع إلى:

د. إمام عبد الفتاح إمام، "الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد: ١٨٣، ١٩٩٤.

د. محمد جمال طحان، "ماهية الاستبداد: مقاربات أولية لتحديد المصطلح"، مجلة النهج، دمشق، عدد: ٥٣، ١٩٩٩، ص-ص: ١٥-٣٦

د. علي أسعد وطفة، "بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

حجازي مصطفى، "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، معهد الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩.

بيير بورديو، "الرمز والسلطة"، ترجمة عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

د. سالم حميش، "في سيميائية الاستبداد أو ابن خلدون أمام الدولة المغاربية" ضمن كتاب "جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص-ص: ١٦٧-١٨٩.

٨ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١١١

٩ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٩٦

١٠ - يقول خلدون حسن النقيب، "الدولة التسلطية ليست نظام حكم فحسب، وإنما هي التعبير السياسي عن نظام اجتماعي اقتصادي أو نمط إنتاج اصطلح على تسميته برأسمالية الدولة التابعة.. تهيمن فيه الدولة على النظام الاقتصادي فتحتكر ملكية وسائل الإنتاج، وعلى النظام السياسي فتحتكر وسائل التنظيم، وعلى النظام الاجتماعي فتقدم نفسها بديلاً عن مؤسساته، وتستبدل الأيديولوجيات المتنافسة بايديولوجيا التسلط والإرهاب، وقيمه الأصلية بقيم الاستهلاك المتعي، وحضارته بحضارة الخوف والرعب.."، انظر "المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف"، مرجع سابق، ص: ١٦٠

يقول د. هشام شرابي، "لقد أصبحت الدولة - السلطنة القوة المركزية المسيطرة في المجتمع، ليس فقط باحتكارها السلطة القسرية، ولكن أيضاً باتساع قوتها الإقتصادية المتعاطمة (...). فالخاصية المميزة لها هي الإستثناء الشخصي (شرعاً وجوراً) بالسلطة الذي يتمثل في أداة الدولة القمعية والقسرية، والذي يستمد شرعيته ليس من مصدر قانوني (دستوري، أو حتى تقليدي) ولكن من واقع القوة والتفرد بها. وفي ظل هذا الواقع يصبح الفرد العادي فاقداً فاعليته، ويتحول إلى ذات بلا مواطنة ويجرد من حقوقه الإنسانية والمدنية..". انظر "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" مرجع سابق، ص: ٨٧

يقول د. هشام جعيط: "إن الدولة العربية مازالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة: مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية"

La Personnalité et la devenir arabo- islamiques" Paris, Editions du Seuil, 1974, p:79 " Djait, Hichem.

١١ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١١٤

- ١٢ - القوى النابذة تحيل إلى تكتلات المصالح والسلطات العصبوية المنافسة والمهددة للدولة.
- ١٣ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ١٦٤ .
- ١٤ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١١٦ .. وهي نفس الرؤية المنهجية التي نجدها لدى أهم المفكرين الغربيين أمثال: برتراند باداي (B.Badie) وميشال فوكو (M.Foucault)، ومارسيل جوشي (M.Gauchet) الذي يقول في محاولة فهمه لحركة الحدائنة الغربية: "أعتقد، على سبيل المثال، أنه من أجل تحقيق فهم أحسن لحركة الحدائنة يتوجب وضعها في سياق صيرورة تاريخية أوروبية ممتدة تصل إلى ألف سنة. لكن يجب من جهة أخرى ومن أجل فهم أعمق لكيفية تحقيق الحدائنة ضمن هذه الصيرورة التاريخية النزول إلى مستوى أكثر دقة وأكثر امبريقية، أي يجب استعمال التليسكوب (Telescope) والميكروسكوب (Microscope) في نفس الآن."
- Marcel Gauchet , "vivre et croire dans un monde desenchante" Sciences Humaines, Ne 108 , 2000 , p: 48
- ١٥ - د. برهان غليون، " حوارات من الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٣٩ .
- ١٦ - ذلك أن الخلط بين مستويات البنية الاجتماعية المختلفة، الأنثروبولوجية والسياسية جعل البحث العلمي حول الدولة والمجتمع ينصب على دراسة مفاهيم الطوائف والقبائل والأقليات والبنى الفقهية والدينية والتقاليد والقيم التي عادة ما تعطي قيمة ثابتة وأبدية، الأمر الذي جعل من المستغرب لدى بعض الأوساط استخدام المفاهيم والمقولات الحديثة كالأمة والطبقة والحزب والفرد والقانون بصدد الحديث عن السياسة في المجتمع العربي والإسلامي المعاصر.
- ١٧ - تكشف الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة أن نظرية السلطة الأبوية تساهم في إضفاء الشرعية على الحكم المطلق انظر
- Marc Abeles. "Anthropologie De L Etat " , Editions. Armand Colin Editeur, Paris, 1990. p: 19
- ١٨ - د. امحمد مالكي، " الدولة في المغرب العربي: الإرث التاريخي وأنماط المشاركة السياسية "، مرجع سابق، ص: ١٦ .
- ١٩ - عبد الله ابراهيم، " صمود وسط الإعصار: محاولة لتفسير تاريخ المغرب الكبير "، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٧٦، ص: ٥ .
- ٢٠ - انظر د. محمد جابر الأنصاري، " تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي " بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة (١) ١٩٩٤، ص ٨٢ .
- ٢١ - تطبقا للمنهج المقارن وإغناء للتفكير النظري حول الدولة العربية، وكشفا للطبيعة المعيبة للرؤية الحدية والاختزالية التي حكمت تقييم غليون لإشكالية الدولة لدى الأنصاري، وتأكيدا، على النقيض من ذلك، على الأهمية القصوى للتعدد المنهجي والغنى النظري، والاختلاف المعرفي.. يستحسن إجراء وقفة تمحيصية لنموذج من نماذج أحكام غليون النقدية التعميمية، من خلال استحضار إشكالية الدولة عند الأنصاري كما هي لا كما حاول غليون أن يختزلها، فحينما يعالج الأنصاري إشكالية الدولة فإنه يفعل ذلك على ضوء دور الموروث السياسي في أزمة يصير على أنها أزمة ممتدة في الزمان والمكان، وبالتالي فإشكالية الدولة العربية تغدو عنده مرادفا لأزمته وتآزمها، وتعبيرا عن جدلية حضورها وغيابها. فالدولة عند الأنصاري تعاني تحديدا من ثلاثة أعباء أو تحديات: الدولة وعبء الجغرافيا، الدولة وعبء التاريخ، والدولة وعبء المجتمع..
- يسجل الأنصاري أن التكوين السياسي للعرب، بسبب بينتهم الطبيعية والاجتماعية، قام، تاريخيا،

على أساس الرناسة أو الزعامة الائتلافية القائمة على ما يشبه الحلف القبلي الشبيه بالإتحاد الفدرالي للجماعات القبلية ذاتية الاستقلال. وأن أهم شرط لقيام مؤسسة الدولة توفر سلطة سائسة ووازعة " بالقهر " أي الضبط الرادع للجماعات المكون لها.. الضبط المركزي المنظم المعتمد على قوة الردع المشروعة لأي خروج على نظام الدولة وكيانها، وغياب هذا الشرط اللازم لديمومة الدولة هو الذي حال دون تبلور ذلك التكوين السياسي العربي الدائم الثابت والمستقر. ورغم إقرار الأنصاري بأن الاجتماع السياسي العربي قد اقترب من صيغة المؤسسة الدولتية الشاملة في فترات الخلافة المركزية القوية، إلا أنه يستدرك ليشير إلى أن ذلك قد تم بشكل غير متواصل تاريخيا ومعرض للإنقطاع وعدم الاستمرار بسبب تلك التعددية التي أبرزها ابن خلدون بقوله: " أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة.. والسبب في ذلك اختلاف الآراء والمذاهب والأهواء " فالأمر إذن يعود بالأساس إلى عوامل موضوعية متصلة بالطبيعة الجغرافية للمنطقة العربية وبالتالي إلى طبيعة تكوين المجتمع فيها وما انطوى عليه من تعددية صراعية حالت دون تبلور ظاهرة " دولتية " باضطراد وانتظام، وهو ما يجد تفسيره لدى الأنصاري في العوامل التالية: ١- أن الصحاري العربية المفتوحة والممتدة حالت دون تواصل المنطقة واستقرارها حضاريا، كما أتيج للصين مثلا، إذ لا يتصور قيام دولة في غياب "قاعدة حضرية" متصلة الحلقات وثابتة. ٢- افتقار المنطقة العربية لحدود طبيعية حصينة تضطلع بحماية إقليمها الجغرافي من موجات الهجرة والغزو والاجتياح الخارجي المتواصل الذي يعتبره الأنصاري أبرز عامل في تقطيع ديمومة الدولة فيها.. ٣- أولوية مفهوم الأمة على الدولة، لذلك نجد أن " دار الإسلام " وليست دولة الإسلام هي محط ولاء المسلم وانتمائه وهويته، ولذلك فإن " المساحة الواسعة التي مثلها الإسلام جمعتها ثقافة أكثر مما جمعها مجتمع سياسي " فبقدر ما ترسخت للإسلام عقيدته وشريعته وحضارته في نفوس بنييه وواقعهم بقدر ما " اغتربت " دولته لأسباب تتعلق بالفكر السياسي- والواقع السياسي المجتمعي بدرجة أكبر. وهو ما يفسر أن حديث مفكري السياسة المسلمين يدور عادة حول " الجماعة السياسية " وليس الدولة، أما فقهاء الشريعة كالماوردي والغزالي فكانت كتاباتهم تدور حول موضوع الحكومة وليس الدولة. انظر تفصيلا لهذه الفكرة في كتاب د. نزيه الأيوبي، " العرب ومشكلة الدولة "، دار الساقسي، لندن، ١٩٩٢، ص: ٦٠. وما يليها. ٤- ظلت " السلطنة الإسلامية " تفتقر إلى مركز سياسي ثابت وموحد، حيث ظلت عواصمها السياسية، وبالتالي مؤسساتها في ترحل مع تعاقب سقوط " الدول / الأسر الحاكمة " من المدينة إلى الكوفة إلى دمشق إلى بغداد إلى القاهرة إلى اسطنبول، فضلا عن قرطبة وفاس ومراكش والقيروان وبخارى.. وهو ما كان يعيق نمو أية بنية أساسية للدولة في مركز محدد فوق قاعدة ثابتة. وهو ما جعل العرب يعيشون في واقع الأمر " حالة اللادولة " أو ما يسميه الأنصاري " حالة دولتية هلامية " بسبب " هذه الجدلية المتوترة وغير المتوازنة فإن الدولة العربية الإسلامية الواحدة، من حيث كونها الفكرة الوسط الجامعة (Synthese) بين " مثال " التوحيد و " واقع " العصبية والتجزؤ (Antisynthese) قد عانت هذا التخلخل المستمر بين نشوء وتحلل.

لا يكتفي الأنصاري بمعالجة إشكالية الدولة بمختلف تعقيداتها معالجة فوقية مثالية ولكنه يصدر على سبر بنيتها السوسولوجية وعمقها التاريخي الممتد عبر الزمان والمكان بمنهج حفري أركيولوجي يراهن على رصد العلاقات الخفية الرابطة بين سطح الظواهر وباطنها، وبأسلوب نسبي يرفض الخضوع لمختلف الفراءات الأيديولوجية الجاهزة ولا يسلم بالتعميمات والأحكام المطلقة.. فبعد أن يكشف كيف أن " الحقيقة الصحراوية " العربية قد أدت إلى فرض طبيعتين حضاريتين الأولى في الزمان والثانية في المكان، يسترسل في تحليله مبرزاً كيف أن

هذه البيئة الصحراوية قد عملت في الوقت نفسه على إحداث ظاهرتين من أخطر وأعمق الظواهر
أثرا في الحياة العربية على مختلف مستوياتها الاجتماعية والسياسية والعسكرية والقيمية،
يتعلق الأمر بظاهرة الهداوة ونظامها المجتمعي المتمثل بظاهرة القبيلة التي تجاوزت تأثيراتها
محيطها البدوي الصحراوي لتتغلغل عميقا في البنية المدنية العربية وفي الصراع السياسي
على السلطة، وفي نشوء الفرق والمذاهب في الإسلام، ثم في تعددية الكيانات والدول في تاريخ
الإسلام السياسي.

غير أن الصراع بين الصحراء والحياة الحضرية القائمة على الاستقرار والإستزراع والتجدر
المدني والمدني على السواء وما يمثله من أهمية مركزية في الرؤية المنهجية للأنصاري لا
يعد مجرد صراع تاريخي انتهى مفعوله " بدخول " العرب " عصر الحداثة " ولكنه يمثل حقيقة
واقعية موضوعية سارية المفعول في الواقع العربي المعاصر. ولا مجال للعرب، يشدد الأنصاري،
لكي يدخلوا فعلا عصر حداثتهم الذاتية إلا بتفهم وتطوير وتجاوز هذا الصراع. انظر: د. محمد
جابر الأنصاري، "التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة"،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص: ٤١-٧٠. انظر
له كذلك: "العرب والسياسة: أين الخلل؟"، دار الساقي، لندن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠. "وتكوين
العرب السياسي و مغزى الدولة القطرية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى،
١٩٩٤.

٢٢ - د. هشام شرابي، "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص: ٨٧

٢٣ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١١٨

٢٤ - أما د. محمد عابد الجابري فينظر إلى الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية
اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها وتجاوزها إلا من خلال العمل
على ديمقرتها ديمقراطية حقيقية وفعلية.. انظر " وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر
العربي المعاصر "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤، ص: ٢٠٦.
وكذلك " إشكاليات الفكر العربي المعاصر "، مركز الدراسات العربية، بيروت، الطبعة الرابعة،
٢٠٠٠، ص - ص: ٩١ - ٩٨. حيث اعتبر أن " نقطة الضعف الخطيرة التي عانها الفكر العربي
النهضوي الحديث والمعاصر، وما زال يعانيها إلى اليوم، هي تقاعسه وإحجامه وعجزه عن طرح
مسألة الدولة في الوطن العربي قديما وحديثا: كيف تشكلت؟ وكيف تعيد تشكيل نفسها؟ وما
هي مقومات وجودها؟ وما طبيعة علاقتها بمواطنيها؟.. إلخ " (ص: ٩٧) فرغم التحفظات
والإنتقادات التي أثارها رؤية الجابري التاريخية الإيجابية للدولة القطرية منذ ١٩٨٩ (تاريخ
أول طبعة لكتابه الأخير)، إلا أنها ترسخت تدريجيا وشكلت محورا لاجتهادات نظرية سياسية
نوعية وتحديدا لدى برهان غليون و د. محمد جابر الأنصاري و د. حسنين توفيق إبراهيم الذي
يقول: "إن ترسيخ شرعية الدولة القطرية والحفاظ على آلياتها وتوفير مقومات استقرارها يعد
عنصرا مهما لتحديث النظام العربي وتحقيق تضامن عربي حقيقي "، انظر، " مستقبل العلاقات
السياسية العربية - العربية: المحددات والسيناريوهات " ضمن كتاب " مصر ومستقبل النظام
العربي: جدلية التأثير والتأثر "، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، تحرير د. نيفين عبد
المنعم مسعد، سلسلة دراسات استراتيجية ومستقبلية (٤) أكتوبر ٢٠٠٠، ص: ١٦٣ .

٢٥ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١١٩ .

26-Ghalioune Borhane."Etat et societe au sud de la mediterranee: la fin de
l'Etat national".in Bulletin du Forum du Tiers-monde, Dakar,Ne: 6.p: 10

تأكيداً لهذه الفكرة يعتبر طارق البشري أن الدولة العربية الراهنة "لم تعد تعكس جماعة سياسية تستند إلى أساس فكري أو فلسفي من رابطة دين أو رابطة قومية أو رابطة عرف، ولكن وجود والدولة بفعل الأمر الواقع قد ولد في ذاته أمراً واقعاً جديداً صارت الدولة تعمل على تثبيته وبقائه حتى بعد انتصار حركات الاستقلال بشكلها القطري الذي حدث، فصارت الدولة هي أساس رابطة الولاء والانتماء وليس العكس، صارت الدولة أساس الشعور الذاتي للجماعة وليس العكس. ومن هنا، يواصل البشري، صارت الدولة العربية الحديثة المركزية منعزلة عن الجماعة مفروضة عليها من عل وخارجية عنها، أي أنها دولة "مفارقة" بالمعنى الفلسفي للفظ مفارقة وهي منفصلة عن الأطر المرجعية السائدة في المجتمع.. والأهم من ذلك أن الدولة لم تعد محكومة بشرعية وأطر شرعية مستمدة من نسق فلسفي أو فكري أو عقدي، وإنما صارت هي الحاكمة للشرعية، وصار القانون من حيث هو إجراءات تصدر بها الأحكام والنظم هو المعبر عن الشرعية التي هي إرادة الدولة"، انظر طارق البشري، "البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني"، مرجع سابق، ص: ١٦

وفي هذا الإطار يقول وليد نويهض: "ولأن الدولة عندنا" لا تاريخية" فهي غالباً دولة ضعيفة وغير قادرة على التوحيد والدمج، إنها دولة منفصلة عن المجتمع.. تسمد قوتها من "الخارج" وتستقوي به على الداخل"، انظر وليد نويهض، "إشكالية الدولة العربية المعاصرة: الإنفصال عن المجتمع"، مجلة الإجتهااد، بيروت، عدد: ١٤، ١٩٩٢ ص: ٢٠٦

٢٧- د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٢٠. في هذا الإطار ينفي عبد الله العروي أن تكون الدولة الحديثة في البلاد العربية والإسلامية مجرد نسخة باهتة للدولة السلطانية، وإنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيرت شيئاً من الإجراءات الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والإتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة"، انظر: د. عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص: ١٢٩.

٢٨- ينتقد برهان غليون اجتهادات كل من: فوزي منصور و عبد الله العروي، فبالنسبة للأول وفي إطار تحليله لمسار التكون التاريخي للبنى الدولية العربية يذهب إلى أن أصل القطيعة والاستبداد الذي يعبر عنها قائم في تطور الطابع العسكري لبنية السلطة العربية الذي بدأ منذ حوالي ألف سنة حينما جرى استبعاد العرب من المسرح السياسي لصالح النخب التركية في أواخر العصر العباسي وما رافقه من تطور للطابع الشعبي للنخب الحاكمة في المنطقة العربية. أما بالنسبة للعروي فبعد أن يتساءل: "هل اندثرت عندنا النظرة الموروثة عن الماضي؟ هل غيرتها في العمق إصلاحات الجهاز المتوالية منذ أكثر من قرن؟ هل غيرتها الأفكار المستوردة" من الغرب مثل الليبرالية الماركسية أو الوجودية؟ يأتي جوابه: "من الصعب جداً الرد بالإيجاب على هذه التساؤلات" الأمر الذي يؤكد إقرار العروي باستمرار الماضي في الحاضر.. انظر عبد الله العروي، "مفهوم الدولة" الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٥١. والواقع أن موقف غليون من هذه الإشكالية (أي مدى قدرة الماضي على تفسير الحاضر) لا يختلف كثيراً عن موقف العروي.

٢٩- للتدليل الإضافي على استعانة برهان غليون بالتاريخ أي الماضي لتفسير الحاضر انظر مثلاً: "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ٤٦- ٤٧، وكذلك ص: ١٢١.

٣٠- الواقع أن المقاربة الأنثروبولوجية للدولة والسياسة ليست بهذا السوء، إنها تتمتع بدرجة مهمة من الإجراءية والعلمية، حيث لم تعد رهينة البنيات الاجتماعية التقليدية، كما لم تعد أداة

طبعة للإيديولوجية الإستعمارية، لقد أضحت أداة " علمية " لدراسة وتحليل المجتمع والدولة الحديثين. انظر: Marc Abeles, "Anthropologie De L Etat" op. Cit , p: 172

ولهذا نلاحظ تزايد الأهمية التي باتت تحتلها الثقافة في التحليل السياسي، إذ توجه التحليل والاهتمام إلى مكونات الثقافة الشعبية والنخبوية على حد سواء، وترسخ تقليد أكاديمي يركز على الأنثروبولوجيا وسوسيولوجيا الثقافة واللسانيات كعارف تضى العنمات التي شكلت عانقا أمام معرفة أكثر موضوعية بالظاهرة السياسية، فالثقافة راسخة ومتجذرة في تربة وذاكرة المجتمع، ولذلك عادة ما تلجأ إليها النخب السياسية الحاكمة لاكتساب شرعيتها وتمديد هيمنتها، أما الأشكال السياسية للحكم فمتغيرة بتغير القوى الاجتماعية والسياسية..

انظر محمد شكري سلام، "الدولة بين التقليد والحداثة"، الملحق الثقافي للإتحاد الاشتراكي، المغرب، عدد: ٤٣٥، ص: ٣. والملفت أن هذا الوعي المنهجي نجد تطبيقات له في بعض الأدبيات الإسلامية المعاصرة، فهذا محمد يتيم يؤسس تحليله للعلاقة بين الثقافي والسياسي بقوله: "إن لبناء النظام السياسي علاقة جدلية بإعادة بناء النظام الثقافي، ونقد النظام السياسي لا يكون شاملا إلا بنقد النظام الثقافي، ومن ثم فإن كل سؤال سياسي ينبغي أن يلازمه سؤال ثقافي. "الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي"، منشورات الزمن، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ ص: ٣٦ .

- ٣١ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١٢٣ - ١٢٤ .
- ٣٢ - انظر د. برهان غليون، " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي " ضمن كتاب " جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب "، مرجع سابق، ص - ص: ٣٩ - ٨١
- ٣٣ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١٢٥ .
- ٣٤ - سواء فيما يتصل بنموذج تنظيم السلطة وتقنيات الحكم، أو فيما يتصل بنظام الغايات والقيم الذي يوجه عمل الدولة العام، ويشكل ما يشبه رسالتها التاريخية.
- ٣٥ - بما في ذلك القيم السائدة والتنظيمات المحلية والقوى الاجتماعية والصراعات السياسية
- ٣٦ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١٢٧ .
- ٣٧ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ١١ .
- ٣٨ - نجد تناول مفصلاً لنظرية التبعية في كتابات سمير أمين الذي يعد من أبرز مؤسسيها.
- ٣٩ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١١٤ .
- ٤٠ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص- ص: ١٢ - ٢٠ لابد هنا من تسجيل وعي غليون المبكر بما بات ينعت لاحقا بالعوامة، وتأثيراتها المفككة تدريجيا لبنية الدولة..
- ٤١ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ١٥ - ٢٢
- ٤٢ - انظر:

Alain Touraine . "Vers la democratie culturelle?" , Science humaines, Pairs. Ne: 81 . 1998 , p: 33

- ٤٣ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١٦ - ١٨
- ٤٤ - يعتبر برهان غليون أن دولة محمد على أبرز مثال لذلك، فهي لم تكن جمهورية، ولا حتى دولة وطنية، ولكنها ليست أيضا دولة تقليدية أبدا إلا بالمظهر. إنها في حقيقة الأمر ليست، لا حديثة ولا قديمة، ولكنها تركيبة جديدة من القيم والمطامح والغايات والوسائل والإمكانات والاستراتيجيات والعلائق الداخلية والخارجية التي تجعل منها نموذجا تاريخياً خاصاً قائماً بذاته .

- ٤٥ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ١٩ .
- ٤٦ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ٢٠ .
- ٤٧ - لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين، كيف ما كانوا، وإنما تعني موظفين يعملون وكأنهم جيش مدني يتمتعون باستقلال نسبي، ويتم انتقاؤهم عن طريق مباراة عامة ومدربين على تطبيق قوانين ثابتة حسب إجراءات محددة. ويعد ماكس فيبر أبرز من جعل من هذا المفهوم محور " اجتماعيات السياسة " وعلامة دالة على اكتمال الدولة العصرية، يقول: "إن مفهوم البيروقراطية يتفرع عن مفهوم الإنضباط.. وتفوق البيروقراطية في مجال الإدارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي.. إن البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظم، كما أنها تشجع على إرساء طريقة عقلانية في الحياة." أما السلوك البيروقراطي فيتميز بالخصائص التالية: التفريد، والتجريد، والتعميم، وهي بالذات مزايا العقل المجرد أو ما نعته هيغل بـ "الإعقال "؛ أي تلك الموهبة الإنسانية التي تجزئ أي كيان إلى وحدات مستقلة تطبق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتم بالكم دون الكيف. وتبعاً لذلك فليس كل موظف بيروقراطياً بالضرورة لأن لكل مجتمع ولكل دولة نوعاً خاصاً من الموظفين كما ذهب إلى ذلك أنطونيو غرامشي. غير أن المجتمع المبني على الإقتصاد النقدي، والدولة المؤسسة على الديمقراطية يشكّلان تربة ملائمة لنمو البيروقراطية لأن أساس الإعقال، وهو التفريد والتعميم، يولف عندئذ قاعدة الإقتصاد والتنظيم السياسي والوظيفة العمومية. انظر: د. عبد الله العروي، " مفهوم الدولة "، مرجع سابق، ص-ص: ٦٧-٦٨.
- ٤٨ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٢١ .
- ٤٩ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ١٦ .
- ٥٠ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ٢٩. يجب ملاحظة أن برهان لا ينعى الدولة بـ "الحقيقة التجريبية" ها هنا اعتباطاً وإنما لوعيه أنها من منظور علم الاجتماع السياسي تحيل إلى ظاهرة نسبية وتاريخية، وبالتالي فهي ليست واحدة في كل بقاع العالم، ولا تتسم بالبنى نفسها، ولا تقوم بالوظيفة ذاتها، أو تتحرك بالقيم والأهداف والغايات المتماثلة. وبناء عليه فما نطلق عليه اسم الدولة يتراوح كثيراً في حقيقة تكوينه وتكامله ونضجه، وتحقيقه بالتالي لمفهوم الدولة بالمعنى الكامل للكلمة عبر ثلاثة مستويات تكوينية أساسية: المستوى التقني (الدولة كجهاز)، والمستوى البيروقراطي (الدولة كتنظيم عقلاني)، والمستوى الأخلاقي (الدولة كتجسيد لمبدأ إنساني أعلى).
- ٥١ - د. برهان غليون، " نقد السياسة: الدولة والدين "، مرجع سابق، ص: ٣٨٦ .
- ٥٢ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣٢ .
- ٥٣ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة " نفس المرجع، ص ٣١ الملاحظ مرة أخرى كيف أن غليون يتحلى بروح نقدية موضوعية في تعامله الحيادي مع مفهوم "الدولة الدينية" دون أن يتعمد شحنه بأية دلالة قذحية مسبقة.
- ٥٤ - يبدو أن غليون قد انتقل هنا من منظور علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي اللذين يدرسان ما هو كائن إلى الفلسفة السياسية التي تعنى وتفكر فيما ينبغي أن يكون، وهو هنا يتبادل الأدوار مع ذوي الخلفيات الفلسفية كعبد الإله بلقزيز الذي يشير إلى أن للسياسة أخلاقها الخاصة " أخلاقها هي البرغماتية، والذرائعية، هي المصلحة والواقعية السياسية بالمعنى المباشر واليومي.. السياسة هي الدرجة التي تحترق فيها الإيديولوجية والأخلاق. حين نبدأ السياسة نقاطع الأخلاق، نقاطع الطهرانية، وندخل في حلبة البرغماتية والواقعية حتي ولو كنا طهرانيين "، انظر د. عبد الإله بلقزيز في حوار بمجلة الفرقان، السدار البيضاء، عدد: ٤١،

ص: ٧٥. وهو ما يؤكد أن العلاقة بين السياسة والأخلاق في الفكر العربي المعاصر لازالت في حاجة إلى نقاش وحوار عميقين بغرض التقريب بين مختلف التصورات المعرفية والإيديولوجية حول الموضوع بما ينسجم والخصوصية الحضارية للأمة وبما يتطابق والشروط التاريخية والموضوعية التي يفترض تجسيد العلاقة بين السياسة والأخلاق في إطارها.

55- Abdalah Laroui, "Islam et modernite", Paris: La decouverte, 1986, P: 42.

٥٦- د.عبد الله العروبي، " مفهوم الدولة "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص: ١٥٦ .

٥٧- د.عبد الله العروبي، " مفهوم الدولة "، نفس المرجع، ص: ١٦٤ .

٥٨- د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣١ .

٥٩- د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٣٧ .

٦٠- د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣٣ .

٦١- إن الحقيقة التجريبية لا تعنى أن الدولة واقع مادي محض، ذلك أن الدولة عند غليون تحيل إلى " واقع تجريبي عميق يتشكل من العاطفة والآمال والآلام الدفينة " .

٦٢- د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣٣- ٣٦ .

٦٣- الملاحظ أن جذرية النقد الذي يوجهه غليون للدولة عموماً والدولة العربية خصوصاً يكتسي نزعة ما بعد حداثة واضحة، يقول (Simone Goyard-Fabre): " الفكر الذي يتميز بكونه فكر ما بعد حداثة (post-moderne) يتعارض مع كل ما له صلة من بعيد أو من قريب مع الدولة وما يرتبط بها من دستور وقوانين وإدارة ومدونات ... وبكلمة واحدة يتعارض مع سلطة إكراه القانون الحديث (au pouvoir de contrainte du droit moderne) " Editions, Armand Colin, HER, Paris, 1999, p: 7

٦٤- يعرف برهان غليون المجتمع المدني بكونه " كل التنظيمات الاقتصادية أو الثقافية أو الدينية التي تغطي ساحة النشاط الحر، غير المنظم بنظام واحد وعام من قبل السلطة، الذي يسمح لهذا النشاط بالنمو والتنافس والتجديد والإبداع "، انظر: " بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية "، مجلة المستقبل العربي، عدد: ١٥٨، ١٩٩٢، ص: ١٠٩. أما صادق جلال العظم فيعرفه بمنطق المخالفة بقوله " يشير مصطلح المجتمع المدني كما هو متداول حالياً، إلى كل ما هو ليس بدولة وسلطة في حياة مجتمع من المجتمعات القائمة "، انظر: " العلمانية والمجتمع المدني "، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٨، ص: ١١ . في حين أن الطاهر لبيب بعد أن يجزم أن مفهوم المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ يعود ليؤكد أن " المجتمع المدني إقصاء متبادل حتى اليوم .. إنه فضاء الضدية المقصاة. " انظر: " علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني "، مجلة المستقبل العربي، عدد: ١٥٨، ١٩٩٢، ص: ٩٥ . ويعرف محمد عابد الجابري المجتمع المدني بـ " المجتمع الذي تنتظم فيه العلاقات بين أفراده على أساس الديمقراطية بالمعنى الذي ذكرناه، أعني: المجتمع الذي يمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية حزبية وتحترم فيه حقوق المواطن السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في حدها الأدنى على الأقل " انه بعبارة أخرى المجتمع الذي تقوم فيه " دولة المؤسسات " بالمعنى الحديث لـ " المؤسسة " : البرلمان، القضاء المستقل، الأحزاب، النقابات، الجمعيات ... " والملاحظ أن الجابري دمج بين الديمقراطية والمجتمع المدني وحاول التخلص من المفهوم السائد عن المجتمع المدني انظر: " إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن

العربي"، مجلة المستقبل العربي، عدد: ١٦٧، ١٩٩٨، ص: ٥. كما يعرفه عبد الله ساعف باعتباره "يشير إلى مؤسسات وقوى اجتماعية وسياسية ومبادرات وممارسات تقوم بدور الوساطة بين المجموعات (كالعائلة) من جهة والدولة ومؤسساتها الرسمية من جهة أخرى". انظر، "المجتمع المدني في الفكر الحقوقي العربي" ندوة المجتمع المدني: مرجع سابق، ص: ٢٢٩. ويعرفه حسن قرنفل قائلاً: "إن مفهوم المجتمع المدني في استعمالاته الحالية يتعارض دائماً مع الدولة، فهو يشكل تكتلاً في مواجهة الدولة وبذلك يصبح الرهان هو (المزيد من المجتمع ضد القليل من الدولة) أو "المزيد من المجتمع ضد القليل من السياسية". انظر: "المجتمع المدني والنخبة السياسية: إقصاء أم تكامل؟"، أفريقيما الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص: ٥٤. بينما يعرف عياض بن عاشور المجتمع المدني بكونه "يعني وجود حالة مدنية * والمجتمع المدني هو على الأقل وثيقة الحالة المدنية، والاسم العائلي، والاسم الشخصي، والجنسية، والهوية: ومن ثم فإن الحالة المدنية تنتقل من الخاص إلى العام ومن العائلي إلى السياسي، فهي لم تعد مسألة عائلات ولا مسألة أعيان، بل هي مهمة الضباط المدنيين". انظر المجتمع المدني، دولة القانون والديمقراطية في المغرب العربي"، ضمن "وعي المجتمع المدني بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص: ٥٨-٥٩.

ويعنى المجتمع المدني، حسب كريم أبو حلاوة، "جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال نسبي عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، سياسية ونقابية وثقافية واجتماعية"، وبالتالي يمكن القول أن العناصر البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي: الأحزاب السياسية، النقابات العمالية، الاتحادات المدنية، الجمعيات الثقافية والاجتماعية". انظر: "إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني"، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد: ٣، ١٩٩٩، ص: ١١.

هذا عن مفهوم المجتمع المدني في الحقل الثقافي العربي أما مفهومه في الفكر الغربي فقد عبر عن هموم وظواهر مختلفة من تاريخ تطور الفكر السياسي الغربي: فبينما يحدد توماس هوبسز (T. HOBBS) المجتمع المدني باعتباره المجتمع المنظم سياسياً عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد، يحدده جون لوك بالنظر إلى كونه مجتمعاً منظماً سياسياً في دولة ينظم تشريع وتفسيره سن القانون الطبيعي القائم دون دولة وفوق الدولة * أما بالنسبة لروسو "J.J. Rousseau" فإن المجتمع المدني هو المجتمع صاحب السيادة * أنه المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليطمأئنها فيها الحاكمون والمحكومون. أما مونتسكيو Montesquieu فقد حدد مفهوم المجتمع المدني في سياق بحثه عن البنى الأرسطوقراطية الوسيطة الشرعية، والمعترف بها من السلطة والقائمة بين الحاكمين والمحكومين *

ويحدد هيغل "G.W.F. Hegel" المجتمع المدني على أساس التقسيم النظري بين العائلة والدولة بحيث يتوسطهما المجتمع المدني ويفصل بينهما في الوقت ذاته، مخترقاً حيزهما في حدود ومخترقين حيزه بالتالي على هذه الحدود نفسها يقول هيغل: "يتموقع المجتمع المدني في الفرق الموجود بين الأسرة والدولة، إن تكونه يأتي في فترة لاحقة عن الدولة التي تسبقه كواقع مستقل، حتى يتمكن من البقاء. وعلاوة على ذلك فإن إنشاء المجتمع المدني يرجع إلى العالم الحديث، فهو وحده الذي اعترف له بالحق في الوجود فالمجتمع المدني عنده لا يتحقق إلا عبر الدولة التي هي نظام مصالحة بين الصراعات، وهو فضاء الحياة الأخلاقية وليس الشرط أو الإطار الطبيعي للحرية. وهو ما جعل توكفيل "Alexis De Tocqueville" يحذر من المخاطر التي يتضمنها التراث الهيفلسي وهو تراث يبرر أن تحكم الدولة المجتمع المدني باسم الصالح العام والكوني. مشدداً (أي توكفيل) على أنه لا بد للمجتمع المدني من عين فاحصة

ومستقلة عبارة عن مجموعة متعددة من الجمعيات المدنية، الدائمة اليقظة والقائمة على التنظيم الذاتي وهي الضرورية اللازمة لتقوية الثورة الديمقراطية. انظر: عبد السلام محمد طویل، "المجتمع المدني والدولة: دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي"، مجلة البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، عدد: ٣٤، سنة ٢٠٠٠، ص - ص: ١١٥ - ٢١٣ .

٦٥- د. برهان غليون، "بناء المجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة: ١٧، عدد: ١٨٥، ١٩٩٢، ص: ١٠٦ .

٦٦- د. برهان غليون، "بناء المجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية"، نفس المرجع، ص: ١٠٧ .

٦٧- د. برهان غليون، "الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي"، ضمن كتاب "جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"، أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ص-ص: ٥٤-٥٩ .

٦٨- د. برهان غليون، "بناء المجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية"، مرجع سابق، ص: ١٠٨ .

٦٩- د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص-ص: ١٧٣-١٧٤ .

٧٠- انظر د. يوسف القرضاوي، "التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: نموذج تركية وتونس"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص-ص: ١٢١-١٤٩ .

٧١- هذا على المستوى النظري أما على المستوى العملي، فبينما نشأت المؤسسات الليبرالية الديمقراطية في الدولة الأوروبية الحديثة بفعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسها، مما أدى في النهاية إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي (الدولة).. نجد أن بنى الدولة الحديثة في الأقطار العربية والبلدان المستعمرة سابقاً بشكل عام، قد غرستها غرساً، وبالقوة أحياناً، الدولة المستعمرة. وهكذا فالدولة أي السلطة الحاكمة هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسات فقط امتصته الدولة امتصاصاً، فأصبحت الديمقراطية لا تمارس إلا على مستوى رجالاتها. انظر: د. محمد عابد الجابري، "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص: ٦ .

٧٢- د. برهان غليون، "بناء المجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية"، مرجع سابق، ص: ١٠٩ .

٧٣- في هذا الإطار يكشف د. عبد الله ساعف إن المجتمع المدني الضعيف يلتصق بالدولة لينتزع منها ثروات يراكمها أو موارد للعيش، بينما تسعى الدولة، وهي تعبر عن العلاقات السائدة، إلى تقوية أركانها بتلبية بعض مطالب المجتمع المدني كي يظل تابعاً لها. انظر: "اضطرابات الدولة: حول علاقة الدولة "البنوية" والدولة المتغيرة"، ضمن كتاب، "جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"، مرجع سابق، ص: ٢٦٨ .

٧٤- يدعو برهان غليون في أكثر من موضع إلى تجاوز الدولة العربية الراهنة تجاوزاً جدلياً إيجابياً من مستوى الدولة القطرية إلى الدولة الإتحادية استجابة للتحويلات والتحديات الدولية المرتبطة أساساً بظاهرة العولمة. انظر: "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ٤٧٥ .

٧٥- د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٣٦ .

٧٦- د. عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص: ١٢٩ .

٧٧- د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة" مرجع سابق، ص: ١٣٧. وهو ما نجد تفسيره لدى عبد الله العروي في ظهور البيروقراطية كأداة لتحقيق العقلنة، أي تجديد جهاز

الدولة وما ترمز إليه من تحقيق لـ:

- موضوعية الدولة، من خلال تمايزها واستقلالها عن ذات الحاكم .
- موضوعية القانون، من خلال انطباقه على الجميع دون تمييز، فضلاً عن استقلاله عن ذات القاضي أو الوالي.

- موضوعية المسطرة القضائية من خلال تمايزها عن ذات المتقاضين.

د - إمكانية التنبؤ بسلوك الحاكم والوالي والقاضي.

وفي هذا الإطار يستخلص العروبي أن البيروقراطية القائمة في الدولة العربية لا تجسد العقلانية بقدر ما تحافظ على العلاقات الموروثة، إذ مازال الناس ينظرون للوظيفة العمومية كهبة لا كخدمة، حيث مازال العامل المحدد لحجم التوظيف هو الحاجة الاجتماعية التي تنمو مع الضغط السكاني أو مع ضرورة المحافظة على التوازن الطائفي، بغض النظر عن المردود المنتظر من التوظيف ودوره في التنمية الفعلية للبلاد. لذا لم تتحقق موضوعية القانون والدولة والإجراءات ولم يتوحد سلوك الموظفين إلى حد يمكن معه التنبؤ. انظر عبد الله العروبي، "مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص - ص: ١٥ - ١٦.

٧٨ - انظر د. مصطفى أمين، "دولة القانون"، مجلة الطريق، بيروت، العدد ٤، السنة ٦٠، ٢٠٠١، ص - ص: ١٨ - ٢٤.

٧٩ - للمزيد من المعلومات حول المطابقة بين المجال السياسي والسوق كمفهوم اقتصادي أساساً انظر د. محمد سبيلا، "السياسة، بالسياسة: في التشريح السياسي"، أفريقيقا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص - ص: ٢٩ - ٣٢ يعتبر سبيلا أن البضاعة الأساسية في السوق السياسية (في الأنظمة الديمقراطية أو شبه الديمقراطية) هي الخيارات المتمثلة في تدبير شؤون الجماعة وحياسة قسط من السلطة يمكن من الوصول إلى ذلك. فما يروجه ويوزعه الفاعلون السياسيون هو حزم الخطب والبرامج والوعود والآمال والخدمات الإدارية والتوسطات التي يبيعها مختلف الفاعلين السياسيين (هيئات وأفراد) لعموم الجمهور. حيث يمكن التمييز بين البضاعة الرمزية (الأفكار، المبادئ، الإيديولوجيات) والبضاعة العينية (خدمات، توسطات، حماية...). كما يعتبر أن قانون السوق السياسية هو القانون الذي تخضع له العملية الديمقراطية. فهذه الأخيرة في نظره منافسة أو مناقضة عامة بهدف الاستلاء على مواقع سلطوية في الدولة، حيث يجري التباري على أشده للوصول إلى مؤسسات مركزية تشريعية أو تنفيذية (برلمان، وزارة) أو جهوية (مجالس بلدية حضرية أو قروية). والوصول إلى هذه الغايات القصوى يستوجب أولاً العمل على الاستلاء على السوق السياسية والتحكم فيها، وذلك بكسب أكبر قدر من أصوات الناخبين الذين هم بمثابة زبائن أو مستهلكين سياسيين. وبعد أن يسجل محمد سبيلا التماثل الكبير بين المجال السياسي والسوق من حيث الشكل والآليات، بل من حيث خضوع المجال السياسي لقوانين السوق السياسية، يتساءل: هل هذا التماثل مجرد تماثل شكلي وسطحي وعارض أم هو تماثل عميق؟ هل يعود ذلك إلى طبيعة الرأسمالية كنظام يبضّع ويضفي صبغة سلعية على كل شيء، بما في ذلك مجال التسيير والتربية (السياسية) ومجال القيم والمعايير؟ لم يتردد سبيلا في الإجابة على هذا التساؤل بالإيجاب مستنداً في ذلك إلى تجربة ماكس فيبر الذي عمم آلية التحليل الإقتصادي على كافة الظواهر الاجتماعية، وعلى - تجربة السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو. أكثر من ذلك فقد اعتبر أن السوق السياسية تعكس، بتعبير هيجلي، الإرادة العامة الجماعية إما في صورتها الكلية الناتجة عن الإجماع أو في صورتها الاختزالية الناتجة عن الصراع. ص - ص: ٢٩ - ٣٢.

٨٠ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص - ص: ١٣٧ - ١٣٩،

وفى نفس الإطار نجد غسان سلامة يؤكد أن "المستبد قد يدع الناس وشأنهم طالما أنهم لا ينتفضون على سلطته ولكن الحاكم التوتاليتاري هو الذي يصر لا على استكانة المرؤوسين فحسب بل على انخراطهم في عقيدته إذ يجب على المحكومين أن يكونوا على دين الحاكم، أو على إيديولوجيته"، انظر، د. غسان سلامة "نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة الثقافة القومية (١٠)، ط: الأولى، ١٩٨٧، ص: ١٩.

٨١ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٤٤.
٨٢ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص-ص: ١٣٤-١٤٧.
٨٣ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ١٤٧. أي الاستقلال الذاتي، وتجنبة الطاقات البشرية والمادية، وتجديد الثقافات الوطنية ودعمها في مواجهة القيم التقليدية المحافظة، وبناء القاعدة الاقتصادية والتقنية التي تشكل مصدر التراكم الضروري لكل تغيير.

٨٤ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ١٤٨. غير أن هذا لا يعني أن الدولة الحديثة تسعى بالفعل إلى تنمية القيم السياسية والأخلاقية للمجتمع. إن شغلها الشاغل أن تعيد صهره في بوتقة واحدة أي قهره وقولبته وتنظيمه من الخارج كشرط لإعداده للمشاركة في عملية التحضير العامة والكونية.

٨٥ - د. على أومليل، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص-ص: ١٩٤ - ١٩٦.

٨٦ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٥٠.
٨٧ - مع ضرورة توفير قدر واسع من الحرية والاستقلالية، للنشاط الاقتصادي الأهلي في مواجهة الدولة، إلا أن غسان سلامة يشدد على ضرورة ابتداء الآليات والضوابط الكفيلة بمنع تحويل هذه الحرية - الاستقلالية إلى عملية نهب المثرين والمضاربين للمجتمع. انظر، د. غسان سلامة "نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية"، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

٨٨ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٥١.

٨٩ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ١٥٣.

٩٠ - انظر د. عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص: ١٦٦، يقول: "عندما نميز في الساحة العربية بين أنظمة رجعية وثورية، جمهورية وملكية، معتدلة ومتطرفة، ليبرالية واشتراكية، فإننا نعتمد على مؤشرات ظاهرية: الدساتير، الإيديولوجيات السياسية، البيانات الرسمية: التصريحات الإذاعية، الانتماءات الاجتماعية والمهنية (...). وهذه ظواهر قد تستر أكثر مما تكشف البنى الكامنة في المجتمعات العربية، وبما أننا لا ندرك ما يميز في العمق بين مختلف الأنظمة العربية، فإننا، بالتالي لا ندرك ما يجمع بينها". مع التنبيه إلى أن قيمة هذا التحليل، الذي قد يبدو عادياً الآن، ينبع من تاريخ إنتاجه (أو آخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات).

٩١ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

٩٢ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢١٤.

٩٣ - هناك عرض مفصل لتصور غليون لأزمة الحداثة ومفهوم "الحداثة الحثالة" أو "الممسوخة" في الفصل الخاص بـ "إشكالية الحداثة والموقف من التراث".

٩٤ - رغم أن جوهر السياسة يقوم على القوة، بحيث تعتبر هذه الأخيرة الدعامة الأساسية في خلق أي كيان سياسي بما في ذلك الدولة، إلا أن الدولة سرعان ما تدلف إلى البحث عن دعامة أخرى

تستند عليها لضمان استمرارها وإخفاء "عورتها السياسية" (أي نشأتها الأصلية أساس القوة)، وبالتالي الانتقال من مرحلة السلطان إلى مرحلة السلطة، الأمر الذي يستتبع أن حداً أدنى من المشروعية يعتبر ضرورياً لكل حكم يريد الحفاظ على بقائه واستمراره. وفي هذا الإطار يقول روسو: "ليس للأقوى ما يكفي من القوة ليكون دائماً هو السيد، إن لم يحول قوته إلى حق، وطاعته إلى واجب" انظر، جان حاك روسو، "العقد الاجتماعي"، "في حق الأقوى"، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣، ص: ٣٩.

هذا القول يجعلنا في قلب إشكالية المشروعية، ذلك أن صيرورة القوة حقاً والطاعة واجبا لا يتحقق إلا عبرها. وتلافياً للخلط والتداخل الموجود بين كل من المشروعية والشرعية والشرعة يبدو من المفيد منهجياً محاولة إبراز الفروق القائمة بينها:

- المشروعية "La Legitimite": هي مجموع العناصر الفكرية - الرمزية التي يستطيع الحاكم بواسطتها إقناع المحكومين أو إيهامهم بأحقية في الحكم. وقد جرى التمييز بين أنماط مختلفة للمشروعية؛ كالمشروعية التقليدية (Traditionnelle) والكارزمية (Charismatique) والعقلانية (Max weber) (Rationnelle) أو المشروعية الدينية والمدنية (Sternbenger).

- الشرعة، "La Legitimation": هي عملية الحصول على الشرعية، على اعتبار أن عملية الشرعة هي التي تحدد مفهوم الشرعية. فبينما تتميز فكرة المشروعية بكونها معيارية وقيمية وبالتالي ذاتية ومتقلبة وصعبة التحديد، فإن الشرعة عملية إجرائية يمكن معاينتها وتحديدها، وقد جرى التمييز بين الشرعة السياسية الفكرية (أي لجوء السلطة السياسية إلى وسائل ذات طابع فكري لتحقيق هويتها السياسية) والشرعة السياسية السوسولوجية (أي الوسائل التي تستخدمها السلطة السياسية لتكوين أرضية اجتماعية وسوسولوجية تستند عليها) والشرعة السياسية التماثلية (أي الوسائل التي تستخدمها السلطة السياسية للتمائل مع الجماهير والتأثير فيها)

- الشرعية، La Legalite: تعني مطابقة ممارسات السلطة السياسية للقواعد القانونية الموضوعية، وبهذا المعنى فإن الشرعية هي نفسها المشروعية العقلانية. انظر: د. محمد ضريف، "مساهمة في تحديد مفهوم المشروعية"، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، عدد ٤، ١٩٩٠، ص- ٥-١٣. و د. محمد شقير، "آليات الشرعة السياسية: النظام السياسي المغربي كنموذج"، نفس المرجع، ص: ٥٣-٥٤.

٩٥ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ٣٠.

٩٦ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢١٨.

٩٧ - يميز صامويل هانتنجتون بين "شرعية الأداء" و"الشرعية الإجرائية": فشرعية الأداء تقوم على أساس تقديم النظام السياسي لوعود بتحقيق منجزات وتلبية مطالب اقتصادية واجتماعية بحيث أن العجز عن الوفاء بهذه الوعود يؤدي إلى "مأزق الأداء" وما يترتب عليه من انخراط وإحباط بالنسبة للجمهور، وبالتالي فقدان مصداقية وشرعية النظام. أما الشرعية الإجرائية فتقوم على آلية التداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات الدورية، حيث تستطيع النظم الديمقراطية أن تجدد نفسها عن طريق الانتخابات التي تتيح لتحالف جديد، ببرنامج جديد وتصورات جديدة ودماء جديدة، فرصة تولي السلطة بسياسات جديدة ووعود جديدة للمستقبل. إلا أن هذا لا يعني أن الأنظمة الديمقراطية لا تعتمد على شرعية الأداء، كل ما هنالك أن في النظام الديمقراطي يجري التمييز بين شرعية الحكام التي تتوقف عادة، على مدى وفائهم باحتياجات فئات معينة من الناخبين على اختيار حكاهم بواسطة الانتخاب بحيث يؤدي فقدان الحكام

لشرعية الأداء إلى إعادة التأكيد على الشرعية الإجرائية للنظام. أما في الأنظمة الشمولية فلا يمكن التفرقة بين شرعية الحاكم وشرعية النظام. كما اعتمد هنتنغتون على مفهوم "الشرعية القومية" كأساس للحكم غير الديمقراطي بدعوى وجود عدو يهدد الطموحات الوطنية لشعب من الشعوب، "والشرعية الإيديولوجية"، حيث اعتبر الماركسة (مثلاً) المبرر الإيديولوجي الأول للحكم الشمولي في العصر الحديث، وكذا "الشرعية السلبية"، حيث يقيم النظام الجديد شرعيته على إبراز وتضخيم فشل النظام السابق. انظر: صامويل هنتنغتون، "الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"، دار سعاد الصباح، القاهرة، ترجمة عبد الوهاب غلوب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص - ص: ١٠٨ - ١١٢. أما يورغن هابرماس فيعتبر أن المشكل الأساسي لفلسفة القانون يتمثل في معرفة طبيعة الأساس الذي تقوم عليه مشروعية القواعد القانونية، خاصة وأن هذه القواعد يمكن تعديلها باستمرار من طرف المشرع، إما هذا الأساس فيمكن في "الإجراء الديمقراطي" *La procedure democratique* "كسلسلة عقلاني لتشكيل الإرادة العامة

"comme un processus rationnel de la formation de la volonte generale"
Vincent Descombes. "le contrat social de Jurgen Habermas".le debat.
france. Ne: 105.1999,pp:35-36

- ٩٨ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ٢٢.
- ٩٩ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص ٢٢٢.
- ١٠٠ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢٢٤-٢٤٩.
- ١٠١ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢٢٦-٢٢٧.
- ١٠٢ - للتوسع انظر: خلدون حسن النقيب، "المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف"، مرجع سابق، ص: ١٣١-١٣٢ وكذلك د. حازم الببلاوي، "الدولة الريعية"
١٠٣ - يميز خلدون حسن النقيب بين الدولة الريعية والدولة التسلطية معتبراً أن الدولة الريعية شكلت مرحلة انتقالية (للفترة منذ اكتشاف النفط حتى منتصف الستينيات في القرن ٢٠) نحو عصر الدولة التسلطية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنها تمثل مرحلة انتقالية في كل التجارب، فهناك مسارات متباينة تقود إلى الدولة التسلطية، فقد دخلت كل من مصر وسوريا والعراق مثلاً منذ أواخر الخمسينيات عصر الدولة التسلطية عن طريق الانقلابات العسكرية والتأميمات وبقرطة الإقتصاد، وليس عن طريق الدولة الريعية ودخل الأردن في الفترة نفسها عصر الدولة التسلطية لا اعتبارات تتصل بالسياسة العليا للدولة *Raison d Etat* وبقاء نظام الحكم من عدمه. وما أن نصل إلى أواخر الستينيات من هذا القرن، حتى تنتظم أغلب البلدان العربية في الدولة التسلطية. الأمر الذي يستوجب التفريق بين الدولة الريعية والدولة التسلطية؛ فالدولة التسلطية تمثل نظاماً سياسياً مميزاً في منظومة أشكال النظم السياسية الاستبدادية عبر التاريخ. وتمثل هذه الدولة نظاماً اقتصادياً متكاملًا ينعتقه خلدون بـ "رأسمالية الدولة التابعة".
- يعتبر النقيب أن مفهوم الدولة التسلطية ومؤسساتها التضامنية واختراقها النظام الإقتصادي والمجتمع المدني، أداة أشمل وأفضل من الدولة الريعية في فهم المجمع العربي. ويؤكد أن سياسات هذه الدولة التسلطية التابعة تساهم في إحداث أزمة بنائية تتمثل في الركود الإقتصادي والاجتماعي والحضاري الملازم لسياساتها نظراً لأن تنظيمات وسياسات الدولة التسلطية تقود في أغلب الأحوال إلى طريق مسدود، من جراء هيمنة البيروقراطية المركزية على الإقتصاد والمجتمع، بشكل يمنع أو يحد من إمكانات التنمية الحقيقية، خوفاً من زعزعة هذه التنمية للترتيبات والعلاقات الاجتماعية المختلفة التي تضمن للنخبة الحاكمة استمرار

استنتجها بمصادر القوة والثروة في المجتمع.

غير أن استفحال الأزمة الاقتصادية وارتفاع حدة الصراع الاجتماعي، وتطور مستوى الوعي السياسي وما يترتب عليه، من تصاعد لنزعة الإحتجاج ووتيرة المطالب الجماهيرية، جعل خيار التنمية الفعلية مسألة حياة أو موت بالنسبة لكل الأنظمة التسلطية. ومن المفارقات أن النخب الحاكمة التي ساهمت في إرساء وترسيخ البنية التسلطية للدولة العربية تصطدم بدورها بهذه البنية الصلدة وما تعرضه من تكلس وفساد، في محاولتها لكسب رهان التنمية الحضارية كشرط للإستمرار المادي لحكمها. انظر د. خلدون حسن النقيب، "المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف"، مرجع سابق، ص-ص: ١٦٨ - ١٦٩.

١٠٤ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص-ص: ٢٢٨ - ٢٢٩.

١٠٥ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢٢٢.

١٠٦ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص ٢٢٢ كما أن هناك أنماطا للمشروعية، فهناك كذلك أنماطا "إيديولوجيات المشروعية" تتباين حسب الفلسفة السياسية التي يتأسس عليها كل نظام سياسي؛ ففي "المنظومة الغربية" يميز Cotta بين: - "إيديولوجية المشروعية العقلانية"، وعلى أساسها فإن النظام المشروع هو الذي يمنح "السلطة" للذين هم أقدر على إدراك الصالح العام كأن يكونوا فلاسفة / ملوك (أفلاطون) أو ملوك / فلاسفة (فلاسفة الأنوار).

- "إيديولوجية المشروعية التاريخية": وبمقتضاها تكون السلطة مشروعة إذا استلمها أشخاص يتمتعون بـ "حاسة التاريخ" سواء في اتجاه المستقبل (كالوضعية أو الماركسية) أو في اتجاه الماضي

- "إيديولوجية المشروعية الوجودية": وبموجبها تكون السلطة مشروعة إذا اعترفت اعترافا كاملا بالحرية الإنسانية وكفلت حق التعبير للجميع أما في المنظومة الثالثة، حيث لا تزال البنية السياسية تقليدية رغم الإختراق الغربي الذي لم يساهم إلا في إدخالها دائرة الإستلاب السياسي Alienation politique " بجعلها تعيش صراعاً حاداً بين إشكاليتي الأصالة والمعاصرة،

فيقترح محمد ضريف نمطين من إيديولوجيات المشروعية:

- "إيديولوجية المشروعية التقليدية" Traditionnaliste": وتقوم على جعل المشروعية العقلانية في خدمة المشروعية الدينية (المغرب مثلاً).

- "إيديولوجية المشروعية الحداثوية" Moderniste": تقوم على تفريخ الموروث السياسي من محتوياته التقليدية ليتم شحنه بحمولات عقلانية ساعية إلى جعل المشروعية التقليدية / الدينية في خدمة المشروعية العقلانية. انظر د. محمد ضريف، "مساهمة في تحديد مفهوم المشروعية" مرجع سابق، ص: ١١ ومن أبرز المفكرين العرب الذين ربطوا مفهوم مشروعية الدولة بمفهوم الأدلوجة عبد الله العروي الذي أكد أنه "لا دولة حقيقية بدون أدلوجة = دولوية" مدللا على ذلك بتشديد الفكر السياسي على أهمية العنصر الأدبي للدولة إلى جانب عنصرها المادي (سواء أفلاطون الذي دعى إلى أهمية الوظيفة التوجيهية للتعليم أو روسو الذي حبذ تأسيس "دين مدني" أو ابن خلدون وماكيافلي اللذين لاحظا أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية، أو الباحثون المحدثون الذين يستعملون كلمة أدلوجة لنفس الغرض). لكن ماذا يقصد العروي تحديداً "بالأدلوجة الدولية"؟ إنه لا يعني بها الدعاية الفجة لمنجزات النظام الحقيقية والمزعومة لأنها مفروضة من فوق ومقصودة، الأدلوجة بالنسبة إليه هي: "ما يستوعبه المواطن وترجمه بعد حين إلى ولاء، فيعطى بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة، الأدلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز. تستطيع وسائل الإعلام أن تبلور الأدلوجة، لكن لا يمكن أن

تخلقها من لا شيء. لكي تتكون أدلوجة دولية لا بد من وجود قدر معين من الإجماع العاطفي الوجداني الفكري بين المواطنين. وهذا الإجماع هو وليد التاريخ، كما أنه تعبير عن مصلحة قائمة؛ إن الأدلوجة الدولية - يواصل العروي - عقيدة وجدانية، وليست شعاراً فقط، إنها الوجه المعنوي، إن لم نقل الوجه الحقيقي للدولة".

وبعد أن يتساءل العروي: ما هو السبيل لفهم دور الأدلوجة؟ يجيب "السبيل الوحيد هو النظرية. إن النظرية وحدها توضح أن الدولة، والدولة الحديثة بخاصة، ذات وجهين وجه مادي قمعي، ووجه أدبي تأديبي حسب تعبير غرامشي، الوجه الثاني هو الأدلوجة الدولية". انظر عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، مرجع سابق، ص: ١٤٦ - ١٤٧.

١٠٧ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة" مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

١٠٨ - لقد خصص غليون كاتباً كاملاً لهذا الغرض، انظر: برهان غليون، "مجتمع النخبة"، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩٠.

١٠٩ - د. برهان غليون، "احوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص-ص: ١٦١ - ١٦٤.

١١٠ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، مرجع سابق، ص: ٢٤٠. بمقورنا أن نلاحظ هنا الوعي النظري والسياسي المبكر لتأثيرات العولمة على الدولة خاصة إذا علمنا أن كتاب غليون في طبيعته الأصلية الفرنسية قد صدر سنة ١٩٩١.

B.Galioune, "Le malaise arabe, l'Etat contre la nation", Editions: la decouverte, Paris, 1991

١١١ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢٤٦، يقول غليون، "إن الفكر السياسي العربي رغم الشعارات والمظاهر مازال فكراً تشاؤمياً، جبرياً وتسليماً تنقصه الثقة بالإنسان وبالتاريخ وبالعالم معاً. ولعل ذلك ناجم عن شعوره بقصوره وعدم فعاليته، إنه باستمرار أسير الماضي، ماضي الأمة وماضيه الشخصي. إنه فكر دفاعي دون رؤية استراتيجية، وهجومي دون قوة، يتردد بين الإنهزامية الكاملة والإنصارية الكاذبة" انظر: "احوارات من عصر الحرب الأهلية" مرجع سابق، ص: ١٤٣. للمزيد حول أزمة الفكر العربي عموماً والفكر السياسي على وجه الخصوص يمكن الرجوع إلى: د. رضوان السيد و د. عبد الإله بلقزيز، "أزمة الفكر السياسي العربي"، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد، الطبعة الأولى ٢٠٠١. وكريم مروة، "أزمة الفكر السياسي العربي: أزمة تطور وأزمة وعي"، كتاب قضايا فكرية، قضايا فكرية النشر والتوزيع، القاهرة، العدد: ١٥-١٦، ١٩٩٥. صلاح سالم، "ملاحم الفكر السياسي العربي المعاصر"، كتاب قضايا فكرية، نفس المرجع. و د. محمد جابر الأنصاري، "التأزم السياسي العربي.."، مرجع سابق.

١١٢ - د. برهان غليون، "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة"، نفس المرجع، ص: ٢٤٢.

١١٣ - في دراسته: "آثار ظهور الدولة بالشرق" ينتقد الباحث تيم ميتشل T.Mitchell دراسة الدولة باعتبارها قطبا مستقلاً ومواجهاً للمجتمع ومكتمل الانفصال عنه، مبرزاً أن التركيز على الانفصال ينهي كل نقاش ويجعل فهم الظاهرة مستحيلاً. وبالتالي فهو يدعو إلى تجاوز نهج الطلاق بين الدولة والمجتمع كطريقة أجدى للفهم. انظر رضوان السيد "الدولة العربية المعاصرة: وقائع حلفتين دراستين"، مجلة الإجتهااد، دار الإجتهااد، بيروت، عدد مزدوج: ١٥ / ١٦، ١٩٩٢، ص: ٣١٩. كما أن عبد الله العروي يرفض أن يتصور الفرد خارج الدولة، ويرفض التمييز بين الدولة والمجتمع معتبراً أن الفرد معطى داخل المجتمع، المجتمع معطى، ومن ضمن تشكيلاته الدولة. وبالتالي فالتمييز منهجي وإجرائي للفهم والإدراك والتفسير وليس موضوعي،

ذلك أن التمييز من عمل الفكر وليس من مكونات الأشياء " انظر " مفهوم الدولة "، مرجع سابق، ص: ١٨

- ١١٤ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٢٤٣ .
- ١١٥ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: لدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ٢٤٩ .
- ١١٦ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ٣٠٦ .
- ١١٧ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، نفس المرجع، ص: ٢٢٢ .
- ١١٨ - من الدراسات الهامة بهذا الصدد كتاب دكتور مسعود ظاهر، " النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج "، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ .
- ١١٩ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣٠٤ .
- ١٢٠ - د. برهان غليون، " المحنة العربية: الدولة ضد الأمة "، مرجع سابق، ص: ٣٠٧ .
- ١٢١ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، مجلة أبعاد، عدد: ١٩٩٤، ص: ٤٧٠، ١١٩ .
- مصداق ذلك تصاعد وتيرة ظاهرة التكتلات الدولية، وكذا الجدل والنقاش القانوني والسياسي الخصب الذي أثارته تجربة الوحدة الأوروبية حول أزمة الدولة الوطنية (L Etat nation) و محدوديتها، وما يرتبط بها من قضايا الجنسية، والسيادة، والحدود... انظر بهذا الصدد:
- Bertrand Badie: "Un monde sans souveraineté: Les Etats entre ruses et responsabilité", Fayard, 1999, France.
- Marc-Olivier Padis: "Les horizons de la souveraineté", Esprit, Paris, Ne: 281, 2002
- Philippe Moreau Defarges: "La question du gouvernement européen", Le debat, Paris, Ne: 118, 2002
- Jean-louis Lesquins: "souveraineté et constitution en Europe", Le debat, Paris, Ibid.
- ١٢٢ - إن ما يعطى لتحليل غليون عمقها وتميزها في الغالب الأعم انطلاقاً من منظور تفسيري مركب يدمج بين التحليل الإقتصادي السوسيوسياسي ذي الطبيعة المادية الموضوعية للظاهرة، والتحليل الثقافي ذي النزوع القيمي، الرمزي والإخلاقي، وفي هذا الإطار يعزز تحليله لواقع ومستقبل الدولة كما جاء أعلاه بقوله: "الواقع اننا يمكن أن نعتبر اكتشاف مفهوم "التعددية الثقافية"، المبني على مفهوم "النسبية الثقافية" الذي طورته الأنتروبولوجيا الحديثة على حساب مفهوم "كونية الثقافة" تجسيدا لإستكمال حقبة الدولة الوطنية التي نشأت في القرن التاسع عشر وإنهاء لها في الوقت نفسه. ونستطيع أن نقول، يواصل غليون= أن المجتمعات التابعة قد دخلت فيها (في حقبة الدولة الوطنية) في اللحظة التي بدأت المجتمعات السائدة الصناعية في الخروج منها والدخول في عصر العولمة، أو "عصر ما بعد القومية" انظر: د. برهان غليون، " صراع الحضارات " و " حوار الحضارات ": في أصل التفاهم بين الأجناس "، مجلة الآداب، بيروت، عدد: ٣ - ٤ مارس، ٢٠٠٠، ص: ٤٥ .
- ١٢٣ - د. برهان غليون، " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي "، ضمن الكتاب الجماعي، " جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب "، مرجع سابق، ص: ٥٣ .
- ١٢٤ - د. نزيه نصيف الأيوبي، " العرب ومشكلة الدولة "، مرجع سابق، ص: ٨ .
- ١٢٥ - والتر ستيس، " فلسفة الروح "، دار التنوير، المجلد الثاني، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ١٩٨٤، ص: ١١٢ .

- ١٢٦ - د. عبد الله العروي، " مفهوم الدولة "، مرجع سابق، ص-ص: ٣٠-٣٢.
- ١٢٧ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، مرجع يابقي، ص: ٤٧٤.
- ١٢٨ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، مرجع سابق، ص: ٢٥٣.
- ١٢٩ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، مرجع سابق، ص: ٤٧٥.
- ١٣٠ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، نفس المرجع، ص: ٤٧٦.
- ١٣١ - يقول غليون: " الدولة ليست إذن مؤسسة وطنية أي تابعة للسياسة الداخلية ومستمدة لمبررات وجودها من الجماعة القائمة فيها، وإنما هي إضافة إلى ذلك مؤسسة عالمية، أي مرتبطة بالسياسة العالمية وتابعة لها " د. برهان غليون، " الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي "، ضمن كتاب " الجماعة جدلية الدولة والمجتمع بالغرب "، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص: ٧٥.
- ١٣٢ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، نفس المرجع، ص: ٢٤١ خاصة مع تنامي فرض عملية الخصخصة على الدول النامية من طرف المؤسسات المالية الدولية، وهي الخصخصة التي تجاوزت تأثيراتها وانعكاساتها السلبية المجال الإقتصادي لتطال المجال الاجتماعي والسياسي، وهو ما تعكسه عناوين العديد من الدراسات الغربية حول الموضوع كدراسة بياتريس هيبو (Beatrice Hibou) الموسومة " من خصخصة الإقتصادات إلى خصخصة الدولة " أو دراسة وليم رينو (Willian Reno) " خصخصة العلاقات الدولية " وكذا " خصخصة السيادة ومصير الدول الضعيفة " انظر:
- Willian Reno ، " La privatisation de la souverainete et la survie des Etats faibles " ، Ibid. pp:131-196.
- وفي بحثه يورد رأياً مفاده أن بعض الدول قد تمت خصصتها لدرجة لم تعد معها مختلفة أبداً عن أرض خاضعة للرقابة العسكرية .
- Beatrice Hibou، " De la privatisation des economies a la privatisation des Etats: Une analyse de la formation continue de l Etat " ، in " La privatisation des Etats " ، Editions Karthala ، Paris ، 1999 ، pp 11-67 .
- ١٣٣ - د برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، نفس المرجع، ص: ٤٧٧.
- ١٣٤ - د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، نفس المرجع، ص: ٢٤٦.
- ١٣٥ - غير أن غليون ينبه إلى أن وجود مصالح مشتركة أو متماثلة أو متبادلة لا يعني أن هناك تطابقاً تاماً في هذه المصالح ولذلك نجده يسجل الملاحظات التالية
- أن وجود مصلحة مشتركة لا يعني عدم وجود مصالح أخرى متناقضة أو متباينة أي غير مشتركة.
- أن وجود مصالح جماعية لا يعني غياب التناقض والتباين في تحديد طبيعة هذه المصالح أو تقدير حجمها ومستقبلها بين الأطراف المختلفة.
- إن هذه المصالح الجماعية ليست دائمة ولا أبدية فمن الممكن أن تنشأ دورات مصلحة جديدة في كل حقبة تكون مختلفة عن السابقة.
- من الوارد جداً أن يكون هناك تناقض بين مصالح الفئات المختلفة في المجتمع الواحد، سواء تعلق الأمر بموضوع التحالفات الخارجية أم تعلق بموضوع السياسات الداخلية، انظر د. برهان غليون، " نهاية عصر الدولة الوطنية "، نفس المرجع، ص-ص: ٢٤٧-٢٤٨.
- ١٣٦ - د. أحمد ثابت، " تآكل شرعية الدولة العربية: الحالة المصرية "، مجلة أبعاد، بيروت، عدد: ٤، ١٩٩٥، ص: ٢٦٤.

الفصل الرابع

إشكالية الديمقراطية عند برهان غليون

مقدمة

إن المتتبع للمسار الفكري لبرهان غليون بوسعه أن يلاحظ بجلاء الطبيعة التوليدية التراكمية لعملية إنتاج أفكاره وبلورة تصوراتهِ ونحت مفاهيمه. ولعل هذه الخاصية المنهجية والمعرفية تنطبق أكثر ما تنطبق على إشكالية ومفهوم الديمقراطية لديه. ولا شك أن أولى محاولاته في تحديد مفهوم الديمقراطية ومقاربة إشكاليته ارتبطت بباكورة كتبه "بيان من أجل الديمقراطية" مع ما مثله من ريادة في التناول، وجرأة في الطرح، رغم أن هذا الكتاب/البيان لم يكن باعتراف صاحبه "دراسة منهجية في مسألة الديمقراطية، بما هي نظام للحكم وفلسفة سياسة"، بقدر ما كان موضوعه الحقيقي إعادة النظر في التاريخ العربي الحديث ومحاولة تحطيم الرؤية السطحية والإيديولوجية المتوارثة حوله "والتي تنظر إليه كخط متواصل من التقدم الثابت والمستمر الذي حدد تدخل الغرب (من خلال حملة نابليون) وتأثيره نقطة بدئه وانطلاقه".

وبناء على هذه الرؤية يبدو التاريخ العربي الحديث تطوراً وتقدماً تصاعدياً انطلاقاً مما سمي بمرحلة الانحطاط مروراً بفترة اليقظة العقلية والأدبية أو ما بات يعرف بعصر النهضة، ثم تكوين الفكرة القومية وصولاً إلى المرحلة الاشتراكية، وهو فهم "يجعلنا - يقول غليون - نتوهم كما لو أننا

أمسينا جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم الحديث ومن هذه الحضارة^١، في حين أن التاريخ العربي الحديث ما هو، في حقيقة الأمر، إلا تاريخ تراجع وهزائم متواصلة وتاريخ تهميش واستبعاد للأغلبية الشعبية لمصلحة النخبة، ومن ثم فقد انبرى، بكل ما أوتي من قوة الشباب، إلى تحطيم هذه الرؤية للتاريخ التي اعتبرها خاطئة بشكل كلي.

لقد كان "بيان من أجل الديمقراطية" في روحه ومادته، في معناه ومبناه، صرخة تعكس المخاض الفكري لكاتب ناشئ عاش عن قرب إرهاصات الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجرها منذ منتصف السبعينيات، حيث كانت الحرب الأهلية اللبنانية التي كتب غليون "على ضوء لهيبها البيان قد دخلت عامها الثاني.. وكانت بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي تنذر بكوارج حقيقية.. وكانت ثورة النفط المتفجرة تحضر للتصفية العلنية للحركة الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدمتها المقاومة الفلسطينية^٢."

ورغم أن غليون لم يستطع أن يقدم قراءة موضوعية تتجاوز الرؤية التطورية السطحية والإيديولوجية المتوارثة حول التاريخ العربي الحديث والتي تصدى أساساً لكشفها وانتقاد مختلف أبعادها، وهو ما لم يدع القيام به كما لم يعلنه هدفاً لبيانه، إلا أنه استطاع بالفعل أن يحدث صرخة مدوية إلى حد كبير في الساحة الثقافية العربية ولدى جزء معتبر من الرأي العام، حيث "التقت نزعة الاحتجاج الشامل في الكتاب دون تمييز، مع صرخة الرفض القاطع لواقع أسود وكئيب عند جمهور فقد إيمانه بكل ما يسمع". وعلى غرار كل صرخة فقد جاء البيان "تأكيداً لقيم وأفكار كبرى، ودفعاً لإشكاليات نقدية إلى حدها الأقصى، وقطعة داخل الرؤية، يبحث عن الخلاف أكثر مما يشير إلى نقاط الالتقاء، ويعمم أكثر مما يفصل، ويفضح أكثر مما يبحث، ويهدم أكثر مما يرمم، ليبرز سواد المنظر وقباحة الصورة وليستفز العزيمة بدل أن يدعو إلى السكينة^٣."

ومن ثم فإن العودة إلى البيان عموماً، ولتحديد إشكالية الديمقراطية من خلاله لدى غليون خصوصاً، ينبغي أن تستحضر السياق الذاتي والموضوعي لإنتاجه، دون أن يعني ذلك التقليل من قيمة الكتاب وأهميته وإنما وضعه في إطار التطور الفكري النظري والمنهجي العام لغليون، بدليل أن مفهوم

الديمقراطية كما جاء في البيان لم يطرأ عليه تغيير جوهري حاسم في الكتابات التالية عليه، وإن ازدادت عمقاً وغنى وتفصيلاً بفضل الطبيعة المنهجية التوليدية التراكمية السالفة الذكر.

لقد أنتج غليون بيانه سنة ١٩٧٦، ولم ينشر إلا بعد سنتين، حيث كان العالم العربي يعيش نشوة الثورة النفطية ولا يفكر إلا قليلاً بالتحويلات الوخيمة وما رافقها من مشاكل اقتصادية واجتماعية كبيرة باتت تهدد التوازنات العميقة في معظم البلدان العربية، حيث عزز الشعور بالقوة الاقتصادية والمالية من معنويات الدول والأنظمة العربية الحاكمة وحرمها من إدراك الأهمية القصوى لتأسيس السلطة في إطار الشرعية وتعميق المشاركة الشعبية في القرار كشرط لنجاح أي مشروع للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، ومما ضاعف من هذا، ما كان العالم العربي يعيشه من نشوة النصر الذي ارتبط بنتائج حرب أكتوبر.

وهكذا لم يدرك الفكر السياسي العربي الذي كان ما يزال يدور حول مفاهيم الثورة والتقدمية في الجزء الطليعي والنشيط منه، التناقضات العميقة التي تكمن في صلب هذا التطور الجديد، أي القوة الاقتصادية والمالية المتزايدة التي أخذ يعرفها العالم العربي من جهة، وجمود بل تخلف الهياكل والقيم والنظم السياسية التي لا تزال تخنق المبادرة الأهلية وتلغي أي دور للشعب في القرار السياسي من جهة ثانية، فكان التقدميون ينادون بالمزيد من التقدمية أي من السياسة المعتمدة على الحزب الواحد والتأميمات والمغطية بشعار العدالة الاجتماعية، والليبراليون يدعون إلى المزيد من الانفتاح الاقتصادي. بيد أن أحداً لم يكن يدرك التناقض الذي لا بد أن يتفاقم بين نمو الطبقات الوسطى السريع والهائل التي تدفع إليه الثروة النفطية وآليات توزيعها النسبي على امتداد الساحة العربية، وبين تكلس هياكل السلطة وانسداد قنوات المشاركة الشعبية^٤. وهكذا، يستنتج غليون، بقدر ما بقي الفكر السياسي العربي فكر ترداد للشعارات القديمة أو دفاع عن مصالح مادية محضة لم يستطع أن يدرك أهمية تحديد هياكل السلطة وقيم الممارسة السياسية والمشاركة الشعبية في ذلك الوقت^٤.

وفي هذا الإطار جاء "بيان من أجل الديمقراطية" بمثابة نداء تحذير ودعوة،

إلى إحداهن " ثورة " في الفكر والقيم السياسية السائدة في المجتمعات العربية " بغرض لفت الانتباه إلى ما كان يعتدل في جوفها من توترات وتناقضات لم تلبث أن عبرت عن نفسها في العديد من الانتفاضات والتمردات، وهو ما جعل غليون يدعو في بيانه إلى المبادرة للقيام بإصلاحات ديمقراطية سريعة لمنع الانفجار وضبط مضاعفات الفورة النفطية وبناء الأطر السياسية التي تستطيع أن تستوعب القوى الجديدة وتمكن المجتمعات العربية من التحكم بذاتها وتحسين نوعية إدارة أموالها وأدائها الاقتصادي والاجتماعي، وكذا الاستفادة من القوى المادية والاجتماعية الجديدة التي أحدثتها ثورة النفط ونصر أكتوبر ..

ورغم علم غليون المسبق بأن بيانه سوف يظل صوتاً نشازاً لا معنى له بالنسبة للطبقة السياسية القائمة آنذاك، لأنه لا يستجيب لتطلع التقدميين للمزيد من سلطة الدولة، كما لا يلبي رغبة الليبراليين في المزيد من الانفتاح الاقتصادي، إلا أن رهانه كان منصباً على " الأجيال الجديدة الطامحة إلى ممارسة حقوقها المدنية والسياسية الطبيعية، وعلى الهيئات والمنظمات المهنية المستقلة عن العقائديت المتحجرة " التي لم تتردد في اتهام غليون بالاستسلام للفكر البرجوازي الغربي أو المثالية السياسية ووصمه بالشعبوية أو القومية المتطرفة.

هذا عن الإطار التاريخي الموضوعي الذي حدد تناول غليون للمسألة الديمقراطية، لكن ماذا عن مفهومه للديمقراطية، مقوماتها وشروطها معوقاتها وظيفتها، وما هي أهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي وما هي أبرز تحدياته؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها كثير سوف يتناول هذا الفصل إشكالية الديمقراطية لدى غليون انطلاقاً من العناصر التالية :

مفهوم الديمقراطية .

- المبحث الأول: أهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي.
 - المبحث الثاني: أبرز تحديات المسيرة الديمقراطية العربية.
 - المبحث الثالث: مقومات وشروط إنجاح التجربة الديمقراطية العربية .
- خاتمة:

مفهوم الديمقراطية^٦ :

يتحدد مفهوم الديمقراطية لدى غليون بإشارته إلى معنيين أساسيين :
المعنى الأول هو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية، وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان فرداً وجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروع الحقيقي للنظام المدني، أي لقيام المجتمع ككيان سياسي. وفي هذا السياق ولدت الحرية بالمعنى السياسي، أي نشأ مفهوم الحريات السياسية التي تختلف كلياً عن الحرية التي كانت معروفة في أنظمة الحكم السابقة للثورة السياسية الحديثة، سواء أكانت حرية أخلاقية مرتبطة بالضمير، أو حرية قانونية نابعة من تأكيد المساواة المبدئية في القيمة الأخلاقية بين البشر وبين الطبقات^٧. فرغم أن الحرية السياسية قد ولدت أصلاً في مواجهة المجتمع الإقطاعي أو مجتمع الرق إلا أنها تجاوزت شرطها التاريخي الأصلي " لتؤسس لنظام قائم على مبدأ كفالة الحريات وضمانيها. وهذا هو مضمون الثورة السياسية الحديثة وأصل المواطنة "

أما المعنى الثاني الذي يشير إليه مفهوم الديمقراطية عند غليون فيتمثل في " النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة"^٨، وهو ما يحيل مباشرة إلى النظام النيابي والتمثيلي المعروف، والذي لم يعد من الممكن الحديث عن الديمقراطية دون الإشارة المباشرة إليه، كما تمثل وسيلة لضبط السلطة "والمبدأ الذي يؤسس السلطة على اختيار شعبي حر ويضعها تحت المراجعة المستمرة للرأي العام". أي إمكانية الاختيار أو التصويت الدائم على صلاحية السلطة في شكلها الناجز وأيضاً على عملية اتخاذ القرارات التي تتعلق بالقضايا العامة، وعلى مختلف مستويات هذه القرارات. وبالتالي فهي ليست مجرد اقتراح شكلي وإنما مشاركة مستمرة لأعضاء الجماعة في كل مجالات الحياة العامة، ذلك أن المحك الأساسي ومعيار تحقق المبدأ الديمقراطي يكمن في تمتع الشعب من أن يغدو مجرد "أداة طيعة بيد السلطة بدل أن تكون السلطة هي التابعة له،" وإلا فإن أي نظام مهما كانت طبيعته وأهدافه، ومهما بلغت شعبيته، يكف عن أن يكون نظاماً ديمقراطياً بمجرد رفضه إخضاع سلطته ووضعها موضع المساءلة الشعبية. الأمر الذي يفيد أن الديمقراطية لا ترتبط

بالضرورة بشعبية النظام، إذ يمكن أن يكون النظام شعبياً دون أن يكون ديمقراطياً كما يمكن أن يصوت الشعب لنظام غير ديمقراطي متنازلاً بذلك عن سيادته الأصلية.^١

فما هو أساسي بالنسبة لغيلون ها هنا هو إحداث "تغيير جذري في توزيع السلطة في المجتمع، وتغيير جذري في علاقة الدولة بالمجتمع"، أي أن مسألة الديمقراطية هي مسألة تنظيم للمجتمع على جميع المستويات وإعطائه هوية وثقة بنفسه وإرادة يستطيع أن يفرض نفسه بها على الحاكمين.^{١٠} فالديمقراطية بهذا المعنى تعبر عن "مسعى من مساعي كل مجتمع إلى أن يؤسس كيانه الجماعي على أسس قانونية مقبولة من قبل الأغلبية، تحترم الفرد كفرد، وتؤمن المساواة بين أعضاء الجماعة".^{١١}

"إنها نمط حياة وتعامل اجتماعي نحتاج كي نكتسبه إلى معارك متصلة ضد عاداتنا ونظمنا القائمة وطرق تعاملنا فيما بيننا، وهي عادات ونظم ومناهج قائمة على الفردية والأنانية والتنافس البغيض والقهر والعنف وما يعنيه ذلك من عجز عن التعاون والتشاور والتفاهم وتحقيق الوحدة والإجماعات العملية في أي ميدان من ميادين النهضة الوطنية".

وإذا كانت الديمقراطية "نظام حكم أي نظام ومؤسسة" تطمح بالدرجة الأولى إلى أن تغدو وسيلة لحل مسألة السلطة في المجتمع^{١٢}، فإنها ليست نظاماً جاهزاً وكاملاً نستورده كما نستورد باقي احتياجاتنا، إنها معركة اجتماعية وسياسية من أجل إيجاد تعديلات بنيوية في طبيعة الدولة والمجتمع معاً.^{١٣} في أفق أن تصبح الدولة مجسدة، ولو نسبياً، لإرادة الشعب، وأن تنشأ علاقة عضوية بين الدولة والشعب.^{١٤} إنها "نظام يكتسب ويناضل من أجله ويبنى لبنة لبنة، في الوعي وفي الواقع، ولا يورث أو يولد من الفكرة أو من التراث أو من الثقافة"^{١٥}، دون أن ينفي ذلك كون التراث والثقافة سندانين أساسيين لأي تجربة أو نظام ديمقراطي. فلا ديمقراطية راسخة بدون مرجعية تراثية تؤكد على قيم الحرية والمساواة والعدل وحق الاختلاف، ولا ديمقراطية بدون ثقافة سياسية وبدون تنشئة اجتماعية وسياسية ديمقراطية.

فالديمقراطية لدى غليون ليست مجرد مبدأ أو نظام أو آلية^{١٦} أو شعار إنها بالأساس معركة طويلة، معركة داخل صفوف الشعب والقوى المعارضة نفسها

حتى تتعلم الديمقراطية وتندرب عليها وتؤمن بها بعمق وتمارسها فعلاً، أي حتى تصبح قوى ديمقراطية. وهى معركة ضد نظام البطش والاستبداد^{١٧}، ومعركة مستمرة لأنها تعكس البحث الدائم عن العدالة والمساواة والكرامة والحرية التي يتهددها باستمرار خطر الإنقراض عليها من قبل هذا الفريق أو ذاك^{١٨}

غير أن غليون يعتبر أن هذه المعركة لم تكد تبدأ بعد في العالم العربي، وأننا لازلنا نعيش إرهاباتها الأولى، كما أنها سوف تكون معركة طويلة ومعقدة وقاسية، سواء على الصعيد الفكري أو الصعيد السياسي^{١٩} ذلك أن المجتمعات العربية تعيش عموماً مرحلة تفكيك للنظم الشمولية والتسلطية^{٢٠} ولم تدخل بعد بشكل جدي في إشكالية الانتقال الديمقراطي، حيث بدأت هذه النظم تتعرض لأزمة عميقة من مطلع السبعينيات بفعل تزايد الوعي بالحقوق السياسية عند الجمهور ونشوء طبقات وسطى تؤمن بجدارتها السياسية وتطالب بحقها في المشاركة في الحياة العامة، وكذا الإفلاس المتفاوت لكن الأكد لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وما ترتب عنها من ثورات اجتماعية مطلبية، فضلاً عن انتهاء الحرب الباردة التي كانت تشكل السياق الحامي لهذه الأنظمة ومصدر التعبئة الأساسي لجمهور، والتغطية على مختلف الإخفاقات والمشاكل^{٢١}.

وفي هذا الإطار يتساءل غليون: ما الذي يفسر عجز المجتمعات العربية على تحويل أزمة النظم التسلطية الشمولية إلى عملية تفكيك لهذه النظم والانتقال نحو الديمقراطية كما حصل في العديد من بلدان أمريكا اللاتينية والمعسكر الشرقي؟ وللإجابة على هذا التساؤل يقترح الانطلاق من مجموعتين من العوامل:

١ - مجموعة العوامل الذاتية التي لعبت دور إعاقة حاسم، ومحور هذه العوامل الذاتية هو تكوين الوعي السياسي في إطار تكوين الوعي الاجتماعي العام، حيث يستبعد غليون أن تكون الثقافة التي تسيطر على المجتمعات العربية، لا من حيث هي رأسمال متراكم، ووعي نظري ولا من حيث هي منظومة قيم سلوكية، ثقافية تقليدية ولكنها ثقافة حديثة بالمعنى الحرفي للكلمة إلا إنها ثقافة رثة ومشوهة في مضامينها الأساسية. مع العلم أن

ضعف الرأي العام وافتقاره إلى سياسية حديثة يعكس انعدام الجهد المبذول من قبل النخبة. كما يعكس حجم الحصار الذي فرضته عليه النظم الحاكمة كي يبقى بعيداً عن تيارات التطور الفكري والسياسي العالمية.

٢- مجموعة العوامل الموضوعية: وتتكون من البنيات التربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تكون النظام المجتمعي^{٢٢} القائم وتحكم توزيع فرص والموارد والإمكانيات فيه.

وقد أبرز غليون أن هذا النظام المجتمعي نشأ في ظروف تاريخية محددة، هي ظروف التحرر من الاستعمار وما أتاحه للنخب المحلية من شرعية استثنائية ومجانية ليس لها علاقة بكفاءتها السياسية والإدارية.

دون أن يعني ذلك أن الديمقراطية موضوع جديد على العالم العربي، فالمجتمع العربي، عبر نخبه المختلفة عرف موضوع الديمقراطية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبشكل أساسي في منتصف القرن العشرين، إلا أنها أخذت طابعاً ليبرالياً سطحياً، وهو ما لم يتغير جوهرياً رغم مرور أكثر من قرن حيث لم "تصبح الديمقراطية بعد لدينا نظاماً سياسياً مستقراً ولا سياسة حكومية، وما زالت بعيدة عن أن تكون مبدأ جامعاً، أو حتى شعاراً سائداً؛ إذ مازال التشكيك فيها وفي صلاحيتها كنظام سياسي قائماً". فالشعوب لا ترى فيها إلا وسيلة لتجديد أيديولوجية السلطة السائدة والجماعات الطامحة إليها. والأنظمة والفئات الحاكمة تخشاهم وتخشى الحديث عنها لما تشكله من خطر على تركيز السلطة وانعدام المسؤولية والتحكم المطلق بشؤون الدولة والجماعة. والمعارضة لا تؤمن بها إلا كشعار يعرض لها اهتراء أيديولوجياتها السابقة وفتورها ويسمح لها بتعبئة الجماهير المسييسة والراغبة في التغيير واقتناصها. والمثقفون الذين ينادون بها ويبكون على جدارها يتخوفون من عواقبها لو تحولت فعلاً إلى ديمقراطية فعلية تسمح بسيادة الأغلبية الشعبية التي يسيطر عليها الإسلاميون والنتيجة، "أن لا أحد يؤمن فعلاً بإمكانية تحقيقها، وأقل من ذلك بضرورتها العاجلة وأقل منه بحتميتها"^{٢٣}. وهنا يلامس غليون بعداً آخر من أبعاد الديمقراطية، يتعلق الأمر بالتوظيف الإيديولوجي لها كشعار يولد وعياً زائفاً ينحرف بها عن وظيفتها التحريرية الأصلية^{٢٤}.

كما أن غليون يميز جيداً بين المضمون الليبرالي أو الإشتراكي للديمقراطية كنموذج ناجز وخاص بالتجربة الغربية، وبين الجانب الإجرائي والمبدئي للديمقراطية كمكتسب حضاري كوني يقوم على مبدأ السيادة الشعبية في تقرير الشأن العام، وتداول السلطة بالطرق السلمية وما يقتضيه من احترام لمبدأ التعددية الحزبية، والاحتكام إلى الإرادة الشعبية. " فنحن نشترك - يقول غليون - في المبادئ مع الإنسانية جمعاء لأننا جزء منها. ونختلف عنها في أشكال تطبيقها وسبل الوصول إليها لأننا جماعات مستقلة لها تاريخها وثقافتها ومشاكلها وتناقضاتها الخاصة، أي لأننا نخضع لا محالة في حركتنا إلى معيقات ذاتية وجيوسياسية واجتماعية خصوصية .. فنحن شركاء مع جميع الناس والمجتمعات في العقل ومنتجات ومكتسبات هذا العقل سواء حصلت هذه المكتسبات في ميدان التقنية العسكرية أو المدنية، الاقتصادية أو الفكرية، السياسية أو الروحية." ٢٥

أما من منظور وظيفي فإن غليون ينظر إلى الديمقراطية كأداة للتعبير الحضاري البناء عن الاختلاف وسيلة ناجحة لتكييف مختلف أشكال الصراع الاجتماعي المادي والرمزي، ذلك أن غليون لا يراهن على تراجع حدة تباين الأفكار والتصورات والآراء داخل المجتمع العربي بقدر ما يراهن على ضرورة اكتشاف وإيجاد قاعدة وآلية لتجسيد هذا الاختلاف وليس إلغاءه، وليست هذه الآلية أو القاعدة شيئاً آخر غير الديمقراطية كعملية تنظيم لعملية الصراع الداخلي للمجتمع^{٢٦}، وبناء الوفاق الوطني كشرط للنهوض الحضاري، ذلك "أن الديمقراطية والتعايش ضمن الخلاف من شأنه أن يجعلنا مخلصين لاعتقاداتنا" ويحفزنا في نفس الوقت على أن "نعمل يد بيد مع أبناء جلدتنا، ونتعاون حول أهداف مشتركة عامة تخص مصالحنا جميعاً ومستقبلنا"^{٢٧}.

إن المهم هو أن الديمقراطية بقدر ما تسمح بالتداول السلمي للسلطة تبقى أفق التغيير السياسي مفتوحاً، وتتيح فرصاً أكبر لاستقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية^{٢٨}، وهو ما يؤكد إيمان غليون العميق والمبدئي بالديمقراطية وتسليمه بإمكانية قيام نظام اشتراكي أو ليبرالي أو قومي أو إسلامي في ظلها حسب تغير وتبدل الرأي العام وسيطرة القيم الأساسية

الناعبة من هذا التوجه أو ذاك في هذه المرحلة أو تلك^{٢٩}. وهو إيمان نابع من قناعة مفادها أن "الديمقراطية ليست مشروعاً عقائدياً، ولا طوبى دينية أو علمانية، ولكنها قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الاجتماعية والسلام الأهلي ومن ورائها للتراكم الحضاري بدل التدمير الذاتي والإنتحاري الجماعي الذي نرى نماذج متعددة منه في ساحتنا العربية"^{٣٠}.

غير أن الديمقراطية قبل أن تكون نظاماً إجرائية لممارسة السلطة وتنظيمها في إطار المنافسة السلمية، "هي عقيدة إنسانية تقوم على الإيمان بحرية الفرد ومسئوليته وحقه في المساواة التامة الأخلاقية والقانونية، وفي عدالة اجتماعية حقيقية.. إنها فلسفة للحياة الاجتماعية لا تجعل من الثورة المادية جوهر القيم الإنسانية. فهي نقيض للإيديولوجية التي كرسها الرأسمالية منذ نشوءها لتشجيع التراكمات الرأسمالية، والتي دفعت بها الرأسمالية الرثة للدولة المسماة اشتراكية أو شيوعية إلى حدها الكاركتوري، فصارت النفعية الفجة فلسفة الحياة اليومية أو بالأحرى مصدر التضحية بالفكر والفلسفة في الحياة الاجتماعية"^{٣١}.

كما أن غليون لا يكف عن التذكير بأن الديمقراطية كمفهوم نسبي أي تاريخي، وكمبدأ ونظام تحتاج إلى شروط مادية ومعنوية وإلى ترتيبات وإجراءات مسبقة تضمن إنجازها وتجاوز مختلف عوائقها، ذلك أن "الديمقراطية لا تنشأ إلا في مجتمع نضجت فيه القوى الاجتماعية والسياسية، وتبلورت أهدافه وقيمه الأساسية، واكتسب حداً أدنى من التحكم بمصيره القومي، ومن الإستقلال والسيادة و النمو المطرد والتوزيع العادل"^{٣٢}.

ولا يكتفي غليون بتناول الديمقراطية والتنظير لها في إطار النظام السياسي للدولة، وإنما يتعداه إلى الدعوة إلى الاحتكام إليها في العلاقات الدولية والنظام الدولي يقول غليون "إذا كانت الديمقراطية هي قاعدة تجميع أكبر قوى ممكنة قادرة على التغيير الإيجابي للنظم القائمة، فإنها تشكل اليوم أيضاً مصدراً لقيم التضامن الإنساني وحق المشاركة في الحياة الدولية..

إن إخراج الديمقراطية من إطارها الوطني التقليدي و طرحها على مستوى العلاقات الدولية يشكل ولادة جديدة لها، بقدر ما يفتح إمكانية بناء عالمية أو مجموعة دولية وأممية جديدة تستلهم مبادئ السلام وتبادل المنافع

والإحترام المتبادل، وترفض الأنانية والحرب والمعايير المزدوجة^{٣٣}.

المبحث الأول

أهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي

يمثل التحول الديمقراطي، العنصر الرئيسي في الفكر الديمقراطي، أي القبول بأن تصدر السياسة والسلطة عن الأغلبية الشعبية المعبر عنها من خلال الاقتراع العام، لا أن تكون ثمرة مشاورات وتسويات ضيقة، تجري بين النخبات أو القيادات المدنية والعسكرية، أو ثمرة التسلط واستخدام القوة، سواء غطت على هذه القوة واجهات تمثيلية شكلية، أو ظلت من دون تورية شكلية^{٣٤}. كما أن التحول أو الانتقال الديمقراطي ليس له، حسب غليون، إلا طريقين لا ثالث لهما^{٣٥}: طريق الضغط الشعبي السلمي المستمر وانعكاسه على السلطة، أو طريق الثورة السياسية التي تقودها أحزاب مننظمة أو جبهة سياسية مبلورة، علماً أن المنهج السلمي الحضاري في العمل السياسي يحتاج لكي يوثى ثماره ويحقق أهدافه ومراميه إلى دولة تتمتع بالحد الأدنى من المسؤولية والشعور الوطني والانتماء الفعلي للمجتمع وقيمه ومصالحه الحقيقية. أما المنهج الثوري فيفترض وجود معارضة قوية ومنظمة تتمتع بوضوح الرؤية والهدف، وواقعية البرنامج، ودقة الإستراتيجية والتحالفات الإقليمية والدولية.

ورغم ما تشهده التجربة الديمقراطية العربية من تعثر وتراجع إلا أن غليون يسجل أن الديمقراطية قد أصبحت هي "القيمة الأولى في سلم القيم السياسية، والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية بل تكاد تأتي قبل الخبز، بقدر ما أصبح الشعب العربي يعتقد أن حرمانه من الخبر قائم هو نفسه على حرمانه من الحرية بمفهومها الشامل." كما يسجل أن التحول نحو الديمقراطية، رغم كل المصاعب، سوف يبقى لسنوات طويلة قادمة "محور النشاط الجماعي والقومي العربي، ومفتاح العمل من أجل تحقيق الأهداف الأخرى التي لا تقل أهميته ووزناً في إنهاض المجتمع، أي أهداف التنمية والوحدة والأمن القومي".

بل إنه يذهب إلى حد التأكيد أن التحول نحو الديمقراطية أضحي يمثل

المطلب السياسي التاريخي الأول بامتياز، وهو ما يشير صراحة إلى حتمية هذا التحول باعتباره الهدف الذي يشكل تحقيقه مدخلا لا مندوحة منه لتحقيق بقية الأهداف، في حين أن فشله سوف لن يؤدي إلا إلى مزيد من الإرتكاس في الأزمة والتخبط الشامل، لدرجة أن النظم السياسية أو الدول التي ستفشل في إنجازها في الوقت المناسب سوف "تجد نفسها مضطرة، عاجلا أم آجلا إلى التخلي عن مكانها ووجودها وشعوبها، لصالح الدول والنظم التي تظهر مقدرة اكبر على تنظيم الجهد الإنساني واثميره"^{٣٦}.

وإذا كانت الديمقراطية العربية لم تحقق بعد تقدما نوعيا ملحوظا على الصعيد العملي، بحيث أن التجارب القائمة لا زالت بحاجة إلى مزيد من التراكم الكمي والكيفي على مستوى الممارسة حتى تبلور طريقها وتثبت جدارتها، فإنها قد حققت باعتراف غليون تطورا ملحوظا على صعيد الوعي، وهو تطور لا يستهان به في مسار التطور التاريخي للشعوب، والدليل على ذلك أن أحدا لم يعد في مقدوره أن يدافع، كما كان الأمر في السابق، على نظام السلطة المطلقة أو قيمها، لا باسم التنمية ولا باسم الأمن القومي، لأنه أصبح من الواضح أن هذا النظام هو الذي قاد إلى الفشل على جميع المستويات والجهات، كما أن هناك نزوعاً قوياً وإيجابياً لدى جميع المفكرين العرب إلى الربط بين التنمية والتحرير من جهة، والديمقراطية وحقوق الإنسان والمشاركة الشعبية من جهة أخرى.

إن حتمية التحول الديمقراطي يجد تفسيره أولاً : في انسداد آفاق النظام التسلسلي السابق واقتناعه بأن الرد على الإحتجاج الشعبي، وعلى الأزمة بالطرق الأمنية العنيفة، وبمزيد من الإنغلاق والتفوق، لم يعد ممكناً ولا مجدياً، وأن تجاوز الأزمة لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة مد الجسور مع الشعب والتفاهم معه باعتباره "الغاية والوسيلة معاً لتحقيق كل ما تحدده السياسة من أهداف"، كما يجد تفسيره ثانياً: في ارتفاع وعي الشعب بضرورة المشاركة السياسية بعد أن ارتفعت روعة المعنوية وزادت قدرته على التضحية، وهو ما عزز المبادرة الشعبية والاجتماعية على حساب النظرة التي راهنت في العقود السابقة كلياً على الدولة وجعلت من السلطة الواحدية والمركزية الشديدة شرطاً لكل تغيير اقتصادي واجتماعي ولكل تقدم. ومما عزز من هذا

التحول على المستوى الإقليمي التأثير المعنوي والنفسي البالغ للإنتفاضة الفلسطينية على الشعوب العربية، وكذا انتهاء الحرب الباردة، وسيادة جو من الإنفراج الدولي الذي انعكس إيجابيا على انفراج العلاقات الدولية على الصعيد الإقليمي .

لكن سرعان ما سوف تندلع حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ لتقضي على تيار التحول الإيجابي الإستراتيجي والسياسي في المنطقة العربية، ولنضع حداً لاحتمال اتجاه العرب بصورة مطردة نحو التعاون والتفاهم الإقليمي. وكان بادياً بوضوح أن تفجير الوطن العربي وتمزيقه نهائياً كان من مقاصدها الأساسية كما سيلعن ذلك من أحوالها وشجعوا عليها أداروها بكل شراسة ودهاء وكان لابد، من أجل ذلك، من القضاء على النتائج الإيجابية للإنفراج الدولي في المنطقة العربية، وتغذية الخلافات العربية من جديد، وتحويل الحقيقة التالية من عملية الانتقال التدريجي للمجتمعات العربية نحو الديمقراطية، إلى حقبة من الحرب الأهلية المعقدة والشاملة بغرض القفز على الإرادة الوطنية والشعبية، والإبقاء على نمط العلاقات الدولية الراهنة.^{٣٧}

ومما ضاعف من صعوبة الانتقال الديمقراطي أن الوطن العربي كان قد تخلف أصلاً في مسيرة الانتقال نحو الديمقراطية عن العديد من دول آسيا وأمريكا اللاتينية، علماً أن "الجماعات التي تتأخر في إنجاز مهمة تاريخية، لابد من إنجازها، يخشى عليها أن تجهض تطورها المقبل وتخسر رهاناتها المستقبلية، لأنها تفقد أكثر فأكثر القدرة على المنافسة من مواقع قوية".

كما أن فشل العرب في استكمال مهام الثورة القومية أو التوحيد السياسي قد أضر لديهم قدوم الثورة الديمقراطية وجعلها أكثر صعوبة بل شديدة الهشاشة وعديمة الاستقرار بسبب ضعف الأقطار العربية كل على حدة، وتضاؤل قدرتها على مواجهة شروط إنتاج الحضارة المادية والمعنوية كمطلب مسبق ولازم لنشوء أي حكم مستقر فاعل ومقبول .

وبالتالي فإن الحديث عن التحول الديمقراطي العربي لا يعني أنه قد أضحى وشيك الحدوث من حيث توافر الشروط الذاتية والموضوعية لتبلوره، بقدر ما يشير إلى انهيار المشروعية التاريخية لنظام الحزب الواحد وما ارتبط

به من عسف.

وهو ما يغري بالتساؤل : هل هذا يعني أننا هنا بصدد تقدم بالسلب على مستوى التجربة الديمقراطية العربية أكثر منه تقدماً بالإيجاب؟ لا نعدم إلماحاً للإجابة عن هذا التساؤل لدى غليون بقوله "إن سقوط الشرعية الديكتاتورية لا يعني أبداً بروز الشرعية الديمقراطية التلقائي ولا شروط تحقيقها، ولكن بالأحرى انفتاح الأفق التاريخي على تغيير النظام وقواعد العمل السياسي في المنطقة العربية. غير أن شكل النظام القادم، ودرجة تجسيده قيم الحرية والمسؤولية، ودرجة المشروعية الشعبية التي سوف يتمتع بها، كل ذلك ليس من الأمور المحسومة سلفاً، وكلها موضع اجتهاد وصراع وتنازع".

وهذا يعني وفقاً لغلليون أن الديمقراطية وإن أمست "قريبة من حيث الإمكانية التاريخية والفكرة الشعاراتية، فهي مازالت بعيدة، ومازال هناك الكثير مما ينبغي عمله قبل أن يترسخ السير في اتجاهها، ونضمن ألا يكون الانفتاح السياسي مدخلاً إلى مزيد من الإنهيار الاقتصادي، وانعدام الإرادة والقدرة التنموية، أو أن تكون التعددية مدخلاً إلى مزيد من الفوضى والتمزق، ومن ثم إلى تعميق التبعية السياسية والفكرية، وفيما بعد الإرتداد"^{٢٨}. وفي محاولته لرصد أهم المحددات التي تحكم أو من شأنها أن تحكم عملية الانتقال الديمقراطي في المجتمعات العربية ينطلق غليون من طرح إشكالي ثلاثي الأبعاد :

- إلى أي حد تسمح البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تجسدها الدولة بانبثاق نظام ديمقراطي؟
- وهل تقبل بوجود حركة ديمقراطية اجتماعية وتستطيع أن تتكيف معها؟
- هل هناك مصدر ثابت ودائم، في المجتمعات العربية أو خارجها، لتغذية الطلب الديمقراطي والقيم المرتبطة به، وما هو هذا المصدر؟
- وإلى أي مدى يشجع النظام العالمي الجديد بما هو ترتيب للقوى الدولية، وتنظيم للعلاقات بين الأمم والكتل والشعوب، على تحقيق الديمقراطية أو بعض عناصرها في الأقطار العربية؟

أولاً : المحدد التاريخي التراثي

تنبع أهمية هذا البعد أو المحدد من خلال تأكيد غليون أنه "لا يمكن أن ينشأ بناء عميق الجذور وقوى البنیان دون أن يكون له سند تاريخي وعميق في ثقافة الأمة"^{٣٩} فرغم أنه ينفي اعتبار الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الحديثة موجودة ابتداءً في تراثنا العربي الإسلامي، إلا أنه لا يمانع أبداً في إيجاد "سند نظري وقانوني في تراثنا للمؤسسات الحديثة التي نريد أن نبني" لأن من شأن ذلك أن يساعد على "أن نحور في هذه المؤسسات بشكل يتفق أكثر مع قيم مجتمعنا وثقافته، ومع القوى الاجتماعية الحقيقية الموجودة، أي أن نفصل مفهومنا للديمقراطية كقيم عن النموذج الثابت عنها في الذهن والمطبق في بلدان أخرى".

وتتضح رؤية غليون التأصيلية أكثر بتأكيد أن "مسألة إيجاد السند الشرعي مسألة ضرورية وأساسية فكل مجتمع، حتى يستطيع أن يتقدم ويبنى مؤسسات جديدة عليه أن يربط حاضره بالماضي وبالمستقبل، أي يجب أن يؤسس على ما هو موجود وراسخ"^{٤٠}. ومن هذا المنطلق نجده لا يعترض بل ويحبذ الأدبيات التي تشدد على أن الإسلام غير معاد للديمقراطية أو أنه ديمقراطي بطبعه شريطة ألا يجري "تخفيض مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم شعوري مبسطة أو مجلس استشاري". يقول غليون: "من المهم أن نجد في مؤسساتنا الجديدة مستندات في ثقافتنا لأن هذا يعطيها شرعية أكبر، ولست من الذين يقولون بالقطيعة مع الماضي، أو أن الإيديولوجية والتقاليد والثقافة الماضية معادية للديمقراطية"^{٤١}. فبهذا نحن نحكم على أنفسنا وعلى شعبنا بأنه غير قادر على تقبل المؤسسات الجديدة. ثم يمثل هذا الاعتقاد نحن نتصور مجتمعنا وكأنه ذات ثابتة لا تتحول ولا تتبدل، وأن ثقافتنا عبارة عن شيء فاسد، مطلق الفساد، ومخالف كلياً للعقل الحديث. أنا أعتقد -يواصل غليون- أن الثقافات تنطوي على أصول ثابتة، وهي أصول وتركيبات مرنة تتأقلم مع العصور وتتطور وتنمو. وثقافتنا العربية الإسلامية قادرة على فعل ذلك شأنها في ذلك شأن جميع الثقافات الأوربية التي لم تكن ثقافات ديمقراطية، لكنها تحولت وتأسست وأصبحت مرنة حتى

استطاعت ربط الماضي بالحاضر وتأسيس المؤسسات الجديدة على أسس التقاليد والقيم السائدة لدى شعوبها". ذلك أن الديمقراطية "لم تنبع من ثقافة أي مجتمع أصبح ديمقراطيا فيما بعد بقدر ما جاءت نتيجة القطيعة والطفرة التي طرأت على ثقافته التقليدية والقروسطية". إن خطورة هذا التصور تنبع مما يضيفه من طبيعة لا تاريخية وتجريدية لإشكالية الديمقراطية، وإيحائه بأن الديمقراطية كنظام ناجز، إما أن يكون موجودا بالقوة في الثقافة الوطنية ينتظر استخراجها، أو أنه غير موجود ولا أمل في الحديث عنه". إن الديمقراطية، يشدد غليون، ليست بذرة موجودة في الثقافة الخاصة بأي شعب، ولكنها حاصل تضافر عوامل متعددة داخلية وخارجية، مادية وذاتية تدفع إلى إحداث طفرة في النظام السياسي القائم، أو هي التي ينبغي الكشف عنها ودراستها"^{٢٢}

الواقع أن غليون يتصدى هنا بالنقد، الضمني تارة والصريح تارات أخرى، لتيار فكري متنامي يميل إلى التأكيد على أن "العقل العربي" أو "الذهنيات العربية" أو "الشخصية العربية" أو "التركيبية الاجتماعية للمجتمعات العربية" تستبطن جوهرًا بنيويًا ثابتًا معاديا للديمقراطية ومناويا لقيم الحداثة. وفي هذا الإطار يمكن أن نرصد "نوعين من المنهجية في معالجة الذهنيات والمسالك في المجتمعات العربية، الأول هو "التحليل المتقطع"، والثاني "التحليل المتواصل". التحليل المتقطع وصفني يأخذ الطابع المكاني لا الزمني، لذلك نجده يجمد التاريخ في مكانه، فاللاحق من أنماط السلوك والفكر يكرر السابق. أما التحليل المتواصل فهو زمني بالدرجة الأولى، يشكل التاريخ فيه حركة انتقالية من حالة إلى حالة مغايرة تحافظ على قدر مهم من الإستمرارية ضمن عملية التحول،"^{٢٣} من الذين ينجزون أبحاثهم من منطلق التحليل المتقطع الباحث إلي قدوري في كتابه "الديمقراطية والثقافة السياسية العربية"، ومن الباحثين الذين يباشرون أبحاثهم من منظور متواصل الباحث الأنثروبولوجي عبد الله حمودي في كتابه، "الشيخ والمريد: قواعد الذهنيات والمسالك في السلطوية المغربية"، وكذا هشام شرابي في كتابه "البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر" ويمكن إضافة كتابات محمد جابر الأنصاري حول التأزم السياسي العربي ..

فإيلي قدوري لا يرى في التراث العربي الإسلامي أية صلة بالأفكار والمؤسسات الديمقراطية. أما عبد الله حمودي فينطلق من أطروحة مركزية مفادها أن هناك ذهنية معينة وراء السلطوية المغربية بمختلف مظاهرها. تتمثل في علاقة جذرية وثابتة في التجربة التاريخية المغربية تتجلى في نوع الرابطة بين الشيخ والمريد على النموذج الصوفي، وهي رابطة تتصف بالعنف الرمزي. حيث أن العنف لا يأخذ شكلا جسديا وإنما يكمن في الإخضاع النفسي للمريد إلى حد إنكار الذات لصالح الشيخ الذي يمثل مصدر المعرفة والمشروعية والقوة. وتابعا لذلك يعتبر عبد الله حمودي أن العنف الرمزي يكمن وراء جميع مظاهر السلطوية في المغرب^{٤٤}.

أما هشام شرابي فيذهب إلى أن الذهنية التقليدية المعيقة أو المانعة للحدثة هي الأبوية والمستحدثة على اعتبار أن "البنى البطريكية للمجتمع العربي لم تحل محلها بنى حديثة بالفعل. فهي على العكس قد تعززت واستمرت في أشكال مشوهة ملحقة بالحدثة. بمعنى آخر ان اليقظة أو النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطريكي وعلاقاته الضمنية فحسب، بل إنها أيضا أتاحت بتحريكها ما سمته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة، أي المجتمع البطريكي الحديث وثقافته كما نشهدنا حاليا. ذلك أن عملية التحديث المادية، وهي أول ظاهرة من ظواهر التغيير الاجتماعي، لم تؤد إلا إلى إعادة تشكيل البنى والعلاقات البطريكية وتعزيزها بإضفاء أشكال ومظاهر "حديثة عليها"^{٤٥}.

الملاحظ أن هناك جنوحا في الفكر العربي المعاصر للاعتقاد بأن التراث العربي الإسلامي يستبطن معوقات بنيوية تحول دون نجاح المجتمعات العربية في تمثّل وتطبيق المبدأ الديمقراطي. وهو اعتقاد يعوزه السند العلمي، ويقتضي:

أولا: الكف عن الاعتقاد بأن الشعوب ما هي إلا صنّعة مباشرة لماضيها، لأن هذا الاعتقاد لا يثبت لا واقعا ولا نظريا، بقدر ما يعبر عن "منهج ثقافوي" سطحي عممه الأمريكيون بفعل سيطرة الأنثروبولوجية الثقافية هناك وغياب السوسولوجية التاريخية.^{٤٦}

ثانيا: الوعي بأن التاريخ والإيديولوجيا ما هي إلا عوامل مساعدة في

تحديد وجهة المستقبل وليست حاسمة في تحديد مساره.

ثالثاً: ضرورة التصدي النقدي والمعرفي للمصادر التي تعمم الحكم على الشخصية العربية والتراث العربي بالسلطوية والبطريكية. فكما أن في التراث أفكاراً موائمة للديمقراطية وأخرى قابلة للتأقلم معها، فيه من الأفكار ما يحمل في طياته تناقضاً صريحاً معها، فالثقافة السياسية العربية تمثل - بحق - "مخزونا تاريخاً هائلاً يتكون من قيم الشجاعة، والتواضع، والتسامح، والحرية ونقائضها"^{٤٧}.

إن الحديث عن السند أو المرجعية التاريخية أو التراثية للديمقراطية يحيل إلى التساؤل التالي: إلى أي حد عرفت التجربة التاريخية الإسلامية مضامين الديمقراطية بمفهومها الحديث؟ وهل يعد التراث السياسي الإسلامي تراثاً ديمقراطياً؟

الواقع أن هذه التجربة لم تعرف إلا وجوهاً مجتزأة أو مبتسرة من هذا المفهوم؛ فالشورى تسمح بشكل من أشكال المشاركة الديمقراطية، لكن تقييدها وعدم التوسع فيها وافتقادها لمعنى "الإلزام" يناهزان بها عن الشرط الديمقراطي. والبيعة صيغة من صيغ "الإختيار" الديمقراطي لكن الطريقة "التي كانت تتم بها تاريخياً تضعف من هذا التوجه. ومن المؤكد أن مفهوم "أهل العقد والحل" في عملية الشورى مفهوم يقرب من المبدأ التمثيلي "في الديمقراطية الحديثة، لكن ضيق دائرتهم، والخلاف حول هويتهم وشروط اختيارهم أي: من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطراباً في المفهوم.

وبالتالي فإن التجربة التاريخية الفعلية لم تتح لهذه العناصر، وغيرها كثير فرصة "التراكم" والتبلور في منظومة عقلية متكاملة قابلة للنماء والتطور باتجاه صيغ عملية إجرائية أكثر تعقيداً وانتظاماً والتحاماً منطقياً وبنوياً. فلم يكن الذي حدث في الواقع التاريخي إلا صيغاً وأشكالاً من حكم الهيمنة الذي فرضته القبائل حيناً أو الشوكة حيناً أو العسكر حيناً. بل إن تجربة الخلافة الراشدة نفسها رغم أفضليتها وتفوقها في السياق التاريخي للمدنات التي كانت معاصرة لها آنذاك لم ترق إلى مستوى معيارية الفكرة الشورية كمبدأ قرآني يقوم على حرية الإختيار والتعبير على المساواة واحترام حق التعدد والاختلاف إلى مداها.. بل لم ترق حتى إلى المبدأ الديمقراطي

المعاصر في بعده الإجرائي وهو ما يؤكد الطبيعة الاجتهادية النسبية للشأن السياسي والنظرية السياسية في الإسلام باعتبارهما يندرجان ضمن الدائرة المدنية.

ولا شك أن مفهوم " الأمة " كمفهوم قرآني كان يستبطن في بنيته التي حددتها مجموعة من العناصر النصية أو الإجتهدادية مضامين عظيمة من شأنها، لو أن القوى الزمنية سمحت لها بذلك، أن تكون في قلب منظومة سياسية تمثيلية لا تقل تقدماً عن تلك التي تجسدها اليوم المنظومة الديمقراطية. ومن المؤكد كذلك أن آلية " الإجماع " الأصولية تعزز هذا الإتجاه لبلورة " أغلبية تمثيلية " من شأنها أن تعبر بحرية عن مصالح (الأمة) وحاجاتها فضلاً عن أن تكون مصدراً وأصلاً للأحكام التشريعية الاجتهادية التي لم ترد فيها نصوص، أو التي تتطلب " التأويل الاجتهادي. " أما الشورى فمن الواضح، كما سبقت الإشارة، أنها تحمل بذوراً حقيقية لمبدأ " الإستفتاء " الشعبي أو " المشاركة " في إدارة شؤون الأمة أو الجماعة أو الشعب، لكن استلهاها في التجربة التاريخية لم ينتقل بها من مستوى الفكرة الأخلاقية المجردة إلى مستوى القاعدة أو الآلية الإجرائية الواضحة المعالم والخطوات.^{٤٨}

فرغم أن العديد من علماء الأمة قد لامسوا الصيغة الديمقراطية حينما قرروا أن المبدأ في تولية من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الإختيار المستند إلى " اتفاق السواد الأعظم من الأمة " (ابن تيمية)، وأن الكثرة هي مناط الترجيح عند الإختيار وأن " الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر " وأن " الكثرة والأشباع وتناصر أهل الإتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح " (الغزالي)، وأن صحة الإختيار مرتبطة بقول " الأكثرين من أهل المسجد " (الماوردي)^{٤٩}، إلا أنهم لم يوفقوا في إبداع آلية الإختيار الذي أجمعوا عليه، كما أن أمر الشورى من الناحية الفعلية السياسية ظل محكوماً بما سماه ابن تيمية " أهل الشوكة " ونعته ابن خلدون بالعصبية حيث يقول " إن حقيقة الحل والعقد إنما هي أهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه .. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح، وقد قال (صلى الله عليه وسلم: " العلماء ورثة الأنبياء ")،

فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه (بعض الناس). وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد إنما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره، فأبي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوره فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الإستفتاء خاصة. وأما شوره في السياسية فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها.^{٥٠}

والواقع أن برهان غليون لم يقل خلاف ذلك، أي لم يقل أن الديمقراطية كنظام سياسي يقوم على التعددية الحزبية والمنافسة الانتخابية وتداول السلطة، تدخل ضمن التراث السياسي الإسلامي. فهو يعتقد أن "مؤسسات النسق التقليدي" أي مؤسسات الدول الإسلامية التاريخية لم يعد لها وجود حقيقي اليوم، لأن التاريخ قد تجاوزها وفقاً لمنطقه التطوري بينما بقيت هناك قيم سياسية ثابتة تستمد مصداقيتها وثباتها وتجدها من ثبات النص الديني نفسه، كمبدأ الشورى، والعدل، والحرية المساواة ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من القيم التي ارتفع بها الفقه السياسي الإسلامي المعاصر إلى مستوى المبادئ الدستورية التي يعتبر الالتزام بها "حق للأمة وواجب عليها"^{٥١} في نفس الآن.

أما هذه القيم أو المبادئ فتتصل بالثوابت الثقافية للأمة مقابل المؤسسات والقواعد الإجرائية التي تتصل بالحضارة كمكتسب إنساني خاضع للتحويل والتغير، ذلك أن غليون شديد الحرص بهذا الصدد على التمييز بين الثقافة والحضارة "معتبراً أن" هناك ثوابت في ثقافة الأمم وقيمها الأساسية تختلف عن الحضارة التي هي مجموعة تقنيات ومؤسسات إجرائية يمكن لكل شعب أن يستفيد منها ويؤقلمها حسب ثقافته أما ثقافات الشعوب فلا تتغير. فنحن عرب ومسلمون منذ ألف وخمسمائة سنة، "فكما أن هناك ثوابت ثقافية عربية إسلامية هناك ثوابت ثقافية غربية، لذلك" عند ما أراد الغرب أن يبني مؤسساته الديمقراطية سندها أولاً إلى الحضارة اليونانية وإلى نظريات

الحق الروماني وطورها وأقلمها على أساس من تطوير فكرة الحق الطبيعي. " ويستنتج غليون بناء على ذلك أن " هناك دائماً سندا قيميا نظريا لهذه المؤسسات، وهو سند نظري مشتق ومرتببط بالثقافة التاريخية لأمة من الأمم " ٥٢.

فلو أخذنا على سبيل المثال موقف غليون من قيمة الحرية وانتقالها من مستوى المفهوم الأخلاقي التراثي إلى مستوى المفهوم السياسي الحديث لوجودنا أنه بعد أن يؤكد على الطبيعة التاريخية النسبية لها، يشير إلى أن مفهوم الحرية كان يحمل أهمية أساسية وجوهرية في الفكر العربي الإسلامي باعتباره يمثل جزءاً أساسياً من مفهوم السياسة المدنية، إذ كانت الحرية شرطاً لصيرورة الإنسان عضواً في المجتمع أو حاكماً أو فقيهاً. لكن بأي معنى كان يستخدم هذا المفهوم؟

يذهب غليون إلى أن مفهوم الحرية لم يكن يعني ما يعنيه اليوم، إذ كان يعبر عن قاعدة نقل العبودية من عبودية الإنسان إلى عبودية الله، حيث شكل تحرير الإنسان من عبودية أخيه الإنسان شرطاً لإعادة بناء الجماعة الدينية كجماعة لا تخضع إلا لله ولا تعترف إلا بالعبودية له. فالحرية هنا تأخذ مضموناً كصفة للإنسان الحر أي نقيض العبد، وهو ما تؤكد قوله عمر بن الخطاب المشهورة " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " كتعبير عن فلسفة الإسلام الذي مثل تتويجا للثورة الدينية التوحيدية وعمل على تحرير الإنسان من سلطة الملك والدولة القهرية، إلا أن هذه الحرية ذات المضمون القانوني / الأخلاقي رغم أهميتها في سياق صيرورة التحرر الإنساني إلا أنها ظلت إلى حد كبير سلبية المفهوم، باعتبارها نفي ملكية ذات لذات أخرى.

أما الحرية السياسية بمعناها الحديث فقد انبثقت عن الثورة السياسية الحديثة، أي مع تغير مفهوم الدولة ونشوء فكرة المشاركة السياسية وفكرة المواطنة. ٥٣ مع العلم أن غليون يشدد في أكثر من مناسبة أن " الحرية والمواطنة والقانونية من سمات الحضارة الإنسانية، وإن اختلفت الصيغ التي تجسدت فيها عبر التاريخ وهذه الصيغ جزء من المكتسبات الإنسانية أيضا " ٥٤.

لكن ما الذي يفسر تبلور ونمو فكرة الحرية السياسية كنتيجة للثورة السياسية في الفضاء الحضاري الغربي وعدم تبلورها في الفضاء الحضاري العربي الإسلامي؟

يعتقد غليون أن نمو فكرة الحرية السياسية في المجتمعات الغربية يرجع أساساً إلى كون هذه المجتمعات في الوقت الذي كانت فيه نظيراتها الإسلامية تعيش نوعاً من التفاهم والأخوة والحرية الأخلاقية على أساس عقدي كانت هي تعيش بالمقابل نسقاً إقطاعياً جوهر العلاقات الاجتماعية فيه قائم على الرق وبالتالي فالنضال ضد الرق وواقع الانحطاط الشامل كان السبب العميق للطفرة التي شهدتها فكرة الحرية السياسية في الغرب. في حين أن المجتمعات الإسلامية لم تصل إلى فكرة الحرية السياسية نظراً لأنها قد استوعبت واستبطنت إلى حد كبير فكرة الحرية الأخلاقية التي كانت كافية لأن تنظم نسبياً النظام الاجتماعي وتضبط علاقة الأمة بالحاكم.

الأمر الذي اعتبره غليون بمثابة العامل المباشر للتخفيف من حدة التوتر الناجم عن الصراع بين الطبقات بينما "كان انعدام الحد الأدنى من هذه العلاقات الأخوية هو الذي دفع المجتمعات الغربية إلى الذهاب أبعد في مفهوم الحرية وترجمتها على مستوى الاجتماع السياسي واكتشاف قواعدها الجديدة". فرغم أن المجتمعات الإسلامية كانت متفوقة في مفهوم الحرية الأخلاقية على المجتمعات الغربية طوال القرون الوسطى إلا أن تفوقها التاريخي هذا هو الذي كان، من وجهة نظر غليون، سبباً في تراجعها السياسي المعاصر، حيث منعها من أن تنتقل إلى "المرحلة العملية السياسية في فهم الحرية" وهي الحقيقة التي جعلت غليون يستنتج إمكانية وجود الحرية كقيمة أخلاقية قوية جداً في ثقافة أو منظومة حضارية معينة دون أن تفضي إلى نظام سياسي قائم على تنظيم الحريات الفردية، فالشورى مثلاً قيمة أخلاقية يركز عليها القرآن تركيزاً كبيراً فيوصي بممارستها في جميع مستويات الحياة.. ومع ذلك فإن هذه القيمة لم تفض إلى نظام الديمقراطية الراهنة".^{٥٥}

إلا أن غليون يستدرك لينبه أن القول بالطبيعة أو المضمون الأخلاقي للحرية في التجربة السياسية التاريخية الإسلامية لا يعني انتفاء مفهومها

السياسي، كل ما هنالك أن السياسة الإسلامية لم تكن مبنية أساساً على مفهوم الحرية وإنما على مفاهيم أخرى كالعدل ووحدة الجماعة... كما أن التفكير الإسلامي في الدولة والسلطة لم يكن مرتبطاً بقيمة تأسيس الحرية ولكن بتحقيق العدل الاجتماعي كجزء من العدل الإلهي، ذلك أن فكرة العدل في جوهرها تفترض وجود أمام يوحد من حوله الأمة، ووجود قاضي يحكم بين الناس بالعدل ويطبق أحكام الشريعة. وهو ما يستتبع ضرورة نشوء شكل من أشكال الحرية السياسية، لكن باعتبارها أحد المنتجات الفرعية للتجربة السياسية الإسلامية.^٦ حيث كانت تعني مجرد الحفاظ على أمن الأشخاص وممتلكاتهم، ولا تشمل بناء نظام مدني قائم على تجسيد الحريات الفردية وضمن ممارسة الحقوق السياسية كحقي الترشيح والانتخاب، أي أن الحرية السياسية لم تكن بمثابة الفكرة المحركة والمحددة لنظام يؤدي إلى جعل السلطة مستمدة من الشعب والسيادة منبثقة عنه ومعبرة عليه.

أي أن وجود الحرية كقيمة أخلاقية قوية في التراث الإسلامي لا يعني أنها ستسفر بشكل تلقائي عن نظام ديمقراطي عصري. وتأكيداً لهذا المعنى ينفي غليون أن تكون الثورة الديمقراطية المعاصرة تأكيداً لقيمة الحرية كقيمة أخلاقية "وإنما هي بناء لنظام جديد من العلاقات السياسية"^٧، وهو ما يؤكد نسبية المرجعية التراثية في إرساء أسس الحداثة السياسة العربية المعاصرة رغم الأهمية القصوى لهذه المرجعية خاصة في "المرحلة الانتقالية" التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية على المستوى الفكري والنظري كمرحلة صراع عميق وصدمة مع الفكر السياسي الحديث "الذي يشدد غليون على ضرورة الإستمرار في محاولة" استيعابه وتفكيك مسائلة داخل إطارنا المرجعي في نفس الوقت الذي علينا أن نعيد تركيب نظامنا المرجعي وتطويره وتجديده.. من أجل الوصول إلى خطاب متسق وموضوعي"^٨.

هذا عن القيم التراثية أما القيم الحديثة المرتبطة بالنظم التي ترسخت أركانها منذ الاستقلال فيعتبرها غليون أكثر بعداً عن الديمقراطية من القيم التقليدية بالرغم من كل المظاهر "لأن عيب القيم الحديثة كما تجلت في المجتمعات العربية، نابع من افتقادها إلى الجذور الشعورية والتاريخية العميقة، وتحولها بالتالي بسرعة إلى قيم استهلاكية.. إن مشكلتها الرئيسية

أن أحدا لا يؤمن بها إيماناً حقيقياً، والكل يستخدمها كواجهة للتغطية على قيم الأنانية والسوقية، والنفعية والسطحية والفردية المريضة"، وهو ما جعل غليون يتساءل:

- أين يمكن البحث عن قيم التضامن الوطني والإحترام المتبادل، والإيمان بالإرادة والمصلحة الوطنية والعامّة التي لا قومة للديمقراطية بدونها؟
- وما هي الأفاق التي يمكن أن تفتحها أنساق القيم العملية السائدة للتحوّل الديمقراطي؟

- وهل هناك إمكانية لولادة أنساق قيم جديدة من شأنها أن تشجع على نمو وبلورة وإرساء أسس نظام ديمقراطي؟

لا يتردد غليون في الجزم بأن التفسخ وما يحيل إليه من فساد وتحلل وانعدام الفاعلية والقوة هو الطابع المميز لأنساق القيمة العربية الراهنة النابعة من التزاوج الهجين بين القيم التقليدية والقيم الحديثة، وبالتالي فلا رجاء في انبثاق أي قيمة إيجابية جديدة عنها إلا عبر:

أولاً: خروج الذات العربية من حالة الاستيلاء واحترامها وثقتها بنفسها واعتزازها بكيونتها، على ألا يعني احترام الذات "الفرح الساذج بالنفس، وتقديس العورات والنقائص، أي العنجهية الغبية وإنما الانطلاق من الذات والتعرف إلى النقائص والعيوب لمعالجتها والخروج منها.. والقبول بالمرآة على النفس في بلوغ المثال، بدل المرآة على نفي الذات والتخفي وراء القناع وهذا القبول هو شرط أي إصلاح فعلي وجدي، بقدر ما يشكل هذا الإصلاح والتحوّل الإيجابي الذي يرافقه الآلية العميقة للتحرر من الاستيلاء"،^{٥٩} أي سقوط الذات العربية المستعارة الذي يعتبره غليون "مصدراً لثورة نفسية عميقة لم تأخذ بعد جميع أبعادها.. لأنها لا تزال تنمو في مناخ صعب قائم على عدوانية خارجية متزايدة، ونزعة إلى التحقير والتشكيك بأي قدرة ذاتية على التغيير، من قبل القوى الداخلية المستفيدة من الأوضاع الراهنة".

ثانياً: عبر النزوع للإندماج في علاقة وطنية يتجاوز فيها الفرد ويفضلها الإنتماءات الجزئية التي تكبله وتحرمه من "المبادرة التاريخية والإنسانية الواسعة". ولن يتم ذلك إلا بالتطلع نحو الحرية عموماً والحرية السياسية خصوصاً باعتبارها "شرط ضمان للحريات جمعياً"، وهو ما يجد ترجمته

في مبدأ المواطنة عبر " التمتع بالحرية السياسية، أي بحق المشاركة من مستوى الندية والمساواة في تقرير مصير الجماعة الوطنية. إذ لا وجود لحرية سياسية دون وجود علاقة وطنية، أي أمة، واندماجاً سياسياً في الجماعة"،^{١١} علماً أن مبدأ المواطنة يتصل اتصالاً مباشراً بمفهوم الوطن والوطنية الحديثة التي تؤكد على مفهوم الدولة الأمة، وتهدف من وراء ذلك إلى بناء الانتماء إلى أمة سياسية واسعة كبديل عن الانتماء التقليدي للقبيلة أو العشيرة أو الطائفة المهنية أو الملة الدينية.^{١٢}

ومن هنا فإن النزوع إلى الحرية وإلى بناء الأمة كإطار للإندماج والمشاركة الجماعية من منطلق الندية، وتحمل المسؤولية الوطنية يمثل أحد محددات وحوافز التغيير الرئيسية في منظومات قيم المجتمعات العربية، وهو ما يشكل من وجهة نظر غليون، " بادرة ثورة ممكنة لا بد من الرهان عليها في بناء الديمقراطية كإطار لعلاقة اجتماعية جديدة"، وهو ما جعله يستنتج أن هذا الطلب المتزايد على المواطنة، أي على بناء وطنية حقيقية قائمة على تأسيس علاقات تضامن واعتراف متبادل وتعاون شامل تمثل النبع الأعمق للنزعة الديمقراطية^{١٣}. وهو ما يتوقف إلى حد كبير على مدى النجاح في التجاوز الإيجابي للقيم التقليدية ومدى استيعاب وتمثل قيم الحداثة بما يحافظ على الذاتية أو الخصوصية الحضارية.

ثانياً : المحدد الاجتماعي :

يعتبر غليون أن السبب الرئيسي في إخفاق عملية التحول الديمقراطي في العديد من الدول العربية لا يرجع إلى عوامل ثقافية بقدر ما هو تعبير عن تشوهات بنيوية عملت على غياب أو تغييب القوى الاجتماعية والسياسية المنظمة القادرة على استغلال أزمة النظم التسلطية والشمولية، وبالتالي إلى افتقار الحركة إلى قوة دفع حقيقية^{١٤}.

فعندما يتحدث غليون عن قوى اجتماعية وسياسية منظمة فإنه يتحدث في الوقت نفسه عن الوعي الذي يميز هذه القوى ويرشدها، كما يتحدث عن مجموعة الممارسات التي تميزها وتحدد هويتها ومنهج عملها وقدرتها على الحركة والإنجاز. فوجود مثل هذه القوى شرطاً لتحويل أزمة النظام

التسلطي إلى مدخل لبدء " عملية تحويل ديمقراطية " بدءاً من تحقيق التعددية السياسية والفكرية.

غير أن غليون يعتقد أنه ليس من الضروري أن تكون هذه القوى موجودة في المعارضة، فقد تأتي من داخل النظام، بل يذهب أكثر من ذلك فيما يشبه المفارقة أنه " ليس من الضروري أن تكون هذه القوى التي يفترض فيها تفكيك النظام قوى ديمقراطية الهوى والعقيدة والممارسة، إذ من الممكن تماماً أن تكون معادية للديمقراطية بجميع معانيها الاجتماعية والسياسية "، ونظراً لغياب قوى اجتماعية ديمقراطية حية ومنظمة، انتهت مرحلة تفكيك النظم في معظم الدول العربية بإعادة تركيب هذه النظم الشمولية أو التسلطية على أسس جديدة وورثتها النخب ذاتها. ولذلك فإن أزمة الانتقال نحو الديمقراطية في البلدان العربية اليوم، تكمن أكثر من أي عامل آخر، في هشاشة القوى الديمقراطية التي يمكن المراهنة عليها للسير بعملية التغيير السياسي والتحويل الاجتماعي. وتتجلى هذه الهشاشة من خلال غياب التنظيمات الديمقراطية الحقيقية، وغياب القواعد والتقاليد والممارسات الواضحة والثابتة التي تميزها وتهيكلها. وبالتالي من الصعب الحديث عن وجود خيار ديمقراطي حقيقي في البلدان العربية مع غياب قوى ديمقراطية قوية ومنظمة.^{٦٤}

لا يستقيم الحديث عن الديمقراطية، إذن، دون تحديد القوى الاجتماعية التي تحمل في بنائها ومصالحها ونمط حياتها وفكرها وقيمها مثل هذا المشروع، ولذلك نجد غليون يتساءل: هل توجد في المجتمعات العربية الراهنة قوى اجتماعية حاملة لمشروع ديمقراطي؟

للإجابة عن هذا التساؤل يعود غليون ليتتبع المحطات الرئيسية للتجربة الديمقراطية العربية منذ المبادرات الديمقراطية الأولى التي تبلورت في مرحلة ما بين الحربين العالميتين وما ترتب عليها من إقامة العديد من النظم التمثيلية التي استندت على قوة اجتماعية رئيسية قوامها؛ الطبقات الوسطى العقارية والتجارية والبيروقراطية.. تقودها نخبة سياسية تمثلت نسبياً قيم الديمقراطية أنشأت مجموعة من الأحزاب الوطنية.. غير أن غليون يعتبر أن هذه النظم التمثيلية لم تكن تمثل في حقيقة الأمر إلا واجهة لسلطة

اجتماعية ضعيفة تخضع للسيطرة العملية لقوات الإحتلال، وهو ما جعل هذه النسخة الليبرالية الشكلية تتهاوى أمام اجتياح القوى الاجتماعية الجديدة التي نشأت في رحم هذه الدولة نفسها، والتي تشكلت أساساً من الضباط والطلبة والمعلمين والموظفين والعمال .. وقد وصل هذا الإجتياح إلى مستوى الردة التي أوشتت أن " تقضي على تراث الليبرالية تماماً، وتحل محله فكراً سياسياً جديداً، قائماً على استلهام خليط من النظريات الماركسية والقيصرية والبونابرتية والفاشية"^{٦٥} لدرجة أن الوطن العربي عموماً دخل منذ الستينيات من القرن العشرين في " نظام ذي طابع واحد من الحكم المطلق، الذي يركز على الحاكم الفرد" بغض النظر عن المظاهر التعددية السطحية لبعض الأنظمة العربية. وهو ما أدى إلى إخفاقها جميعاً في إنجاز أهداف التنمية والعدالة والحرية الوطنية والتحرير، والأمن والسيادة وعلى إثر ذلك حدث تغيير في المناخ العقائدي العربي حيث بدأت ردة معكوسة ضد الفكر الشمولي تتبلور مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي.

وكان من نتيجة تفاعل اليقظة الفكرية الديمقراطية الجديدة مع حركات الإحتجاج الاجتماعية والدينية أن شهد الوطن العربي أولى حلقات انكسار النظام المطلق ودخول العرب عصر الانتقال نحو الديمقراطية.^{٦٦} غير أن هذا التحول في المناخ الفكري والسياسي لم يحصل هذه المرة نتيجة تبلور قوى اجتماعية جديدة أكثر صلة بالفكر الديمقراطي بقدر ما جاء " كثمرة لتبدل مزاج الطبقات الوسطى العربية ذاتها" أكثر مما جاء يعبر عن تطورات نوعية في القيم السياسية السائدة لدى هذه الطبقات. " إن ما نحن بصدده -يقول غليون- هو تغيير الإعتقادات نتيجة التجربة التاريخية (أي إفلاس النظم الاجتماعية) والرغبة في التغيير والمشاركة السياسية أكثر من أي شئ آخر"^{٦٧} أي أن هذا التوجه الجديد لم يأت نتيجة فناعة ونضج عام بقدر ما جاء كحل جانبي أو تعويضي لمشاكل اقتصادية وأمنية وسياسية، لا يبدو بعد أن الفكر السياسي العربي قد وجد حلاً لها.

رغم ارتقاء غليون بعامل "المزاج"، رغم أهميته النفسية، إلى مستوى المقولة التفسيرية إلا أن ذلك لم يقلل من تماسك رؤيته ومنهجه السوسيو-

سياسي. ففي سياق تساؤله عن حدود المراهنة على الطبقة الوسطى العربية للنهوض بالعملية الديمقراطية، نجده ينجح إلى حد كبير في صياغة إشكاليته ونحث مفاهيمه. فالإلى جانب " الطبقة الوسطى " نجده يتحدث عن الشرائح المهتدة من هذه الطبقة للانزلاق إلى صفوف " الطبقات الشعبية " نتيجة لإفلاس النظام الاقتصادي الاجتماعي وما ترتب عليه من تقليص للخدمات، وتضييق لقاعدة السلطة وتوزيع الموارد. كما يتحدث عن " الطبقة النفعية " التي أصبحت تحتل هرم الاقتصاد والمجتمع، ولذلك فهي المستهدف الأول من طرف الطبقة الوسطى التي ترنو، عن طريق السعي إلى المشاركة في السلطة، إلى الحد من سيطرتها على الدولة واحتكارها للثروة والسلطة. وبالتالي فإن " المعركة الديمقراطية الراهنة تعكس الصراع القائم بين هاتين الطبقتين على إعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية أي على اقتسام السلطة "،^{٦٨} وهو ما يفسر هشاشة المسار الديمقراطي وتقلبه نظراً لصعوبة الرهان على الطبقة الوسطى لخوض الصراع بمبدئية لمصلحة الديمقراطية إلى منتهاها^{٦٩}، وعدم استعدادها للقبول بمخاطر كبيرة للإخراط فيه. فما أن تتأكد من وجود قوى شعبية قوية يمكن أن تستفيد من الديمقراطية حتى تتخلى عنها وترتمي في أعتاب الدولة.

والى جانب الطبقات الشعبية هناك " النخب الشعبية المتعلقة بأهداف الطبقة الوسطى " التي تناضل من أجل الديمقراطية مادامت تشكل وسيلة فعالة للتغيير الاقتصادي والاجتماعي وتسمح لها بالاندماج النهائي في الطبقة الوسطى. لكنها ما أن تدرك تراجع الطبقة الوسطى أو عجزها عن فرض مطالبها على النخبة الحاكمة أو الطبقة النفعية حتى تلتحق بدائرة ما يسميه غليون " القاعدة الاجتماعية الشعبية الرثة " .

وبناء على هذه التفاعلات الطبقيية يستخلص غليون أن " مصير الديمقراطية يتوقف هنا على النجاح في إيجاد تسوية ثابتة وتاريخية بين الطبقة الوسطى المتعددة المواقع والحساسيات الدينية والاجتماعية من جهة، والنخب المرتبطة بالطبقات الشعبية، التي تسعى للخروج من عزلتها وهامشيتها أو تهميشها من جهة ثانية " ^{٧٠} إلا أن هذه التسوية على قدر أهميتها القصوى تبدو عصية على التحقيق نظراً لما تثيره من توجسات لدى الطبقات الوسطى.

التي تخاف أن يقود التحالف مع الطبقات الشعبية إلى تدمير أساس النظام القائم الذي لا تراهن إلا على المشاركة فيه وتحسين أوضاعها من خلاله. كما أن النظم الحاكمة تسعى بدورها جاهدة لمنع مثل هذا التحالف، خاصة إذا أظهرت الطبقة الوسطى قدرتها على فرض التنازلات الديمقراطية على الطبقة الحاكمة، وعلى استيعاب مطالب الطبقات الشعبية، من خلال استراتيجية تقوم من جهة، على رفض تقديم أي تنازلات للطبقة الوسطى، وإحباط مبادراتها السلمية بغرض تنفير الطبقات الشعبية منها ومن جهة ثانية على دفع النخبات الشعبية في اتجاه التطرف بهدف إخافة الطبقة الوسطى منها وإجبارها على الإصطفاف وراءها والتعلق بسلطتها. وبالتالي فإن الرهان الحقيقي للسلطة لمنع التحول الديمقراطي يكمن في استتباع الطبقة الوسطى بعد تعميق مخاوفها من مخاطر تحول ديمقراطي، ليس لديها القدرة على التحكم به أو السيطرة عليه.

لكن هل هذا يعني أن المجتمعات العربية محكوم عليها أن تعيش حتمية الدوران في مثل هذه الحلقة المفرغة؟ هل غياب القوى الاجتماعية القادرة على حمل المشروع الديمقراطي الاجتماعي يعني فقدان الأمل في أي تحول ديمقراطي؟

يذهب برهان إلى أن غياب القوة الديمقراطية القوية والجاهزة في الساحة السياسية العربية لا يمنع من تبني الخيار الديمقراطي كما لا يسيء إليه، معتبراً أن غياب مثل هذه القوة لا يشير إلا إلى ضرورة بنائها وإنشائها ولا يستنتج منه أن الديمقراطية فكرة طوباوية غير ممكنة التحقيق. بل هي على العكس من ذلك تماماً بالغة الواقعية والضرورة، وضرورتها تنبع من كون " مبدأ العلاقات الديمقراطية هو السبيل الوحيد لإخراجنا من الحرب الأهلية وبالتالي لوضع مجتمعاتنا على طريق العمل الجدي والفعال للخروج من الأزمة العامة ذات الأبعاد العالمية " ^{٧١} غير أن بناء مثل هذه القوة الاجتماعية الديمقراطية المنسجمة يتطلب حضوراً فكرياً وعقائدياً نشيطاً على الساحة الثقافية، ويستوجب تطويراً للموقف الديمقراطي في الصراع الراهن، وتشجيعاً للمجتمع المدني للحفاظ على أكبر هامش ممكن من الإستقلال وعدم الإنسحاق في الحرب الأهلية الراهنة التي يفرضها التناقض

المطلق في التصورات المتنازعة.

كما يعتقد غليون أنه لا يمكن بناء مثل هذه القوة الاجتماعية الديمقراطية، ضد العلمانيين وتعميق النزاعات العقائدية، وإنما من خلال اكتشاف نموذج جديد لتوزيع وممارسة السلطة السياسية والاجتماعية، وبتشجيع التحالفات السياسية وتجاوز الخلافات الفكرية من أجل خلق التكتلات الاجتماعية المصلحية القوية، أي بخلق تيار جماعي حي وشعبي قادر على إحباط استراتيجية التفكيك والتمزيق والهيمنة الأجنبية". وهذا يعني أننا لسنا بحاجة لمشروع ديمقراطي يساري ولا يميني، إسلامي ولا علماني، وإنما نحن بحاجة إلى مشروع ديمقراطي وطني أو قومي، "لأن الجماعات لا تقوم على مشروع واحد يجذب إليه جميع البشر ويجعلهم يسرون كالفطمان وراء قيادة ملهمة. لأن المجتمعات تنتج باستمرار مشاريع جديدة ومتبدلة حسب المصالح والأوضاع والتناقضات الداخلية والخارجية. المهم أن تكون هناك آلية سلمية للخروج من هذه المشاريع والتصورات المتناقضة أو المتباينة بروية جماعية أو بأغلبية شرعية ومقبولة". علماء أن للإختيار الديمقراطي مسؤوليات تفرض على أصحابها التزامات ومواقف وأخلاقيات وأولويات عملية، وإلا لأصبحت المسألة مجرد تباري في رفع شعارات خالية من المعنى والقيمة.

المثقفون وعملية التحول الديمقراطي

من أهم القوى الاجتماعية التي يراهن عليها غليون للنهوض بعملية التحديث السياسي عبر النضال الديمقراطي فئة المثقفين التي يتوقف نجاحها في استعادة دورها في الحياة العامة والمشاركة في بناء السياسة الوطنية على تحقيق الشروط التالية:^{٧٢}

- ١- إعادة بناء سلطة المثقفين الثقافية،^{٧٣} وهو الميدان الرئيسي لتدخلهم في الأمور العامة، أي في تنظيم شؤون الاجتماع السياسي. وأساس هذه السلطة ليس مشاركة المثقفين المباشر في العمل السياسي - على أهميته وضرورته - وإنما إسهامهم في تحديد القيم الاجتماعية، وصيرورتهم بالتالي مرجعا

من ضمن المراجع التي يستند إليها الرأي العام. غير أن بناء مثل هذه السلطة المرجعية ليس بالأمر اليسير، إذ تحتاج إلى نضال طويل ومزير في اتجاه تعزيز "وتطوير مساهمة المثقفين الأصلية القائمة على إنتاج الثقافة الحية التي يقوم عليها إنتاج المجتمع نفسه، كوحدة وكمدينة وكمنظومة منتجة وفاعلة في الحضارة"، وكذا تدعيم موقع المثقفين ودورهم في النقاش المفتوح حول الشؤون العامة. وهو ما لن يتحقق إلا بنجاح المثقفين أولاً في بلورة تيار قوي داخل صفوفهم فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية. وثانياً في فرض تماسكهم واستقلاليتهم في مواجهة مختلف السلطات والقوى التي ترهنهم لإرادتها وتعمل على ضرب وحدتهم وتكتلهم.

٢- المشاركة في العمل السياسي المباشر وما يقتضي من انخراط في الحياة الحزبية وفي الصرع على السلطة، إذ ليس من مصلحة المجتمعات العربية ولا من مصلحة المثقفين أنفسهم اختيار موقف التقوقع والإحتراف المهني وهجر النشاط السياسي.

فالعامل على بناء السلطة الثقافية وتدعيمها لا ينبغي أن يلغي الأهمية الكبرى لمشاركة المثقفين المباشرة في الصراع من أجل التغيير وفي ممارسة السلطة نفسها. نظراً لما تمثله مشاركتهم من عوامل ترشيد وعقلنة بالغة الأهمية، بدونها سترسخ السلطة الأبدية للبيروقراطية، وسوف يترك الباب مفتوحاً أمام أصحاب المغامرات الإيديولوجية والسياسية، ويترك الحياة السياسية عرضة لجميع الهزات والمفاجآت.

غير أن غليون يستبعد نجاح المثقفين في بناء سلطتهم الثقافية ما لم يساهم في تعزيز قدرة المجتمعات نفسها على الخروج من أزمة أنظمة البيروقراطية الراهنة^٧ وفرض تحولات ديمقراطية فعلية عليها مهما كانت جزئية وتدرجية. لكن هل هذا يعني دعوة جديدة لاستعادة الدور التاريخي للمثقف الطليعي، الثوري أو الرسالي؟

بعد أن يجيب غليون بالنفي يعتبر أن المثقف العربي لن يكون له من دور حقيقي في النظام العام إلا بقدر ما يستطيع أن يساهم من جانبه في خلق نظام سياسي جديد يقوم على فكرة المواطنة والحقوق الشرعية ودولة

القانون والإسيبقي تأثيره هامشياً. وهي الوظيفة التي تكمن في أصل ماهيته ومفهومه فالمثقف "فاعل اجتماعي جمعي وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب فيما بينهم"^{٧٥}، فعندما يتحدث غليون عن فاعل اجتماعي فإنه يشير إلى "قوة محرّكة ودينامية اجتماعية" لا إلى عملية إبداع فكري فردية.

فإلى جانب دور المثقفين "في إنتاج الحقيقة الاجتماعية كحقيقة مدنية وعامة" عبر "تكوين الوعي وإنتاج الثقافة والعقائد المتنافسة"، فإن الإسهام الأساسي الذي يجعل منهم طرفاً في السلطة يتجسد في "الدور التوسطي" الذي ينهضون به على مستويات وفي مجالات متعددة. ولعل أهم هذه المجالات - حسب غليون - تلك المتصلة بالربط بين النظرية التي تخضع لمنطق إنتاج المعرفة والممارسة التي تخضع لمنطق علاقات القوة والصراع على المصالح.

وتشكل هذه الوساطة شرطاً لتبلور السياسة ذاتها كديناميكية خاصة ومتميزة تعمل على تجاوز المصالح الفئوية أو التطبيقية لنفسها وتحقيق الشرط الذي لا مندوحة منه لتكوين إرادة جمعية وهوية سياسية.

فمن خلال إسهامهم في إنتاج الوعي الطبقي أو الاجتماعي يعمل المثقفون على خلق شروط تجاوز الأفراد والتجمعات الصغيرة لمصالحها الاقتصادية البحتة من أجل الإرتقاء بها إلى مستوى القوى السياسية العامة القادرة على وضع مصالحها الجزئية في إطار أوسع، وأن تتكلم في تدافعها مع التجمعات الأخرى لغة واحدة، أي لغة سياسية ويعتبر غليون أن المجتمعات التي تفشل في إنجاز عملية الإرتقاء هاته يتعذر عليها أن تغدو مجتمعات مدنية بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل ويحكم عليها أن تظل جماعات همجية.^{٧٦}

فلا سبيل إلى خروجها من حالة الهمجية هاته دون إصلاح السياسة فيها، خاصة وأن لفساد السياسة العربية مصادر عديدة أبرزها مسافة الخلف العميقة بين الممارسة والفكر، إذ عادة ما تتطور الممارسة بمعزل عن الفكر، ليتم إنتاج "سياسة تجريبية واختبارية قصيرة النظر وفكراً تأملياً بعيداً عن كل حس واقعي وعملي". وهو ما يفسر نزوع السياسة العربية إلى المراهنة المتزايدة على القوة والعنف، وتطور المطالب الاجتماعية لدى الرأي العام نحو

مطالب إيديولوجية وجذرية تعبر عن اليأس من التغيير والشك في السياسة أكثر مما تعبر عن التطلع إلى الإصلاح.

ومن مصادر فساد السياسة في المجتمعات العربية نجاح السلطات البيروقراطية في مصادرة السياسة عبر السعي إلى تحييد القوى السياسية ودفع الرأي العام بجميع قطاعاته إلى اعتزال العمل السياسي، وهو ما يستدعي إعلان معركة لا هوادة فيها للتحرر السياسي، تراهن على فرض التحولات الديمقراطية وتأسيس المواطنة.

وهي المعركة التي انحرف قطاع مهم من المثقفين عن خوضها لاعتبارات وحسابات ضيقة يقول غليون في هذا المعنى " وبما أن القسم الأكبر من المثقفين لم يدرك أولوية مهمة تفكيك الأنظمة الشمولية، تحولت معركة الحريات والتحويلات الديمقراطية التي بدأت منذ بداية الثمانينيات إلى معركة استعادة هيبة الدولة وإقرار الأمن والقضاء على الإرهاب، أي إلى تعزيز النظم القائمة. وكانت النتيجة إحباط أعمق للمثقفين والإفراط في تشتتهم وتزاد تشكيكهم بأنفسهم وموقعهم ودورهم ومركزهم الاجتماعي. وهكذا أمكن النظم البيروقراطية القائمة أن تجهض الحركة الديمقراطية القوية التي انطلقت في الوقت نفسه تقريبا في أقطار متعددة من المنطقة العربية، بل تجاوزت ذلك إلى تجنيد المثقفين أنفسهم للدفاع عن هذه الأنظمة في معركة الحفاظ على الوضع القائم ضد خصومها من الإسلاميين.^{٧٧}

ولعلها الحقيقة التي جعلت غليون يتحدث في الشرط الثالث عن ضرورة إعادة النظر في رؤية المثقف لنفسه ودوره الفكري دون أن يوفق في التحديد الواضح لطبيعة هذه الرؤية ومضمون هذا الدور، فبعد أن يؤكد انتفاء الحاجة إلى مثقف ينظر إلى نفسه "كقيم على الحقيقة وممثل للعقل والحق" أو باعتباره "جرثومة وحامل الوعي التقدمي والثوري" .. أو بكونه "المثقف العضوي الذي يتماهى مع الطبقة ويصبح عقلها المفكر وقلبها الخافق. وهو تحديد بالسلب، يعود ليشدد على أن " المثقف لن يكون فاعلا اجتماعيا أيضا ولا صاحب سلطة معنوية إذا قبل بأن يكون معقبا على أحداث السياسة، ملتزما بالحقيقة، مبتعدا بنفسه عن مشاكل السياسة، يقوم عمل الحاكم ويقدم له النصح". وهو بهذا يضعنا في منزلة ملتبسة بين منزلتين، يمكن فهمها على صعيد

التجريد النظري لكن يصعب تحديد معالمها على المستوى العيني والوظيفي. غير أن هذا الغموض وعدم التحديد سرعان ما يتلاشى مع الشرط الرابع الذي يقترحه غليون لتفعيل دور المثقفين، والذي يكمن في المراجعة الجذرية لمفهوم العمل السياسي والعام، من خلال تغيير العلاقة مع الجمهور والكف عن استمرار النظر إليه بنوع من الدونية كقطيع من الجهلة المستلبين الذين لا خلاص لهم إلا بمدد رجل الثقافة الذي يتعين عليه بدلا من ذلك " إحياء المناقشة والمناظرة والحوار مع القوى الاجتماعية والفكرية والمشاركة في تطوير مختلف تيارات الرأي والنظر الموجودة " .

ولأن السياسة في المجتمعات العربية أصبحت تعبر عن معادلة تقوم على تحقيق أهداف عملية من خلال علاقة قوة فعلية. فلن يكون للمثقف من دور في السياسة ما لم يساهم في تكوين القوى والتأثير المباشر على تغيير معادلة القوة العملية هاته.

لكن هل هذا يعني أن جميع المثقفين ملزمين بالإنخراط في مثل هذا العمل السياسي وأنهم مطالبين بالتكتل في قطب مستقل بذاته؟

يذهب غليون إلى أن مشاركة المثقفين في القيادة السياسية والفكرية تفترض تعدديتهم واندماجهم في أكثر من حزب وطبقة وتيار، فليس المطلوب بلورة تيار أو رأي جامع مانع يمثل الحقيقة وإنما تطوير جميع الآراء والإرتفاع بمستوى المناظرة الوطنية على جميع المستويات. ذلك أن إضافة المثقفين الأساسية من خلال مشاركتهم السياسية إنما يجب أن تكون منصبية - حسب غليون - " على إضفاء بعد جديد عقلاني، نقدي، نظري وعميق للعمل السياسي، لا مجرد استبدال رجل السياسة برجل الثقافة في المناصب السياسية " .

غير أن تأكيد غليون على الطبيعة التعددية للمشاركة السياسية والفكرية للمثقفين في أكثر من حزب وطبقة وتيار قد تبدو متعارضة مع نفيه قدرتهم على أن يشكلوا عنصراً فاعلاً في دائرة النخبة الاجتماعية من دون أن يطوروا وعياً ذاتياً بدورهم وموقعهم وإمكانياتهم.

إن أهمية المشاركة السياسية للمثقفين وأهمية تأهيلهم، رغم كل محاولات الإستهتار والتهميش التي يتعرضون لها، إنما تنبع من أن تأهيل هذه المشاركة

إنما يشكل جزءاً لا يتجزأ من إعادة تأهيل السياسة ذاتها، ويرتبط بنشوء مفهوم جديد لهذه السياسة يخرجها من دائرة التوظيف الرخيص كمصدر للحصول على امتيازات، إلى مستوى التعبير عن تكوين روح المسؤولية العمومية وتحقيق الفكرة الوطنية.

ولن يتحقق ذلك -وفقاً لغلبيون- إلا عندما ينجح المثقف في تغيير نظرته إلى دوره وتجاوزه لنموذج المثقف الثوري الذي يصنع السياسة بالإنقلاب والسيطرة بأية وسيلة على السلطة، إلى مفهوم "المثقف الاجتماعي" الذي يراهن في عمله السياسي المشروع والضروري للتعبير على إنضاج الرأي العام وتطويره والمشاركة العملية في تنظيم الصراع من أجل مجتمع جديد. ولن يتحقق ذلك إلا عبر انتقال (المثقف بمحور جهده العمومي من دائرة السلطة والدولة والنخبة المالكة إلى دائرة المجتمع).^{٧٨}

ثالثاً: المحدد الدولي

لقد شكل انهيار المعسكر الشرقي بزعامة الإتحاد السوفياتي لحظة سانحة للتنويه بالديمقراطية الليبرالية ومؤسساتها وقيمها من قبل الكثير من المفكرين والسياسيين الغربيين باعتبارها النموذج السياسي والاجتماعي الأسمى والأصلح الذي أمكن للعقل البشري صياغته، والذي لا يمكن تجاوزه وفي هذا الإطار جاءت مقولة فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) حول "نهاية التاريخ" لتؤكد "أن انهيار الشيوعية المباشرة خلال عام ١٩٨٩.. لم يكن موت مؤسسات مادية، ولكن موت فكرة، ويعد بدوره جزءاً من ظاهرة أوسع مدى، وهي ذلك الإجماع اللافت للنظر الذي تنامى عبر القرنين الماضيين، على أن فلسفة الليبرالية الاقتصادية والسياسية قابلة للتطبيق، بل ومرغوبة أيضاً، وهذا الإجماع على فكرة الديمقراطية الليبرالية كحل نهائي لمشكلة الحكم هو ما سمّيته نهاية التاريخ".^{٧٩}

والواقع أن النظام الجديد الذي نشأ عن هذا الإنهيار قد يبدو وكأنه التعبير عن انتصار الديمقراطية نفسها، بقدر ما أن الليبرالية الاقتصادية ونظام السوق قد ارتبطا في الوعي السياسي المعاصر بفكرة الديمقراطية ونظامها،

غير أنه إذا كان من الصحيح أن "انهيار صدقية العقيدة السوفياتية المرتبطة بالحزب الواحد، يعمق من راهنية وصدقية العقيدة الديمقراطية في العالم، ويزيد من وزن البلدان ذات النظم الديمقراطية ومن تأثيرها في السياسة العالمية، فإن ذلك لا يعني أن لهذا التحول العالمي نتائج مباشرة وواحدة على جميع المناطق والشعوب".^{٨٠} إذ ليس هناك علاقة مباشرة بين تزايد نفوذ الدول ذات النظم الديمقراطية، وبين مصلحة هذه الدول في نشر الديمقراطية في بقية أقطار العالم، فهي لا تقوم برفع شعار الديمقراطية، والتلويح بالمرجعية الديمقراطية والحقوق الإنسانية إلا بقدر ما يبرز مثل هذا العمل تفوقها الأخلاقي والسياسي، ويعلن انتصار قيمها وعقائدها على قيم النظم الأخرى. " لكن الهدف من تأكيد هذا التفوق والانتصار ليس الانطلاق منه لتعميم هذه القيم، ولكن بالعكس توظيفه دعائياً، أي سياسياً، لتأكيد الحق في القيادة العالمية، ومن ورائها الحق في السيطرة على بقية العالم الذي يتعثر في مسيرته السياسية.^{٨١}

والهدف من السيطرة السياسية والعقيدية العالمية هو تأمين أدوات التحكم بالسياسات الوطنية والإشراف على المصير العالمي، ومن وراء ذلك أيضاً الحصول على حصة الأسد في توزيع الموارد الدولية،^{٨٢} وبالتالي فإن الديمقراطية يجري توظيفها هنا سياسياً وإيديولوجياً "كوسيلة لبناء نظام دولي جديد يعكس التلاشي العملي لهامش الإستقلال الذاتي لدول الجنوب ويؤسس في الوقت نفسه لعملية توحيد المصير العالمي والسياسة الدولية، من وجهة مصالح القوى العالمية المنتصرة في المواجهة العقيدية". وما ينطبق على الشق السياسي من الديمقراطية الليبرالية ينطبق على شقها الاقتصادي، فعلاقات السوق لم تعمل على بناء رأسماليات وطنية مماثلة للرأسمالية الوطنية المركزية والصناعية، ولكنها استخدمت من أجل خلق الظروف الملائمة لوضع اليد من قبل الشركات المتعددة الجنسيات على الموارد الطبيعية للبلدان الفقيرة، فلم تنشأ رأسمالية وطنية باسم الليبرالية، ولكن تبعية اقتصادية وسياسية وفكرية،^{٨٣} أو ما يطلق عليه غليون "الرأسمالية الرثة" غير أن كل هذا لا يمنع من كون الديمقراطية أصبحت منذ الآن "منظومة دولية" على اعتبار أن "الاندماج في المنظومة الديمقراطية العالمية لا ينفصل

عن الإندماج في الدورة الإنتاجية والاستثمارية"^{٨٤}.

ويكشف غليون أن الغرب لا يشجع الديمقراطية إلا في الدول التي لا تخضع لسيطرته، بغرض انتزاعها من نفوذ القوى المنافسة أو المناوئة، أما الدول التي تخضع لنفوذه وسيطرته فعادة ما لا يعني بتشجيعها فعلياً على التحول الديمقراطي إذ "بقدر ما يعمل تشجيعه على الديمقراطية في المناطق الخارجة عن سيطرته على فتح ثغرة تساعد على الدخول إليها، يشكل الانفتاح الديمقراطي في الأقطار التي تخضع خضوعاً مطلقاً له إلى فتح ثغرة في نظام سيطرته هو نفسه، يمكن أن تستغلها القوى المناوئة له في هذه الأقطار"، دون أن يعني ذلك انتفاء أية مصلحة للنظام العالمي الجديد في إحداث بعض التعديلات الشكلية (retouches) في طبيعة النظم العربية الحاكمة بل العكس هو الصحيح، فللدول المهيمنة في هذا النظام مصلحة مركزية في تحسين مظهرها ومواراة بنيتها الاستبدادية بقشرة ديمقراطية بغرض "المد في عمرها وضمان بقائها بهدف التغطية على اغتصاب السلطة الحقيقية وضمان الإغتيال الفعلي للإرادة الشعبية"^{٨٥}. ويستنتج غليون أن النظام العالمي الجديد، الذي يخضع للتحالف الغربي الذي تبلور بشكل غير مسبوق على إثر حرب الخليج الثانية، وتعزز بمناسبة التكتل اللافت حول الولايات المتحدة الأمريكية في مواجهة ما تعرضت له من هجومات مفاجئة وموجعة اعتبرتها الدوائر الغربية حرباً على قيم ورموز العالم الحر، "لا يشكل عاملاً موضوعياً مساعداً ومحفزاً للتحول الديمقراطي في الوطن العربي، بل سيكون، على العكس من ذلك، عاملاً مثبطاً" لأن مصالح هذا النظام تتعارض مع تكريس الطبيعة الديمقراطية والشعبية للأنظمة العربية لاعتبارين أساسيين: الأول لأن بناء السلطة السياسية في هذه الدول على هذه الإرادة يستتبع زوال معظم نظم الحكم الراهنة نظراً لافتقادها لعنصر المشروعية كمقوم حيوي لكل سلطة، وتهديد مصالح الطبقات التي تعبر عنها، وولادة نظم جديدة معبرة عن مطالب اجتماعية وطنية مختلفة، ومنتجة لمصالح جديدة تفترض إعادة توزيع الموارد الوطنية، واقتسامها بما يقلص كثيراً من نفوذ وسيطرة القوى الأجنبية عليها، وتحديداً الدول الغربية والصناعية الذي يزداد التزامها بدعم النظم والطبقات اللاشعبية في المنطقة العربية والتغطية والتجاهل المتعمد

لمختلف الانتهاكات المتعددة لحقوق الإنسان، بقدر ازدياد قيمة الموارد الطبيعية والبشرية المحلية وأهمية المواقع الإستراتيجية بالنسبة إليها. أما السبب الثاني فيربطه غليون بالمسألة اليهودية التي تعد من حيث الأصل مشكلة أو قضية غربية، نجح الغرب في إلقاء تبعاتها وأوزارها بشكل كامل تقريباً على العرب. ومقابل هذا التوظيف الأيديولوجي للديمقراطية فإن الدكتاتورية تغدو " هي الإطار الأسلم للحفاظ على السيطرة العملية على موارد هذه المنطقة الكبيرة، مثلما هي الوسيلة الأقوى لفرض إسرائيل ".
ولذلك فإن القول بأن النظام الدولي الجديد هو نظام الديمقراطية وحقوق الإنسان ليس، من وجهة نظر غليون، إلا خدعة لأن " هذا النظام وطرق تعبيره عن نفسه في منطقتنا إنما جاء ليدعم عملية إجهاض الكفاحات الديمقراطية التي بدأتها الشعوب العربية في جل الأقطار من بداية الثمانينيات ". أما عن نتائج هذا الإجهاض فتتمثل في " تمديد أجل سيطرة اجتماعية فاشلة ومحبطة ومهزمة فقدت ثقتها بنفسها أو شعبها كما فقدت مبرر وجودها كقيادة اجتماعية، ولم يعد لديها أية سياسات حقيقية سوى تعظيم ثرواتها ومراكمتها، حيث استطاعت المجموعات الحاكمة لقاء تعديلات شكلية في الوجوه أو في المظاهر، أن تعمل على تثبيت الأوضاع الفاسدة والدفع بسرعة في اتجاه الإنهيار الاقتصادي بسبب حرمانها البلاد من القيادة الوطنية الحكيمة ".

أخطر من ذلك، فقد أدى إجهاض التحول الديمقراطي إلى " تحويل هذه السلطة القائمة، التي كانت أساسا سلطة شمولية ومطلقة، إلى سلطة طغيان مؤبد، في غياب أية آلية أو أمل في تغييرها أو تبديلها أو محاسبتها. وليس من المؤكد أن مثل هذه السلطة التي تسأل ولا تسأل وتحاسب ولا تحاسب، وتطلب ولا تقبل أن يطلب منها، أي التي أصبحت في إطلاقيتها وتعسفها ما فوق سياسية وما فوق قانونية بل شبه إلهية .. ليس من المؤكد - يسترسل غليون - أن مثلها قد وجد في مجتمعات أخرى في العصر الحديث " ^{٨٦}.

أما مصدر تفرد هذه الأنظمة في إطلاقيتها وتعسفها فيمكن في أن السلطة في هذه الأنظمة قد " تجاوزت ماهيتها كوظيفة اجتماعية كي تتحول إلى جائزة أو منافع تعطي للمتغلبين والقاهرين وتفقد، من ثم، الحد الأدنى من

الشعور بالمسؤولية الوطنية والجماعية ومن الأخلاقية الاجتماعية والمدنية التي لا يمكن لسياسة أن تقوم بدونها " والنتيجة أن السلطة قد تحولت " من وسيلة لتنظيم حياة الجماعة وتنمية مواردها إلى أداة لتفتيت هذه الجماعة وتخريبها وإفسادها. لقد أصبحت العدو الأول للمجتمع، وفي هذه الظروف كان من الطبيعي أن تتحول الدولة التي تسيطر عليها إلى نوع من العصابة المنظمة"^{٨٧}.

الديمقراطية في ظل العولمة :

بينما تؤدي العولمة إلى رجوع المجتمع في ظل "الدولة التقليدية" إلى بنياته العصبوية، فإن المجتمعات المتقدمة الكبرى التي تملك مقومات الدخول في عصر العولمة تتجه نحو التوسع في استقلالية الفرد ومركزيته، وإحلال مفهوم الفردية المستقلة محل المواطنة وما يرتبط بها من قيم الحرية والمسؤولية والإلتزام بالقانون.

ومن هذا المنطلق تشكل العولمة، حسب غليون، تحديا خطيرا للديمقراطية ؛ فبينما تحتاج الديمقراطية إلى أخلاقية الحرية وإلى دولة قانونية وتوازنات سياسية اجتماعية يكفلها التنظيم الحزبي والنقابي والجمعوي والمجتمع المدني عموما، وبينما تحتاج إلى بنية اقتصادية حديثة، وإلى نمو اقتصادي مضطرب، فإن العولمة تعمل بمفعولين متناقضين : فبتفكيكها للأمة تضرب أساس أخلاقية الحرية ودولة القانون وتشجع تبعا لذلك نظم التمييز الاجتماعي والأقوامي والديني والطائفي، وبتعميقها دينامية الإستقطاب تدمر التوازنات الاجتماعية والسياسية والوطنية وتعزز التوثر وعد الإستقرار داخل المجتمعات. وبتركزها الثروة في مناطق وبين فئات محدودة تلغي أسس النمو الاقتصادي وبالتالي أسس التنمية البشرية مما يعني تزايد البطالة والجوع، الأمر الذي يجعل الديمقراطية أصعب من ذي قبل.

وفي مفارقة أخرى، فإن العولمة من خلال فتحها للفضاءات الوطنية بعضها على بعض تساهم في توحيد المعايير وتخلق وعيا مشتركا أو عالميا بالمشكلات الإنسانية. وهذا يعني أنها بقدر ما تعمق الوعي الديمقراطي وتجعل الديمقراطية بديهية، فإنها تضعف بالمقابل الشروط الموضوعية لقيام نظم ديمقراطية حية وحقيقية. وبالتالي فالمستقبل، بالنسبة لغلليون،

لن يتجاوز النزوع لترسيخ ديمقراطية إجرائية شكلية في إطار نظم تقوم على استبداد الأقلية.^{٨٨} وهو ما جعل البعض يراهن على ترسيخ الديمقراطية من خلال تفعيل ما يمكن تسميته بـ "المجتمع المدني العالمي"^{٨٩} لكن هل هذا يعني التسليم لإكراهات النظام العالمي الجديد والعولمة ومخططات المتحكمين فيهما؟ أليست هناك إمكانية لكسب الرهان الديمقراطي العربي رغم كل المعوقات التي يفرضانها؟

يذهب غليون إلى أن النظام الدولي الجديد بقدر ما عبر حتى الآن عن انتصار الدول الغربية سياسياً واستراتيجياً وعقائلياً، فإنه قد فتح باب فوضى لا نهائية للقوى الطامحة إلى التحرر والإستقلال، بتوسيع دائرة أو هامش مبادرتها وتحديداً إمكانية استغلال القوى الديمقراطية وتوظيفها للحاجة الغربية إلى التغطية على سيطرتها والحرص على إظهارها بمظهر السيطرة الشرعية والإنسانية من خلال استغلال التناقضات التي لا بد من أن تثيرها هذه العملية الشاقة لبناء سلطة استبدادية ذات قناع إنساني، والصعوبات التي سوف تشهدها مرحلة وضعها موضع التطبيق.^{٩٠} كما أن الدعم الذي يمثله النظام العالمي للنظم الديكتاتورية لا يستطيع أن يغير شيئاً من الإنهيار المعنوي والمادي الذي تعيشه، لا أن يضيف الشرعية على ممارسات لا إنسانية ولا أخلاقية متفاقمة، بل إن الإعتماد المتزايد على الخارج في الإستئثار بالحكم سوف لن يؤدي إلا إلى المزيد من الاضمحلال والتآكل للأسس السياسية لهذه النظم. ودليل ذلك أن "كل شئ يشير إلى أننا بصدد الدخول إلى حقبة جديدة من تاريخنا السياسي المعاصر، وأن الحقبة القادمة سوف تشهد التصفية المستمرة والنهائية للنماذج الماضية"^{٩١}.

ورغم صيغة المبالغة التي ميزت قول غليون بأن أزمة الخليج الثانية قد أعلنت عن موت عالم كامل بقيمه وأنماط سلوكه وممارسته وأهدافه ووسائل عمله، وأن المسألة الأساسية المطروحة هي بلورة النموذج الوليد ورعايته، إلا أن ما يروم تأكيده هو أن "التغيير والإصلاح وبلورة قاعدة سلمية لتداول السلطة والإلتزام بالأخلاقية الوطنية في ممارسة المسؤوليات العامة وقطع دابر الفساد.. هو الأسلوب الوحيد لتنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المدنية التي ترفض أن تنحط إلى مستوى مجتمع الغاب".

وفي كل الأحوال، فإن غليون يجزم أن الكفاح من أجل الديمقراطية في العالم العربي " لن يتوقف سواء كان النظام الدولي مجبداً أم معادياً له. لأن هذا الكفاح لا يتوقف على رغبة خارجية ولكنه ينبع من إرادة الحياة ذاتها والرفض المطلق عند كل الشعوب والأمم للإستسلام للإنحطاط والموت " مع تشديده أن الديمقراطية سوف تبقى حتماً مستحيلاً بدون التضحية .. وأنها لن تغدو نظاماً سياسياً إلا إذا تحولت بحق إلى ثورة أخلاقية يشعر من خلالها كل فرد أنه عضو مؤسس لها، ومسؤول عن مآلها وليس تابعاً ولا مقلداً، أي عندما يشعر كل فرد أنه لا يخضع نفسه لقانون المساواة والحرية والعدل إرضاء للغير أو انتظاراً لمكافأة أو سعياً وراء مصلحة شخصية. ولكن إيماننا واقتناعاً بأن هذا الطريق هو المخرج الوحيد.^{١٢} وهو ما يؤكد أن معركة البناء الديمقراطي لا يمكن أن تنجح إلا عبر تنشئة اجتماعية وسياسية ترسخ أسس وقيم ومعايير ثقافة سياسية ديمقراطية حقيقية.

المبحث الثاني : أبرز تحديات المسيرة الديمقراطية العربية :

رغم أن العوامل الموضوعية والذاتية للانتقال الديمقراطي في المجتمعات العربية لم تتوافر بعد بما فيه الكفاية، إلا أن معركة الديمقراطية قد بدأت بالفعل و أن الصراع السياسي أضحى يتمحور بشكل أساسي حول تعيين طبيعة السلطة، وقواعد التعامل معها من منطلقات الديمقراطية وفلسفتها، أي أن الصراع حول الديمقراطية نظرياً وعملياً سيغدو إطار التزاكم السياسي الأول.^{١٣}

والسبب في ذلك يرجع، حسب غليون، إلى عاملين أساسيين أولهما انهيار مشروعية الحكم الإستبدادي وظهور الديمقراطية كأفق وحيد ممكن للتعامل السياسي .. وثانيهما : أن الحداثة العربية بالرغم من طابعها الرث والمشوه وما أحدثته من مضاعفات وتمزقات خطيرة في بيئة المجتمع العربي، إلا أنها قد عززت وأشاعت القيم الديمقراطية إلى حد كبير .. وهو ما جعل من الديمقراطية هدفاً إستراتيجياً يستوجب إنجازه العمل على تحقيق أهداف جزئية ومرحلية عديدة وجوهرية، كما يتطلب تجاوز العديد من العقبات والتحديات القائمة. وهنا تحديداً تبرز أهمية دور الوعي والفكر الديمقراطي في الكشف عن هذه

الأهداف المرحلية وكيفية تحقيقها، وكذا في رصد أهم التحديات ووضع أسس ووسائل تجاوزها.^{٩٤}

فما هي العقبات التي تعرقل عملية التحول الديمقراطي؟ وما هي أبرز مظاهر القصور في الفكر الديمقراطي العربي التي لا تساعد على ترسيخ وإشاعة القيم والممارسات الديمقراطية بما يعمل على تعزيز عملية الانتقال الديمقراطي؟

هناك العديد من الفرضيات التي تحاول أن تفسر صعوبة الانتقال نحو الديمقراطية في المجتمع العربي، فمن هذه الفرضيات ما يقوم على الإشارة إلى رسوخ التقاليد الإستبدادية في الثقافة العربية، معتبرا أن التحدي الموضوعي الأكبر أمام الديمقراطية في العالم العربي هو أن أية قوة سياسية - أيا كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة - لا بد أن يتحكم فيها في التحليل النهائي القاع السوسولوجي الذي تنتمي إليه من خلال تكويناتها العصبوية التقليدية القديمة (من عشائرية وطائفية وريفية)^{٩٥}، ومنها ما يشير إلى البنية البطريكية أو الأبوية للسلطة في المجتمع العربي،^{٩٦} ومنها ما يشدد على النواحي التاريخية السيكولوجية والسلوك العام تجاه السلطة والخوف من الفتنة،^{٩٧} ومنها ما يؤكد على ضعف التراث والمفهوم الديمقراطي في الوعي العربي الحديث،^{٩٨} ومنها ما يركز على العكس، على التنافس الطبيعي أو الاجتماعي أو الطائفي بين أطراف النخبة على احتكار الثروة، ومنها ما يرجع الأمر إلى بنى التبعية والتخلف الاقتصادي.^{٩٩} ومنها من يرجع ذلك إلى إشكالية بناء الدولة الوطنية الحديثة في الوطن العربي باعتبار أن هذه الدولة تعاني، في كثير من الحالات، من عدم إكتمال بنائها المؤسسي، وعدم رسوخ شرعيتها، وتبعيتها الهيكلية للخارج، وخضوعها لمنطق العصبية، مما يجعلها غير مؤهلة لإحتمال التعددية السياسية وتكريس قيم المواطنة وسيادة القانون التي تقع في صلب العملية الديمقراطية ..

يجمل برهان غليون هذه التحديات في جملة من العوائق أهمها :

١- ضعف بنية الدولة العربية^{١٠٠}:

رغم أن موقع الوطن العربي الإستراتيجي وثرواته النفطية وإرثه الحضاري تمثل عناصر قوة استثنائية وعناصر دفع قوية لأية عملية نهوض أو تنمية

شاملة، إلا أنها بالمقابل تجعل منه مركز استقطابات وضغوط خارجية وداخلية قوية ليس بمقدور الدولة القطرية بتواضع إمكاناتها المادية والمعنوية أن تقاومها وتتغلب عليها، ولذلك فإن هذه الدولة تعاني من شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية يجعلها سريعة الخضوع للتبعية والإعتماد على الحماية الأجنبية. وبقدر ما تنقص هذه التبعية من سيادة الدولة تجعلها تشعر بأنها أكثر حاجة إلى مواكبة إملاءات الدول الحامية لها فيما يتصل بالسياسات الداخلية من حاجتها إلى التفاهم مع رأيها العام أو الإعتماد على موافقته لتأمين شرعيتها، بل إن زيادة اعتمادها على الخارج في ضمان وجودها يجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة كلياً، لتتجه بدلا من ذلك إلى المبالغة في الرهان على القوة والقهر من خلال تطوير وتضخيم الأجهزة العسكرية والأمنية.

ذلك أن " الأنظمة الأكثر استبداداً وبعداً عن التوجه الديمقراطي هي تلك التي ترتبط بدول قلقة أمنياً ومعرضة للضغوط القوية (على غرار الضغط الإسرائيلي على الدول العربية)، أي التي تضخمت فيها المشاكل الأمنية وتفاقت إلى درجة أكلت فيها الإستراتيجية، عملياً، كل هامش أو ساحة للممارسة السياسية. وفي هذه البلدان يقاد المجتمع في الداخل كما تقاد الحرب في الخارج بالمنطق نفسه"، والنتيجة أن هذه الدول باتت تعاني من اختلال حاد في توازنها الاجتماعي والسياسي إذ كيف يمكن لمجتمعات لا تزال بحاجة إلى التنظيم والإعداد، أن تحتل ضغط جيوش تعد بمئات ألوف الأفراد، وتشكل النواة الصلبة الوحيدة للمجتمع، وأحيانا الجسم الوحيد المنظم داخل البلاد، والذي يتجاوز في تنظيمه وقدرته على الحركة والقوة الدولة ذاتها! ^{١١}

ويستخلص غليون، بناء على ما سبق، أن الظروف الجيوسياسية قد أدت إلى تدمير التوازنات الداخلية نهائياً للمجتمعات العربية، الأمر الذي جعل من مسألة أمن الدولة محور التنظيم الاجتماعي، والذريعة الأساسية لتبرير عمليات القمع، دون أن ينفي ذلك كون " المشكلة الأمنية بمعنى سيادة الدولة واستقرارها واستمراريتها وصدقيتها من الشروط الأولى والجوهرية لوجود السياسة ذاتها، ومن ثم للتفكير المبدئي في الديمقراطية والحريات" ^{١٢}.

٢- انقسام النخبة وغياب الإجماع حول الموقف من

الديمقراطية :

يعتبر غليون أن غياب الطبقة الاجتماعية القوية والمتماسكة التي يفترض فيها أن تشكل قاعدة للطلب الديمقراطي من جهة،^{١٢} وتضارب موقف الطبقات الوسطى واختلاف موقفها من الديمقراطية من جهة أخرى، يشكلان مصدراً كبيراً لسوء التفاهم وتعثر المسار الديمقراطي في الوطن العربي. فرغم مركزية المسألة الديمقراطية وانتشارها إلا أنه لا يوجد أي اتفاق حول مفهومها وحول الهدف من تحقيقها. كما أن التقدم الذي تشهده الفكرة لا يتزامن بما فيه الكفاية بتعميق مفهومها وإبراز الشروط الثقافية والاقتصادية التي تتحكم في مسيرتها سلبياً أو إيجابياً. والنتيجة أن ليس هناك إلا فئة قليلة ممن يؤمن بالفعل بالديمقراطية وإمكانية تحقيقها، ويؤمن بأن ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع العربي يمثل شرطاً تهديدياً لازماً لمرحلة التغيير، والإصلاح الشامل.

ويكشف غليون أن البرنامج الديمقراطي الراهن يتسم بالإضطراب والتردد والتشتت، ويعكس تفتت القوى الاجتماعية وهلاميتها وضعف تبلورها. فالديمقراطية تتماهى في وعي الأغلبية الاجتماعية مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الإنسانية أكثر مما تتماهى مع مطلب إقامة نظام الليبرالية الاقتصادية التي تشكل مصدر خوف للقسم الأكبر من الرأي العام. كما لا تعني الديمقراطية بالنسبة إلى الفئات الرأسمالية السائدة - بناء نظام ليبرالي وطني مستقل ومتمحور على ذاته، بقدر ما تعني نظام الانفتاح على السوق العالمية.

وفي كل الأحوال فإن جوهر الطلب الديمقراطي العربي الذي يأتي بعد تجربة قاسية من الاستبداد والحكم المطلق وكرد عليها، قد تركز بالنسبة إلى الجميع في إضعاف دور الدولة، والتحرر من سيطرتها، إلا أن غليون يلاحظ أن في هذا النزوع يكمن التناقض الأكبر لأن تقليص دور الدولة، سوف يسفر، في ظل رأسمالية المضاربة،^{١٤} معركة عنيفة بين ما يسميه غليون " بالديمقراطية الوطنية " التي تراهن أن يكون الانفتاح وسيلة لتدعيم الإرادة الشعبية، وقيم العدالة والمساواة والتعاون والاندماج الوطني " والديمقراطية التبعية " التي

تطمح أن يكون الانفتاح وسيلة لتعميق الإرتباط مع الخارج، وبناء اقتصاد طفيلي موسع يهدد الأغلبية الاجتماعية بالتهميش والإقصاء.^{١٠٥}

إلا أن ما هو أخطر من هذه المواجهة، ما تشهده النخبة السياسية والاجتماعية من انقسام حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة للمجتمع ككل، والتي لا يمكن التوصل إلى تفاهم ديمقراطي شامل من دونها، ولعل أكثر ما يعكس هذا الانقسام المواجهة العقائدية المزمدة بين العلمانيين والإسلاميين،^{١٠٦} وهو ما يهدد باندلاع واستفحال مجابهة شرسة بين نخبتين متناقضين تسيطر الأولى على الدولة وتتمركز فيها، وتسيطر الثانية على المجتمع والشارع وتتحصن فيهما أيضا. ولذلك نجد غليون يحذر من النتائج الوخيمة لهذه المجابهة الإيديولوجية التي من شأن استمرارها أن يجهز لا محالة على كل من الدولة والمجتمع على حد سواء، لأنه سيعيق كل أنواع الإستثمار والإنتاج والإبداع المادي والمعنوي ويقود إلى الخراب الشامل، كما أنه يكاد يقضي فعلاً على أي فرصة للعمل الوطني البناء، ويعمل على تحييد قوى التغيير، وخلق جو الحرب الأهلية الدائمة في الوقت الذي تحتاج فيه المجتمعات العربية إلى تجميع كل طاقاتها لخوض غمار معركة الحضارة بكل أبعادها.^{١٠٧}

٣- ضعف واضطراب الوعي الديمقراطي :

يذهب غليون إلى أن الديمقراطية لا تزال تستعمل في العالم العربي إلى حد كبير كشعار سياسي، لا كمنطلق فعلي لتغيير جدي في طريقة العمل الجمعي العام وأهدافه ووسائله، سواء عند النخبة الحاكمة أو لدى المعارضة .. فالديمقراطية لم تتحول بعد من شعار استهلاكي في الصراع أو التنافس على السلطة، إلى نظرية موجهة للممارسة اليومية وإلى منطلق فعلي للتفكير المتجدد بقضايا الجماعة ومشكلاتها، ذلك أن تحويل الشعار إلى منطلق يعني التقليل من الإستخدام الإستهلاكي له وجعله أساساً للممارسة السياسية والاجتماعية والفكرية ومنازة لها. مع العلم أن "الأساس هو بالتعريف ما لا يظهر من البناء، وما لا يقوم البناء بدونه".

وبالتالي فما لم يجر تجسيد الديمقراطية وترجمتها إلى برامج عملية وسياسات واستراتيجيات فاعلة وممكنة التحقيق فستبقى لا محالة قناعاً يتم

استخدامه وانتزاعه عند الحاجة، "أي أداة للاتجار السياسي تخفي استمرار المفاهيم والممارسات القديمة للنزاع على السلطة والسعي إلى الوصول إليها، بغض النظر عما نريد أن نصنعه بها أو نطلبه منها، اللهم إلا تحقيق المصلحة والمآرب الجزئية".

ومن المخاطر التي يسجلها ويحذر منها غليون فيما يتصل بهذا الاستخدام الإستهلاكي لشعار الديمقراطية، "تثبيت الفكرة الخاطئة لدى الرأي السياسي والعام بأن الديمقراطية وصفة سحرية حاملة في ذاتها لكل الحلول وأنه يكفي أن نبلغ مرحلة الحرية السياسية وتعدد الأحزاب والانتخابات الدورية حتى تنتهي مشكلات العرب القومية والثقافية والاقتصادية وتذوب من تلقاء نفسها".^{١٠٨} في حين أن حل هذه المشكلات هو المدخل اللازم للنجاح في معركة الديمقراطية.

ومن مظاهر ضعف الوعي الديمقراطي أنه لا النخبة السياسية ولا الأغلبية الاجتماعية لم ترق إلى مستوى تمثل القيم المتصلة بها.. وهو ما يؤكد أن هذا الضعف في العامل الذاتي، النظري والقيمي، يشكل العنصر الأهم من بين العناصر التي ساهمت في إجهاض أول معارك الديمقراطية العربية، وعليه فلا أمل في النجاح في تحقيق عملية الانتقال الديمقراطي دون تحقيق الحد الأدنى من النضج على مستوى الوعي الديمقراطي، خاصة في صفوف القوى المعارضة التي تجسد أمل الجمهور الواسع في تحقيق المشروع الديمقراطي. غير أن عدم كفاية الشروط الفكرية اللازمة للانتقال الديمقراطي لا تعني أن المجتمع العربي لا يزخر بالأفكار والعواطف الديمقراطية، إلا إنها لا تزال غير حاسمة ولا نهائية بالمقارنة مع ضخامة العوائق والتحديات، ومن ثم فلا يزال من الممكن بسهولة التراجع عنها. فإلى جانب الرؤية النظرية والتحليل الموضوعي للقوى والصعوبات والمشكلات القائمة، فإن نجاح التحول الديمقراطي يستدعي نشوء إيمان راسخ بأن الخيار الديمقراطي قادر على حل جميع الخلافات والنزاعات في الآراء.

٤- أزمة القيادة السياسية :

لا يكفي برهان غليون بتسجيل أزمة وفساد النخب السياسية العربية، وإنما يذهب إلى حد القول بغياب النخبة القائدة كنتيجة لضعف النظرية

العربية وتشنت النخبات الاجتماعية وفقدان الثقة الشعبية بالسلطة والفعالية السياسية.

غير أن غياب الطبقة السياسية لا يعني بالنسبة لجليون، عدم وجود رجال سياسة وحكم، وإنما غياب جماعة متماسكة تتمتع بتربية مستقرة وثابتة، ترد على وظائف سياسية محددة، وتوحدها روح القيادة الجماعية، بالرغم من تنوع مشاربها وتعدد أحوالها واختلافاتها العقيدية. لا يعني غليون بالقيادة الجرأة والتنطع للمسؤوليات الكبرى دون معرفة بوسائلها ومتطلباتها وأصولها كما هو سائد وإنما المعرفة العميقة بالمصالح الوطنية، والقدرة على العمل المشترك، وهو ما يفترض معرفة وثيقة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحلية والعالمية، كما يفترض كفاءات قيادية خاضعة لتكوين مستمر ومطرد، يغدو مع الزمن نوعاً من التقاليد التي تتوارثها الأجيال القيادية.

كما يذهب إلى أن المعضلة لا تكمن في تكوين الوعي السياسي والتأهيل المهني لأن وسائله متاحة، وإنما تكمن في اكتساب فن القيادة السياسية الذي لا يمكن أن يحصل إلا من خلال الممارسة العملية والإنخراط في الحياة السياسية، أي أنه ثمرة الحياة الديمقراطية التي تشكل، بما تتضمنه من تنافس على السلطة، واحتكام للرأي العام، وتمرس في التعامل مع القضايا الوطنية والمعضلات الاجتماعية والمتغيرات الدولية، مدرسة سياسية حقيقية قائمة بذاتها بل هي أكثر من ذلك، بالنسبة لجليون، تمثل المدرسة السياسية الحقيقية.

وتبعاً لذلك فإن غياب الديمقراطية في الدولة العربية، أي افتقارها وحرمانها من هذه المدرسة يجعل السياسة تتحقق فيها من خلال ما يطلق عليه غليون "منطق الإنتقاء الطبيعي في السياسة" الذي يعني "أن السلطة لا تتحقق، أو لا تترسخ إلا عندما يتمكن بعض الأفراد، بسبب قوة مراسهم وشكمتهم أو حنكتهم الطبيعية أو بسبب عصبيتهم القوية أو قبولهم بركوب المخاطر ولا أخلاقيتهم الشديدة، أو تعاملهم مع القوى الأجنبية من فرض أنفسهم على الآخرين" علماً أن السياسة النابعة من هذا الانتقاء الطبيعي تقوم بالضرورة على الفردية من خلال إبراز شخصية رئيسة تتماهى مع

السلطة والنظام، هي شخصية القائد الذي يكتسح كل الفضاء الذي تحتله عادة الطبقة السياسية في الدولة الديمقراطية. ونظرا لافتقار هذا القائد للكفاءة اللازمة لممارسة السلطة فإنه يستعين "بطاقم سياسي" عبارة عن مجموعة من الخبراء الذين لا يشكلون إلا "طبقة اختصاص" ما أن يتخلى عنهم القائد حتى يخسروا كل مكانتهم وسطوتهم، بل حتى يغيبوا نهائياً عن الحياة السياسية لأنهم خلافا للنخبة السياسية ليس لهم وعي شمولي بالمصالح العليا ولا التزام سياسي بالمسؤوليات الكلية.

إنها "فئة من الموظفين التكنوقراطيين الذين لا يفهمون معنى القرار السياسي، وإن فهموا تقنيات الإدارة، وبعكس الطبقة السياسية ليس لهم أي قاعدة شعبية أو سند خاص يجعلهم يفكرون من منطلقات واحدة جماعية، ويشكلون قوة أو تعبيراً عن قوة ذاتية. وبينما يعتبر النائب نفسه.. ممثلاً للأمة كلها ومسؤولاً أمامها، لا ينظر الموظف السياسي إلى نفسه إلا على أنه ممثل القائد ومسؤول أمامه فقط".^{١٠٠} ولذلك فإن غليون يستكثر عليهم صفة السياسة التي لا يستعملها إلا لأنهم يشتغلون في دائرة الطبقة التكنوقراطية والبيروقراطية وظائف تسمى في علم السياسة الحديثة سياسية. في حين أنهم لم يكونوا يسمون في الماضي إلا خادمين للسلطان، وهو ما يعتبره غليون اسمهم الحقيقي.

إن مشكلة ومأزق هذا النظام أن إصابة رأس النظام يهدد النظام جميعه بالإنهيار، ويكشف عن فراغ سياسي هائل في المجتمعات التي قطعت شوطاً في استيعاب مفاهيم الوطنية والسياسة الحديثة. ولا يتردد غليون في الجزم بان معظم الدول العربية تعاني من هذا الوضع الذي يفتقد فيه نظام الإنتقاء الطبيعي إلى شخصية قادرة على ملئ المنصب الإستثنائي الذي يحتاج إليه في تسيير أموره، في الوقت الذي لا يزال يفتقر فيه النظام العام إلى أية آلية لتطوير روح سياسية جديدة، وتكوين طبقة قيادية قادرة على توحيد أجهزة الدولة والسلطة، وفرض النظام عليها. وخلق التواصل مع المجتمع والرأي العام والنتيجة هي "موت السياسة، أي غياب القرار وغياب الإرادة وغياب الشعور بالمسؤولية".

ومما يكرس تأزم وانهيار القيادة السياسية استشراف ظاهرة الفساد

السياسي في صفوف النخبة، ذلك أن " الفساد مرض عضال قادر على إفراغ أي نظام سياسي مهما كان شكله، من مضمونه، ويقضي على أي إرادة إصلاح أو تغيير حقيقي في الحياة السياسية والاجتماعية".^{١٠} ومن مظاهر الإنهيار العميق للقيادة السياسية التي يسجلها غليون الإنقسام الذي تعيشه النخبة السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجهة، وهو ما تعكسه المواجهة العقائدية المستمرة بين التيارين الإسلامي والعلماني كما سبقت الإشارة.

٥- العائق الأيديولوجي :

يعتبر غليون أن جميع الإتجاهات الأيديولوجية التي كانت سائدة في الحقبة الماضية تتي حان لها وزنها في المجتمع كانت تنفي من أفقها مبدأ الديمقراطية وأهميته بالنسبة لتنظيم المجتمع. وفي مقدمة هذه الأيديولوجيات، الأيديولوجية القومية التي اعتبرها، كما تجسدت مفهوماً وممارسة، أحد الأسباب التي أدت إلى غياب الديمقراطية في العالم العربي، لأنها حاولت أن توحد المجتمعات العربية حول "شعار: رئيس واحد، علم واحد، حزب واحد، أي أن تستخرج وحدة الأمة من إنكار الاختلافات الموجودة داخل المجتمع، في حين انه لا يمكن لأي مجتمع، من وجهة نظر غليون، أن يتوحد سواء كان ذلك ضمن إطار دولة أو عدة دول، إلا إذا أمكن له أن يجد الآلية التي تسمح لجميع الفئات والمصالح أن تعبر عن نفسها من خلال التنافس السلمي فيما بينها بغية التوصل إلى إجماع حقيقي حول سياسات موحدة ومواءمة، مشتركة، وهو ما كانت تنكره الأيديولوجية القومية التي ظلت تعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون أداة تقسيم للشعب وللمجتمع ووسيلة لسيطرة فئة على أخرى. أي أنها تعتقد أن إلغاء الديمقراطية شرط لازم لتحقيق الوحدة. ويسجل غليون أن الأيديولوجية الشيوعية بدورها تؤكد أن الديمقراطية قضية شكلية لأنها ترسخ في النهاية السيطرة الطبقيّة للبرجوازية على حساب بقية الطبقات. أما الإتجاه الإسلامي فقد ظل إلى حد كبير يعتبر الديمقراطية مفهوماً غريباً لا حاجة إليه في وجود الشورى!!

٦- عائق الهيمنة الرأسمالية :

تمثل العوامل الاقتصادية والاجتماعية الدولية محددات مثلما تشكل عوائق

للتحول الديمقراطي في نفس الآن. ولذلك نجد غليون يؤكد أن السبب الرئيسي لانعدام الديمقراطية في المجتمعات النامية عموماً والعربية خصوصاً، هو أن النظام الرأسمالي العالمي الغربي قد عمل منذ صعوده في القرن التاسع عشر واختراقه لهذه المجتمعات، على تحطيم كل بنياتها العميقة وتوازنها الحية بما فيها البنيات الاقتصادية والسياسة والثقافة، أي على تكسير العمود الفقري لهذه المجتمعات وحرمانها من إمكانية التوصل إلى حد أدنى من التوازن بين المصالح المتضاربة، وبين الإنتاج والإستهلاك، وبين الأصالة والمعاصرة وبالتالي فقد تحولت الهيمنة الرأسمالية الغربية إلى " آلية تدمير داخلي " لهذه المجتمعات ولقدراتها الإنتاجية والإبداعية .. لأن هذه الهيمنة قد " أفقدت هذه الشعوب ثقفتها بمؤسساتها السياسية القديمة دون أن تعطىها أية إمكانية حقيقية لبناء مؤسسات جديدة معبرة فعلاً عن القوى الاجتماعية واحتياجاتها المتجددة. "

٧- أزمة المعارضة :

لا شك أن وجود المعارضة وفعاليتها ونضجها يعد مقوماً أساسياً وشرطاً لازماً لأي نظام ديمقراطي حقيقي، ففي سائر المجتمعات الحديثة، التي أنجزت ثورتها الاجتماعية أقامت الدولة الوطنية فيها، ينظر إلى المعارضة السياسية نظرة تتجاوز إطار الحق والقانون إلى إطار السياسة والمصلحة العامة للوطن والدولة والأمة. إن لا يجري الإكتفاء بمجرد تمكين المعارضة من حقها الدستوري في العمل كمعارضة، وإحاطة ذلك الحق بمختلف الضمانات القانونية في إطار كفالة الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، بل يجري أكثر من ذلك، السعي إلى تمكين المعارضة من حق الوجود ومن حرية العمل السياسي لهدف أعلى هو حماية المجال السياسي من الإضطراب، ومنع السياسة من أن تعبر عن نفسها وعن مطالب قواها خارج قواعد الديمقراطية والسلم المدني.

وهنا تبرز الأهمية القصوى للمعارضة السياسية في الأنظمة الديمقراطية كصمام أمان يحمي الحياة السياسية من الإضطراب ويمدها بأسباب الإستقرار. فهي بهذا المعنى قوة توازن ضرورية في المجال السياسي بوصفه مجالاً عمومياً، وليست عبئاً على السلطة أو مصدر إزعاج لاستقرارها، وهي

ليست قوة توازن في المجتمع إلا لأنها تنهض بواحد من أهم الأدوار في صناعة الإستقرار في المجتمعات الحديثة من خلال التمثيل السياسي للقوى الاجتماعية. وبالتالي ضمان مشاركة هذه القوى في الحياة السياسية بل وفي صنع القرار^{١١٢}، وهو ما لا ينطبق على معظم الأنظمة العربية نظرا لافتقارها لمجال سياسي وسيط بين الدولة والمجتمع بالمعنى الحقيقي لمفهوم المجال أو الحقل السياسي، كفضاء عمومي لممارسة المنافسة السياسية السلمية والصراع الديمقراطي على كسب الرأي العام، وعلى المشاركة في صنع القرار وصياغة المستقبل.

ومقابل غياب هذا المجال السياسي الحديث لا يعدو الأمر في البنى السياسية العربية المعاصرة ثلاث أوجه: "إما غياب هذا المجال غيابا تاما، أو كونه مجالا تقليديا، أو مجالا حديثا صوريا"^{١١٣} ولذلك فقد بقيت مسألة الديمقراطية لدى جل المعارضات العربية مسألة شعار، ولم تتحول بعد إلى منطلق جديد للتفكير في حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية كما لم تصبح بعد منطلق تفكير وقاعدة لمراجعة عميقة لأفكارها ونظرياتها وسياساتها كمدخل لازم لبلورة سياسة جديدة.

يعتبر غليون أن الديمقراطية يمكن أن تتجسد في وجود أحزاب معارضة قوية أكثر مما تتجسد في برلمانات ومن ثم دعوته إلى تشجيع التعددية الحزبية والنقابية وترسيخ أسس العمل الجمعي في المجالات الثقافية والاجتماعية بهدف هيكلة المجتمع حتى يصبح له "عمود فقري"، ذلك "أن مجتمعاتنا، يقول غليون، تفتقد العمود الفقري. وطالما أنها تفتقد هذا العمود، فمن الممكن لأي مستبد صغير أن يكسرها ويخضعها بالقوة".

وهكذا يتضح أن الديمقراطية لدى غليون تبرز باعتبارها فعل ممارسة للمعارضة أكثر من كونها فعل ممارسة للسلطة على أساس أن "معركة الديمقراطية هي بالأساس معركة إعادة بناء المجتمع، وإعادة تنظيمه وهيكلته بشكل يتمثل فيه بتنظيمات قوية تسمح له أن يقاوم خطر السلطة، وهو خطر قائم في كل سلطة مهما كان نوعها"^{١١٤}.

ولذلك يستخلص غليون أن مشكلة الديمقراطية نابعة من أزمة المعارضة أكثر مما هي نابعة من قوة النظم، خاصة وأن أغلب المعارضات العربية

لم يعرف الحياة السياسية أو التنظيمية إلا من خلال ارتباطه بالدولة، كما أنها تفتقد تجربة التعامل مع الجمهور بنفس طويل بغرض تعبيته وتنظيمه، ولذلك فإن معظمها يشكو من فقدان الجذور العميقة في التربة الشعبية، ويعاني قطيعة فكرية وسياسية بينها وبين الفئات والطبقات الاجتماعية الوسطى والشعبية المتحفزة للحركة والعاملة من أجل التغيير الديمقراطي. وهذه القطيعة تنعكس، في الأزمة النظرية والسياسية العميقة التي تعيشها الحركات السياسية العربية، وفقدانها الرؤية التاريخية الصائبة. ومن أبرز مظاهر أزمة وعيها التاريخي، ربطها شبه الحصري للسياسة بكل ما يتصل مباشرة بتقنيات السيطرة المادية على "الدولة القلعة".

فرغم أن السيطرة على الدولة تشكل المدخل الأكبر للتأثير في المجتمع، وهو مدخل بدأت تتراجع أهميته إلى حد كبير بفعل تسارع تفاعلات العولمة وازدياد نشاط مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الاقتصادية الخاصة^{١١٥}، إلا أن التغيير الاجتماعي الحقيقي لم يعد يأتي من الدولة، وإنما من الفاعليات الاجتماعية الفكرية والاقتصادية، ومن هنا تبرز أهمية استيعاب المعارضة للمفهوم الحديث للسياسية كما يطرحه غليون "كإعادة تربية اجتماعية، وإعادة تجديد وترسيخ للأطر العقلية والقانونية والأخلاقية التي تنظم وتوجه وتقود المجتمع والفرد، والإجتهد النظري والعملية إلى مسائل معترف بها وحقيقية"^{١١٦} الأمر الذي يعني أن قسطاً مهماً من المسؤولية في الوصول إلى الوضعية السياسية التي يعيشها الوطن العربي يقع على عاتق المعارضة والنخبة المستقلة مثلما يقع على النخبة الرسمية.

غير أن غليون لا ينفى دور الأنظمة العربية في إضعاف المعارضة، ذلك أن افتقاد العديد من هذه الأنظمة لقوى اجتماعية متماسكة تتخذ منها قاعدة ثابتة لحكمها دفعها إلى البحث عن توازناتها السياسية واستقرارها من خلال اللعب على تناقضات القوى الاجتماعية الأخرى، واستغلال تمايزاتها الدينية أو الطائفية أو الفكرية أو السياسية لإضعافها والسيطرة عليها جميعاً.. وهو ما سمح لها بالبقاء رغم ما تميزت به من ضيق الأفق السياسي والفقر الفكري، وفتوية المصالح المرتبطة بها وغياب المشروع السياسي والاجتماعي الذي لا يشكل، وفقاً لغيلون، مبدأ السياسة فحسب وإنما الفيصل

بين السياسات وبين مختلف القوى السياسية، إذ بدونه تغدو "السياسة تجريبية قاتلة وتناسخ مكرور، وربما تجارة اجتماعية تتحول بها الأحزاب إلى مقاولات أو علاقات عامة"، وهو ما أدى إلى تآكل قدرتها التمثيلية نظرا لإخفاقها السياسي المتكرر وانغلاقها الفكري، وعدم مواكبتها لتحويلات الفكر والسياسية والواقع، وكذا انسدادها التنظيمي.

فأما عن إخفاقها السياسي المتكرر فيتمثل في فشلها في تحقيق الأهداف التي رسمتها لنضالها وانتدبت نفسها للدفاع عنها، وهو ما أدى إلى انهيار صورتها وصدقيتها في نظر الشعب "فباستثناء المعركة الوحيدة التي كسبتها أحزاب الحركة الوطنية العربية في وجه الإحتلال والمتمثلة في الإستقلال الوطني، خسرت سائر المعارك التي خاضتها على جبهات أخرى في الداخل وخاصة معركة التغيير السياسي والثورة الاجتماعية".

وهو إخفاق لا يعود إلى ما تعرضت له من قمع وتضييق من طرف السلطة فحسب، وإنما يعود كذلك إلى ما ارتكبته من أخطاء سياسية قاتلة، لعل أبرزها عدم التناسب بين ضخامة المهمات التي تصدت لها وتواضع الإمكانيات الفعلية التي تتوافر عليها، حيث كان هدف الأحزاب القومية، على سبيل المثال، لا يقل عن تحقيق الوحدة العربية الشاملة، بينما تمثل هدف أحزاب ومنظمات اليسار في تحقيق الاشتراكية بغض النظر عن توافر شروطها الذاتية والموضوعية. وهي أهداف وقر في صدور حاملها أنه لا يمكن تحقيقها دون ثورة سياسية تطيح بالنظام القائم. وهو اعتقاد شاركها فيه معظم الحركات الإسلامية. والنتيجة أن المعارضة وجدت نفسها أمام حقائق لم تأخذها في الحسبان أولها أن مطلب الثورة كان مطلبا نظريا للنخب ولم تكن له قوة اجتماعية حقيقية تجعله ضرورة تاريخية، بل حتى إمكانا. وثانيها أنها إذ بلورت أهدافا استراتيجية بعيدة المدى، (تحقيق الوحدة العربية، بناء الاشتراكية) لم تنجح في صوغ برامج عمل سياسية مرحلية، وثالثها أنها لم تعر كبير اهتمام لميزان القوى الفعلي فانساق وراء نزعها الإرادية إلى مواجهات غير متكافئة ولذلك خسرت معظمها منذ الجولة الأولى.^{١١٧}

أما انغلاقها الفكري وتحجرها فيتمثل في أن السياسة لديها ليست وعيا متغيرا بالواقع وممارسة متكيفة مع متغيراته ومستجداته الواقعية الجارية

بمقتضى قوانين موضوعية هي عينها قوانين الواقع، وإنما مجرد دوجما فكرية تراهن على وجوب حماية وصون ثوابت السياسة والعمل السياسي، بل وإحاطتهما بالقدسية .

ومن أمثلة هذا التحجر الفكري عادة ما يجري استحضار موقف كل من القوميين والماركسيين من الديمقراطية ؛ فبينما تمسك القوميون بفكرة التناقض الماهوي بين الوحدة والديمقراطية على خلفية الاعتقاد بأن الديمقراطية تكرر التعدد والاختلاف في مجتمع شديد الحاجة إلى التوحد، عاشر الماركسيون كذلك على فكرة التناقض الماهوي بين الإشتراكية والديمقراطية على خلفية الاعتقاد بأن الديمقراطية برجوازية المضمون والهدف ومن ثم فإنها تكرر التفاوت والإستغلال الطبقيين.

ومن مظاهر هذا التحجر، الإنغلاق الفكري لكل تيار على منظومته الفكرية بدعوى استقلالها واستغنائها عن غيرها. والنتيجة أن قوى المعارضة ما عادت قادرة على تجديد مصادر حيوية فكرها، فباتت بسبب ذلك أشبه ما تكون بالمجموعات المغلقة (castes)، في حين أن عجز المعارضة عن مواكبة تحولات الفكر والسياسة والواقع في عالم شديد التحول، فيتمثل في انكماشها على نفسها واجترار بداياتها دون مراجعة أو فحص وكأنها حقائق مطلقة منزلة، كما يتمثل في استمرار خطابها الشعبي التحريضي وتمسكها بمقولات التغيير الشامل والأهداف الكبرى في الوقت الذي تغيرت فيه مطالب القوى الاجتماعية الصاعدة إلى حد كبير، بحيث أصبحت أكثر تحديدا وواقعية : الخبز والحرية.

ومن أهم عوامل التآكل في القدرة التمثيلية لقوى المعارضة العربية غياب السلوك الديمقراطي الداخلي وطغيان البيروقراطية، وهو ما أنتج حالة من الإختناق التنظيمي الداخلي بفعل الإنسداد في الحياة التنظيمية والبيروقراطية المتسلطة والإنشقاقات ..

إن مظاهر أزمة المعارضة العربية لا تتوقف عند هذا الحد بل تتعداه لدرجة فقدانها استقلاليتها في القرار وفقدانها تمثيليتها الأصلية للكتلة الشعبية، بل واستتباعها السياسي لقوى أخرى سياسية واجتماعية لدرجة التعاون مع أنظمة أجنبية معادية.^{١١٨}

نخلص مع غليون إلى القول "إذا كان غياب الديمقراطية في الوطن العربي قد نجم في البداية عن عوامل تاريخية واجتماعية وإيديولوجية عديدة ومعقدة، منها وضع إرادة وغاية التغيير السريع والمواجهة القومية قبل إرادة الحرية، فإن استمرار هذا الغياب راجع اليوم إلى فقدان الأسس الموضوعية والتوازنات الاجتماعية والسياسية وتفاقم الأزمات القومية والاقتصادية، وتفاوت التوزيع، وتباين الأفكار والمفاهيم الإيديولوجية والوطنية." ١١٩

المبحث الثالث: أهم مقومات وشروط إنجاح التجربة الديمقراطية :

انطلاقاً من الوقوف على أهم محددات ومعوقات التحول الديمقراطي، كما حددها غليون، يتضح أن "الديمقراطية العربية مشروع تاريخي كبير وبعيد المدى" لا يمكن أن يتحقق دون طرح مسألة التطور الاجتماعي وتطور القاعدة الاقتصادية التي سيقوم عليها، ودون تقديم رؤية لحسم النزاعات الإيديولوجية والثقافية العنيفة والمدمرة، ودون إيجاد حلول للحرب الأهلية الكامنة أو العلنية. ١٢٠

وكأي مشروع، فإن نجاح الديمقراطية ومستقبلها يتوقف على طبيعة القوى التي تتبناها، وعلى صلاحية استراتيجياتها، وحسن تكتيكاتها، وعلى فهمها لآليات الصراع ونجاحها في تعبئة أوسع القوى ذات المصلحة بتحقيقها، كما يتوقف على سلامة رؤيتها وتحليلاتها وصحة منطلقاتها ومفاهيمها، ووضوح أهدافها وغاياتها.

كما أن كسب رهان الديمقراطية، كهدف من أهداف النهضة العربية الشاملة، يستوجب العمل الجاد على حل المشاكل التي تحول دون تحقيق هذا الهدف، الأمر الذي يستدعي شحناً عظيماً الوعي المنادين بالديمقراطية، وانضباطاً وتضحية وترفعاً عن المصالح الذاتية، ونضالاً مستمراً ضد الذات ونزعاتها التسلطية، أي تستدعي باختصار تربية عالية وإدراكاً عميقاً لعظم المخاطر التي تعترض تطبيقها والحفاظ عليها.

فالديمقراطية بهذا المعنى لا تنشأ إلا في مجتمع نضجت فيه القوى الاجتماعية والسياسية وتبلورت أهدافه وقيمه الأساسية واكتسب حداً

أدنى من التحكم بمصيره القومي، ومن الإستقلال والسيادة والنمو المطرد، والتوزيع العادل. فهي نظام مكتسب يستدعي تحقيقه نضالاً مستمراً لتغيير القيم والواقع .. سواء كانت إيجابية أم سلبية.^{١٢١}

وبناء عليه يمكن رصد أهم مقومات وشروط التحول الديمقراطي كما تتحدد في الفكر السياسي لبرهان غليون على الشكل التالي :

١- المقوم الاقتصادي والاجتماعي :

يعتقد غليون أن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، والتخفيف من حدة التفاوت بين الطبقات، ومن التبذير وهدر الإمكانات والموارد، ودعم عملية التنمية تشكل الشرط، وكذلك المؤشر الفعلي لأي مقارنة فعلية جدية للديمقراطية في المجتمعات العربية، بل ويذهب إلى أن فشل الدول العربية في كسب رهان التنمية الاقتصادية هو العائق الأكبر أمام توسيع دائرة الخيار الديمقراطي وضمان الحريات الأساسية. ذلك أن المقوم الأساسي للمجتمع يتمثل في تأمين الشروط الأساسية للحياة، المادية أولاً والمعنوية ثانياً، ومن ثم فإن الحرية لا تغدو ذات قيمة ومعنى إلا عندما يحقق المواطن الحد الأدنى من شروط بقائه المادية. فالشعب الجائع ليس بمقدوره أن يدرك مغزى حرية التعبير والتنظيم الحزبي، كما أن هذا الجوع بالمعنى العام هو الذي يفسر ابتعاد الجمهور الواسع عن السياسة بالمعنى المدني، وتطلعه المتزايد نحو تيارات التمرد والثورة. وبالتالي فما لم تتم الإستجابة للإحتياجات المتصلة بشروط المعيشة اليومية من مسكن ومأكل وملبس .. فليس من المستبعد أن تتحول الديمقراطية إلى عقيدة نخبوية توظفها أقلية انتهائية لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميش الأغلبية الاجتماعية وعزلها.^{١٢٢}

غير أن هذا لا يعني أن غليون يدعو إلى تعليق الديمقراطية السياسية إلى حين تحقيق الديمقراطية الاجتماعية وإنما يعتبرها مطلباً راهناً غير قابل للتأجيل،^{١٢٣} كما ينتقد بشدة من " يضعونها في تنافس وليس في تكامل مع قضايا التنمية والإصلاح الاجتماعي " لذلك يعتبر أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية لا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي إن لم تكن سببها وغايتها. وكلاهما تمثلان وجهين لعملية تغيير اجتماعي سياسي واحدة .. " فكما أن الإصلاح الاجتماعي هو شرط

ترسيخ الديمقراطية ونجاحها، يشكل احترام الإنسان وتفجير قدراته على المبادرة والعطاء والتضامن الطوعي والإعتزاز القومي شرطاً مماًثلاً لدفع عملية التنمية والتقدم الاجتماعي والمادي"، وهو ما يفسر أن "الكفاح العربي الراهن من أجل الديمقراطية يتغذى من الإعتقاد أن قسطاً كبيراً من الركود الراهن في العملية الإنتاجية والتعبئة الاجتماعية ناجم هو نفسه عن الطابع الشمولي والتعسفي للسلطة السياسية، وعدم وجود آلية حقيقية للإصلاح الذاتي بسبب إلغاء مبدأ تناوب الحكم بين القوى والنخب الاجتماعية"^{١٢٤}.

الأمر الذي يهدد، في ظل استمرار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، بعودة التوظيف النفسي والسياسي لمشاعر الإحباط والتذمر التي تعتمل في صدور الجماهير المهمشة كوقود للثورة على الأنظمة القائمة، وهو ما عبر عنه غليون بقوله: "إذا التقى الشعب المهمش اجتماعياً واقتصادياً مع النخب السياسية المستبعدة سياسياً نكون قد عدنا إلى الأجواء التي فجرت الثورة الإيرانية"، ومن ثم فلا قيمة للديمقراطية إلا بقدر ما تظهر أنها تشكل إطاراً أفضل لتحسين شروط العملية الاجتماعية والاقتصادية بأكملها، كما أنه لا جدوى من العمل على "إعادة توزيع الحصص والمنافع على عناصر النخبة المستبعدة للقبول بالمشاركة في النظام كما هو، أملاً بعزلها عن الطبقات الشعبية، أو بتوحيدها وجذب المعارضة الراهنة للمشاركة في الحكم"^{١٢٥}، لأن معظم هذه المعارضات لا قيمة لها، حسب غليون، ولا وزن وليس بمقدورها أن تلعب أي دور فعلي في إعادة بناء التوازنات الاجتماعية الراهنة.

إن الإستعصاء الديمقراطي الناجم عن انعدام الوسائل وفقر الموارد المادية والمعنوية والتقنية وثمررة خيارات ثقافية وسياسية واقتصادية وجيوسياسية حكمها منطق واحد هو الإرتقاء بنخبة اجتماعية صغيرة إلى مستوى البرجوازية العالمية على حساب مجتمع كامل.^{١٢٦}

٢- المقوم الوجداني:

تتلازم الوحدة والديمقراطية لدى غليون بشكل لافت، إذ لا "أمل في توطين الديمقراطية الحقيقية في المجتمعات العربية دون بناء "الدولة الاتحادية" التي تستطيع وحدها أن تحمل عبء الموقع والمكانة والثروة التي تعيش عليها.. وفي هذه الحالة يصبح الموقع الإستراتيجي العربي سلاحاً بقدر ما

هو اليوم نقطة الضعف الأولى^{١٢٧}، كما أنه لا مجال لقيام الديمقراطية في حال غياب السيادة التي تعني، بالنسبة لجليون، التحكم النسبي للجماعة بمصيرها المادي والمعنوي، والحال أن مثل هذا التحكم أصبح غير ممكن في الأقطار الصغيرة التي لا تستطيع، مهما فعلت، أن تؤمن لنفسها شروط الإستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ومن ثم " فإذا كان شرط تحقيق الديمقراطية الأول هو تأمين السيادة فإن هذه الأخيرة تبقى مستحيلة بالنسبة إلى الأقطار الصغيرة دون بناء التعاون الواسع والتكتل السياسي على مستوى التجمعات الكبرى^{١٢٨}."

٣- تعزيز الإستقرار السياسي وتدعيم النزعات السلمية وعقلية الحوار والتفاوض المدني :

وهو ما يمثل المدخل المناسب لتخفيف التوترات واحتواء مختلف مظاهر التطرف والإرهاب، ومختلف أشكال العنف التي لا ترتبط، من وجهة نظر غليون، لا بالعقيدة الإسلامية ولا بأي عقيدة أخرى " فالعقائد ليست هي التي تولد العنف وإنما الإخفاق في حل التناقضات الاجتماعية والسياسية بالطرق السلمية هما اللذان يدفعان الناس إلى تأويل عقائدهم الدينية أو العلمانية تأويلات عنيفة "، ذلك أن استثناء العنف في مجتمع من المجتمعات إنما يعتبر دليلاً على فشل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، وبالتالي فلا يمكن معالجته ووضع حد له إلا بتغيير هذه السياسات. غير أن غليون لا يعتبر أن الإرهاب نتيجة مباشرة وحتمية للأزمة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية مهما كان عمقها، بقدر ما هو ثمرة للإدارة السيئة وغير العقلانية لهذه الأزمة. الأمر الذي يعني أن الإرهاب ليس أمراً طبيعياً ولا قدراً حتمياً، إنه " ظاهرة سياسية مصدرها ممارساتنا المدنية " أي طرق تنظيمنا وتفكيرنا وإدارتنا لشئوننا الاجتماعية " أي أنه حصاد لما زرعتنا أيدينا وبالتالي فمن الممكن جداً وضع حد لمختلف مظاهره شريطة القبول بالتغيير الفعلي والسريع للسياسات الفاسدة وإلغاء الظلم والتعسف، واحتكار الوطنية والمشروعية والسعي إلى الإحتفاظ بالسلطة بأي ثمن ". وذلك عبر توسيع قاعدة المشاركة الاجتماعية والتسليم بأن السلطة علاقة تداولية. وهو ما يقتضي الاعتراف الفعلي بحق المواطنة.^{١٢٩}

لذلك فإن أول عناصر السياسة العقلانية لمواجهة العنف والتطرف بالنسبة لغيلون، تستدعي ألا تتصرف الدول كما لو كانت فريقاً متطرفاً يرد على العنف بزيادة العنف، وعلى الإنتقام بانتقام أعظم، وهو " ما يجعل الدولة تظهر بمظهر العصاة الخاصة". أما العنصر الثاني : فهو الإقرار بأن القوى العاملة في المجتمع سواء أكانت متطرفة أو محافظة، قوى وطنية طالما ظلت تعمل في إطار سيادة القانون. في حين أن العنصر الثالث : يتمثل في التزام الدولة بالحياد حتى لا تصبح طرفاً مباشراً في الصراع الاجتماعي بتحالفها مع فريق دون آخر. وأخيراً العنصر الرابع : يقتضي الإقرار بأن نمو التيارات العقدية يعبر عن مشاكل واقعية وحقيقية تستوجب أخذها بعين الإعتبار والعمل على إيجاد حل لها، أي محاولة تحويل الحركات الإسلامية من حركات متطرفة معادية للدولة الشرعية إلى حركات معارضة تعمل في إطار الشرعية وتقبل بها، ذلك أن المطلوب، وفقاً لغيلون، هو إلغاء دوافع التطرف وأسبابه الاجتماعية والاقتصادية لا القضاء على المعارضة السياسية باسم إيقاف التطرف، ولن يتسنى ذلك إلا عبر عمليتين متلازمتين ؛ أولاً : تطوير المشاركة السياسية الفعلية في المسؤولية الوطنية، ومحاربة التفاوت الصارخ في مستويات المعيشة وأنماط الإستهلاك، بحيث يمكن إعادة بناء روح التضامن الوطني والاجتماعي، ثانياً : تأكيد حقيقة التضامن الوطني، وتحسين العلاقات والتأزر بين الطبقات والشرائح الاجتماعية. ويمكن أن يتم تعزيز فرص التحول الديمقراطي من خلال العناصر التالية :

١- تطوير ثقافة ديمقراطية جديدة :

إن ضعف الأداء الديمقراطي العربي يرجع أولاً إلى ضعف بل غياب الوعي النظري الواضح بماهية الديمقراطية المطلوبة أو المنشودة في مجتمعاتنا، لا يعني الوعي هنا مجرد الإيمان بالديمقراطية (على أهميته) ولكن امتلاك نظرية خاصة بها في ظروف المجتمعات العربية، أي وعي بالمضمون الاجتماعي والأخلاقي الذي تتخذه الديمقراطية وتتضمنه عملية الانتقال نحوها، واستراتيجية الوصول إليها وبرنامج العمل من أجلها. وهذه النظرية لا يمكن أن توجد جاهزة، أو أن تؤخذ من التراث أو أن تستمد من الخارج ومن الأدبيات العامة أو التجارب الأخرى .. إنها جوهر المساهمة الخاصة لكل

مجتمع ولا يمكن أن تكون إلا ثمرة جهده الذاتي.

٢- تأمين موارد مادية ومعنوية جديدة لا حياة لأية حركة سياسية من دونها: وهو ما جعل برهان غليون يدعو للسماح بتلقي الدعم والمساعدات الدولية.^{١٣٠}

٣- بناء قطب ديمقراطي تعددي واسع وفاعل :

يضم قاعدة اجتماعية عريضة ويشمل تنظيمات سياسية وجمعيات وأفراد يوحد عملهم ونضالهم الإيمان المشترك بمبادئ الديمقراطية وأخلاقياتها كنظام سياسي واجتماعي. وتحويل الديمقراطية إلى خيار مجتمعي، أي قاسم مشترك ونقطة لقاء بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية والقوى السياسية.

٤- تغيير البنيات وإصلاح المؤسسات الرسمية الاجتماعية :

ذلك أن إحياء المواطنة أو بنائها يبدأ، وفقا لغليون، من العمل اليومي وعلى مستوى مختلف المؤسسات بتأكيد أولوية القيم القانونية والأخلاقية وتطهير الدولة ومؤسساتها من سيطرة مختلف القيم السلبية (محسوبية، رشوة، استغلال نفوذ، استهتار بالمصلحة العامة، احتقار الإرادة الشعبية ..).

٥- بناء العقيدة السياسية الجامعة أو الإجماع الوطني :

٦- ترسيخ مبدأ التفكير، لدى النخب الاجتماعية والرأي العام، من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي قدر الإمكان :

بحيث لا ينبغي أن تغدو حقبة غياب الديمقراطية والإنسداد السياسي الماضي جدار مبكى دائم ونهائي، لأن " ما حصل هو ما كان الواقع التاريخي نفسه يدفع إليه " كما أن " الماضي هو الماضي " والكل مسؤول عنه بدرجات متفاوتة.

٧- الالتزام " بتطبيق مبدأ الصدق " :

أي الجرأة على الاعتراف بالفشل ومواجهة معطيات الواقع كما هي كمدخل لإصلاح العلاقة بين القيادة والنخبة من جهة، والجمهور من جهة ثانية، وهو ما يعد بدوره شرطا لازما لنجاح أية عملية انتقال ديمقراطي، ذلك أن المهم في كل تحول، هو " كسب ثقة الناس وقناعتهم بالتعبير من جهة، وإيمانهم بصدق النية " بغض النظر عن الأخطاء. مع العلم أن " القيادة

التي تفقد ثقة الجمهور لابد من أن تفشل حتى لو كانت سياساتها سياسة صحيحة وعقلانية، ذلك أن نجاح الخطط وتحقيق الأهداف يتوقف في السياسة حتماً على تعاون الناس وقبولهم " كما أن أفضل وسيلة، لدفع الشعوب إلى الإرتفاع إلى مستوى المسؤوليات الوطنية هي وضعها في موقع المسؤولية ورفع معنوياتها، وإشعارها بما تتمتع به من صفات إيجابية، وبقدرتها على تجاوز نقائصها وسلبياتها. وهو ما يمثل التربية الوطنية الحقيقية القائمة على الصراحة والمكاشفة والمسؤولية وهو ولا شك عامل نفسي وقيمي بالغ الأهمية. إذ " لا ينبغي أن نعتقد -يواصل غليون- أن منعنا الرسمي للنقاش في أمر من الأمور يعني أن هذا الأمر قد اختفى في أذهان الناس. كل ما هنالك أننا نحرم الرأي العام من ميزة الإستنارة في مواقفه الفكرية والسياسية بأراء وتحليلات المفكرين أو السياسيين التي تنحو إلى أن تكون أكثر موضوعية وشمولية وعمقا، " فضلاً عن أن تحريم النقاش في قضية من القضايا لا يفضي إلا إلى تخفيض مستوى النقاش والوعي بها، وهو ما تستغله وتتغذى منه المواقف والتوجهات الضيقة.

٨- إعادة البناء السياسي للمجتمع :

أي العمل على إيجاد الشروط الملائمة لنمو الهياكل النقابية والحزبية المستقلة التي تستطيع أن تستوعب الإحتجاج والإعتراض على أسس سياسة عقائدية صريحة وعقلانية، وهو ما يقطع الطريق للجوء إلى العصبية وأشكال التضامن اللاتاريخية التي عادة ما يحتمي بها المجتمع بفعل حرمانه من العمل السياسي الشرعي. وهذه الهيكلة الجديدة والتدرجية للمجتمع هي التي تعقلن وتضبط عملية الانفتاح وتحصنها من أن تتحول إلى انفجار جماهيري أهوج. غير أن هذا البناء الجديد يفترض " تغيير أسلوب العمل مع المعارضة، ونظرة المسؤولين إلى طبيعة التنظيمات السياسية ودورها الاجتماعي واستقلالية الدولة عن أي حزب، وترسيخ التعددية في المبدأ والممارسة. وهو ما لن يتحقق إلا من خلال احترام الآراء المختلفة للجماعات والمجموعات السياسية وغير السياسية، وإطلاق حرياتها والتركيز على مساهماتها الإيجابية "

٩- إعادة التوازنات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية

الكبرى:

والمقصود بإعادة التوازنات لدى غليون التمسك بمبدأ العدل والنزاهة والمساواة الفعلية بين الناس.. أي وضع حد للسياسات التي تسمح بالإثراء السريع لفئة على حساب باقي الفئات .. وإعادة التوازن داخل النخبة الاجتماعية بين أطرافها المثقفة والسياسية والإدارية والعسكرية، ومنع تحقير واحدها للأخرى. وتحديد إعادة الإعتبار للنخبة الاجتماعية الثقافية والسياسية والإدارية في مواجهة التضخم الخطير لدور ومكانة الأجهزة والمؤسسات العسكرية، ذلك أن احتكار القيادة من طرف العسكريين واستبعادهم وتهميشهم لقيادة الأمة المفكرين والسياسيين والاقتصاديين والإداريين لن يؤدي إلا إلى قتل فرص تكوين القيادات السياسية الشعبية المؤثرة والقادرة على أن تحظى بولاء الناس، وإلى القضاء على فرص الإبداع الفكري والنظري، وإلغاء روح المبادرة وتعميم روح الإستزلام والمحسوبية والفساد العام، كمييار لشغل المناصب وتحمل المسؤوليات الكبرى. وهو ما حصل في الإتحاد السوفياتي كما في بقية بلدان الحزب الواحد.^{١٣٢}

كما أن المقصود بإعادة التوازنات، لدى غليون، رفع وصاية الدولة على العقيدة وعدم فرض عقيدتها الخاصة إلا ما يتعلق بجوهر رسالتها والمتمثلة في الإلتزام بالمصلحة الوطنية والدفاع عن فكرة الصالح العام.

١٠- تغيير منهج الحكم والسياسة :

بحيث تصبح " المفاوضة العامة " بين جميع الأطراف الاجتماعية وبين المجتمع والدولة هي الآلية الرئيسية لحل النزاعات جميعاً. بل إن غليون يذهب إلى حد القول بأن الديمقراطية لا تعني في العمق سوى افتتاح عصر المفاوضات العامة داخل المجتمعات العربية لمعالجة كل المشكلات المتصلة بالشأن العام، ليغدو جوهر التغيير السياسي الذي تقود إليه الديمقراطية هو بالضبط جعل المفاوضات بين أطراف المجتمع الواحد وسيلة للتسويات وال حلول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية، بدل اللجوء إلى المواجهة ورفع السلاح. وهو ما يؤدي ليس فقط إلى الحد من سفك الدماء وإهدار الموارد والجهود وإنما إلى ترسيخ الإستقرار والسلام الأهلي، ومن ثم خلق الشروط المناسبة للتنمية وبذل الجهد والتراكم الحضاري المادي

والأخلاقي، لأن قاعدة كل تقدم في كل المجتمعات هي التوصل إلى إجماع حول قاعدة ثابتة وسلمية لحل المشاكل الاجتماعية.

١١- العمل على تجاوز الصراع المدمر والعقيم بين أطراف النخبة العلمانية والدينية :

بهدف إدراج مختلف أشكال النضال والعمل السياسي ضمن إطار الشرعية. بعيداً عن كل أشكال الإقصاء الأيديولوجي والسياسي، إذ ليس من الممكن للديمقراطية أن تترسخ مادامت القوى السياسية الأكبر تعيش خارج الشرعية أو تعمل ضدها. فتهميش القوى السياسية والجماعات وعزلها هو الذي يؤسس لديها، حسب غليون، مشروعية الإنقراض على السلطة، ويفقدها الشعور بالمسؤولية العمومية، في حين أن دفع هذه الجماعات إلى المشاركة الإيجابية في المسؤوليات الوطنية والحياة السياسية، وكذلك من خلال تحويل الديمقراطية نفسها إلى مشروع للتغيير الاجتماعي والإصلاح، من شأنه أن يشجع النزعات السلمية والتخفيف من حدة التفاوت الذي يقود إلى التفاف الجمهور المتمرد الساخط حولها.^{١٣٣}

فكما أنه من الممكن أن تكون الحركة الإسلامية كقوى معارضة، إطاراً سياسياً ممكناً للإستيعاب السياسي والمطلبي للنقمة الشعبية إذا سمح لها بحقها الطبيعي في العمل السياسي القانوني، فمن الممكن أن تتحول على النقيض من ذلك، في حالة إقصائها والتعامل معها بعقلية أمنية، إلى "صاعق مفجر للمجتمعات العربية"^{١٣٤} ويكشف غليون، انطلاقاً من مجموعة من التجارب، كيف أنه لم يكن من الصعب دفع الحركات الإسلامية في اتجاه العمل السياسي السلمي، مؤكداً أنها "ليست كما يعتقد البعض زوايا دينية مغلقة ومتكورة على نفسها. إنها تعبيرات اجتماعية وسياسية عن مصالح حقيقية".^{١٣٥}

١٢- بدلا من الدولة الإسلامية والدولة العلمانية:

الدولة الديمقراطية.

يعتبر غليون أن الدولة العلمانية مثلها مثل الدولة الإسلامية "ليست هدفاً عملياً للتحقيق ولكنها شعارا تعبويًا وإطاراً عقائدياً ورمزياً لتوحيد صفوف فئات اجتماعية متميزة ومتباينة المصالح ولبناء أحلاف سياسية هدفها

فئات اجتماعية متميزة ومتباينة المصالح ولبناء أحلاف سياسية هدفها الأول تقاسم السلطة وتوزيعها. إنهما يعبران عن غياب أي مشروع جماعي حقيقي قابل للتنفيذ، وبالتالي الدخول في حقبة الانقسام والصراع الهادف إلى توزيع السلطة بعد أن تحولت هي نفسها إلى غنيمة. إنهما خطاباً الحرب الاجتماعية والتعبئة السياسية".

ومن ثم فإن اعتبار الأصولية والعلمانية للانقسام كأمر معقول وتحويلهما الخصام إلى قاعدة ونمط وجود لا يستهدف إلا التغطية على الأزمة والتعقيم على عجز نخبة سياسية كاملة، كما أن نقل الصراع إلى مقارنة عقائدية وقيمية، وخلق تناقض لا حل له بين منظومات قيم قابلة للتعايش لا يعبر إلا عن فشل القيادة الاجتماعية وافتقادها لمفهوم حي وفاعل للسياسة. ذلك أن القيم لا يمكن إلا أن تكون مختلفة. وما السياسة إلا "الصعيد الذي كونه المجتمع لتحديد هذا الخلاف الذي يستحيل حله، ويحرم إلغاؤه".^{١٣٦}

فضلاً عن أن الإصرار على جعل التجانس العقيدي إسلامياً أم علمانياً، شرطاً للتفاهم السياسي لا يؤدي إلى وضع السياسة في مأزق حقيقي وحرمانها من أي فرصة لمواجهة المشكلة فحسب، وإنما يؤدي أكثر من ذلك إلى جعل الخلاف نفسه مبرراً لتخليد الأزمة القائمة. لكن ما هو هذا المفهوم الحي والفاعل للسياسة؟

يعتقد غليون أن أزمة الاجتماع السياسي العربي لا ترتبط بشكل رئيسي بتجديد التفكير الديني بقدر ما ترتبط بتغيير المفاهيم والتصورات المتعلقة بالسياسة ذاتها، وتستوجب كشرط أول تحديد وظائف الدولة، والمجتمع المدني ونمط علاقاتهما وموقعهما في السياسة المدنية. أما جوهر هذا التغيير في نظره فيكمن في ضرورة إدراك أن "السياسة ليست مكاناً يفصل أو فضاءاً يحدد، وإنما هي ترتيب لكل الفضاءات أو الفضاء الاجتماعي كله وتنظيم له وللأدوار المختلفة التي يمكن أن يلعبها الخاص والعام والفرد والجماعة، الديني، والثقافي، الاقتصادي، والسياسي، والعسكري، والعلمي، التقني... الخ. فالمشكلة -يشدد غليون- ليست إذن إلا من حيث المظهر مشكلة الدين وهي في الواقع مشكلة السياسة الاجتماعية كلها التي تحدد للدين وغير الدين وظائفها". من ثم فالتمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة هو الشرط

الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها. فالسياسية ليست من إنتاج الدولة وإنما هي بالأساس من إنتاج المجتمع، ولا تقوم الدولة إلا بتنظيم السلطة التي ترعى تنفيذ السياسات المنبثقة عن إرادة الجماعة، والجماعة هي التي تقرر عبر الدولة، كوسيلة إجرائية محضة، ما تريد أن تكون عليه قيمها وأهدافها ورموزها. فالدولة لا تحدد أهدافاً ولا تبدع قيماً ولكن المجتمع هو الذي يشكل مصدر القيم والسياسة، وهو الذي يربط أو يفصل بين القيم السياسية المدنية والقيم السياسية الدينية، وهو الذي يقرر ما ينبغي على الدولة أن تقوم به.^{١٣٧} وتبعاً لهذا القرار تتحدد طبيعة هوية النظام السياسي الذي يعكس قيم التيار السياسي السائد ديمقراطياً في مرحلة محددة من تاريخ الدولة، كما يعكس تأويلاته ورؤيته للظروف التاريخية وللحلول اللازمة. أما الدولة فإنها تبقى قبل النظام وبعده إنها الوعاء الذي يتسع لاحتضان كل الأنظمة اشتراكية كانت أم ليبرالية أم إسلامية .

ومن هذا المنطلق يغدو الحديث عن دولة دينية أو دولة علمانية خطأ مسبقاً بين النظام كسياسة تستلهم قيماً معينة وتستند إلى غايات محددة وترمي إلى تطبيق برنامج عملي في المجتمع، والدولة كوسيلة إجرائية لتوليد الإجماع وإظهار الأغلبية المحددة لطبيعة السلطة وتوجهاتها، أي لحسم النزاع والتنافس بين الإرادات الجمعية المختلفة .

ومهما بلغت حدة الاختلاف حول النظام السياسي والبرامج المعدة للتطبيق بين مختلف تيارات المجتمع المتعددة وهذا هو معنى السياسة، "فإن من المستحيل للسياسة أن تتحقق إذا لم تكن هناك آلية واضحة للإجماع، أي اتفاق عام حول طبيعة الدولة، وحول القواعد الإجرائية التي يتم من خلالها فرز الرأي العام واختيار البرامج السياسية أو باختصار استخلاص الإجماع. فإما أن تكون الدولة ديمقراطية وظيفتها فرز الأصوات وتحقيق تداول السلطة بنزاهة وحرية، ومن ثم التعبير عن إرادة المجتمع مع كل ما يتضمنه ذلك من احترام عقائده، دون صفات أخرى، أو تكون استبدادية تفرض على المجتمع السلطة التي يعتقد البعض أنها أفضل له أو أحق به".

وفي هذا الإطار يقلل غليون من حدة المخاوف على الديمقراطية بدعوى أن "أعداء الديمقراطية" سوف يستغلون مناخ الحرية والتداول النزيه للسلطة،

للإجهاد عليها، مؤكداً " أن العقيدة التي تفرض على الناس بالقوة والقهر أي عن طريق دولة قهرية، إسلامية أو علمانية، سوف تضع هذه العقيدة في حالة أسوأ بكثير مما لو بقيت بعيدة عن السلطة. " وسوف يكون مصيرها لا محالة الفشل في رهانها على الحكم. ذلك أن " كل عقيدة لا تنبع من النفس وتستند إلى الإيمان الداخلي، ليست إلا نظاماً قهرياً، لا يدوم، ولا يمكن أن يفيد منه لا الفرد ولا المجتمع ".

ويذهب غليون إلى أن السعي لفك الارتباط بين الدين والسياسة بدعوى ضمان استقلال الدولة لا يؤدي إلى وضع الدولة في مواجهة المجتمع وقيمه فحسب، ولكنه مستحيل واقعياً، ومنتج للتعسف سياسياً " فالديمقراطية فيما تتطلبه من تحديد للسلطات، تعمل على تعيين المهام والمسؤوليات ولا تستدعي فك الارتباط بين منظومات قيم عاملة في المجتمع وملهمة، شئنا أم أبينا لممارسة وسلوك أبنائه ".

وتبعاً لذلك فلا قيمة للديمقراطية إلا بقدر ما تتيح وتطابق الأهداف والقيم التي تستلهمها السياسة الرسمية وسلطة الدولة، مع تلك التي يمارسها المجتمع. وبدون ذلك تكون العلمانية مصدراً إضافياً لتنامي الديكتاتورية أو تبريرها. فرغم أن الديمقراطية تقتضي استبعاد مفهوم الدولة الدينية إلا أن الدين كان وسوف يبقى وتحديداً في المجتمعات العربية، المصدر الأول للقيم السياسية وغير السياسية التي توجه الإنسان العربي.

وبالتالي فإن المطلوب ليس نقل النموذج العلماني وإنما إبداع النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة الفعلية التي يحققها المجتمع العربي الإسلامي، والتي تجعل من الضروري تنظيم التناقضات النابعة منه وضبطها. وهذا يعني أن عقلنة الممارسة والتفكير السياسيين في المجتمعات العربية، أي جعلها أكثر خضوعاً وقبولاً بالمعايير العقلية المتفاوض عليها، ينبغي أن تنطلق من دخل الإسلام أو تكون إلى جانبه ومعه وليس ضده، أي أن تنظيم السلطات والصلاحيات يجب أن تتم من داخل المجتمع الإسلامي وبمعايير التجربة الاجتماعية بين ما يجب إخضاعه للعقل والاجتهاد من ميادين .. وما يدخل حصرياً ضمن مسؤولية الدين والسلطة الدينية.

وبناء على هذه الرؤية التوجيهية لبرهان غليون تسمى العلمانية محاولة

تنظيم التجربة المدنية العربية الإسلامية الراهنة، ومواكبة ما يحصل بالفعل من تطورات في الواقع على صعيد الممارسة الدينية والسياسية وهو ما يفسر تأكيده أن "علمنة الحياة السياسية لا ينبغي أن تعني فرض نوع العقيدة التي يجب أن تتبناها أو تعمل من خلالها وتحت ظلها المعارضة السياسية، ولكن مساعدتها على أن تتحول إلى أحزاب ديمقراطية".

وهذا لا يعني أن الدولة الديمقراطية دولة بلا إيديولوجيا وبدون مضمون عقدي. كل ما هنالك أن الإلتزام بالتمييز بين الدولة والسلطة، أي بين المؤسسة كشروط إجرائية لممارسة السلطة، وبين السلطة كمصدر اختيارات اجتماعية وسياسية وفكرية، يجعلنا نقف على حقيقة أن نظرية الدولة، لا تختلف باختلاف خيارات السلطة النابعة من المجتمع. لأن وظيفتها تتوقف على تحديد القواعد والوسائل الضرورية لضبط ممارسة السلطة التي تكلف من قبل المجتمع بتحقيق هذه الخيارات بغض النظر عن المضمون الديني أو غير الديني لهذه الإختيارات.

إن مفهوم الدولة الديمقراطية يتحدد من منطلق أن كل ممارسة للسلطة مهما كانت اختياراتها العقائدية والاجتماعية تستدعي وجود مؤسسات وقواعد إجرائية تضمن عدم تحولها إلى سلطة ديكتاتورية لا تخدم إلا القائمين عليها مهما كانت عقيدتهم. لأن العقيدة، مهما كانت، ليس بمقدورها لوحدتها أن تمنع معتنقيها من إساءة استخدام السلطة.

فبعد أن يبرز غليون كيف أن الإنهيار الحضاري للإجتماع العربي الإسلامي قد أدى إلى تفاقم التبعية، وحول الصراع في العالم الإسلامي إلى شقاق تاريخي حاد بين رؤيتين علمانية وإسلامية، وبعد أن يسلم بخطورة وصعوبة حل هذا الإنقسام عن طريق القوة وكذا استحالة التوصل إلى قاسم مشترك عقدي .. يؤكد أن السبيل إلى تجاوز هذا الإنشطار إنما يكمن في الدولة الديمقراطية.^{١٣٨}

خاتمة:

إلى هذا المستوى يكون هذا الفصل قد وقف على مفهوم برهان غليون للديمقراطية ورؤيته لأهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي وكذا

تحديده لأبرز التحديات التي تواجه التجربة الديمقراطية العربية، فضلا عن رصده لأهم مقومات وشروط إنجاحها.

ولا يسع المتتبع للأدبيات العربية المعاصرة حول الديمقراطية إلا أن يشهد لجليون بأصالة الرؤية وعمق المقاربة وصدق التناول؛ ذلك أن جليون لا يتناول موضوعاته عموما، وإشكالية الديمقراطية خصوصا، من منطلق علمي أكاديمي فحسب، وإنما يتناولها كذلك من منطلق الإلتزام السياسي والقومي، ومن هنا إيمانه ودعوته للمصالحة السياسية بين مختلف المكونات السياسية والاجتماعية العربية دون إقصاء. وهو ما لم ينل استحسان التيار العلماني الإقصائي الذي لم يتردد في إبداء تحفظه بل ورفضه لموقف جليون المبدئي من الظاهرة الإسلامية وطريقة معالجتها.^{٣٩}

دون أن يعني ذلك خلط جليون بين منطق العمل الفكري والعمل السياسي، فالعمل الفكري لا يتقدم إلا من خلال التمييز بدقة بين المفاهيم والوقائع والظواهر المختلفة، وتحديد مجالها ومركزها ومعناها، أما التقدم في العمل السياسي فيقتضي الربط والتأليف والجمع بين القوى. فإذا كان هدف التحليل الفكري هو تفكيك الواقع لفهمه فإن هدف السياسة هو تجميع القوى لتغييره؛ وبناء عليه فإذا احتلت السياسة محل الفكر العلمي، أي أرادت أن تفهم العالم بدل أن تغيره، أضحت تبشيرا لاهوتيا لا جدوى منه. وإذا احتل البحث العلمي محل السياسة، أي أراد تغيير العالم بدل فهمه، أصبح مذهبية ضيقة خطيرة وقادت العالم إلى الخراب، وهكذا فإن المصالحة السياسية بين مكونات الشعب الواحد لا تغدو مساومة ولا خيانة للمبادئ، كما لا تستوجب تغيير المواقف أو التسوية الفكرية إنها حسب جليون "أصل المواطنة ومنطق الديمقراطية وبهذا المعنى فهي عكس الحرب الأهلية وليست عكس الاختلاف."^{٤٠}

غير أن مقارنة جليون لإشكالية الديمقراطية رغم أصالتها وموضوعيتها وعمقها لم تخل من مزالق، لعل أبرزها سقوطه في نزعة تعميمية تشاؤمية "شبه عدمية" في إصدار أحكامه بالسلب على مختلف التجارب الديمقراطية العربية دون كبير تمييز.

وهي نزعة ناتجة عن طغيان المقاربة النظرية (رغم أهميتها القصوى والحيوية) في تناوله لقضية الديمقراطية، وغياب المعالجة التطبيقية من

خلال دراسة تجارب سياسية ديمقراطية بعينها في سياق شروطها الذاتية والموضوعية الخاصة. وهو ما يجعلنا نستخلص أن في قوة مقارنة غليون النظرية في بحثها عن ما هو مشترك وعام في التجربة الديمقراطية العربية يكمن ضعفها، مع التشديد على أن عناصر قوتها تطفئ وتتجاوز عناصر ضعفها.^{١١}

الهوامش

- ١ - د. برهان غليون " بيان من أجل الديمقراطية "، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦، ص : ٩ .
- ٢ - د. برهان غليون " بيان من أجل الديمقراطية "، نفس المرجع، ص : ٦ .
- ٣ - د. برهان غليون، " بيان من أجل الديمقراطية "، نفس المرجع، ص : ٧ .
- ٤ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص : ٢٥٤
- ٥ - يعلن غليون بوضوح صريح أن " الديمقراطية لا تساوي عندي مفهوما الليبرالية، ولا تتحقق في رأيي اليوم في مجتمعاتنا إلا في مواجهة هذه الليبرالية وبتقيدها " أنظر د. برهان غليون، " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري "، ضمن ندوة " نحو مشروع حضاري نهضوي عربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص : ٥١٨ .
- ٦ - من أهم الأدبيات الغربية الحديثة حول الديمقراطية يمكن الرجوع إلى :
Jean Baechler, "Democraties", Editions, calmann-Levy, Paris-
١٩٨٥،
Pierre Vidal Naquet, " La Democratie grecque vue d ailleurs." -
١٩٩٦، Editions, Flammarion, Paris
Daniel Gexie, " La Democratie representative ", Editions.-
١٩٩٣, Montchrestien, coll. Clefs politique, Paris
Claudine Leleux, "La Democratie moderne", Editions, cerf, -

.Guy Hermet, "La Democratie" Editions, Flammarion, Paris-
١٩٩٧.

Jean-Marie Donegani et Marc sadoun, "La Democratie-
١٩٩٤, Imparfaite", Editions, Folio "essais", Paris

٧ - للمزيد حول مفهوم الحرية يمكن الرجوع إلى: د. عبد الله العروي، " مفهوم الحرية "،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١. وللوقوف على نسبية مفهوم الحرية كحق
أنظر:

Daniele Lochak, " les bornes de la liberte " sciences humaines.
-٣٥-٣٢ :p.p. ١٩٩٨, ٨٦ Paris, N

:Jean-Francois Dortier, " La conquete des lidertes " Ibid, pp -
٢٢-١٨

٨ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وأفاق النمو " ضمن كتاب " حول
الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص
١٣٢.

٩ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص -ص: ١٢٧-
١٢٨.

١٠ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص: ١٦٧.

١١ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص: ١٤٨.

١٢ - إلى جانب هذه الوظيفة المحورية والحيوية للديمقراطية فإن لها أدواراً أخرى لعل
أهما ما عبر عنه محمود أمين العالم بقوله: " وهكذا فإن الفعل السياسي، والممارسة
السياسية العقلانية الجماهيرية الديمقراطية هي السبيل الذي لا سبيل غيره، لاختبار
حقيقة الفكر النظري وتصويبه وتطويره= وتجديده. وهي السبيل الذي لا سبيل غيره
لإزالة الثنائية المجردة المتعالية بين الأصالة والتحديث فلا أصالة بغير عقلانية
وديمقراطية وإبداع، ولا تحديث بغير عقلانية وديمقراطية وإبداع " أنظر محمود أمين
العالم، " الفكر العربي بين الأصالة والتحديث "، ضمن كتاب " مفاهيم وقضايا إشكالية
"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، ص - ص: ٥٥ - ٥٦.

١٣ - د. برهان غليون، " بيان من أجل الديمقراطية "، مرجع سابق، ص: ٢٢.

١٤ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٢٩٠.

١٥ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، نفس المرجع، ص: ١٤٦.

١٦ - يذهب عبد الإله بلقزيز إلى أن أية محاولة لإنتاج تعريف نظري للديمقراطية بوصفها
محض آليات عمل لإدارة السياسة والسلطة هي مغامرة بإفقار معنى الديمقراطية
ومضمونها. أنظر تعقيب عبد الإله بلقزيز على ورقة برهان غليون " الديمقراطية من
منظور المشروع الحضاري " ضمن ندوة " نحو مشروع حضاري نهضوي عربي "،
مرجع سابق، ص: ٤٧٥.

١٧ - لما كان الإستبداد بالشيء لغة يعني الإستئثار والإنفراد به، فإن الإستبداد بالحكم هو

الإنفرد به. غير أن للإستبداد وجوها كثيرة؛ فقد يكون استبدادا فكريا يتوسل أدوات الإخضاع الرمزية كالعلم والتربية والدين بعد أن يجري توظيفها توظيفاً إيديولوجياً، وقد يكون استبدادا إقتصاديا يتوسل سلطة رأس المال من خلال استغلال فئة لباقي فئات المجتمع.. كما قد يكون استبدادا سياسيا يعتمد شتى أدوات الإكراه المادية والمعنوية.. يقول جون جاك روسو: "أسمي طاغية مغتصب السلطة الملكية، ومستبدأ مغتصب السلطة السيادية. فالطاغية هو من يتدخل ضد القوانين ليحكم وفقا للقوانين، والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين نفسها. وهكذا يمكن للطاغية ألا يكون مستبدا لكن المستبد يكون دائما طاغية"، أنظر: "الفد الاجتماعي"، مرجع سابق، ص: ١٤٣. للتمييز بين الإستبداد العادل أو المستنير والإستبداد عموما يمكن الرجوع إلى عدنان عويد "الإستبداد والإستبداد المستنير"، مجلة النهج، دمشق، عدد: ٤٢، ١٩٩٦، ص - ص ١٢٤-١٣١.

١٨ - ومن المفارقات أنه كلما تجدرت التجربة الديمقراطية في المجتمعات الغربية كلما تلاشت السلطة بها، من خلال فقدان الحائزين عليها لأي تأثير في مختلف المؤسسات الاجتماعية. غير أن تراجع واختفاء السلطة الهيروكية لا يعني بالضرورة تركيز حرية الأفراد، بقدر ما يعني خضوعهم دون حماية لجماعات الضغط والبيروقراطية. أنظر: "Jean-claude Ruano-Borbalan, Des socites sans autorite", Sciences humaines, Ne ١١٧، p: ٢٧.

١٩ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص ١٣٩.

٢٠ - يقصد غليون بالنظم التسلمية تلك النظم التي تفرض نفسها بالقوة المباشرة أو الملتوية، وتقرر بدل المجتمع وتستخدم في سبيل ضمان استمرارها واستقرارها وردع المجتمع عن المساهمة في الحياة السياسية أو المطالبة بالمشاركة في السلطة والقرار وجميع أشكال القمع، بما في ذلك الضغط والإبتزاز والتزوير والعنف.. "ومن أمثلة هذه الأنظمة يسوق غليون العديد من نظم الخليج التي لا ترى مبررا للإعتراف بحقوق المواطنين السياسية، بل لا تعترف بالسياسة كنشاط اجتماعي طبيعي وشعري. أما الأنظمة الشمولية فيقصد بها تلك النظم التي لا تكتفي بما يضمن لها إبعاد الأفراد عن الممارسة السياسية أو منعهم من المشاركة في القرار، ولكنها تطمح أكثر من ذلك إلى تربيتهم وتكييفهم على الطريقة السوفيانية مع نظام احتكار السلطة وتأييد القائمين عليها من خلال سياسات تدخلية تمس جميع ميادين الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فالنظام هنا يعتبر نفسه وصيا على الشعب في كل الميادين، حيث يطلب منه ولاء كاملا وشاملا ولا يقبل منه أقل من الخضوع والطاعة من دون شروط. وهو نظام لا يعترف بمجال الحياة الخاصة، ففي الوقت الذي يعتبر فيه كل نشاط اجتماعي ذا مضمون سياسي يلغي السياسة من حقل الممارسة الاجتماعية. ومن أمثلة هذه الأنظمة يورد غليون الدول العربية التي نشأ على إثر انقلابات عسكرية اشتراكية أو يسارية (سوريا، مصر، العراق، الجزائر، ليبيا) أنظر د. برهان غليون "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري" ضمن ندوة "نحو مشروع حضاري نهضوي عربي" مرجع سابق،

ص - ص: ٤٢٦ - ٤٢٧.

٢١ - د. برهان غليون، " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري " ضمن ندوة " نحو مشروع حضاري نهضوي عربي "، مرجع سابق، ص: ٤٣٥.

٢٢ - حينما يتحدث غليون عن نظام مجتمعي فإنه لا يتحدث عن أشخاص أو فئات وإنما يقصد " مجموعة القواعد والمبادئ والقيم التي تنظم العلاقات بين الأفراد فتحدد نوعية المؤسسات التي تُؤطر نشاطهم، وعلاقة هذه المؤسسات فيما بينها، وعلاقتها بالمجتمع، وطريقة عملها وتجديدها والسلطات والصلاحيات المرتبطة بها. وهذا ما يجعل من المجتمع كيانا واحدا، فالنظام المجتمعي، أي أسلوب انتظام الأفراد في سياق واحد هو الذي يحول الفرد إلى عضو في مجتمع، أي جزء من كل واحد وموحد، وهو الذي يجعل من المجتمع أي من مجموع الأعضاء المتفاعلين، على مقدار ما يتيح لهم من التفاعل والتواصل والإثراء الذاتي، مجتمعاُ منتجا ومبدعا يستخدم موارده لتطوير قدراته وتعميم القيم الإنسانية على أفرادها، كما يمكن أن يجعل منهم مجتمعا بائسا غير قادر على استخدام موارده ولا تثيرها، فالنظم الاجتماعية - يواصل غليون - هي التي تنشئ الحريات أو تلغيها لا الأفراد. أنظر برهان غليون، " مستقبل الإصلاح والتغيير في سورية: نحو عقد وطني جديد "، الحياة عدد ١٤٠٦٦، ص: ١٥.

٢٣ - د. برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية " مرجع سابق، ص: ٣١.

٢٤ - أوضح أحد الباحثين كيف أن ملك المغرب عمل على توظيف الإستفتاء كألية ديمقراطية سعيا لتجديد مشروعية سلطته السياسية، بدليل إقتران عملية تنظيم الإستفتاء بالمغرب بلحظات أزمة عادة ما كانت تؤدي إلى تناقص مشروعية السلطة السياسية الملكية كما وظف الإستفتاء باعتباره آلية تدرج في إطار التحديث السياسي في سياق إستراتيجية، إعادة التقليد " وتجديد المشروعية الدينية السابقة والمتعالية على الدستور وآلياته. أنظر: د. الحسن أعبوشي " المسألة الإستفتائية فى النظام الدستوري والسياسي المغربي: ١٩٦٢ - ١٩٩٦، دكتوراه في الحقوق، شعبة القانون العام، وحدة التكوين والبحث: القانون الدستوري وعلم السياسة، السنة الجامعية: ٢٠٠٠ - ٢٠٠١، جامعة القاضي عياض، مراكش، ص: ٨.

٢٥ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية " مرجع سابق، ص ٢٩٥. من أبرز المفكرين الغربيين الذين يميزون بل ويؤكدون على أهمية وشرعية التمييز بين ما هو خاص وما هو عام في الديمقراطية ألن تورين (Alain touraine)؛ فعن ضرورة انطلاق الديمقراطية من الخصوصية التاريخية والثقافية يقول: " تعد الدول التي لم تعرف عملية عقلنة ذات بال، أكثر قابلية للمواءمة والتوفيق بين الحداثة والمحافظة على = خصوصياتها الثقافية والتاريخية = ولعل أبرز مثال على ذلك اليابان. إن الدفاع على الهوية الجماعية من شأنه تقوية وتعزيز الديمقراطية أكثر من إعاقته. " أما عن الطبيعة الكونية للديمقراطية كأبداع إنساني فيقول: " في الدول النامية كما في الدول المتقدمة تعني الديمقراطية (la democratisation)،

جهدا متواصلًا من أجل الربط بين الهوية الثقافية (l'identite culturelle) من جهة والفكر العقلاني والحرية الشخصية من جهة أخرى (la pensee rationelle et la liberte personnelle) "Alain Touraine, "Qu est-ce que la democratie ?", Fayard, Paris- ١٩٩٤، pp: ٣٣-٣٤

٢٦- د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص ٣٠٣. أنظر تعزيزًا لهذه الفكرة عند د. وجيه كوثراني "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي" مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد: ٣١، ١٩٩٤، ص-ص: ١١٨-١١٩.

٢٧- د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية" مرجع سابق، ص: ١٠٩.

٢٨- د. برهان غليون، "بيان من أجل الديمقراطية" مرجع سابق، ص: ٢٣.

٢٩- د. برهان غليون، "حوار الدولة والدين" مرجع سابق، ص: ١٨٩.

٣٠- د. برهان غليون، "حوار الدولة والدين" نفس المرجع، ص: ١٨٠.

٣١- د. برهان غليون وسمير أمين، "ثقافة العولمة وعولمة الثقافة"، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٦٦.

٣٢- د. برهان غليون، "بيان من أجل الديمقراطية"، مرجع سابق، ص ٢٥.

٣٣- د. برهان غليون، "بيان من أجل الديمقراطية"، نفس المرجع، ص ١٩٠.

٣٤- د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو" ضمن كتاب "حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية" مرجع سابق، ص: ١١٧.

٣٥- يذهب أوليفييه دابين (Olivier Dabene) إلى أن الانتقال من نظام تسلطي إلى نظام ديمقراطي لا يتم عبر طريق واحدة. وأن هذا الانتقال يتوقف على مجموعة من العوامل التاريخية والوطنية والاقتصادية والدولية.. وفي هذا يقول: "إن الانتقال من نظام سلطوي شمولي (regime autoritaire) إلى نظام ديمقراطي لا يسلك طريقًا واحدًا ووحيدًا، إنه يتوقف على جملة عوامل: التاريخ الوطني (l'histoire nationale) الاقتصادية (la situation economique) والسياسات الدولية (le contexte international) "Oliver Dabene, " sciences humaines, Paris, Ne, ٨١، ١٩٩٨ mars, p: ٢٨.

٣٦- د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية جذور الأزمة وآفاق النمو" ضمن كتاب "حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية"، مرجع سابق، ص: ١١٠.

٣٧- الواقع أن تأثيرات الحروب والنزاعات الأهلية ليست دائمًا سلبية، فالدكتور أحمد يوسف أحمد يلاحظ أن بعض الحروب الخارجية قد أفضى إلى درجة ما من درجات الانفتاح السياسي النسبي، كما في أعقاب حرب ١٩٦٧ استجابة إلى حاجة النظام المصري وقتئذ لتعويض ما لحق شرعيته الثورية من اهتزاز، أو حرب ١٩٧٣ لأن شرعية أدائه ونصره في الحرب قد حفزته على اتخاذ خطوة في طريق ذلك الانفتاح السياسي، كما أن تطورات أزمة الخليج الثانية أثارت في الساحة السياسية الكويتية بعد تحريرها جدلا

واسعاً في اتجاه المطالبة بتوسيع هامش الديمقراطية، وهو ما جعل أحمد يوسف أحمد يستخلص "أن الهزيمة في الحروب الخارجية يمكن النظر إليها باعتبارها عاملاً مساعداً على الدفع في اتجاه التحول الديمقراطي"، أنظر، "تحليل الواقع العربي من منظور المشروع الحضاري النهضوي العربي" مجلة المستقبل العربي، عدد: ٢٦٩، ٢٠٠١، ص: ٩٥.

٣٨- د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص-ص ١١٠-١١٣

٣٩- إن المشكلة ليست دائماً في غياب أو ضعف مثل هذا السند التاريخي للأنظمة الحديثة في مرجعيتنا التراثية، وإنما في وفود هذه الأنظمة محملة بمرجعية مغايرة من جهة، وفي غياب الوعي وبالتالي الحرص على محاولة ربط هذه الأنظمة الحديثة بالإطار المرجعي للمجتمعات التي يراد نقلها إليها واستنباتها فيها، ولذلك "أنت نظم الحكم الحديثة (إلينا) هياكل وأشكال بغير مضامين إنسانية، وأنت نماذج تنظيمية لا تتصل ولا ترتبط في أصل شرعيتنا بنظر إيماني تتبناه الجماهير وتحرسه وتدافع عنه مؤمنة به، وبغير مجموعة من الأحكام المفصلة التي تحرسها الجماهير بموجب ثقافتها السائدة لديها والتي تشكل معيار الحكم على قرارات الحكام وخطتهم وصوابهم"، أنظر: طارق البشري "التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري" مجلة المستقبل، مرجع سابق، ص ٢٤٥، حيث يكشف اختلاف الوظيفة المؤداة للمرجعية الوضعية في السياق الحضاري والتاريخي العربي عن الوظيفة المؤداة للمرجعية الوضعية (العلمانية الحديثة) ذاتها في السياق الحضاري العربي الإسلامي.

٤٠- د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

٤١- في هذا الإطار يصم السيد يسين الثقافة العربية بكونها "ثقافة استبداد" تقوم على استبداد الحكام وخضوع المحكومين" أنظر: "العرب على مشارف القرن الواحد والعشرين" كراسات استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ٢٠٠١، عدد ٩١، ص: ٣٢. والواقع أن هذا الموقف لا يشكل إلا امتداداً لتيار فكري تغريبى عبر عنه شبلي الشميل بقوله: "لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة، إلا كلما انحط شأن الأمة"، أنظر "فلسفة النشوء والإرتقاء" الطبعة الثانية، ١٩١٠، ص: ٥١. أو كما عبر عنه سلامة موسى بقوله: "كان حكم الشرق على الدوام حكم استبداد، في حين أن حكم الغرب كان حتى في عصوره القديمة قائماً على مبدأ النيابة" أنظر: "اليوم والغد" المطبعة العربية، القاهرة، ١٩٢٧، ص: ٩.

٤٢- د. برهان غليون "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مرجع سابق، ص-ص: ٢٤٢-٢٤٣.

٤٣- د. إيليا حريق، التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك "مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد ٢٥١، ٢٠٠٠، ص: ٧.

٤٤- د. عبد الله حمودي، "الشيخ والمرید: قواعد الذهنيات والمسالك في السلطوية المغربية

رغم الأهمية المعرفية لأطروحة كتاب " الشيخ والمريد " إلا أنه وقع في نزعة اختزالية واضحة من عدة وجوه، أولاً: لأنه أعطى الأولوية للرمزي على التاريخي والسياسي في تفسيره لعلاقة السلطة بالمجتمع متجاهلاً أن المؤسسة الملكية في المغرب مؤسسة تاريخية بامتياز، أي أنها أسست نفسها ودافعت على وجودها وعملت على تقوية نفوذها، واجتهدت في تطوير آليات عملها بأعمال تاريخية سياسية مادية أساساً (مواجهة الاستعمار في التحام مع = الحركة الوطنية لدرجة نفي الأسرة الملكية بأكملها إلى مدغشقر، بناء هياكل ومؤسسات الدولة الحديثة سواء أكانت أمنية من جيش وأمن ودرك (وسائل العنف المادي) أو مؤسسات إنتاجية أو خدمية بما فيها المؤسسات التربوية التعليمية، والمؤسسات الإعلامية (ذات الوظيفة الإيديولوجية) وقبل ذلك مؤسسات سياسية ودستورية فضلاً عن استكمال الوحدة الترابية .. أما البعد الرمزي الذي يحصره حمودي في (البركة ومشروعية إمارة المؤمنين) فرغم أهميته إلى أنه ما كان ليؤتي ثماره لولا النجاح النسبي والمسبق في اكتساب النظام السياسي لشرعية الأداء، وامتلاكه لأدوات العنف المادي قبل الرمزي، ونجاحه في تفعيل الشرعية الديمقراطية بشكل معقول ..

ثانياً: لأنه أغفل دور المعارضة ومؤسسات المجتمع المدني في تكريس الإصلاحات السياسية، مع العلم أن علاقة الشعب المغربي بالملك ليست بالعلاقة السلبية الإمتثالية التي تروج لها المدرسة الأنثروبولوجية الغربية عموماً والأمريكية على وجه الخصوص، إنها علاقة تفاعلية حية تراوحت عبر التاريخين القديم والمعاصر من مستوى الدعم والتعاون والالتحام إلى مستوى الصراع والتمرد وهو ما يعكسه مفهوم " البيعة المشروطة " في الفكر السياسي المغربي.

٤٥ - د. هشام شرابي، " البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر "، دار الطليعة، سلسلة السياسة والمجتمع، بيروت، ١٩٨٧، ص: ٢٠

٤٦ - د. برهان غليون، " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري "، مرجع سابق، ص: ٤٤٥. الملاحظ أن غليون يفترض في منظوره المنهجي وجود تعارض قاطع بين الأنثروبولوجيا الثقافية، والسوسيولوجيا التاريخية، في حين أن هناك أكثر من صلة يمكن أن تجمع بينهما بشكل خلاق، ذلك أن الظواهر السياسية، خاصة في المجتمعات ذات العمق التقليدي والتاريخي، يصعب فهمها، مهما بدت معاصرة لنا بغض النظر عن عمقها التاريخي والأنثروبولوجي.

٤٧ - د. علي الدين هلال ود. نيفين عبد المنعم مسعد، " النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص: ١٢٥

٤٨ - د. فهمي جدعان، " نحن والديمقراطية " عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٢٩، عدد ٣ يناير / مارس ٢٠٠١، ص ١٥٢ .

٤٩ - أنظر د. فهمي جدعان، " الطريق إلى المستقبل "، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص - ص: ٢٨٧ - ٢٨٨ .
- ٥٠ - ابن خلدون، "المقدمة"، مرجع سابق، ص - ص: ٢٧٨ - ٢٧٩. الواقع أن هذا الوضع لم يتغير كثيراً، إذ لازالت الفجوة قائمة بين الحق القانوني المجرد والقدرة الفعلية على ممارسته؛ فرغم تمتع جميع المواطنين بالعديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المنصوص عليها في أسمى الوثائق القانونية، أي الدستور إلا أن قلة قليلة فقط من مجموع المواطنين هي التي تسمح لها أوضاعها الاجتماعية بممارسة هذه الحقوق. ذلك أن كل حرية من الحريات إلا وتتضمن جانبين: جانب "الحق الذي ينص عليه القانون وجانب "القدرة" التي تتيحها الظروف الاجتماعية ونمط توزيع الموارد في المجتمع
- ٥١ - انظر تفصيلاً لهذه القيم لدى: محمد سليم العوا، "في النظام السياسي للدولة الإسلامية"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩ / ص ص: ١٤٦ - ٢٣٩ .
- ٥٢ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ١٤٧ .
- ٥٣ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، نفس المرجع، ص - ص: ٣٣٥ - ٣٣٦ .
- ٥٤ - د. برهان غليون، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٨٩ .
- ٥٥ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص - ص: ٢٢٧ - ٣٣٩ .
- ٥٦ - ولعل المعطى الذي جعل أحد أقطاب الفقه السياسي المعاصر يقرر أن الحرية السياسية في اصطلاحنا العصري ليست إلا فرعاً لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان، من حيث هو إنسان، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنة، منتقداً من يعتبر أن تعاليم الإسلام تحجر على الناس آراءهم في النواحي المتصلة بحياتهم الاجتماعية والسياسية. انظر د. محمد سليم العوا، "في النظام السياسي للدولة الإسلامية"، مرجع سابق، ص - ص: ٢١٥ - ٢١٦ .
- ٥٧ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٢٣ .
- ٥٨ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٣٤٠ .
- ٥٩ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٢٠ .
- ٦٠ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، نفس المرجع، ص: ١٢٠ .
- ٦١ - د. برهان غليون، "إعادة بناء الفكر الاجتماعي" مجلة المعرفة، الرياض، وزارة المعارف، العدد ٥٨ محرم ١٤٢١، أبريل ٢٠٠٠، ص ٧٥
- ٦٢ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو" مرجع سابق، ص: ١٢١ .
- ٦٣ - يذهب محمد جابر الأنصاري إلى أبعد من ذلك ليعتبر أن "أية قوة سياسية، أيا

كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة لا بد من أن تتحكم فيها، في التحليل النهائي، طبيعة القاع السوسولوجي الذي تنتمي إليه، فهذا ما تنطق به في التاريخ العربي المعاصر مختلف التجارب السياسية العربية، من تجربة العسكر إلى تجربة الأحزاب ذات التكوين العصبوي، إلى تجربة القوى الدينية ذات الأصول الريفية. لقد جاءت كلها باسم الديمقراطية في البداية = ثم انتهت إلى التعبير عن مصالح وعقليات ومسلكتيات أصولها المجتمعية التقليدية"، أنظر: "الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي" ضمن الكتاب الجماعي: "المسألة الديمقراطية في الوطن العربي"، سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد ١٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص - ص: ١٠٧ - ١٠٨.

٦٤ - د. برهان غليون، "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري"، مرجع سابق، ص: ٤٣٨

٦٥ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٢١.

٦٦ - د. برهان غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبة المشاركة" ضمن كتاب "حقوق الإنسان العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص - ص: ١٣/١٩٩.

٦٧ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو" مرجع سابق، ص: ١٢٢.

٦٨ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو" مرجع سابق، ص: ١٢٣.

٦٩ - أنظر د. رمزي زكي، "وداعا للطبقة الوسطى"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

٧٠ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٢٣.

٧١ - د. برهان غليون، "حوار الدولة والدين"، مرجع سابق، ص: ١٨١.

٧٢ - د. برهان غليون "تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية" ضمن كتاب "المثقف العربي همومه وعطاؤه"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص - ص: ١١٢ - ١١٨.

٧٣ - نجد تناولا مقارنا عميقا وغنيا لمفهوم ووظيفة السلطة الثقافية في علاقتها بالسلطة السياسية في كتاب د. علي أومليل "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، حيث اعتبر أن ظهور المثقف بكونه حاملا للحدثة وداعيا إلى التحديث الاجتماعي والسياسي يعود إلى القرن ١٨ الفرنسي. وهو ما أكدته الثورة الفرنسية بما لا يدع مجالا للشك؛ فحين قامت هذه الأخيرة رسخ الإعتقاد بأن الفضل يعود للمثقفين الأنواريين في التمهيد لها، وأنهم هم الذين هياوا الأفكار لنسف النظام الإستبدادي، ووضعوا مبادئ التعاقد الاجتماعي وشرعية النظام

- السياسي من قبيل سياسية الأمة مصدر السلطات، والحرية لحق شخصي ينظمه القانون ولا يتجاوزه، وسيادة القانون والمساواة أمامه (ص: ١٠)
- ٧٤ - يحيل النظام البيروقراطي لدى غليون إلى النظام الشمولي " لأنه يعتمد في تشغيله والسيطرة عليه وتوجيهه، على طبقة بيروقراطية عسكرية ومدنية استطاعت من خلال تماهياها مع الدولة والإحتماء بها من توحيد نفسها والتصرف كطبقة قيادية (سياسية) وليست مجرد طبقة إدارية " أنظر د. برهان غليون، " مستقبل الإصلاح والتغيير في سورية : نحو عقد وطني جديد "، الحياة، عدد ١٩ سبتمبر ٢٠٠١ (١٤٠٦٦)، ص: ١٥.
- ٧٥ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية " ضمن كتاب " المثقف العربي همومه وعطاؤه "، مرجع سابق، ص: ٨٦. وفي هذا الإطار يؤكد أن تورين أن " واجب المثقفين الأول، اليوم، هو أن يعلنوا أن الثورة كانت دائما نقيضا للديمقراطية، وأن وحدة المسار التاريخي لم تتحقق إلا بإحلال الواحد، الممثل للأمة وللشعب وللجماعة المحاصرة، والتي ينبغي أن يسودها قانون الطوارئ ومعاقبة الخونة، محل تعدد الفاعلين الاجتماعيين وعلاقاتهم. أنظر: " اتجاه التاريخ بين تأكيد الحداثة ونفيها "، مجلة إبداع، القاهرة، ترجمة أنور مغيث، عدد ١٩٧١، ص-ص: ١٠١-١٠٢.
- ٧٦ - أنظر د. برهان غليون، " الإنتلجنسيا والسياسة والمجتمع "، مجلة الإجتهااد، دار الإجتهااد، بيروت، السنة ٢، العدد: ٥، ١٩٨٩.
- ٧٧ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، " ضمن كتاب " المثقف العربي همومه وعطاؤه "، مرجع سابق، ص: ١١٤
- ٧٨ - د. برهان غليون، " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية " ضمن كتاب " المثقف العربي همومه وعطاؤه "، نفس المرجع، ص - ص: ١١٢ - ١١٣.
- ٧٩ - فرانسيس فوكوياما، " أهذه نهاية التاريخ؟ " مجلة المجلة، عدد ٥٢، ١٩٨٩، ص: ٢٦، أنظر دراسة نقدية تحليلية لهذه المقولة في: عبد السلام محمد طويل، " نهاية التاريخ والإنسان الأخير: من المطلق الهيجلي إلى المطلق الفوكويامي! "، مجلة النور، لندن، العددين: ٨٦ و ٨٧، ١٩٩٨.
- ٨٠ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الازمة وآفاق النمو "، مرجع سابق، ص: ١١٦.
- ٨١ - هو ما يؤكد عدم وجود علاقة تلازم شرطي بين الرأسمالية والديمقراطية، أولا، لأن الرأسمالية تفترض حكم الرأسماليين كطبقة متميزة ومنفصلة عن الشعب وثانيا لأن الرأسمالية لم تكن توجد أصلا وقت أن أبداع قدماء اليونان مفهوم وآلية الديمقراطية، وبالتالي فبوسع البشرية التطلع المستقبلي إلى استحداث ديمقراطية تتجاوز الرأسمالية .. أنظر: محمد سيد أحمد، " هل الديمقراطية ملازمة للرأسمالية؟ " مجلة النهج، عدد: ٤٤، ١٩٩٩، ص-ص: ١٧ - ٢٥. أنظر كذلك:
- Pascal Bruckner. " y a - t - il une alternative au capitalisme? " Esprit. Paris. Ne ٢٥١، ١٩٩٩.

٨٢ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص ١١٦.

٨٣ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، نفس المرجع، ص ١١٧.

٨٤ - د. برهان غليون، " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري"، مرجع سابق، ص: ٥٢٣.

٨٥ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص ١١٨.

٨٦ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

٨٧ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية"، نفس المرجع، ص: ٢٣٤.

٨٨ - د. برهان غليون وسمير أمين، " ثقافة العولمة وعولمة الثقافة"، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص - ص: ١٤٧ - ١٤٨.

٨٩ - Benjamin Barder, " La democratie a l heure de la mondialisation , " science humaines, Ne ٢٠٠٠, ١٠٢, p: ٤١

" بالنسبة لي، الأمر لا يتعلق بما معرفة مدى إرادتنا وسعينا لإحداث المجتمع الديمقراطي (la societe democratique)، وإنما بمعرفة مدى إمكانية تحقيق إختيار عام ومفتوح (s il y a possibilite d un choix public) et ouvert)، وما إذا كان بمقدور المواطنين الضغط والتأثير على اتجاهات التطور والتحول العالمي، وهو ما لن يمر إلا عبر عولمة المجتمع المدني (cela passe) (par une internationalisation de la societe civile

٩٠ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١١٨.

٩١ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٢٣٤.

٩٢ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٢٣٥.

٩٣ - الملاحظ أن موقف غليون من المسيرة الديمقراطية في الوطن العربي يتراوح حسب التجارب، بين السلب والإيجاب بين التفاؤل والتشاؤم، ورغم نزوعه إلى تعميم مواقفه النقدية والتحليلية إلا أنه على وعي بأن النظم العربية ليست على المستوى نفسه من التطور الديمقراطي التعددي فمنها من تبنى مفهوم التعددية في صورتها الكاملة كما حصل في التجربة الجزائرية التي سرعان ما انهارت وأجهضت، نظرا للطبيعة الراديكالية التي تم بها الانتقال من نظام أحادي شديد المركزية إلى نظام تعددي بشكل منقلبت إلى درجة الفوضى، في غياب شبه تام للشروط الذاتية والموضوعية لأي بناء ديمقراطي وتحديدا التنشئة الاجتماعية والسياسية، والثقافة السياسية الديمقراطية، فضلا عن غياب منطق التدرج المعقلن لعملية التحول الديمقراطي واستفحال الأزمة الاجتماعية، وتآكل مصادر الشرعية الثورية التحريرية.. ومنها من خطى خطوات مهمة رغم أنها محسوبة في تداول السلطة بوصول المعارضة الإشتراكية لأول مرة إلى

- السلطة كما في المغرب، ومنها من حاول أن يلتزم بالتعددية مع نوع من التضييق على الحريات العامة، كما في مصر وتونس والأردن واليمن ومنها من لا يزال ينظر إلى التعددية كخطوة ممكنة تحتاج إلى إجراءات وقائية مسبقة حتى لا تتحول إلى وسيلة لنقل السلطة إلى فرقاء آخرين، كما هو الأمر في الكويت والسودان.. ومنها من لا زال يعتبر أي حديث حول التعددية نوعاً من المساس بشرعية السلطة القائمة كما هو الأمر في ليبيا والسعودية. أنظر برهان غليون "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة" مرجع سابق، ص: ١٧.
- ٩٤ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٢٦. هناك عرض مركز لأهم عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي في دراسة د. أحمد يوسف أحمد "تحليل الواقع العربي من منظور المشروع الحضاري النهضوي العربي"، مرجع سابق، ص-ص: ٩٠-٩٥.
- ٩٥ - أنظر على سبيل المثال د. محمد جابر الأنصاري، "العرب والسياسية: أين الخلل؟ جذر العطل العميق"، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص: ١٧٢. حيث يتحدث عن "بؤس السياسة في الوجدان العربي" وعن "التأزم المزمن لأحوال العرب السياسية" وعن استمرار القبلية السياسية في الدولة العربية الإسلامية جازماً أن "التحديث القشوري للعصبيات لا يخلق ديمقراطية".
- ٩٦ - أنظر د. هشام شرابي، "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣. و د. علي زيعور، "التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية"، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.
- ٩٧ - أنظر د. هشام جعيط، "الفتنة الكبرى"، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١.
- ٩٨ - أنظر د. محمد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١.
- ٩٩ - معظم الأدبيات الماركسية العربية تقول بهذا التفسير.
- ١٠٠ - بعد أن يتساءل محمد جابر الأنصاري: هل تقوم ديمقراطية راسخة، قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟ يعتبر أن أي تغيير لتحقيق الديمقراطية لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوي نموها ودرجة استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في الهواء وخارج التاريخ. بل إنه يذهب إلى حد القول بأن "الدولة القوية والديمقراطية المستمرة صنوان لا يفترقان بعكس ما يتوهم البعض، وعندما تضعف الدولة أو تضعف ثقافتها بنفسها فإن أول ضحاياها هي الديمقراطية" أنظر: "العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق"، مرجع سابق، ص: ١٧٥.
- ١٠١ - د. برهان غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة"، مرجع سابق، ص: ١٩.
- ١٠٢ - د. برهان غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة"، نفس المرجع، ص: ٢٠.
- ١٠٣ - على غرار الطبقة البورجوازية الغربية، حيث جرى الربط بين حرية العلاقات

- الاقتصادية (السوق) والحرية الشخصية، ومن هذا الربط استمدت الديمقراطية الليبرالية قوتها التاريخية. في حين أن إخفاق الإقلاع الصناعي سوف يؤدي إلى انحطاط البنية الذاتية للطبقة البرجوازية العربية التي اتسمت بافتقارها للإستقلال الذاتي، حيث جعلت من تحالفها التبعية مع الخارج ومن بناء السلطة الإستبدادية شرطاً لبقاء الرأسمالية التابعة في وجهه الإحتجاج = الشعبي، كما تتميز بإرسائها لإقتصاد يسميه غليون " رأسمالية المضاربة: أي البحث عن أكبر ربح مع بذل أقل ما يمكن من العمل المنتج. كما تتصف هذه الطبقة الهجينة بكونها " طبقة لمامة مكونة من فئات وجماعات تنتمي إلى عوالم ومنظومات قيم ومناطق ومشارب متعددة .. فالروح المنفعية وما ينبع منها من قصر النظر والوصولية المادية السوقية، هي عقيدتها الحقيقية، وعامل توحيدها، ومصدر غيها معا ". أنظر د. برهان غليون، الديمقراطية العربية " : جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص - ص: ١٢٧ - ١٢٨ .
- ١٠٤ - رأسمالية المضاربة تفيد لدى غليون رأسمالية الإقتصاد غير المنتج، التي تعطي الأسبقية في علاقات الإنتاج للتوزيع .
- ١٠٥ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية : جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص: ١٣٠ .
- ١٠٦ - د. برهان غليون، " الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبة المشاركة"، مرجع سابق، ص: ٢٦ .
- ١٠٧ - بدل أن يشكل هذا الواقع الصراعى على مستوى المرجعيات الإيديولوجية حافزا للمتمسك بالديمقراطية كآلية لتكثيف هذه الصراعات، فقد بات يشكل مصدر تشكيك في جدوائية العمل السياسى في تحقيق وحدة المجتمع، وديلا على فنش المنظومة الديمقراطية في تأطير التناقضات المجتمعية داخل الوطن = العربي والإسلامي، بدعوى عدم إنسجامها مع واقعنا الثقافى وعدم قدرتها على تحقيق وحدة المجتمع ". أنظر د. محمد أمزيان " مشروع النهوض بين الأمة والدولة : جدلية السياسى والثقافى"، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، عدد ٢٠، ٢٠٠٢، ص : ١١٠ .
- ١٠٨ - د. برهان غليون، " بيان من أجل الديمقراطية"، مرجع سابق، ص: ٢٧-٢٨ .
- ١٠٩ - د. برهان غليون، " الديمقراطية : جذور الأزمة وآفاق النمو"، مرجع سابق، ص- ص: ١٢٧-١٣٩ .
- ١١٠ - للتوسع بخصوص الفساد السياسى أنظر، صامويل هنتنغتون: " النظام السياسى لمجتمعات متغيرة"، دار الساقى، لندن، ترجمة سمىة فلو عبود " الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص - ص: ٧٧ - ٩٣ .
- ١١١ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ٦٦ .
- ١١٢ - د. عبد الإله بلقزىن، " المعارضة والسلطة في الوطن العربي : أزمة المعارضة السياسية العربية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص: ١١ .
- ١١٣ - د. عبد الإله بلقزىن، " المعارضة والسلطة في الوطن العربي : أزمة المعارضة السياسية العربية"، نفس المرجع، ص: ٢٠ .

- ١١٤ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص ١٦٨.
- ١١٥ - للمزيد من التفصيل حول دور العولمة في تراجع مكانة الدولة وتغيير وظيفتها أنظر على سبيل المثال، د. جلال أمين، " العولمة والدولة "، ضمن ندوة " العرب والعولمة "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص - ص : ١٥٣ - ١٧٠. أما عن وزن الدولة في علاقتها بالمجتمع المدني فيستحسن التذكير بأن التصور الماركسي اللينيني ظل ينظر إلى السلطة بوصفها امتلاكاً لأجهزة القهر والسيطرة، أي لأجهزة الدولة الفرعية ولجهازها السياسي المركزي. تعني السلطة هنا حصراً، سلطة الدولة، إذ يجري إلحاقها بالسياسي (Le politique) فلا يعود ممكناً إدراكها إلا من حيث هي مرتبطة بالدولة. والنتيجة أن هذا التصور النظري الذي يختزل قضية السلطة في قضية امتلاك جهاز الدولة كان وراء تكيف مفهوم الممارسة السياسية التي استحالَت في ضوء ذلك إلى " فن أو علم تحضير الثورة " القائم على بناء تكتيكات التحريض والتعبئة والتنظيم والانفاس المسلح.
- إن مأزق هذا التصور النظري كان - ولا يزال - عند البعض يكمن في رهانه على الدولة لا على المجتمع المدني. مع العلم أن الرهان على المجتمع، أو على كسب الرأي العام أمر يفترض استعمال أسلحة غير التي يقتضيها الرهان على الدولة، يقوم على فعل إيديولوجي طويل النفس لتكريس أفكار ومنظومات قيم في المجتمع؛ أي يفترض التثقيف والوعي العميق الهادف إلى قلب التوازنات الفكرية، وهزيمة الأفكار الرسمية في المجتمع، وانتزاع السلطة من القوى الرسمية. وبهذا المعنى فقد كانت الثورة الفرنسية - مثلاً - تنتمي إلى النموذج الذي يراهن على المجتمع، بينما الثورة البلشفية تنتمي إلى النموذج الذي يراهن على الدولة. فقبل أن تسيطر البرجوازية الفرنسية على سلطة الدولة بالعنف سنة ١٧٨٩ كانت قد تسلمت سلطة المجتمع مدة طويلة من الإقطاع والملكية والكنيسة، وكان الموسعيون هم " المثقفون العضويون " الذين آل إليهم أمر تنظيم الهيمنة الإيديولوجية في المجتمع والتبشير بفكرة الحرية والمساواة. فالرهان على الدولة يتم، حسب أنطونيو غرامشي، من خلال السيطرة (Domination) في حين أن الرهان على المجتمع يتم من خلال الهيمنة (Hegemonie)، ومن ثم يمكن اعتبار الهيمنة أداة الحكم الديمقراطي الرئيسية في حين أن السيطرة هي أداة الحكم الديكتاتوري الرئيسية. أنظر د. عبد الإله بلقزوين، " الدولة والسلطة والإيديولوجية " مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص - ص : ٦٤ - ٦٥.
- ١١٦ - د. برهان غليون، " الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي .. "، مرجع سابق، ص - ص : ٣٧ - ٣٨.
- ١١٧ - د. عبد الإله بلقزوين، " المعارضة والسلطة في الوطن العربي : أزمة المعارضة السياسية العربية "، مرجع سابق، ص - ص : ٣٣ - ٣٤.
- ١١٨ - د. عبد الإله بلقزوين، " المعارضة والسلطة في الوطن العربي : أزمة المعارضة السياسية العربية "، نفس المرجع، ص - ص : ٣٥ - ٤٠.
- ١١٩ - د. برهان غليون، " بيان من أجل الديمقراطية "، مرجع سابق، ص : ٢٥.

١٢٠ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص: ١٦٨ .
١٢١ - د. برهان غليون، "بيان من أجل الديمقراطية"، مرجع سابق، ص: ٢٥-٢٦ .
١٢٢ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وأفاق النمو"، مرجع سابق،
ص - ص: ١٤٢ - ١٤٣

١٢٣ - خاصة إذا علمنا أن خيار الديمقراطية الاجتماعية لم يعرف أزمته في دول الجنوب
فحسب، حيث قلة الموارد والإمكانات، وإنما في دول الشمال الأكثر تقدماً كذلك. أنظر:
John Grauy, "Après la social-démocratie: Politique, capitalisme.-
١٩٩٨، ١٠٠: et vie commune", Le Debat, Gallimard, Paris, Ne
٦٦ - ٤٨: pp ,

دون أن يعني ذلك أن الجدل الفكري الكلاسيكي حول أولوية الديمقراطية الاجتماعية
أو الديمقراطية السياسية قد انتهى. فهذا ألن تورين يعلن اعتراضه حديثاً على موقف
الأمريكي ليبست (Lipset) الذي يعتبر أن التنمية تمثل شرطاً مسبقاً للديمقراطية.
معتبراً من جانبه أن الديمقراطية هي التي تمثل شرطاً مسبقاً للتنمية يقول: "كلاسيكياً،
نعتبر أن التنمية شرط مسبق للديمقراطية (condition préalable). هذا الموقف
تم الدفاع عنه من طرف المفكر الأمريكي ليبست، أما بالنسبة لي فالأمر مختلف تماماً:
إن الديمقراطية هي الشرط المسبق للتنمية .

Alain Touraine, "Vers la démocratie culturelle?" sciences
٣٣: humaines, op. cit , p

١٢٤ - ليس هناك شك في أن الإصلاح الاقتصادي هو العمود الفقري لأي إصلاح في كل
المجتمعات الحديثة، كل ما هنالك أن غليون يعتبر أن الاقتصاد قبل أن يكون استثمارات
ومؤشرات إحصائية يعد مسألة وطنية واجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية قبل ذلك
جميعاً، أنظر د. برهان غليون، "مستقبل الإصلاح والتغيير في سورية: نحن عقد وطني
جديد" الحياة، عدد ١٤٠٦٧، ٢٠٠١، ص: ١٨. كما يعتبر أن الإصلاح ليس مجرد
مسألة تقنية بقدر ما هو مسألة اجتماعية، وأي حديث عن المجتمع يعد حديثاً عن
مصالح متباينة أو متناقضة بالضرورة. الحياة، العدد ١٤٠٦٦، ص: ١٥ .

١٢٥ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وأفاق النمو"، مرجع سابق،
ص - ص: ١٤٤ - ١٤٥ أنظر كذلك "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي:
مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة"، مرجع سابق، ص: ٣٥ .

١٢٦ - د. برهان غليون، "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري" ضمن ندوة "نحن
مشروع حضاري نهضوي عربي"، مرجع سابق، ص: ٤٤٣ .
١٢٧ - د. برهان غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي .."، مرجع سابق،
ص: ٢٩ .

١٢٨ - د. برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وأفاق النمو"، مرجع سابق،
ص: ١٤ .

١٢٩ - د. برهان غليون، "حوارات من عصر الحرب الأهلية"، مرجع سابق، ص - ص:

٢٤٤ - ٢٤٣ .

١٣٠ - يعترض طارق البشري بشدة على دعوة غليون لتأمين الموارد المالية للقوى الديمقراطية من خلال استمداد المعونات الأجنبية معتبرا أن الديمقراطية لن تكون خادمة لشعبها إلا إذا أحيطت بإطار وطني واضح وقوي"، أنظر تعقيب المفكر طارق البشري على ورقة غليون " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري " ضمن ندوة " نحو مشروع حضاري نهضوي عربي "، مرجع سابق، ص: ٤٩٠ .

١٣١ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية : جذور الأزمة وآفاق النمو "، مرجع سابق، ص: ١٥٧ .

١٣٢ - د. برهان غليون، " الديمقراطية العربية : جذور الأزمة وآفاق النمو "، مرجع سابق، ص: ١٥٩ .

١٣٣ - د. برهان غليون، " الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة "، مرجع سابق، ص: ٣٤ .

١٣٤ - ولذلك يرتقي بها الدكتور حسنين توفيق إبراهيم إلى مستوى المحددات الرئيسية المتحركة في مصير التطور الديمقراطي في الوطن العربي، يقول: " ونظرا لأن القوى الإسلامية تعتبر من أكثر القوى والأحزاب السياسية شعبية وتنظيما في عديد من الدول العربية، فإن علاقتها بالديمقراطية، كمفهوم وقيم، وبتجارب التعددية السياسية في الوطن العربي تعتبر من المحددات الرئيسية لمستقبل التطور الديمقراطي ". أنظر: " التطور الديمقراطي في الوطن العربي : قضايا وإشكاليات "، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، عدد ٤٢، ٢٠٠٠، ص ١٦ .

١٣٥ - د. برهان غليون، " حوار الدولة والدين " مرجع سابق ص ١٨٣ .

١٣٦ - د. برهان غليون، " نقد السياسة الدولية والدين "، مرجع سابق، ص: ٤٢٨ .

١٣٧ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، نفس المرجع، ص - ص :

٤٣٨ - ٤٣٩، هناك طرح لنفس الفكرة المتعلقة بأولوية الأمة والجماعة أو المجتمع

عن الدولة من منظور مختلف لدى راشد الغنوشي " فلسفة الإسلام السياسية " مجلة

المنطلق، بيروت، العدد ١٢٠، ١٩٩٨، ص - ص: ١٠٦ - ١٠٨ .

١٣٨ - د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "، مرجع سابق، ص - ص: ٤٥٠

- ٤٥١ .

١٣٩ - أنظر على سبيل المثال :

د. أمينة البقالي في حوار مطول مع د. برهان غليون، " الهوية والتيار الإسلامي والإشتركية

والديمقراطية والقضية الفلسطينية: من أجل وعي ذاتي " أنوال، المغرب، عدد: ١٨ - ١٩

- ٢٠، ١٩٩٢. وردا على من يتهم غليون بالدعوة إلى التسوية الفكرية يقول: " ليس لنا

من أمل في الخروج من الأزمة الطاحنة وبناء الديمقراطية إلا في جعل الحركة الإسلامية

العربية حركة ديمقراطية. وهذا يستدعي الحوار معها والتفاوض مع القوى الاجتماعية

التي تمثلها. على الأقل حتى لا يقال أننا نقبل الاعتراف بإسرائيل والتفاوض مع شامير

ونرفض الاعتراف بجزء منا من لحمنا ودمنا والتفاوض معه (...). إن الانفتاح على

القوى الوطنية والحوار معها لا يحمل أي تهديد للمواقف الخاصة ولا للاختلاف، بل على العكس، إنه يقتضي القوة والثقة بالعقيدة الذاتية والمواقف المبدئية. وبالمقابل إن رفض التفاوض مع الآخر والإعتراف به هو الذي يدفع إلى التسوية الفكرية. فحتى تضعف القوى الإسلامية، تبرر الأنظمة المسماة علمانية اليوم أن تتبنى كل شعاراتها ونظمها التقليدية. وهذا هو الذي يفسر الأسلمة المفاجئة للنخب العربية الحاكمة = التي تعلن استعدادها لتغيير دينها ومبادئها وعقائدها كل يوم إذا كان يساهم في تمديد أجل بقائها في السلطة. وهكذا تتحول من اشتراكية إلى رأسمالية إلى علمانية ثم إلى إسلامية دون تردد. ويتحول قاداتها إلى دعاة للدين وأجهزة الأمن معا .. بالعكس إن من فضائل الديمقراطية أنها تضمن الاختلاف وتكفل احترام الرأي، وتزيل الحاجة إلى التآمر والخداع والتسوية الفكرية. لأنها بالتعريف أسلوب إدارة الاختلاف الفكري والمصلحي والسياسي في المجتمع .. وتفترض الديمقراطية الإعتراف المتبادل والمساواة السياسية والقانونية ورفض مبدأ الإقصاء المذهبي والسياسي حتى فيما يتعلق بمن ينكرونها، لأن قوة الديمقراطية وشرعيتها نابعتين الضبط من تفوقها على نظم الإقصاء " أنظر: " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص: ٣٣٢ .

١٤٠ - د. برهان غليون، " حوارات من عصر الحرب الأهلية "، مرجع سابق، ص- ص: ٣٣٠ -٣٣١.

١٤١ - خاصة إذا استحضرننا وجود كتابات عربية تطبيقية نوعية ورسينة من شأن الرجوع إليها أن يغني مقاربة غليون لإشكالية الديمقراطية. أنظر على سبيل المثال: د. علي الدين هلال، و د. نيفين مسعد، "النظم السياسية العربية قضايا الإستمرار والتغيير"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

خاتمة

يندرج موضوع التحديث السياسي ضمن إطار أكبر يتمثل في المشروع الحضاري النهضوي الشامل باعتباره مشروعاً كلياً ينطلق من الواقع العربي المأزوم في اتجاه تحقيق الأهداف الإستراتيجية العربية الكفيلة بوضع العرب على سكة التاريخ الحديث، وجعلهم أمة تعيش على إيقاع الحداثة وحركيتها، وما هذا المشروع الحضاري إلا الاسم النوعي لمجموعة مشاريع فرعية تتمثل في: المشروع السياسي، والمشروع الاقتصادي، والمشروع الاجتماعي، والمشروع الثقافي والأيدولوجي.

ورغم الارتباط العضوي الموضوعي بين مختلف هذه المشاريع التي تشكل نسقاً متكاملًا ومترابطًا وترابطًا جدليًا وثيقًا إلا أن الضرورات المنهجية عادة ما تقتضي الفصل الإجرائي بينها. وفي إطار هذا الفصل الإجرائي تأتي مقارنة إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر، موضوع هذه الرسالة، لتعالج من خلال المشروع الفكري للدكتور برهان غليون أربع قضايا أو إشكاليات أساسية تربط بينها، هي الأخرى، وحدة موضوعية بورتها الأساسية إشكالية التحديث السياسي، وهذه القضايا / الإشكاليات هي: إشكالية الحداثة والموقف من التراث، وإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، وإشكالية الدولة في الوطن العربي، إشكالية الديمقراطية. يمثل المشروع الفكري لبرهان غليون واحداً من أهم المشاريع الفكرية

والسياسية التي أنتجها الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، في محاولة للإجابة على سؤال النهضة الذي تم طرحه منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع كل من رفاعة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وشكيب أرسلان والكواكبي.

لقد تنوعت هذه المشاريع الفكرية المعاصرة وهي تواجه واقعا معقدا، وتحاول التأمل والتفكير في الإشكاليات التاريخية الكبرى التي أفرزها واقع التأخر التاريخي من جراء الهوة الحضارية الواسعة التي باتت تفصل بين العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي.

ضمن هذا السياق إذن تبلورت مشاريع في الإصلاح الفكري والسياسي، معبرة عن المخاضات الجارية في قلب المجتمع العربي، ومعلنة في الوقت نفسه عن فشل مشاريع النهضة العربية في الإصلاح والتغيير، ولهذا أمسى الحديث يجزي عن ضرورة التفكير في النهضة الثانية لتجاوز مختلف مظاهر التأخر التاريخي

ورغم الاختلاف والتباين العميق بين المنطلقات المرجعية والإيديولوجية لمختلف هذه المشاريع، إلا أن هناك خيطا كائنا ما كانا مختلفا اجتهداتها، ويتمثل في " البحث الدؤوب عن المقومات التي تجعل العرب قادرين على إنجاز مشروع النهضة أسوة بباقي الحضارات واستئناسا بتجاربها "

وارتباطا بموضوع الرسالة والمشروع الفكري الذي تم اختياره نموذجا لها سوف يتم الوقوف على أهم الإشكاليات التي تمت مقاربتها وتحليلها. في الفصل الأول الخاص بإشكالية الحداثة والموقف من التراث رأينا كيف أن غليون عمل على تطوير مفاهيمه الإجرائية وأدواته المنهجية كما عمل على تعميقها لمقاربة إشكالية وتجربة الحداثة العربية في إطار الغلبة بين المدنيات والحضارة الكونية فاستخدم، تبعا لذلك، المقارنات التاريخية التي تضع الظاهرة الاجتماعية في سياق تاريخية بعيدة المدى، وبلور أدوات نظرية تسمح بتحليل الصيرورة التاريخية للمجتمع العربي، وتحديد أشكال الدولة والسلطة، حيث أطلق على هذا المنهج "الإجتماعيات التاريخية" منطلقا من اعتقاده أن التطور التاريخي العام للإنسانية يستوجب بلورة تصور منهجي

" يسمح برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور الخاص والعام لمختلف الجماعات والثقافات .. والخروج من ضيق المجتمع إلى رحابة التاريخ الاجتماعي الذي ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تجسيدات لنظم حضارية. كما رأينا أن غليون قد بلور ثلاثة مفاهيم إجرائية أساسية هي الحضارة والمدنية والثقافة لمعاينة " الحداثة العربية " ضمن الإطار الأشمل للعلاقة بين الثقافات، معتبرا أن " المعركة التحضيرية المادية والروحية " التي تواجه الشعوب العربية بحاجة إلى جهود متضافرة وإلى توظيف كل ما لدينا ولدى الإنسانية من رأسمال مادي ومعنوي، على اعتبار أن الحضارة كمكتسب إنساني شامل يشكل تعميمه التحدي الأول للمجتمعات التي لا تريد أن تسقط في الهامشية والتخلف، أما المدنية فتحيل إلى الطريق التي تسلكها الجماعات التاريخية الحية في مرحلة معينة للتمكن من الحصول واستيعاب هذه المكتسبات الحضارية الكونية.

فالحضارة بهذا المعنى حركة عالمية تتجاوز المدنية وتتقدم من خلال المساهمات المختلفة التي تنجزها المدنية، حيث أن الأخيرة ما هي إلا حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية العالمية والثقافية المختلفة بما تتميز به من مفاهيم وتوجهات وتراث ومعاني خاصة. ولما تحولت المدنية الغربية في الزمن المعاصر، بشكل شبه حضري إلى بؤرة الحضارة الأساسية، وأثارت داخل كل جماعة تنازعا بين النزوع إلى الحداثة ومطابقة بنياتها الخاصة وبنيات المجتمعات المتقدمة المبدعة للحضارة، وبين النزوع إلى المدنية مع ما يتطلبه ذلك من الإحتفاظ بالذاتية وتطوير الثقافة المحلية، فقد أصبح التمييز، ضروريا بين الحضارة والمدنية، بين المكتسب العالمي الموضوعي، والذات " المدنية " التي تتبنى استراتيجية الإنخراط في جدل مع الحضارة، ليتسنى، بذلك التمييز بين استراتيجية التغريب والتقليد الببغائي من جهة، وبين التجديد الحضاري الحقيقي، المبدع والأصيل من جهة أخرى.

لقد تم تقسيم الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث؛ تصدى أولها إلى تحديد مفهوم الحداثة وما يتصل به من مفاهيم يجمعها نفس الحقل الإصطلاحي والتداولي كالتحديث، والتقدم، والنهضة، والتطور، والتنمية، والمعاصرة.. وغيرها من الصياغات التركيبية كالمجتمع الحديث، والسياسة الحديثة،

والعقل الحديث، والتعليم الحديث.. الخ. بينما تناول المبحث الثاني أهم محددات الحداثة، في حين انصب المبحث الثالث على معالجة إشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث.

فمن التعريفات العديدة التي صاغها غليون لتحديد مفهوم الحداثة اعتباره أن الحداثة هي تلك "الممارسة المعقدة متعددة الجوانب والأبعاد النظرية والعملية لدمج المكتسبات الإنسانية في الثقافة والمجتمع" أي أنها "تجربة وعملية نشطة لتغيير شروط الإنتاج النظري والمادي وتحسين ظروف حماية الذات وازدهارها وتطويرها". ومع ذلك فهي ليست تجديدا مضمونا سلفا أو محسوما ولكنها معركة ذاتية تخوضها الشعوب والثقافات حتى تستطيع أن تتحول من مستهلك للحضارة إلى منتج لها.

رغم الدلالة الإيجابية لهذا المفهوم الذي بلوره غليون حول الحداثة إلا أن هذه الدلالة الإيجابية سرعان ما تصطدم بشحنة دلالية سلبية طاغية لنفس المفهوم وهو ما كان مثار نقد ومناقشة. الأمر الذي يتضح بجلاء بصدد مقارنة مفهوم غليون لكل من الحداثة والنهضة، فبينما تجرى الحداثة بشكل تلقائي ويومي، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي، فإن النهضة كنظرية في الولوج إلى الحضارة تعمل على تحديد أولويات وصياغة استراتيجية للعمل الجماعي، كما تشير إلى معايير للإختيار بين الجوهر والعرض في هذه الحداثة وبين الصالح والطالح منها فتفرز بذلك الحضارة أو ما هو جوهرى فيها عن الثقافة الغربية ذاتها.. وما لا ينسجم مع الثقافة العربية أو مع جوهرها. ويبرز الاختلاف بين المفهومين أكثر ما يبرز في تباين موقفهما من الذاتية أو الهوية والتراث، "فبقدر ما تنفي الحداثة الذاتية وتعتقد أن التقدم لا يتم إلا بالقضاء على التراث تبين النهضة أن الحضارة لا يمكن أن تكتسب وتستوعب إلا بتأكيد الذاتية التي تعني تطوير الذات بما يبقيا على صلة دائمة مع الماضي والتراث ويجعل لها جذورا عميقة وقوية في التاريخ.

فالحداثة، إذن، ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً على غرار النهضة، وإنما هي ممارسة يومية واندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية وأولوياتها، إنها إنهاء وإقصاء للخصوصية والتراث، في حين أن النهضة "

هي مشروع تحقق الذاتية العربية بما هي هوية حضارية وحضارة ذاتية".
أما المبحث الثاني من الفصل الأول فقد حاول استخلاص أهم محددات
الحداثة والتحديث كما تعكسها كتابات غليون، ولعل أبرز هذه المحددات هي
العقلانية، والأخلاق، والثقافة، والهوية، والعولمة.

فبينما كانت عقلنة النظام المدني الغربي تعني بالدرجة الأولى تحرير
الدولة من سيطرة "رجال الدين" وتحرير العقل والوعي من الإستلاب للقيم
الغيبية والسحرية، فقد عنت في المجتمع الغربي منذ بداية يقظته الحديثة
تحديد سلطة الحاكم المستبد المطلقة، وإحياء القيم الدينية والتراث الروحي
كإطار لتجديد المجتمع وتنميته وتجربته التاريخية، الإنسانية والوجدانية.
ومن خلال هذا التمييز بين التجربتين الحضاريتين الغربية والإسلامية
ومفهوم ودور العقل فيهما، استخلص غليون أن معيار عقلانية ثقافة أو
منظومة دينية معينة يرتبط بشكل أساسي بالوظيفة الاجتماعية لهذه الثقافة
أو تلك المنظومة الدينية".

أما الأخلاق كمحدد ومقوم من مقومات الحداثة فتأكد من خلال إيمان
غليون بأن المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم
كأساس لكل تقدم وحداثة، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضاً،
فهي جميعاً تعبير عن كيان واحد وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز انطلاقاً
من أن النمو الأخلاقي يتماشى دوماً مع النمو الحضاري ولا يتنافى معه،
وأن تطور العلم والمعرفة والتكنولوجيا لا يلغي حاجة المجتمع إلى منظومات
معيارية ونظم أخلاقية وفنية، بل هو يستدعيها ويستدعي إعادة بنائها بقدر
ما يجعل المنظومات القديمة ضعيفة التأثير والنفوذ.

إن الأساس الأخلاقي والقيمي للحداثة يتحدد لدى غليون من منطلق
أن عقلنة الحياة السياسية والسلوك المدني في المجتمع الغربي لا يقتضي
القضاء على النزوع الأخلاقي، وإنما يتوقف على إحياء "الشعور الغيري
والألفة الجامعة التي تساعد على ربط المسعى الفردي والمصالح الشخصية
بأهداف وغايات عليا وتحويله بالتالي إلى مسعى سياسي. وبصيغة أكثر
تحديداً فقد رأينا أن غليون يعتبر أن النهضة لا تفترض الإهتمام بالدين
فحسب، وإنما تفترض وحدتهما وتعاونهما لا التفريط بأي منهما أو استمرار

الصراع بينهما، وأن هذه الوحدة وهذا التعاون يظلان مرهونان بالتجديد المتمثل في إعادة ترجمة الدين وقيمه العملية، وإعادة ترجمة الحداثة وقيمها العقلية، وهي الترجمة الكفيلة بخلق قاعدة القيم والمعايير والغايات الواحدة والمقبولة والمنسقة.

وتتأكد الثقافة كمحدد ومقوم من مقومات الحداثة من عدة وجوه لعل أبرزها أن المثقف العربي، يمثل، " وسيطا حضاريا " أكثر مما يمثل " وسيطا سياسيا عضويا"، فهو من الناحية التاريخية وسيط حضاري يربط الداخل بالخارج، ويمثل بؤرة التفاعل بين الثقافات، وهو من الناحية الإجتماعية وسيط التقدم والإصلاح، ومن الناحية السياسية يعد محدث فكرة الدولة ومجددها، فهو " ليس تابع للدولة فحسب، ولكنه وسيطها الرئيسي وحامل أختامها".

إن إشكاليته الأساسية هي إشكالية الحداثة التي تجعله ينظر إلى نفسه ودوره من زاوية ما يمثله من نقد للنظام الإجتماعي القائم وخروجه عنه وأحيانا عليه. أكثر من ذلك فغليون يعتبر أن المثقف " عنصر الحداثة ووسيطها أينما كان ذلك ضروريا ومطلوبا، فصلته العضوية الوحيدة هي بالحداثة".

كما يتأكد الارتباط الوثيق بين الحداثة والهوية أو الذاتية لدى غليون من منطلق أن " النهضة ذاتها ليست شيئا آخر غير التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية"، كما أنها (أي النهضة) هي مشروع تحقق الذات العربية بما هي هوية حضارية وحضارة ذاتية، ذلك أن النهضة تعني الإبداع والإبداع هو مجال تحقق الذاتية العربية ومشروعها معا". وبالتالي فلا معنى لوضع الحداثة أو الحضارة في معارضة الهوية، بل إن الهوية لا بد أن تمثل قضية من قضاياها ومطلبا من مطالبها.

أما العولمة فتتصل بالحداثة من عدة وجوه، علمية وتكنولوجية ومعلوماتية واقتصادية وسياسية، " حيث تميل الحداثة إلى الانتقال من إطارها المحلي المنعزل إلى طورها العالمي المنفتح لدرجة تغدو معها العولمة هي، انتقال الحداثة من المحلية الى العالمية ووصولها إلى أعلى مستوياتها وبلوغها آخر مراحلها". فلا سبيل إلى كسب رهان الحداثة والتحديث، ولا سبيل لإنجاز

المشروع الحضاري العربي الإسلامي دون كسب رهان العولمة؛ ذلك أن القوى التي تنجح في السيطرة على ألياتها هي وحدها القوى المؤهلة للحفاظ على مواقعها وضمان تطورها وتقديمها الإقتصادي والإجتماعي في الحقبة القادمة، فعلى قدر مشاركة المجتمعات والأفراد في السيرورة العولمية، سواء من حيث إنتاج وسائلها وبرامجها وقيمها، ومن حيث استهلاكها، يكون مكانها وموقعها فيها، أي في النظام التراتبي الذي تنشئه.

في حين حاول المبحث الثالث أن يعالج إشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث، انطلاقاً من تحديد مفهوم غليون للتراث ونقده لموقف الفكر العربي المعاصر بمختلف تياراته من التراث، حيث انصب النقد على كشف الرؤية التجزئية للتراث، والتوظيف الإيدلوجي لهذا التراث وما يرتبط به من تسييس، وكذا نقد المفهوم الفلكلوري للتراث، وعملية التوفيق التلفيقية بين العلم والتراث، إلى جانب نقد المماهة بين الدين والتراث، وربط العنف والإستبداد بالتراث، فضلاً عن الدعوة إلى القطيعة مع التراث.

ويستخلص غليون من جملة هذا النقد أن أزمة الحداثة العربية العميقة لا يمكن أن تتحقق من خلال الهروب إلى الماضي والإنكفاء على التراث، ولا في اقتتال معارك ضد هذا التراث، ولا في تلفيق الأفكار والإيديولوجيات التراثية والحداثية، ولا في تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير، لأن الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ليست بالأساس أزمة

دينية، وإنما هي "أزمة عميقة وشاملة تمس أساس البناء الإجتماعي وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات". إن هذه الأزمة تنبع من انهيار التوازن وانقطاع العلاقة بين التراث المحلي وتراث الحضارة المعاصرة، وبين انعدام القدرة على بناء إجماع عام حول نموذج هذا التركيب الجديد والضروري بين التراث والحداثة، حيث يؤدي هذا الإنقطاع إلى فصام في الوعي يشل الإرادة، وإلى استقطاب عنيف بين أنصار الحفاظ على التراث وأنصار التعلق بتراث الحداثة، كما لو أن وجود أحدهما يقتضي لا محالة موت الآخر، الأمر الذي جعل غليون ينفي أية إمكانية للخروج من هذه الأزمة إلا بإدراك أن "التراث الماضي كالتراث الحاضر ليس شيئاً جامداً

ولا قيمة ثابتة ولكنه رأسمال حي يستمد قيمته من أسلوب استخدامه ومن مغزى الأهداف التي يحيا لتحقيقها". وأن "التحديث الحضاري يتحول إلى استلاب مدمر تجاه الآخر إذا لم يحصل في إطار إحياء وتجديد تراثي يدعم الذاتية ويساعد على استيعاب الحديث وتوطينه في العقل والروح المحليين، والإحياء التراثي يتحول إلى استلاب للماضي وجمود إذا لم يحصل في إطار استيعاب قيم الحضارة الحديثة ومنظوماتها". الأمر الذي يؤكد أن واحدهما شرط لا غنى عنه للآخر.

وفي نهاية هذا الفصل تم التطرق إلى النقد ثلاثي الأبعاد الذي أجراه غليون في سبيل إعادة إطلاق تيار الحداثة بالمعنى العميق للكلمة:

١- نقد مفهوم الحداثة كما تمت بلورته واعتماده منذ عصر النهضة، أي كشيء جاهز، منسق ومنسجم مع ذاته، في حين أن الحداثة بالأساس معركة فكرية ومعركة اختيارات سياسية، كما أنها معركة اختيارات في القيم وليست قيمة في ذاتها.

٢- نقد السياسات التي اتبعتها النظم العربية المتعاقبة منذ بداية النهضة، وهي السياسات التي حولت الحداثة وكل عملية التحديث إلى أداة لحفظ مواقع النخبة وتكريسها وذلك عبر وصل مصالح هذه النخب بسياسات الدول الغربية الكبرى المسيطرة بغرض تثبيتها.

٣- نقد العلاقات الدولية الحاكمة لعملية التحديث، أي إعادة النظر في الإطار الجيوستراتيجي لممارسة التحديث، حيث أصبح من المستحيل في ظل المتغيرات العالمية التي تعبر عنها ظاهرة العولمة، التفكير في أي تحول اجتماعي حقيقي اقتصاديا أو سياسيا أو فكريا من دون معرفة ووعي أن ذلك يتم في أتون معركة دولية طاحنة وقاسية، وأن المجتمعات التي لا تنجح في توسيع مبادراتها وسيادتها على الصعيد الدولي لن يكون بمقدورها إرساء وإنجاح مشروع حداثتها الخاصة.

ولهذا فقد استنتج غليون أن ما يعوق تحقيق مشروع النهضة العربية لا يقتصر على عدم اتخاذ الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة فحسب، وإنما بالأساس إلى وجود منظومة العلاقات الدولية غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي، بدءاً من علاقات

السيطرة السياسية والعسكرية، مروراً بعلاقات الإستغلال والنهب الإقتصادي، وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وما ينتج عنها من استلاب فكري.

أما الفصل الثاني والذي تمحور حول إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي فقد تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث رئيسية؛ الأول تناول جدل العلاقة بين الدين والسياسة، والثاني عمل على كشف مأزق العلمانية وطرح البديل الديمقراطي، في حين اتخذ المبحث الثالث من الحركة الإسلامية والموقف منها موضوع تساؤل وبحث له.

في المبحث الأول رأينا كيف أن غليون عمل على تتبع تطور العلاقة بين الديني والسياسي تتبعاً تاريخياً، حيث كشف أنه قبل نشوء الأديان التوحيدية، لم تكن العلاقة بين السياسة والدين قد شهدت أزمة، إذ "لم تعرف المجتمعات الإنسانية أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية" ما دام الكنهة في بلاد الرافدين ومصر الفرعونية وآسيا القديمة ظلوا يمثلون جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة، كما ظل تقديس الملوك يشكل "عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة".

وبنزول الأديان السماوية سيترسخ الإنقطاع في مسار العلاقة بين الدين والسياسة أو الدولة بما هي علاقة سيطرة للسياسة على الدين. ذلك أن الدين التوحيدي قد نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية التي كانت قد وصلت إلى مرحلة مستفحلة من فسادها وانحطاطها فتحوّلت إلى دولة قهرية تفتقد لأي أساس معنوي أو أخلاقي. ومن هذا المنظور فقد شكل طفرة أو ثورة في التجربة الدينية للإنسانية لأنه قام لأول مرة على الانفصال عن السلطة السياسية وعلى إعادة بناء المقدس والروحي خارج إطار هذه السلطة وصلاحياتها "لقد ولد الدين، يقول غليون، كسلطان أي كسلطة سيدة موازية للسلطة الزمنية بعد أن كان أحد الأدوات التي تقوم عليها وتستخدمها السلطة الزمنية والسلطان القهري".

إن هذه الطفرة التي اعترض عليها سمير أمين بشدة تتجلى أول ما تتجلى، حسب غليون، في "تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة والملكية أو سلطة الدولة"، أي إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان والإرتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا. "إن الملك لم يعد هو مرتكز الإنسجام

والنظام العام ولكن أصبح بشراً كغيره من البشر، فمع الرسالة التوحيدية أصبح الله هو منبع كل نظام ومعرفة وسلطان.

أما النبوة فقد مثلت، بما هي ثورة الروح في وجه الجسد والمبدأ ضد الوسيلة والرحمة ضد القوة، والجماعة ضد الدولة، التجسيد الفعلي لهذا التغيير الذي طرأ على مضمون العلاقة وحرر الدين من السلطة المتشخصة للسياسة، فالنبوة، حسب غليون، لم تكن سوى " نفي الإمبراطورية العبودية.. بما هي تعبير عن القوة والسلطان المادي واستبدالها بملك أو سلطان قائم على فكرة القرابة الروحية ".

إن أهم نتائج هذه الثورة وأكثرها حسماً على الإطلاق تتمثل في " رؤية الله كسلطة عليا ولانهائية والمقر الحقيقي لكل المثل العليا، ومن ثم حرمان حكومات القوة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية، مما يعني تحويل مركز التماهي الجماعي من الإمبراطور والدولة نحو الجماعة والفكرة والعقيدة " .
سيصعب في هذه الخاتمة استعادة كل دلالات هذه الثورة التي مثلتها الرسالة التوحيدية كما عرضها غليون، كما سيصعب إبراز التمايزات النوعية بين الرسائل التوحيدية نفسها فيما يتصل بعلاقة الديني والسياسي؛ فبالنسبة لكل من اليهودية والمسيحية فإن تاريخهما يؤكد ذلك " التناقض العميق والدائم بين الدولة والدين، أو عدم تفاهمهما وتوافقهما، فهو يظهر في اليهودية ضياع الدين في الدولة، ويظهر في المسيحية ضياع الدولة في الدين " . وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم، فقد أدى ضياع الدولة في الدين إلى تفكك الإجماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة " ، أما في حالة الإسلام فرغم إقرار غليون بوجود مثل هذا التناقض إلا أنه اعتبر أن الإسلام قد استطاع أن يتجاوز كلا من الديانتين السابقتين حيث ركز في مواجهة اليهودية على الرسالة الإنسانية والقيم الأخلاقية واللحمة الأخوية، وفي مواجهة المسيحية على الجهاد العلمي والمادي لنشر الدعوة الروحية وتأكيد السلطة الإلهية.

ومن هنا استنتج غليون أن هذا التناقض لم يؤد إلى نفس ما وصل إليه في

كل من اليهودية والمسيحية، وذلك بجمعه بين السلطتين الروحية والزمنية. ومن المفيد هنا استعادة ما قاله غليون بهذا الصدد: "ولعل مصدر نجاح الإسلام وتقدمه على غيره في العصر الوسيط لم ينبع إلا من أمر واحد هو قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة.. وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين الروحية والزمنية". وهو ما جعله ينجح في التوصل إلى مصالحة تاريخية أو تسوية داخلية أو تقسيم وظيفي للعمل الإجتماعي والعقدي بين الدولة والدين، بين الفقيه والسلطان".

غير أن العلاقة بين الدين والدولة تبرز أول ما تبرز لدى غليون، من خلال تأكيده على ضرورة الدين للدولة من جهة الوجود القيمي انطلاقاً من كون الدين "عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة" بمعنى أن الدولة لا تستغني عن الدين كمنظومة أخلاقية وروحية تستند عليها في بناء سلطتها وتدعيم مؤسساتها ومشروعيتها، فالدين بهذا المعنى يمثل "مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها.. إنه بحاجة إلى جهاز ليكون له بمثابة المبدأ المحرك" وتتجلى حيوية هذه العلاقة أكثر ما تتجلى في قول غليون "أن الدولة هي الجسد والدين روحها والخطر أن ينفصل الجسد عن الروح" وفي هذه الحالة يزول العقد الجمعي وينفطر الإجتماع السياسي بما هو تكوين للحمّة وأمة".

إلا أن هذه العلاقة رغم حيويتها، أي رغم توقف وجود أي من عنصريها على وجود العنصر المقابل إلا أن غليون لم يجد بداً، في انتقاله مما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن، من الإقرار أن الحصيلة التاريخية لهذه العلاقة بين الدين والدولة تبدو غاية في القمامة وهو ما عبر عنه بقوله: "لقد كان تاريخ الإسلام السياسي إذن هو تاريخ الإستهلاك التاريخي للدين بما هو نبع فضائل ومصدر إلهام، وبشكل عام كان فساد السلطة المرتبطة بالدولة، والسلطة عموماً، يتفاقم على مر التاريخ مع خفوت جذوة الإيمان وتراجعها، بمرور الوقت وتطور الحضارة المادية.. وفي النهاية لن يبق من الدين إلا القشرة الخارجية ومشاعر الإنتماء التاريخي والجماعي السطحي، الذي لا يخلق تضامناً ولا يثير حمية".

رغم الحضور المكثف لمفهوم الدولة في خطاب غليون السياسي بصدده مقارنته للتجربة السياسية الإسلامية إلا أن هذا الحضور لم يمنعه من

التأكيد أن " الإسلام وإن تضمن مطلباً دولياً فإنه لم يتضمن نظرية في الدولة والسلطة وهو ما كان مثار نقد ونقاش فكري يستحسن العودة إليه في موضعه.

إن غياب هذه النظرية يجد تفسيره، لدى غليون، في كون الإسلام لم يفكر في الدولة أصلاً، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة لكن كانت الدولة دون شك أحد منتجاته الجانبية الحتمية."

كما يجد تفسيره في أن " القرآن لم يعد العرب أو المسلمين بدولة ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها.. ولم يعلمهم علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدولة والسلطان، ولكنه علمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدولة ذاتها، وتمثل الشرط الأول لوجودها، مبادئ الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي، وهي التي سوف تمكنهم من وراثة الأرض، أي الحضارة وتخضع لإرادتهم الدول والملوك معا."

الأمر الذي يؤكد أن غليون لم يكن يستهدف من وراء تشديده على غياب نظرية قرآنية حول الدولة والسياسة الحط من قيمة الإسلام أو التشكيك في شموليته كما قد يعتقد الكثير من المتحمسين لاستعادة مشروع الدولة الإسلامية، بل على العكس من ذلك، فقد كان يروم التأكيد أن " رسالة العرب في الإسلام كانت أكبر من بناء الدولة بكثير.. " وأن الدولة إنما كانت نتاجاً فرعياً للجهد والفتح.

فبينما يؤكد غليون أن " وثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين لأمة من دون الناس أكثر مما تشير إلى دولة أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسية "، فهو لا يلغي فكرة الدولة تماماً، بقدر ما يبرز أولوية الأمة عليها، فصيغة " أكثر مما تشير " الواردة في النص لا تفيد النفي، كما رأينا، وإنما تفيد الإشارة إلى شيء أكثر من شيء آخر. كما أن غليون لم ينف عن النبي صفة القائد السياسي والعسكري كما فعل علي عبد الرزاق الذي طابق أحد الباحثين بين موقفه وموقف غليون وهو ما عرضت له الرسالة بالتفصيل اللازم في موضعه.

ورغم أن غليون اعتبر أن النبوة والخلافة إنما تعبر عن حالة استثنائية

أو " حالة إلهية "، إلا أن هذا لا يعني، في حقيقة الأمر، أن النبوة مجرد طوبى مجردة لا صلة لها بفكرة التنظيم السياسي للجماعة، ولكنه يؤكد استغراق النبوة للسياسة، كما أنه يعتبر أن النبوة تعني التنظيم والتدبير المدني للجماعة ذلك أن " دولة المسلمين بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه " .

إن الخلاصة التي يمكن استنتاجها هاهنا بصدد العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة هو قيام علاقة بينهما تراوحت بين التوافق والتنازع تبعاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي انتظمت فيها هذه العلاقة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان من الممكن وعي أسباب ذلك التوافق أو التنازع بتحليل شروطه ومنها وظيفة كل طرف من طرفي العلاقة في بناء قوة الطرف الثاني أو إضفاء الشرعية عليه.

وحتى يتسنى فهم علاقة الإسلام بالسياسة يدعونا غليون إلى ضرورة إدراك ثلاثة قضايا أساسية :

١- المكانة المركزية التي يحتلها الإسلام في المجتمع المدني العربي، وبالتالي وضعه في قلب الحياة الاجتماعية في كل الميادين.

٢- شمولية الإسلام واستيعابه لمختلف النشاطات الروحية والزمنية معاً، وبالتالي فالدين لا يقف بمنأى عن الشأن الدنيوي، وإنما ينغمس في شتى مناحي الحياة، وما يترتب عن ذلك من مسافة وعدم تطابق بين مفهوم الدين والمقدس بالضرورة

٣- يظل الدين، مهما بلغت أهمية الدولة، المقر الحقيقي والفاعل للسياسة. إن أولوية الدين وأفضليته على الدولة تبرز بجلاء في قول غليون أن " الدين أعلى من الدولة لأن الدولة ظاهرة عابرة ومتبدلة والدين ثابت يتجاوز الدول إلى الإنسان، فيما وراء الدول وقبلها وبعدها، ولا دولة بدون جماعة، ولا سياسة بدون دين، أي بدون مستودع وخزان رئيسي للقيم الإنسانية والمثل والفضائل الأخلاقية " . وتبرز هذه الأولوية من خلال التراتبية التي يكتنفها غليون بقوله أن " الدين يعنى بتكوين الجماعة التي تبلور السياسات وتغير الدول " .

أكثر من ذلك فإن غليون يؤكد أنه " لم يحصل تقليص الإسلام لدولة إلا

بعد حرب أهلية طاحنة اعتدنا أن نمر عليها بسرعة، وهي التي نسميها في تاريخنا بالفتنة الكبرى". وبذلك فإنه يربط نشأة الدولة كمؤسسة قائمة بذاتها بهذه الفتنة رغم أن تجمع عناصرها التكوينية قد تم عبر مسيرة الفتح والجهاد. غير أن الدولة لم تولد تلقائياً من تضافر والتقاء عناصر القوة المسلحة والشريعة والجماعة وتحولها الطبيعي من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة، وإنما ارتبط نشوؤها، كما سلفت الإشارة، بأخطر أزمة عرفها الإسلام في كل تاريخه متمثلة في الفتنة الكبرى دون أن تتحول هذه الدولة رغم بعض المحاولات الفاشلة إلى دولة دينية كهنونية، ذلك أن تأسيس السياسة في التجربة التاريخية الإسلامية قد ارتبط دائماً بالمجتمع المدني وبالمعارضة الاجتماعية خلافاً للنموذج البابوي الذي يظهر، بما هو تديين للسياسة ووصاية عليها، كإلغاء للمجتمع وإرادته معاً. لقد كانت حرية الإيمان والإعتقاد واستقلاله في الإسلام هي قاعدة تميزه الأولى، ومصدر تفوقه وأصل إثبات شرعية العقل وفاعليته فيه، وهي تعادل، بالنسبة للعصر الحديث، فكرة حرية الضمير والرأي، وعليها تأسست الحريات الفكرية في المجتمع الإسلامي ومنها صدر التطور العلمي والأدبي والفكري للحضارة العربية الإسلامية.

واتصالاً بما سبق فقد اعتبر غليون أن عدم طرح إشكالية العلمانية في الفكر العربي الإسلامي قبل العصر الحديث يجد تفسيره في أن الإسلام " هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحى في العالم، وأعطى للعقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة. والأصل أن اختتام الرسالة يعني أنه لم يعد هناك اتصال للجماعة المؤمنة مباشرة بالله. وحتى فيما يتعلق بتفسير القرآن، لم يعد هناك ملاذ للإنسان إلا العقل، وهو ما يعنيه الإجهاد".

وهو ما يقودنا إلى موقف غليون من " العلمانية العربية " كما تجسدت في التاريخ الحديث والمعاصر، وهو ما شكل محور المبحث الثاني من هذا الفصل. لقد رأينا كيف أن غليون عاد لينفي بشدة أن يكون الإسلام قد عرف أي شكل من أشكال " السلطان الروحي " الكهنوتي، لأنه لم يخص علماء الدين

أو الفقهاء بأية معرفة تختلف مصادرها عن المصادر التي يمكن أن تصل إليها يد أي مؤمن.. ففي دائرة الإسلام يحق لكل المؤمنين، بل وغير المؤمنين دون تمييز " النفاذ إلى المعرفة الدينية التي هي من طبيعة ظاهرية عقلية وعقلية، مفتوحة المناهج ومعروفة المصادر، من قرآن وسنة وإجماع وقياس "، ذلك أن الإجتهد في الدين نفسه، يعد عملاً مدنيا قائماً على العقل لا على الإتصال الديني بأية سلطة أو هيئة عليا ربانية، وكل المسلمين مدنيون دون استثناء. فلأن المعرفة كانت واحدة ولم يكن هناك احتكار لمعرفة دينية خاصة، أصبح التكوين واحداً للأفراد جميعاً، دينياً ومدنياً معاً، دون تناقض أو تعارض وهو ما شكل الأساس الفكري والروحي " لنشوء السلطان الواحد والدولة المركزية في المجتمع الإسلامي، ومن ثم غياب المنافسة والصراع الفعلي بين سلطان ديني وسلطان مدني ".

غير أن نجاح التجربة السياسية الإسلامية في تجاوز مشكلة النزاع بين " الكنيسة " والدولة وفي التخلص من عواقب تنافسهما وحروبهما لم يمنع من حدوث سوء تفاهم عميق بين الدولة والمجتمع، ذلك " أن علاقة المسلمين بالدولة قد انطبعت منذ الدولة الأموية بالخيبة والخديعة بقدر بروز تناقض هذه الدولة في قيمها وممارستها مع القيم والمبادئ والأهداف الإسلامية والجماعية، وتحولها مع الزمن إلى دولة قهرية ".

رغم وعي غليون الشديد بالدور التحريري الذي قامت به العلمانية في السياق الحضاري الغربي وإشادته به ورغم وعيه بأن العلمانية تعد في الأصل " نظرية إجرائية سياسية " تقتضي بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الإنسان لصالح المجتمع ولوقف النزاع داخله، حيث اعترفت الدولة في هذه التسوية للكنيسة والدين بالسلطة على الروح واعترفت الكنيسة مجبرة للدولة بالسلطة على الجسد والعدل المادي، حيث لم تكن العلمانية تهدف إلا إلى كسر القيد الذي كانت الكنيسة قد فرضته على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الإجتماع السياسي فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية، وبذلك لم تعمل العلمنة على فض الإشتباك بين أطراف النزاع الإجتماعي، وخلق أرض مشتركة لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية فحسب، وإنما ساعدت بإضعافها للسلطة الكنسية الكهنوتية على إعادة إشعال جدوة الإيمان

الشخصي، وحررت الضمير الشخصي المسيحي، ودعمت الشعور بالمسؤولية الفردية، وبذلك فقد مثلت التعبير الحاسم عن نهاية عصر محاكم التفتيش، الأمر الذي جعل غليون يرتفع بها إلى مستوى " عقيدة في الإصلاح الديني " أعادت ثقة الإنسان بعقله وحالت بينه وبين الحقيقة الدنيوية.. وأطلقت الجهد الحضاري الإنساني الذي كاد أن يموت.. ورغم أن غليون يذهب، أكثر من ذلك، إلى أن الإسلام يسمي " دينا علمانيا بالمعنى العميق والحقيقي للكلمة " من خلال " تمجيده لمواهب الإنسان المبدعة، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شئ ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز..

رغم كل هذا إلا أنه اعتبر أن إشكالية العلمانية إشكالية مغلوبة أو مزيفة لا تقبل الإنطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي المعاصر (وهو هنا يلتقي مع محمد عابد الجابري) كاشفاً أن " مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة، وأن أصل المشكلة عندنا لا يكمن في سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصاتها، وإنما ينبع على العكس تماماً، من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجياتها الخاصة، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة ". وبتعبير أوضح يعتبر غليون أن المشكلة الرئيسية في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة الثيوقراطية كتعبير عن النزوع لتأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، ولكن في الميل الأكبر والسائد عملياً إلى الأوثوقراطية أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي مع السلطة، كما أن العلمانية العربية تغدو، حسب غليون، شعاراً ترفعه نخبة ضيقة ومتنفذة لتمييز نفسها في مواجهة أغلبية الشعب، أو لتبرر حكم العسكر واحتكار السلطة ومصادرة الحريات العامة أو لتغطي على إخفاق السياسة في كسب الرهانات الكبرى التي بشرت بها.

وبالمقابل يعتبر غليون أن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل أي خطر على الدين أو السياسة، ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها. إن المطلوب

إذن، " ليس فصل الدين عن السياسة ولكن تمثل الحزب الديني ذاته لمنطق العمل السياسي ومتطلباته ومفهومه ووظيفته بالمقارنة مع وظيفة

الدين كمنبع لقيم عامة وشامله تتجاوز السياسة نفسها، كما تتجاوز الحزب السياسي والمصالح الاجتماعية الجزئية المرتبطة به". وهو ما لا يمكن أن يتحقق، حسب غليون، إلا عبر "ديمقراطية إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة أي حزب ديني يعمل في إطار الشرعية الديمقراطية للدولة ومن منطلق احترام قواعدها، عندئذ تتحول الإسلامية إلى دعامة أساسية، بل أولى للديمقراطية العربية".

والنتيجة التي يتوصل إليها غليون أنه لا أسلمة السياسة ولا العلمانية بمقدورهما مواجهة مشكلة الحكم.. فليس هناك من حل لهذه المشكلة إلا بتعميق آليات تداول السلطة عبر مفهوم ونموذج الدولة الديمقراطية. أما المبحث الثالث من هذا الفصل فقد تناول الموقف من الحركة الإسلامية وفق منظور مقارن يستحضر مختلف الاتجاهات التي تناولت الظاهرة بالدراسة والتحليل في تفاعلها اتفاقا واختلافا مع موقف غليون، والذي يعد موقفا مبدئيا وديمقراطيا إلى حد بعيد.

أما الفصل الثالث فقد تناول إشكالية الدولة عند غليون، انطلاقا من أربعة مباحث انصب أولها على محاولة تحديد البناء المنهجي والنظري لإشكالية الدولة وعالج ثانياها إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، بينما عمل ثالثها على تحديد الأنماط والعناصر التكوينية للدولة العربية الراهنة، في حين تركز رابعها حول الدولة العربية الراهنة وأزمة مشروعيتها.

في المبحث الأول رأينا فيه أن غليون أسس مقارنته لإشكالية الدولة بنقده للنظريات السائدة حولها وحول الواقع السياسي العربي عموما، مشددا على ضرورة إعادة النظر في كافة الطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية، انطلاقا من النظريتين الرئيسيتين اللتين سادت في العقود القليلة الماضية، أي الليبرالية والماركسية، سواء تعلق الأمر بنظرية المجتمع المائي، أو نظرية نمط الإنتاج الآسيوي أو مقترب الثقافة السياسية، أو المنهج الأنثروبولوجي، أو الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، أو المنهج الفيلولوجي، المنهج القانوني، أو المنهج السوسيولوجي.. غير أن غليون لم يقف عند مستوى النقد المنهجي لمجمل هذه النظريات، ذلك أن نقده لواقع المجتمعات العربية المعاصرة ونقده لهذه النظريات، في تفسير هذا الواقع قد قاده إلى بلورة مفهوم "الدولة

التحديثية " كأداة نظرية وإجرائية تسعى إلى أن تحيط بالحقيقة السياسية في تاريخيتها الطويلة فيما وراء الوقائع القريبة والمباشرة وبالتفاعل معها. وفي هذا الإطار وسعياً لفهم أكبر لإشكالية الدولة ورأينا كيف أن غليون يميز بين ثلاثة مستويات في تكوين " الحقيقة التجريبية " التي هي الدولة : المستوى الأول وهو المستوى التقني، أي الدولة كجهاز مركزي، ومن هذا المستوى يجري التمييز بين الدولة الحديثة البيروقراطية مثلاً والدولة القديمة التقليدية القائمة على العلاقات الشخصية. المستوى الثاني هو المستوى البيروقراطي أو التنظيمي والعقلاني والمتمثل في الدولة كقوة سياسية منظمة تملك شرعياً حق التحكم بالجهاز وإدارته. وفي هذا المستوى يتبلور ما يسمى المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة الذي على أساسه يقوم التمييز التاريخي بين الدولة الإقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية أو الطرفية. أما المستوى الثالث، فهو المستوى الأخلاقي وهو الأكثر استعصاء على التحديد والإمساك من المستويات السالفة إلا أنه الأكثر أهمية نظراً لاتصاله بالقيم والغايات الإنسانية التي تعطي للسياسة نفسها مشروعيتها.

فإذا كان المستويين الأول والثاني يهدفان إلى تحليل الدولة بالنظر إلى كونها جهازاً تقنياً، وتنظيماً بيروقراطياً عقلانياً، فإن المستوى الثالث في تحليل الدولة يحاول أن يفهم الدولة من حيث كونها " قيمة أو وعياً للذات الجماعية والحضارية ". إن أولوية المستوى الأخلاقي تترسخ لدى غليون من منطلق أن التنظيم التقني للدولة يمكن استيراده، كما أن الفاعل الاجتماعي المؤسس والمحرك للدولة سواء تمثل في الطبقة أو في النخبة يمكن تبديله تبعاً لتطور الأوضاع الاجتماعية وأسلوب الإنتاج، في حين أن أخلاقية الدولة وغاياتها الإنسانية تتمتع بقدر كبير من الإستمرارية والرسوخ نظراً لارتباطها بالقيم الاجتماعية والتطور العقلي والنفسي والثقافي العميق للمجتمعات.

غير أن اعتماد غليون في منهجه لمقاربة إشكالية الدولة على الصيرورة وما يرتبط بها من معنى التحول والتغير واستبعاده لمفهوم البنية من جراء ما يتسم به من جمود وثبات يوقعه فيما يشبه المفارقة أو التناقض بعد ما

رأيناه يرفض رفضاً باتاً أي تفسير لواقع الدولة العربية المعاصرة وتآزمها انطلاقاً من مدخل تاريخي أنثربولوجي.

أما المبحث الثاني، فقد حاول أن يعالج موقف غليون من إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، غير أن أهم ما ميز مقاربة غليون بهذا الصدد اعتباره أن خطاب المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التي فقدت الكثير من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب مشاريعها من إخفاق، إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة في مواجهة الحركة الإسلامية، ومن ثم فقد تم إبراز أن مقاربة غليون لإشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والدولة إنما جاءت لتحاول إصلاح العمل بمفهوم "المجتمع المدني" وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً بعد تخليصه من كل الاختلاطات، وليس محوراً لتجديد عقيدة سياسية، وشعاراً في الحرب العقائدية والسياسية الراهنة.

أما عن طبيعة كل من الدولة والمجتمع المدني فتبرز من خلال تمييز غليون بين غاية كل منهما، فبينما تتمثل غاية السياسة في التسامي والتجاوز بغرض التوحيد الأشمل، فإن غاية المجتمع المدني تتجلى في حفظ التمايزات وكفالة الخصوصيات والتضامانات الحزبية الحية والضرورية، وهو ما ينسجم مع تحديد غليون للمجتمع المدني باعتباره "الإدارة الذاتية للمجتمع" وجملة "التنظيمات والبنى والتضامانات النابعة منها والتي تختص بإنتاج حياة البشر الإقتصادية والأخلاقية والأسرية والتي لا تخضع لتنظيم رسمي شامل وعام من قبل السلطة المركزية". غير أن التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي ليس ثابتاً ولا نهائياً، فهناك تداخل عميق بين المجتمعين بدليل أن حدود المجتمع المدني تختلف باختلاف النظم الإجتماعية، فما كان يندرج في مرحلة من المراحل ضمن دائرة المجتمع المدني يمكن أن يغدو من شؤون المجتمع السياسي والعكس صحيح، بل إن غليون، يذهب إلى حد اعتبار المجتمع المدني جزءاً من السياسة بمعناها الواسع. ومن ثم من غير الممكن فهم مصير المجتمع المدني في الوطن العربي وتأثير العوامل الداخلية والخارجية فيه من دون فهم تطور الدولة وعلاقتها بالمجتمع.

أما المبحث الثالث فقد تناول أنماط الدولة العربية الراهنة وعناصرها

التكوينية؛ فبالنسبة للعناصر التكوينية يلاحظ أنها تتداخل إلى حد كبير مع المستويات الثلاثة التي سبق التمييز بينها في المبحث الثاني وهذه العناصر هي: عنصر التنظيم العقلاني الحديث للدولة، وعنصر التقدم التاريخي كغاية للإجتماع السياسي، فضلا عن عنصر المجتمع كمصدر لقوى التغيير والمبادرة وهدفا للسياسة. أما أنماط الدولة العربية فقد ميز غليون بين ثلاثة أنماط للدولة العربية التحديثية: الدولة الإصلاحية، والدولة الوطنية، ودولة الإنفتاح.

في حين تمحور المبحث الرابع حول أزمة المشروع التي تعاني منها الدولة العربية. أما الفصل الرابع والأخير فقد اتخذ من إشكالية الديمقراطية موضوعا له؛ فبعد تحديد مفهوم الديمقراطية ثم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث تناول أولها أهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي؛ أما ثانيها فقد عرض لأبرز تحديات ومعوقات المسيرة الديمقراطية العربية، في حين حاول المبحث الثالث تحديد أهم مقومات التجربة الديمقراطية العربية وشروط إنجاحها.

فبالنسبة لأهم محددات التحول الديمقراطي نجد المحدد التاريخي التراثي، والمحدد الإجتماعي إلى جانب المحدد الدولي. أما أبرز تحديات المسيرة الديمقراطية العربية فتكمن في ضعف بنية الدولة العربية، وانقسام النخبة وغياب الإجماع حول الموقف من الديمقراطية، إلى جانب ضعف واضطراب الوعي الديمقراطي، وأزمة القيادة السياسية، وكذا أزمة المعارضة، فضلا عن العائق الإيديولوجي وعائق الهيمنة الرأسمالية.

في حين أن أهم مقومات وشروط إنجاح التجربة الديمقراطية، كما يحددها غليون، فتتجلى في المقوم الإقتصادي والإجتماعي، والمقوم الوحدوي، إلى جانب تعزيز الإستقرار السياسي وتدعيم النزعات السلمية وعقلية الحوار والتفاوض المدني، وتأمين الموارد المادية والمعنوية لدعم النشاط السياسي للأحزاب، وبناء قطب ديمقراطي تعددي واسع وفاعل، إلى جانب تغيير البنيات وإصلاح المؤسسات الرسمية وبناء العقيدة السياسية الجامعة أو الإجماع الوطني، فضلا عن ترسيخ مبدأ التفكير، لدى النخبات الإجتماعية والرأي العام، من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي قدر الإمكان،

والإلتزام بالشفافية والمبدئية والمسؤولية في أفق إعادة التوازنات الفكرية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية الكبرى، وتغيير منهج الحكم والسياسة عبر ترسيخ مبدأ "المفاوضة العامة" وتجاوز الصراع المدمر والعقيم بين أطراف النخبة العلمانية والإسلامية.

إلى هذا الحد نكون قد وقفنا على المحاور الكبرى التي انبنت عليها هذه الرسالة، مع التركيز أساسا على اجتهادات برهان غليون باعتبارها نموذجا رئيسيا للدراسة، تاركين مختلف الآراء والإجتهادات المقارنة للعديد من المفكرين والباحثين، وكذا مختلف الإنتقادات والشروح والتعليقات والمقارنات التي أجراها الباحث في مقاربتة وتحليله لأفكار غليون، في مواضعها المبتوثة في مختلف مباحث وفصول الرسالة، وذلك نظرا لصعوبة استحضارها كاملة.

وفي الختام يمكن القول : رغم نزوع غليون، في الكثير من تحليلاته، إلى التعميم وما قد ينتج عنه من تجاوز وإجحاف في بناء المواقف وإصدار الأحكام، ورغم نزعته التشاؤمية الواضحة في مقاربتة للشأن السياسي العربي، فضلا عن أسلوبيته الإستطراذية وما يترتب عليها أحيانا من تشوش واضطراب وتناقض غير مقصود ولا واع في أغلب الأحيان.. إلا أن مشروعه الفكري يقع في صدارة المشاريع الفكرية العربية المعاصرة المتصفة بقدر كبير من الأصالة والجدة والموضوعية.

لقد اجتهد غليون في صياغة توجهات كبرى في فهم ما يجري في الواقع العربي والعالم من حوله، كما قدم من خلال مختلف مؤلفاته وتحليلاته واجتهاداته وتصوراته مداخل كبرى ورئيسية لمعالجة إشكالية التحديث السياسي في الوطن العربي، وما يتصل بها من مواضيع حول الحداثة والتراث والدولة والأمة والديمقراطية والعلمانية والمشروع الحضاري العربي.. كما حاول تقديم أفكار عملية لمواجهة الظرفية السياسية العربية الراهنة وما يواجهها من تحديات كونية متعددة، بحيث يمثل مجموع إنتاجه النظري حصيلة هامة ونوعية في باب التفكير في مشروع النهوض العربي، وهو بذلك يلتقي مع جهود سبقتة، وأخرى ما تفتأ تنشأ بجانب جهوده في تكامل وتآزر، مبلورة مساهمات تأصيلية ونقدية تتوخى جميعها الخروج من واقع

التخلف والنكوص الحضاري العربي.

يتميز برهان غليون أول ما يتميز، بفضيلة الأمانة العلمية، والالتزام الفكري، والتجرد المعرفي، يؤمن بتعدد وتعقد أبعاد الحقيقة الاجتماعية، ولذلك فهو لا يستسهل التفسيرات الأحادية النمطية المسطحة سواء أكانت مادية "اقتصادوية" أو مثالية "ثقافية" يعطي للأبعاد الثقافية الرمزية والأخلاقية والروحية أهمية لا تقل عن المكانة التي يوليها للعوامل الاقتصادية والجيوسراتيجية.. وإن غلب عنصراً على آخر فعادة ما يكون ذلك استجابة لعوامل موضوعية محددة.. وتبعاً لحالات بعينها، لأنه لا يؤمن، فيما يتصل بالبحث العلمي، بعامل مُحدد دائم ومطلق. له قدرة لافتة على سبر أغوار الظواهر واكتناه أسرارها، وقدرة استثنائية على التنظير والخروج بتصورات وصياغات وتشخيصات موضوعية عامة ونافذة في أغلب الأحيان، يتسم بناؤه الفكري بطبيعة توليدية وتراكمية قوية، إنه شديد العودة إلى طرح وإعادة صياغة ومقاربة إشكالياته وتساؤلاته، فهو لا يكل من مراجعتها وتمحيصها وبلورتها بهدف تعميقها أو تجاوزها. كما يتحلى بجرأة نادرة على كشف الحقيقة عارية دونما مواربة أو نفاق. يرفض التخندق الإيديولوجي، ويؤمن بالديمقراطية وحق الاختلاف إلى أبعد مدى.

هامش

١ - من أبرز من وظف مفهوم النهضة الثانية؛ د. أنور عبد الملك في كتابه " الفكر العربي في معركة النهضة "، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢، ود. عبد الله العروي في كتابه " أزمة المثقفين العرب "، دار ماسبيرو، باريس، ١٩٧٤، وكذلك د. إسماعيل صبري عبد الله في دراسته " نحو نظرة عربية ثانية: الضرورات والمتطلبات "، ضمن كتاب " قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر "، مرجع سابق.

المؤلف في سطور

- عبد السلام طويل باحث مغربي من مواليد: ١٩٦٧/١/٥.
- حاصل على الإجازة في الحقوق، شعبة القانون العام، اختبار: علوم سياسية، ١٩٩٤، جامعة القاضي عياض، مراكش.
- دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية من معهد البحوث والدراسات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٩٩.
- دبلوم الدراسات العربية العليا في الإعلام، القاهرة (٢٠٠١).
- الماجستير في العلوم السياسية من نفس المعهد ٢٠٠٣.
- يحضر حاليا رسالة الدكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.
- عضو هيئة تحرير مجلة " أوراق فلسفية "، القاهرة، وشارك في إعداد العديد من ملفاتها منذ: ٢٠٠٠.
- ساهم في العديد من الكتب الجماعية، منها:
 - " مفهوم الحرية بين ناصيف نصار وعبد الله العروي "، ضمن كتاب: " طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية) قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار " الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، تحرير د/ أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، ٢٠٠٣.
 - " العلوم السياسية وواقع تدريسها بالمغرب : قراءة أولية "، ضمن كتاب: " خبرات تدريس العلوم السياسية في الوطن العربي : تحديات المنهج العلمي والدور المجتمعي " كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، تحرير، د/ عمرو حمزاوي، القاهرة، ٢٠٠٤.
 - " المحددان الثقافي والسياسي لبناء مجتمع المعرفة العربي "، ضمن كتاب جماعي يضم أعمال الندوة العلمية حول تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣، مركز الدراسات الدستورية والسياسية، كلية الحقوق، جامعة القاضي عياض، المغرب، ٢٠٠٥.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية في المغرب وخارجه، ونشرت له العديد من الدراسات في عدد من المجلات العربية. وترجم العديد من الدراسات من الفرنسية إلى العربية.



المحتويات

٧	تقديم بقلم د. نيفين مسعد
١١	مقدمة
١٣	الفصل التمهيدي - إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر: الإطار المفاهيمي والسياق التاريخي
١٤	■ مفهوم الحداثة. والتحديث
٢١	■ الخصائص الكبرى للحداثة
٢٤	■ مفهوم التحديث السياسي
٣٩	■ مخاض الحداثة العربية العسير
٥١	الفصل الأول- إشكالية الحداثة والموقف من التراث عند غليون
٥٤	المبحث الأول: مفهوم الحداثة والتحديث
	المبحث الثاني: أهم محددات الحداثة عند غليون
١١١	المبحث الثالث: إشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث
١٥٣	الفصل الثاني: إشكاليات العلاقة بين الديني والسياسي عند غليون
١٥٥	المبحث الأول: جدل العلاقة بين الدين والسياسة
١٩٣	المبحث الثاني: مآزق العلمانية البديل الديمقراطي
٢٣٨	المبحث الثالث: الموقف من الحركة الإسلامية

٢٨٥	الفصل الثالث: إشكالية الدولة عند غليون
	المبحث الأول: البناء المنهجي والموضوعي لإشكالية الدولة:
٢٨٦	أزمة الدولة العربية: محاولة في تفسير ظاهرة الاستبداد
٣١٤	المبحث الثاني: الدولة والمجتمع المدني
٣٢٠	المبحث الثالث: الدولة العربية الراهنة: أنماطها وعناصرها التكوينية
٣٢٠	• أولاً: العناصر التكوينية للدولة العربية الراهنة
٣٢٤	• ثانياً: أنماط الدولة العربية الحديثة
٣٢٤	• الدولة الإصلاحية
٣٢٥	• الدولة الوطنية
٣٢٧	• دولة الانفتاح
٣٣٢	المبحث الرابع: الدولة العربية وأزمة المشروعية
٣٧٣	الفصل الرابع: إشكالية الديمقراطية عند برهان غليون
٣٨٣	المبحث الأول: أهم محددات التحول الديمقراطي في الوطن العربي
٤١٣	المبحث الثاني: أبرز تحديات المسيرة الديمقراطية العربية
٤٢٧	المبحث الثالث: أهم مقومات وشروط إنجاح التجربة الديمقراطية العربية
٤٣٩	خاتمة



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: قضايا الإصلاح:

- ١- نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد: اعداد وتحريرو: عصام الدين محمد حسن.
- ٢- نحو دستور مصري جديد: إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
- ٣- الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر- تجديد الوسطاء وعودة الناخب: د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
- ٤- نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء: تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحريرو سيد ضيف الله.
- ٥- الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين: عمارة علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
- ٦- إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمّة العربية (بالعربية والإنجليزية).
- ٧- نحو تطوير التشريع الإسلامي: عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
- ٨- غزاليون ورشديون- مناظرات في تجديد الخطاب الديني: إعداد وتقديم: حلمي سالم.

ثانياً: مناظرات حقوق الإنسان:

- ١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
- ٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
- ٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
- ٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
- ٦- حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراري، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
- ٧- حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
- ٨- الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
- ٩- الإسلام والديمقراطية: تحرير: سيد ضيف الله، تقديم: حلمي سالم.

ثالثاً: مبادرات فكرية:

- ١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
- ٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
- ٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
- ٥- حقوق الإنسان وحقوق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
- ٦- حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
- ٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
- ٩- الأطفال والحرب - حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
- ١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
- ١١- الأجنون الفلسطينيون وعملية السلام - بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
- ١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد بونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
- ١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
- ١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
- ١٥- مزاعم دولة القانون في تونس! د. هيثم مناع.
- ١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
- ١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.
- ١٨- دستور في صندوق القمامة. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
- ١٩- فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
- ٢٠- انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول: د. أحمد يوسف القرعي.
- ٢١- ثمن الحرية - على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
- ٢٢- الأيديولوجيا والقضبان - نحو أنسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
- ٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
- ٢٤- العسكر في جبة الشيوخ - الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.
- ٢٥- مشروع للإصلاح الدستوري في مصر: عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
- ٢٦- الثقافة ليست بخير: أحمد عبد المعطي حجازي.
- ٢٧- المثقف ضد السلطة: رضوان زيادة.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

- ١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
- ٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان - التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- التسوية السياسية - الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
- ٥- أزمة "الكشغ" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
- ٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعاً عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

- ١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
- ٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
- ٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
- ٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
- ٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
- ٨- حقوقنا الآن وليس غداً- الموثيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد.
- ٩- حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: د. أمال عبد الهادي.

سادساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

- ١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د. هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
- ٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د. هويدا عدلي.
- ٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.
- ٤- الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهددة: فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.
- ٥- الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون: عبد السلام طويل، تقديم د. نيفين مسعد.

سابعاً: مبادرات نسائية:

- ١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
- ٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

ثامناً: دراسات حقوق الإنسان:

- ١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
- ٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
- ٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبية، تحرير: عاطف أحمد.
- ٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
- ٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
- ٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
- ٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأثري نموذجاً: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
- ٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.

- ٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحدائث بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

- ١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحدائث أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

- ١- " سواسية " : نشرة شهرية.
٢- رواق عربي: دورية بحثية.
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

- ١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ - ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣ - ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠ - ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنويوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١١- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: يسري مصطفى.

- ١٢- عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية: تقديم وتحرير صلاح أبو نار.
- ١٣- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
- ١٤- إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبان الدستورية في السودان (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
- ١٥- إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
- ١٦- الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية (بالعربية والإنجليزية).
- ١٧- أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
- ١٨- إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل". (بالعربية والإنجليزية).
- ١٩- الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس- ٤ سبتمبر) (بالعربية والإنجليزية).
- ٢٠- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ٣ ديسمبر) (بالعربية والإنجليزية).

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

- (أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
- ١- التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
- ٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.
- (ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة (فلسطين).
- (ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.
- (د) بالتعاون مع اليونيسكو
- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).
- (هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني
- (و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة
- عندما يحل السلام-موعد مع ثالث الديمقراطية والتنمية والسلام في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

* * *

تنبع أهمية هذا الكتاب المتميز من طبيعة الموضوع الذي يتناوله، وهو موضوع "التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر.. برهان غليون نموذجا". وذلك أن مؤلف الكتاب الأستاذ عبد السلام طویل يتناول في معرض تفكيكه العميق لمفهوم التحديث السياسي تحليل جملة إشكاليات تفرض نفسها بقوة على الساحة العربية، من قبيل إشكالية الحداثة والموقف من التراث، والعلاقة بين الديني والسياسي، والدولة وخصائصها، وأخيرا إشكالية الديمقراطية.

د. نيقين مسعد

