

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي

معالم الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر

محمد عابد الجابري وبرهان غليون أنموذجين

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في الفلسفة السياسية

إشراف الأستاذ الدكتور

لعموري عيش

إعداد الطالب الباحث

مفتاح سعودي

أعضاء لجنة المناقشة

أ - د محمد نور الدين جباب	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
أ - د لعموري عيش	المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة	أستاذ التعليم العالي	مشرف ومقرر
أ - د الدراجي زروخي	جامعة المسيلة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا
أ - د مباركة حاجي	جامعة الجزائر 2	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا
أ - د محمد جعير	جامعة الشلف	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا
أ - د رضا شريف	جامعة الجزائر 2	استاذ محاضر - أ	مناقشا

السنة الجامعية 2019م/2020م



شكر وعرفان



الحمد لله الذي أعانني على إتمام هذه الرسالة أحمدته على توفيقه ورعايته وبعد:

فإنني أتقدم بخالص شكري وعظيم امتناني إلى الدكتور عليش لعموري

الذي تكرم بالإشراف على رسالتي وسهر على تنقيح مادتها وتصويبها

ولم يخل عليّ بنصائحه وتوجيهاته

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الكرام الدكتور معيرش موسى والدكتور

شريف رضا والدكتور زروخي الدراجي على مساعداتهم وتوجيهاتهم

القيمة

والشكر موصول إلى أساتذتي في قسم الفلسفة بجامعة الجزائر 2 الدكتور عبد

الرحمان بوقاف، الدكتور محمد نور الدين جباب والدكتور أحمد وارث والدكتورة

خديجة زيتيلي والدكتور عمر بوساحة..... وكل من تلمذت على أيديهم

دفتري

إلى كل أساتذة قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2

إلى أعضاء لجنة المناقشة إلى الأستاذ المشرف الدكتور عليش لعموري

إلى الوالدين الكريمين إلى زوجتي الفاضلة التي

تحملت معي عناء البحث . . . إلى أبنائي أيهم ودعاء وأمين

وروفيدة

إلى إخوتي كل باسمه

إلى زملائي الاساتذة بقسم الفلسفة جامعة سطيف 2

إلى طلبة الأعزاء بجامعة محمد لين دباغين سطيف 2

أهدي هذا العمل

مقدمة

مقدمة

ثمة مسائل وظواهر عدة استقطبت قسطا كبيرا من اهتمامات وجهود العديد من المفكرين والمدارس والاتجاهات الفكرية، بغية دراستها والإطلاع على حقيقتها على نحو واضح وجلي . فالسياسة والديمقراطية والمجتمع المدني والدولة والتحديث وغيرها من المقولات والظواهر، كانت ولا تزال مسائل مطروحة بقوة، للتفسيرات الفلسفية منها والسياسية والعلمية والاجتماعية، وهذه المقولات تمثل عناصر بنيوية في العلاقات اليومية التي تربط الإنسان بغيره داخل المحيط الاجتماعي، حيث تعد الدولة أحد مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية الراقية، التي عرفها المجتمع الإنساني على مر التاريخ . غير أن هذه الأخيرة لم تستقر على حال واحد، ولم تثبت على نظام معين، وإنما كانت محل اختلاف من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى آخر، حسبما تفرضه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهذه المجتمعات.

لقد كان حظ الدولة العربية الإسلامية من هذا التغير كغيرها من الدول والممالك الأخرى، لأن العرب أمة بلغ امتدادها الثقافي والجغرافي توسعا كبيرا . خاصة حينما ارتبط تاريخها بالإسلام، حيث امتدت الإمبراطورية العربية إلى أقطار عدة - مع بزوغ عهد الخلافة الأموية - من الأندلس إلى القوقاز، و ضمت إلى ارثها الثقافي والسياسي معظم مخلفات الممتلكات الجغرافية والحضارية التي خلفتها من قبل الدولة الفارسية والبيزنطية فذاع صيت العرب في مختلف بقاع المعمورة، واكتسبوا شهرة منقطعة النظير خاصة عندما ارتبط اسم دولتهم بالإسلام .

إن الانتشار السريع الذي عرفه الدين الإسلامي في بقاع شتى من العالم، جعل السياسة أمرا محتوما، ذلك ما كانت تتميز به الدولة العربية الإسلامية، من حاجة ماسة إلى قوانين ومبادئ سياسية يحكم إليها مجتمعهم، وتسير بمقتضاها دولتهم . فمورست السياسة تارة تحت لواء الدين، وتارة أخرى تحت نير العصبية، لكن لم يكن أمرا كافيا لتخطي عتبة الأمم الأخرى، خاصة تلك التي تعيش معها في صراع، وحتى لا تضحي مطمعا لهذه الدول والممالك، حيث ازدادت قوتها يوما بعد يوم .



لكن تراجع التأثير العربي تزامن مع تراجع التأثير الإسلامي، فما إن حلَّ القرن السابع عشر حتى عمَّ هذا الانحطاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وذلك مرده إلى ضعف القوة العسكرية، حتى أضحت هذه الإمبراطورية مطمعا للقوى الغربية . فمكثت الأمة العربية تحت نير الاستعمار الأوروبي الحديث سنون طوال، فقدت من خلاله قوتها العسكرية وبنيتها الاجتماعية، وكادت أن تفقد هويتها أيضا. ومع بزوغ عصر النهضة عادت الأمة العربية إلى الانبعاث من جديد، من خلال الجهود المبذولة من قبل مفكري النهضة العربية الإسلامية، أمثال رفاة الطهطاوي (1801- 1873) وعبد الرحمان الكواكبي (1854 - 1902) و جمال الدين الأفغاني (1883 - 1897) و محمد عبده (1849 - 1905) وعبد الحميد ابن باديس (1889 - 1940) وغيرهم، الذين تناولوا الواقع العربي والإسلامي بالتمحيص والنقد، الهادف إلى مساهمة ركب الحضارة الإنسانية الذي تخلفت عنه الأمة العربية والإسلامية زمنا طويلا، فانصب اهتمامهم صوب موضوعات الاجتماع السياسي والدولة، وما يحيط بهما من القوانين والمبادئ التي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية .

إن هذا التنوع الثقافي والحضاري الذي شهدته الأمة العربية في واقعها السياسي خلق نوعا من التضارب في مسارها التاريخي، بعد أن كانت رائدة، لتتنزل إلى مستوى متدني فتدخل معترك النهوض والتجديد لقيمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا لا يتأتى إلا بموجب عمل دؤوب على مستوى جهاز الدولة، من كل مستوياتها الثقافية والسياسية والاجتماعية، مما أدى بالضرورة إلى ظهور نخبة من المثقفين، حملوا على عاتقهم مشعل الحداثة، فكانت دعواتهم مستمرة صوب الإصلاح والتغيير في بنية الأنظمة السياسية العربية، وتشخيص مواطن الداء من أجل معرفة سبب الكبوة، وفهم الواقع السياسي العربي. مقترحين في ذلك حلولا تتعلق بالديمقراطية والمجتمع المدني، وأركان الدولة والأنظمة السياسية ، ومساهمة ركب الدول الغربية التي بلغت مستوى عال من الحداثة.

لقد كان من بين هؤلاء الذين راودهم حلم التغيير والإصلاح، وتحديث الدولة العربية الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور برهان غليون كقطين من أقطاب الإصلاح في الفكر



العربي المعاصر، آملين في ذلك تعدي عتبة التنظير إلى الممارسة والتطبيق . غير أن اختلاف المنهج بينهما جعل نظرة كل منهما إلى الدولة التحديثية من زاوية معينة، وذلك راجع بالأساس إلى مرجعية كل واحد، رغم التقارب الموجود بينهما، لذا نسلط الضوء في بحثنا هذا على أسس التحديث للدولة العربية الإسلامية، بين الجابري وبرهان غليون، لأن نقطة الالتقاء بينهما هي الدولة لكونها كيانا سياسيا يعيش في فلكه الأفراد.

إن الواقع العربي الراهن وما يحمله من تناقضات على مستوى أطيافه، يستدعي دراسة معمقة وجهد كبير لتقييمه وإصلاحه، وإعادة بعثه وفقا لما تتطلبه قوانين الحداثة . لكن لا سبيل للحداثة إلا بإصلاح جهاز الدولة، وتحديثها طبقا لميكانيزمات التغيير على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي . و أن ما شهدته الساحة السياسية العربية من تحولات، كان نتيجة النشأة الحديثة للدولة، بعدما كانت قابعة تحت نير الاستعمار الأوروبي إذ الواقع يشهد أن هذه الدول رغم حداثة، إلا أنها تعلمت منه دروسا في القوة والتنظيم على الرغم من أن العالم العربي يزخر بتراث قوي، ألهم الأمة طيلة قرون من الزمن . فهذا الإرث الثقافي والحضاري الذي عرفته الساحة العربية، قبل مرحلة التحديث . الأمر الذي قاد إلى جدلا محتدما ونقاشا واسعا، آملين في بناء دولة تحديثية قوية، يعيش أفرادها في فلك الحرية والديمقراطية، وتعدي مرحلة الاغتراب الذي طال أمده، مخلفا آثار وخيمة على مستوى الفرد والمجتمع .

إن تجربة الدولة الحديثة كانت قد عرفت عثرات وتمزقات وعوائق أثناء قيامها حيث ألفت ظلال الحداثة على الدولة العربية، حالة من اللاإستقرار، وتمزقا في الوعي، نظرا لما يتميز به الواقع العربي من سجال، نتيجة التهم التي يكيلها كل فريق للآخر، ترتبت عنه عدم تحقيق قيم الحداثة، وهذا ما دفع بالضرورة إلى البحث في إشكالية الدولة في الفكر العربي المعاصر، سعيا منهم لبناء دولة تحديثية تعمل على تحقيق قيم الحداثة، التي عجزت عن تحقيقها الدولة الحديثة . وفي خضم ذلك برز إلى الأفق نخبة من المفكرين العرب المعاصرين، الذين اهتموا بدراسة واقع الدولة العربية التحديثية كان في مقدمتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون . فكل هذه المعطيات جعلت بحثنا هذا يحمل الإشكالية التالية :

هل الدولة العربية التحديثية في الفكر العربي المعاصر، هي دولة تشبعت بقيم الحداثة، أم أنها دولة فرضها الواقع العربي الراهن ؟

وقد تمخض على ذلك مشكلات فرعية تمثلت فيما يلي :

ما هي آليات تحديث الدولة العربية بين الجابري وبرهان غليون ؟

وما هي الأسس التي تبنى عليها ؟ وما هي المرجعيات التي يمكن تبنيها ؟

هل هي المرجعية العربية الإسلامية أم المرجعية الغربية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية وما يتفرع عنها من مشكلات جزئية، تم اعتماد خطة مكونة من مقدمة وأربعة فصول، وكل فصل يتفرع إلى ثلاث مباحث، وكل مبحث يتفرع إلى ثلاث مطالب وخاتمة للمبحث . فالمقدمة اشتملت على التعريف بالموضوع وأهميته، ثم دوافع البحث فيه ، والإشكالية التي يبحث فيها الموضوع مع عرض أهم المضامين التي تناولتها مجمل عناصره، وأهم المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها .

أما الفصل الأول فقد عُنون بـ ماهية الدولة التحديثية في الوطن العربي بين الجابري وبرهان غليون، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول وقد عُنون بـ من الدولة إلى الدولة التحديثية بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، وقد انقسم إلى ثلاث مطالب فالمطلب الأول حمل عنوان مفهوم الدولة كمطلب مفاهيمي أحطنا فيه بتعريف الدولة . أمّا المطلب الثاني فعُنون بالتطور التاريخي لمفهوم فكرة الدولة عبر العصور، حيث استعرضت فيه المراحل التاريخية التي مرت بها الدولة . أما المبحث الثالث فجاء حاملاً لعنوان نشأة الدولة العربية، حيث تناول إشكالية الدولة من حيث البناء المنهجي والنظري، إضافة إلى التشكل التاريخي للدولة العربية .

أما المبحث الثاني فقد عُنون بـ الدولة التحديثية في المجتمع العربي بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، وقد تناول هو الآخر ثلاث مطالب، المطلب الأول تناول الدولة التحديثية عند محمد عابد الجابري، أمّا المطلب الثاني فقد حمل عنوان الدولة التحديثية عند برهان غليون.

أمّا المبحث الثالث فيحمل عنوان تيارات الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر، وقد اشتمل على ثلاث مطالب، فالمطلب الأول تناول تيار الدولة الإصلاحية . أمّا المطلب الثاني فقد تناول تيار الدولة الوطنية، أمّا المطلب الثالث فقد تناول، تيار الدولة الليبرالية .

ويحمل الفصل الثاني عنوان الدولة القطرية والمجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، وقد تضمن ثلاث مباحث، فالمبحث الأول تناول الدولة القطرية وآليات قيامها، وقد انقسم هو الآخر إلى ثلاث مطالب، المطلب الأول جاء يحمل عنوان الدولة القطرية عند محمد عابد الجابري وموقفه منها، أما المطلب الثاني فجاء يحمل عنوان الدولة القطرية عند برهان غليون وموقفه منها، أما المطلب الثالث فخصص للدولة القطرية بين الوحدة والتجزئة . أما المبحث الثاني فجاء يحمل عنوان ابتلاع الدولة للمجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فقد ضمّ هذا المبحث ثلاث مطالب، المطلب الأول خصص لماهية المجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، أما المطلب الثاني فقد عنوان بـ المجتمع المدني والنخب بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، أما المطلب الثالث فخصص لوظائف المجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون . أما المبحث الثالث فجاء يحمل عنوان مشكلة المجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، وقد قسم إلى ثلاث مطالب، المطلب الأول حمل عنوان علاقة المجتمع المدني بالدولة بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، أما المطلب الثاني فقد خصص لعلاقة المجتمع المدني بالديمقراطية بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، أما المطلب الثالث فقد تناول حقوق الإنسان في المجتمع المدني بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون .

أما الفصل الثالث فقد جاء يحمل عنوان مشكلة الديمقراطية وآليات الانتقال إليها في الدولة التحديثية بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون . وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاث مباحث كل مبحث ينقسم هو الآخر إلى ثلاثة مطالب، حيث جاء المبحث الأول يحمل عنوان مشكلة الديمقراطية في العالم العربي بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، حيث قسم إلى ثلاثة مطالب، المطلب الأول فحمل عنوان مشكلة الديمقراطية في الدولة التحديثية، أما



المطلب الثاني فجاء يحمل عنوان تخوف النخب من الديمقراطية وأوهام الطائفية، أما المطلب الثالث فحمل عنوان عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي . أما المبحث الثاني فقد خصّص لآليات الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فحمل المطلب الأول منه عنوان دور الدولة في عملية التحول الديمقراطي، أما المطلب الثاني فجاء يحمل عنوان الاستعصاء الديمقراطي والبنية التسلطية للدولة العربية التحديثية، أمل المطلب الثالث فقد عنوان ب الديمقراطية وحقوق الانسان . أما المبحث الثالث فقد خصص لأزمة الشرعية والعداء للدولة التحديثية، وقد حمل في طياته ثلاث مطالب، المطلب الأول فقد خصص للواقع العربي والأزمة الأخلاقية والعقيدة الاجتماعية، أما المطلب الثاني فقد حمل عنوان الدين والدولة بين العلمانية والاسلاموية، أما المطلب الثالث فقد حمل عنوان أزمة الهوية بين التراث والحداثة .

أما الفصل الرابع فقد خصص للدولة التحديثية وتحديات العولمة بين محمد عابد الجابري وبرهان غليون، وقد ضمّ ثلاث مباحث، المبحث الأول عنوان بكيفية الانتقال من النهضة إلى الحداثة، حيث حمل في طياته ثلاث مطالب: المطلب الأول عنوان بنهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة، أما المطلب الثاني فحمل عنوان حداثنة الدولة التحديثية في ظل العولمة، غير أن المطلب الثالث فخصص لانتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث، أما المبحث الثالث فقد خصص لآلية مجابهة أزمة الوعي والايديولوجيا في العالم العربي الراهن، وقد انقسم إلى ثلاث مطالب، المطلب الأول تكلم عن مظاهر إخفاق الدولة التحديثية، أما المطلب الثاني فقد خصص لأزمة العقلانية في الدولة التحديثية، في حين المطلب الثالث فقد خصص لأفق بناء السياسة في الدولة التحديثية . أما المبحث الثالث فقد حمل عنوان آلية الانتقال من التبعية إلى الاستقلال، قد ضمّ ثلاث مطالب، المطلب الأول فقد عنوان بأزمة الهوية في الدولة التحديثية، أما المطلب الثاني فقد عنوان ب قيم التقدم في الدولة التحديثية، في حين المطلب الثالث فقد خصص لقيم المواطنة في الدولة التحديثية .

وفي النهاية وضعنا خاتمة للمبحث تضمنت حوصلة للنتائج الجزئية المتوصل إليها في مختلف مباحثه، كما كانت هناك إشارات إلى بعض الإشكاليات التي يجب الخوض فيها

والإمام بها . مرفوعة بملحق ضم السيرة الذاتية لمحمد عابد الجابري وبرهان غليون، وأهم آثارهم الفلسفية .

ونظرا لأهمية الموضوع من جهة، وقلة الدراسات التي تناولت الدكتور محمد عابد الجابري وبرهان غليون، خاصة فيما يتعلق بالجانب السياسي من فلسفتهم من جهة أخرى ارتأينا إلى الخوض في هذا الموضوع، بعد أن مهد لنا بعض الباحثين الطريق من جوانب أخرى، سواء من حيث بيان نظرتهم للتراث أو تحديد موقفهم من العقلانية العربية، أو توضيح رأيهم في الديمقراطية وغيرها من الإشكاليات التي عالجها كل منهما في مشروعه النقدي، ذلك أن الدكتور محمد عابد الجابري وبرهان غليون، قد ذاع صيتهم على حد سواء في أوساط الفلسفة العربية المعاصرة، لما تميز به منهج كل منهما في مجال نقد العقل العربي الذي يقتضي بنى فكرية معينة . إن اعتماد الجابري في مشروعه نقد العقل العربي على نموذجين أحدهما في المشرق ويتمثل في الفلسفة السنيوية (ابن سينا) ونموذج في المغرب ويتمثل في الفلسفة الرشدية (ابن رشد) ارتأينا نحن كذلك إلى عقد مقارنة بين نموذجين عربيين معاصرين أحدهما في الشرق والمتمثل في الدكتور برهان غليون، والآخر في الغرب والمتمثل في الدكتور محمد عابد الجابري .

أمّا بخصوص المنهج المتبع في بحثنا هذا، فقد تم اعتماد المنهج التحليلي النقدي المقارن و ما يتضمنه من خطوات منهجية أساسية كالوصف والمقارنة والاستنتاج للخروج بتقييمات وانتقادات واستنتاجات، لأن مشكلة الدولة مشكلة قديمة و حديثة في الفكر العربي كانت ولا زالت محل اهتمام من قبل رجال السياسة، وهذا ما سهّل علينا معرفة مواطن الخلل وإدراك سبب الركود والتخلف، و آلية العودة إلى الحداثة السياسية .

أمّا فيما يخص المصادر والمراجع المعتمدة، فقد استعنا بمصادر الدكتور محمد عابد الجابري والتي تمثل مشروع نقدي مكتمل المعالم، بدأه بتكوين العقل العربي 1984 ثم بنية العقل العربي 1986، ثم العقل السياسي العربي 1990 ثم العقل الأخلاقي العربي 2001، إضافة إلى كتاب العصبية والدولة الذي كان عنوان أطروحة دكتوراه، وكتاب التراث والنهضة، والديمقراطية وحقوق الإنسان، وغيرها من المصادر . ومصادر الدكتور

برهان غليون اغتيال العقل، بيان من أجل الديمقراطية، المحنة العربية، نقد السياسة، نقد السياسة العملية، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، حوار الدولة والدين، حقوق الإنسان العربي وغيرها من المؤلفات . إضافة إلى مؤلفات الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد أركون وجورج طرابيشي وكمال عبد اللطيف والدكتور زكي نجيب محمود . إضافة إلى زاد كبير من المراجع التي تثري الموضوع، وقد كانت بمثابة العون والسند لنا للإحاطة بالموضوع والوقوف على كل جوانبه الرئيسية من أجل أن لا نغفل ما هو أهم ونجري من وراء ما هو أقل أهمية .

وكما هو معتاد في كل بحث أكاديمي، قد واجهتنا بعض الصعوبات، منها غزارة الإنتاج الفلسفي للدكتور محمد عابد الجابري والدكتور برهان غليون، و شساعة القضايا التي طرحت من لدنهم، مما يؤدي إلى عدم الإلمام بكل القضايا التي يطرحونها، والإحاطة بكل تفاصيلها وجزئياتها إضافة إلى ذلك تشعب الموضوعات الفلسفية التي عالجها كل منهما على حد سواء، وتداخلها مع موضوعات لفلاسفة آخرين أمثال حسن حنفي وسمير أمين و طه عبد الرحمان وغيرهم من المفكرين المعاصرين في الوطن العربي، مع العلم أن معظم الفلاسفة العرب المعاصرين كانت مؤلفاتهم باللغة الفرنسية، حيث كان عائق الترجمة من بين العوائق التي اعترضت سبيلنا، مع العلم أن عائق الترجمة تم التغلب عليه لوجود برامج خاصة بالترجمة، ورغم كثرة هذه العوائق فإنها لم تقف سدا يحول بين الباحث وجلاء فكر هؤلاء، بل زادتني إرادة وإصرارا على تخطي هذه الصعوبات وتجاوزها . فكلما ازداد الموضوع اتساعا كلما ازددنا شغفا في البحث، ومن جهة أخرى يسعى هذا البحث إلى تقديم مشروع الدولة التحديثية، والوقوف على كل الأطر والقوانين التي تقوم بمقتضاه الدولة في الفكر العربي المعاصر، وتشخيص عوامل ضعفها، وهذا من أجل معرفة مواطن الخلل في كل أداء سياسي ماضي أو حاضر أو مستقبل، للاستفادة من الهفوات التي وقع فيها العقل السياسي العربي قديما . واستثمار التجارب السياسية الراهنة في عصرنا الحالي، بغض النظر عن مرجعياتها .

وللإشارة فبحثنا هذا لا يمكن له الإلمام بكل القضايا المحيطة بفكرة الدولة في الفكر العربي المعاصر فتلك غايات لا يتسع لها مقام بحثنا هذا، وإنما سيكون بحثنا قد قارب غايته وذلك في الوقوف على أهم إشكاليات الخطاب السياسي العربي، والمتمثلة في مشكلة الدولة التحديثية ورسم معالمها، التي يطمح من ورائها محمد عابد الجابري وبرهان غليون إلى بناء دولة عصرية، تحمل في ثناياها مشعل الحداثة السياسية، وتستطيع أن تشيّد دولة مكتملة المعالم كما هي عليه نظيراتها في العالم الغربي، متماشية مع قوانين هذه الحداثة مادام أن هناك مواطن للتأثير والتأثر بين العالمين.

الفصل الأول

الفصل الأول : ماهية الدولة الحديثة في الفكر العربي بين الجابري و غليون

المبحث الأول : من الدولة إلى الدولة الحديثة بين الجابري و برهان غليون

المطلب الأول : مفهوم الدولة

المطلب الثاني : التطور التاريخي لمفهوم فكرة الدولة عبر العصور

المطلب الثالث : نشأة الدولة العربية

المبحث الثاني : الدولة الحديثة في الفكر العربي بين الجابري و غليون

المطلب الأول : الدولة الحديثة عند الجابري

المطلب الثاني : الدولة الحديثة عند برهان غليون

المطلب الثالث : خصائص الدولة الحديثة

المبحث الثالث : تيارات الدولة الحديثة في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول : تيار الدولة الإصلاحية

المطلب الثاني : تيار الدولة الوطنية

المطلب الثالث : تيار الدولة الليبرالية

الفصل الأول : ماهية الدولة الحديثة في الفكر العربي بين الجابري

وبرهان غليون

المبحث الأول : من الدولة إلى الدولة الحديثة بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الأول : مفهوم الدولة

1 - الدولة في الاشتقاق اللغوي

لقد ورد لفظ الدولة L'état في قاموس اللغة العربية مشتقاً، من الفعل الثلاثي دال الذي يعني عدم الثبات، حيث أن مصطلح يدول يقصد منه التعاقب والتقلب والتبدل، أي تعاقب الشيء حيث لا يستقر على حال ليشهد حالات مختلفة، وتقلب أي تغير من حالة إلى أخرى، وتبدل الشيء أي تحول من حالة إلى أخرى . وقد ذكر ابن منظور (1233م - 1311م) في كتابه لسان العرب لفظ الدولة في قوله : «... الدولة والدولة العقبة في المال و الحرب، سواء... فيها دول ودول»⁽¹⁾ ويقول : « الدولة بالفتح في الحرب، أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال كانت لنا عليهم الدولة، وبالضم في المال يقال : صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا...»⁽²⁾. فهي إذن بهذا المعنى ذات دلالتين: دلالة سياسية وتعني سلطة فئة على أخرى، وجعلها تابعة وخاضعة لأوامرها . و دلالة اقتصادية تعني تداول سلعة بين فئة وأخرى . حيث يمثل هذا التداول علاقة اقتصادية بين مجموعتين اقتصاديتين تربطهما علاقات تبادل أو مقايضة أو بيع وشراء . وقد ورد لفظ

(1)- ابن منظور : لسان العرب ، المجلد 1 ، تصنيف يوسف الخياط ، دار لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، ص1034.

(2)- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

الدولة عند ابن منظور في موضع آخر في قوله: « اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال». (1)

وقد ورد لفظ دولة في القرآن الكريم في قوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم، وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب» (سورة الحشر، الآية 07)، أي أن لا تكون هناك مداولة و اختصاصا بين الأغنياء، فإن لم يقدر الفيء لتداولته الأغنياء و الأقوياء، ولما حصل لغيرهم من الضعفاء والعجزة (2). وقوله تعالى: «إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله، وتلك الأيام نداولها بين الناس، وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذوا منكم شهداء والله لا يحب الظالمين» (سورة آل عمران، الآية 140). أي يتداول الله تعالى الأيام بين الناس، يوم لهذه الطائفة ويوم لتلك (3). فالدولة إذن في معناها اللغوي في قواميس اللغة العربية، تعني التعاقب والتقلب والتبدل في جميع الأحوال. غير أن ابن كثير (701هـ - 774هـ) قد فسّر لفظ كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم، وهذا يعني جعل هذه المصاريف لمال الفيء، حتى لا يبقى في يد الأغنياء والأقوياء ويتصرفون فيه بوازع العاطفة والرأي، لتتغلب في ذلك الشهوات والآراء على وازع العقل (4). أما تفسيره لتداوله بين الناس أي نديل عليكم الأعداء تارة (5).

أما معنى لفظ الدولة في اللغات الأجنبية فتباين، حيث أن كلمة دولة في قاموس اللغة الفرنسية Etat مشتقة من الأصل اللاتيني Statuts (6)، وهي تعني ذلك « الكيان السياسي

(1) - ابن منظور: لسان العرب، المجلد 11، دار صادر، بيروت، 1956، ص 320.

(2) - عبد الرحمان ابن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز العقيل ومحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط 2، 1426 هـ، ص 1011.

(3) - المرجع نفسه، ص 146.

(4) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء 6، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1990، ص 355.

(5) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء 2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1990، ص 175.

(6) - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط 1، ص 368.

الذي يتألف من إقليم محدود وشعب وسلطة ومؤسسة له»⁽¹⁾. هذين المدلولين يعبران عن محاولة لرصد مقارنة بين المعنى المترتب عن اللغة العربية، وما يقابله في اللغة الأجنبية حيث نتوصل إلى وجود تباين صريح بينهما، فمصطلح State في اللغات الانجليزية أو Etat في اللغة الفرنسية مشتق من الأصل اللاتيني Status.⁽²⁾ وقد كان فعله Stare الذي يقابله الفعل to stand في اللغة الانجليزية، والذي يعني « يقف وينتصب ويصمد ويكون في موقف أو وضع معين، ويظل قائماً أو نافذا ساري المفعول».⁽³⁾ فإذا تمعنا جيداً في معنى الدولة في اللغتين العربية والفرنسية، نجد أن هناك تباين واضح بينهما، ففي اللغة العربية لفظ الدولة يعني خاصية التبدل والتغير والصيرورة، حيث لا يوجد ثبات في القيم والمفاهيم، أما في اللغات الأجنبية وخاصة اللغة الفرنسية فيعني الثبات و المطلقية التي لا يعترها تغير، وقد عبّر عن هذا الثبات مارسيل بريلو Marcel Prélot (1898 - 1972) في قوله: « إن تعبير Statuts مأخوذاً بحد ذاته يعني ببساطة موقفاً أو وضعاً قائماً».⁽⁴⁾ غير أن الطابع التاريخي لمفهوم مصطلح الدولة في اللغة العربية، يبدو أقدم من مفهومه في اللغات الأجنبية الأخرى و حديثاً من حيث حتمية ظهوره .

لقد « ظهر نموذج الدولة Etat باللغة الفرنسية و State باللغة الإنجليزية في أوروبا الغربية بعد الخروج من الإقطاعية، ورفع تدريجياً إلى مستوى الصورة النموذجية لمعظم أشكال التنظيمات السياسية . وساهمت ضغوط الحياة الدولية في تثبيت هذا النموذج ونشره في أرجاء واسعة من العالم».⁽⁵⁾ فقد ظهر مصطلح الدولة Etat حسب رأي الفيلسوفة والمنظرة السياسية الألمانية المعاصرة حنا آرنهت Hannah Arendt (1906-1975) من العبارة اللاتينية Status Rei-publica التي تعني شكل الحكومة . وقد ظهرت الكلمة في

(1)- le petit la rousse : grand format ,imprime en Belgique ,ed 2001 ,P402.

(2)- International Encyclopaedia Of the social sciences : Macmillan CO New York , 1968 , vol 15 , P 144 .

(3) - قاموس الموارد : دار العلم للملايين ، بيروت ، 1991 ، ص 898 .

(4) - مارسيل بريلو : علم السياسة ، ترجمة محمد برجوي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 3 ، 1983 ، ص9.

(5) - سيدي محمد وليد : الدولة وإشكالية المواطنة ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2011 ، ص 31.

اللغات الأوروبية في غضون القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، للدلالة على شكل من التنظيم السياسي، إتسع انتشاره منذ عصر النهضة . غير أن كلمة Pays تدل على الدولة . إلا أن البلد قد يحال تحديدا إلى كيان جغرافي، وليس هناك تشابه بين الدولة والأمة إلا في حالة نموذج الدولة – الأمة L'Etat Nation التي تعتبر كتصور حديث . حيث مثل مفهوم الدولة - الأمة طيلة القرون الثلاثة الماضية، أي منذ نهاية حرب الثلاثين سنة في القارة الأوروبية، وما تبعه من إرساء لمعاهدة الصلح، المعروفة بمعاهدة واستيفاليا⁽¹⁾ التي كانت سنة 1648م . وقد كانت هذه المعاهدة إطارا أساسيا هادفا لتأسيس أخلاقي وسياسي للحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد . غير أن الشيء الذي ميّز هذه الحقبة هو نمو وتطور النظام الاقتصادي الرأسمالي، كنمط تنظيم اقتصادي، فازدهرت الديمقراطية وكانت بمثابة دستور لتنظيم الحياة السياسية، وأضحى هذا الاعتبار الفاعل الرئيسي في نظام العلاقات الدولية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية سنة 1945 .

(1) - معاهدة واستيفاليا : وهي معاهدتي سلام دارت مفاوضات سلام بشأنهما في مدينتي أسنابروك و مونستر التابعتين لواستيفاليا، وقد كان التوقيع عليهما في 15 مايو 1648 و 24 أكتوبر 1648 وكتبتا باللغة الفرنسية، وقد أنهت هذه المعاهدة حرب الثلاثين عام في الأمبراطورية الرومانية المقدسة، وهي تمثل معظم الأراضي في ألمانيا اليوم، كما أنهت هي الأخرى حرب الثمانين عام بين أسبانيا و مملكة الأراضي المنخفضة المتحدة . وقد وقّع على هذه المعاهدة مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية المقدسة، فرديناند الثالث هابسبورغ ، ممالك فرنسا وإسبانيا والسويد وجمهورية هولندا ، والإمارات البوتسنتانية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. كما تعتبر معاهدة واستيفاليا أول إتفاق دبلوماسي في العصر الحديث، سُنّ من خلاله تقليدا سياسيا في أوروبا الوسطى مبدأ سيادة الدول. حيث أصبحت بنود هذا الصلح جزءا من القوانين الدستورية التي تسير عليها الإمبراطورية الرومانية المقدسة، حيث أعتبرت إتفاقية البرينيه الموقعة بين فرنسا وإسبانيا سنة 1659 جزءا من معاهدة واستيفاليا . للإطلاع أنظر :

- Justin Mccarthy and others : **The Standart History of The World by great Historians** , Vol VI , New yourk , 1907 , PP 3234-3242 .

ونذكر أيضا في :

- R.B Mowat : **A History of Europe qnd The Modern world 1422-12928** , London , 1931, P162 .

وأنظر :

- <https://ar.wikipedia.org/wiki> تم الإطلاع عليه يوم 20 جويلية 2019 ، على الساعة 18:19 .

لم يكن مصطلح الدولة بالاصطلاح الذي هو عليه في وقتنا الحاضر في اللغة العربية⁽¹⁾، والذي يحمل بين ثناياه ذلك الكيان السياسي، والإطار التنظيمي الواسع الذي يعبر عن وحدة المجتمع والأداة المنظمة لعلاقات أفرادها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية المجسدة لموضع السيادة فيه، بإقليمه المحدد جغرافيا، الثابت والقائم بذاته في المجال الدولي، المقابل للمصطلح الإنجليزي STATE وما يتطابق معه في اللغات الأوروبية الحديثة الأخرى، غير أنه في فترة قريبة من عصر النهضة العربية الحديثة، لم يتضمن المصطلح العربي للدولة مفهومها ككيان سياسي، يتألف من الاقليم الجغرافي والسكان أي الشعب والنظام السياسي الذي يحكم هذا الكيان، بمفهومه التاريخي الكلاسيكي، مثلما هو الحال في الدولة الصينية أو الدولة الفارسية أو الدولة الرومانية بمعناها التجريدي⁽²⁾. بل كانت الدولة من عهد الكندي (805 - 873) تعني تداول السلطة السياسية وانتقالها بين الحكام، حيث التداول يعني عنده انتقال السلطة من أسرة إلى أخرى⁽³⁾. وهو ما يتماثل مع معناها اللغوي الذي أعطاه إياها جميل صليبا (1902 - 1976) في معجمه الفلسفي، الذي يقول فيه عن الدولة مايلي: « الدولة في اللغة : الاستيلاء والغلبة، والشيء المتداول فيكون مرة لهذا ومرة لذاك، والدولة في الحرب بين فئتين، أن تلزم هذه مرة وهذه مرة، ودالت الأيام دارت، والله يداولها بين الناس، ودال الدهر انتقل من حال إلى حال»⁽⁴⁾.

2 - الدولة في الاصطلاح

من الواضح جدا أن معنى الدولة L'état يختلف بين طابعه اللغوي وطابعه الاصطلاحي، لعدم وجود تصور واحد بين أهل الاختصاص، لأن الامتداد التاريخي للدولة

(1) - محمد جابر الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وموقف الاسلام ، مكونات الحالة المؤمنة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1995 ، ص 21 .

(2) - رضوان سليم : نظام الزمان العربي - دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2006 ، ص 126 .

(3) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982 ، ص 568 .

يتعدى العصر الحديث إلى دولة المدينة عند اليونان . غير أن التماثل بينهما يبدو غير ممكنا لتباين التصورين، إما من حيث البنية، أو عدد الأفراد المشكلين للدولة ووظيفة كل منهما، لأن الغاية التي وجدت من أجلها الدولة تختلف من حقبة إلى أخرى.

فإذا كان الإنسان عند أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م) حيوان اجتماعي لا يمكن أن يعيش إلا داخل دولة، وإلا كان حيوانا أو إلها، مما يجعل الدولة هيئة ضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات. وبديهي جدا أن أهم الدول وأقواها هي تلك التي وجدت في فلك حضارة إنسانية وتطورت من خلالها، ومنطقي إذن أن الداعي الأساسي لقيام الدولة هو التجمع البشري المحاط بعلاقات قانونية تنظم شؤون حياة أفرادها . فتتحدد بذلك الحقوق والواجبات، تجنباً للفوضى و تقهقر النظم الاجتماعية، وتسود الفوضى وحلّ الظلم . ولعل العامل الرئيس لقيام الدولة هو التجمع البشري الذي يحتاج بدوره إلى قانون وسلطة تحكم إرادة الأفراد.

يعرف أندريه لالاند (1867-1963) André Lalande الدولة بقوله: « مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، ويضطلع بدور شخص معنوي، اعتباري مميز إتجاه المجتمعات المماثلة الأخرى، التي يقيم معها علاقة»⁽¹⁾، حيث يعتبر لالاند الدولة على أنها تنظيم اجتماعي منظم ومهيكل بقوانين تسيّر بمقتضاها حياة الأفراد و الجماعات، إما في علاقتهم فيما بينهم داخل الدولة الواحدة . أو في علاقتهم بالمجتمعات الأخرى، التي تمتد إليها علاقاتهم معها . وبهذا المفهوم تبدو الدولة على أنها هي: « أداة للتعبير عن واقع يعيشه شعب ما (يحتوي على قوميات وأمم، أو قومية واحدة وأمة واحدة، أو قومية واحدة وأمم متعددة، أو قوميات متعددة و أمة واحدة) من خلال مؤسسات . وتعتبر الدولة قمة الوعي المعرفي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع.»⁽²⁾ أما عبد الوهاب الكيالي (1939-1981) في موسوعة السياسة، فقد عرّف الدولة وحدّد سبب نشأتها بقوله : « تعود

(1) - أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد 1، A-g ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت -

باريس ، ط 2 ، 2001 ، ص 369.

(2) - محمد شحرور : دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ص 179.

نشأة الدولة إلى ميل الإنسان نحو الحياة الاجتماعية، التي تصبح صعبة في غياب عقد اجتماعي، يضع قواعد التصرف والحقوق والواجبات الاجتماعية للأفراد، ويتضمن وجود سلطة عليا في المجتمع قادرة على التحكيم والحفاظ على القانون»⁽¹⁾.

إن وجود الدولة مرهون بالمحافظة على مصالح الناس، ومصالح المجتمع عن طريق فرض قوانينها، وتميزها بخاصية الإكراه مما يحتم على أفرادها احترامها، والمضي قدما نحو تحقيق المصلحة العامة، لأن الدولة هي « الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع، والناظم لحياته الجماعية، وموضع السيادة فيه بحيث تعلوا إرادة الدولة شرعا فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع »⁽²⁾. ولا يتجسد ذلك إلا من خلال امتلاك الدولة لسلطة قهرية لامتلاك القانون، والسهر على تطبيقه، لضمان أمن وسلامة الأفراد والممتلكات داخل المجتمع . ويتحقق من خلال ذلك الأمن والاستقرار داخل المجتمع وخارجه، كما يتحقق التقدم والرفق، والأمن من العدوان في الخارج.

لقد كان نشوء الدولة يقوم على « تشكل سلطة عامة مزودة بجيش وبوليس وسجون والأنظمة المختلفة للقهر»⁽³⁾. وهذا يعني أن الدولة فيها جهاز حاكم هو الذي يفرض سلطتها القهرية، فإذا غابت هذه العناصر المكونة للدولة، غابت عنها صلاحية الإكراه . وقد نظر يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 -) إلى الدولة على أنها سلطة تحمل في طبيعتها ثلاث خصائص هامة، هي المعاقبة والتنظيم والتنفيذ، في قوله : « باختصار إن الدولة ضرورية كسلطة تعاقب و تنظم وتنفذ»⁽⁴⁾. فهذا الحق المشروع للدولة يجعل منها سلطة قهرية تمارس صلاحية الإكراه، حيث يبدو « من هنا الطابع المركزي الذي تتميز به

(1) - عبد الوهاب الكيالي وآخرون : موسوعة السياسة ، الجزء 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1991 ، ص ص 702 - 703 .

(2) - عبد الوهاب الكيالي وآخرون : موسوعة السياسة ، الجزء 2 ، مرجع سابق ، ص ص 702 - 703 .

(3) - م . روزونتال ، وب . يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط5 ، 1985 ، ص 202 .

(4) - Jürgen Habermas : **driot et démocratie** , Paris Gallimard , 1997 , P 152 .

الدولة كمؤسسة تمارس بيروقراطيا السلطة المشروعة»⁽¹⁾، وكأن خاصية ممارسة القوة باتجاه مواطنيها، وإخضاعهم لقوانينها بالقوة حق مشروع في نظر هيرماس .

لقد فسّر الماركسيون فرضية قيام الدولة، على أنها تنظيم سياسي للطبقة السائدة في الاقتصاد، ومن ثمة ظهورها مرتبط بانقسام المجتمع إلى طبقات، لذلك فالدولة في المجتمع القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تصبح أداة في أيدي الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج تستعملها لخدمة مصالحها الشخصية بعيدا عن المصلحة العامة . لأن الدولة في نظرهم ماهي إلا « تنظيم سياسي يكفل حماية القانون، وتأمين النظام لجماعة من الناس، تعيش على أرض معينة بصفة دائمة »⁽²⁾، لكن طابع الدولة في العصر القديم يختلف عما هو عليه حاليا . فالدولة في العصر القديم قد قامت على أساس ديني و اجتماعي وثقافي، فدولة المدينة عند الإغريق Cité-Etat كان لها طابع اجتماعي وديني، لها تقاليد معرفة به، لذلك يعتبر كل من أفلاطون Platon (428ق.م-347ق.م)، و أرسطو Aristote (384ق.م - 322ق.م) دولة المدينة « نموذجا مثاليا للمجتمع، لكونها قادرة على تحقيق الاكتفاء الذاتي اقتصاديا واجتماعيا وأخلاقيا»⁽³⁾. ويعتبرون أن هذه المدن الدول قد خرجت في العصر الهليني إلى الوجود، ومن وراء ذلك غايات وجدت من أجلها « نتيجة لفرض الوحدة السياسية على مجتمعات كانت على قدر من الضالة، لا تسمح بأن تؤلف كل منها على حدة، دولة لها كيائها وفعاليتها »⁽⁴⁾، وقد ظهر ذلك على وجه الخصوص في دولة إسبرطا Sparte التي تكونت من إتحاد بين خمس قرى، وعلى شاكلتها تكونت المدن والدول الأخرى. وقد كانت تسمى ببوليس Polis وتعني في اللغة اليونانية القلعة .

أما الدولة عند ابن خلدون (1332م-1406م) فإنه يربطها بالبداوة والعصبية، اللتين يعدان أساس نشوء الدولة « كون الدولة هي مناط الصنائع وغاية الحضارة، فالظاهرة

(1) - Jürgen Habermas : **driot et démocratie** , Ibid , P 152 .

(2) - عبد المنعم الحفني : المعجم الشامل ،المصطلحات الفلسفية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، 2000 ، ص352.

(3) - المرجع نفسه ، ص352.

(4) - آرنولد توينبي : تاريخ الحضارة الهلينية ،ترجمة : رمزي جرجس، المكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ، ط1 ، 1963، ص41.

السياسية هي أسمى هدف للظاهرة الحضارية، يظهر ذلك جليا في التمرکز المفرط الذي تبدو فيه الملازمة بين المركز السياسي والنشاط الحضاري واضحة تماما»⁽¹⁾. إذ تعد الدولة عند ابن خلدون وجها من أوجه الحضارة، حيث تزداد قيمتها وهيبتها كلما تعاظم مستوى حضارتها. وفي ذلك يقول ابن خلدون: « الحضارة في الأمصار من قبل الدول، وإنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها»⁽²⁾، كما أن الدولة والحضارة إنما يسيران في خط واحد لا يكن الفصل بينهما، لأن كل منهما يعد قوة للآخر، وهم « يسيران جنبا إلى جنب فكلما قامت الدولة من جانبها بواجباتها في إحلال الحق والعدل في جميع الميادين من حياة المجتمع، طال عمرها واتسمت حياتها بالحيوية والقوة»⁽³⁾. ونفهم من ذلك أن الدولة ضرورة سياسية، لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن أن تقوم حياة سياسية من دونها. لكن لا تقوم على الفوضى والتسلط، أي سلطة طبقة على أخرى. حيث كلما قامت بإحلال مبادئ الديمقراطية، وتكريس مبدأ الحقوق والواجبات، كان عمرها أطول. لأن معظم الدول التي تقوم على القهر والغلبة، لا تعمر طويلا. صف إلى ذلك الفوضى والصراع الذي يعيشه مواطنيها تحت راية الدولة.

إن المهمة النبيلة التي وجدت من أجلها الدولة، هي إشباع حاجيات مواطنيها، والعمل على توفير العيش الكريم لهم، في فلك الأمن والاستقرار والعدالة وهي منطلقات الحضارة الإنسانية، « فبقدر ما تتطور الحضارة تتجه الدولة إلى تحمل عبء إشباع الحاجات العليا والنبيلة للمجتمع»⁽⁴⁾. لأن الدولة هيئة سياسية واجتماعية وأخلاقية، فهي تنظيم سياسي محاط بقوانين ونظم ووسائل، وسلطة اجتماعية لأنها تعمل جاهدة على بسط الأمن

(1) - إدريس هاني: حوار الحضارات بين أنشودة الماضي وصرخة الهامش، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص100.

(2) - عبد الرحمان ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص408.

(3) - إسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث، دراسة فكرية فلسفية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص525.

(4) - Philip resnik: les fonction de l'etat modern a la recherche d'une théorie kiné l'etat au pluriel Meconamica; Unesco, Paris 1985, P 179.

والاستقرار وتحقيق حاجيات أفرادها، وتنظيم أخلاقي يشعر فيه الفرد بإنسانيته وقيمه كإنسان . يتعاون ويتآزر مع بنو جنسه تحت راية الدولة، دون أن يشعر بالذل والهوان الذين يحطان من كرامته .

من المسلّم به أن المجتمعات البشرية لا تنشأ كمجتمعات تاريخية، إلا في إطار دولة، إذ لا يوجد خيار غير العيش في فلك الدولة للمجتمعات حتى تتقدم وتزدهر، وتنظم كيائها الداخلي، حتى تتحول إلى مجتمعات سياسية، مما يقود بالضرورة إلى نشوء الدولة على ضوئها . حيث لم تتساو هذه الدول في مستوى تقدمها وقيمها وتطور نظمها، تبعاً لتفاوت هذه الجماعات السياسية المشكلة لها، وتنامي فكرة الدولة في وعيهم .⁽¹⁾ فتتال هذه القدسية من قبل أفرادها، نتيجة وحدة الوعي بينهما، ووحدة الخضوع لهذه السلطة القهرية التي تفرض على أفرادها القوانين بصفة مكرهة .

لقد نظر جميل صليبا إلى الدولة على اعتبار أنها جمع من الناس، يقطنون رقعة جغرافية معلومة الحدود، يتميزون باستقلال تام وفق نظام خاص، وبالتالي في تعبر في ذلك على مجتمع منظم، تسييره حكومة مستقلة وله شخصية معنوية يتميز بها عن غيره من المجتمعات المماثلة له، وبالتالي فالدولة هي الجسم السياسي والحقوق الذي ينظم حياة الأفراد الذين يشكلون أمة Nation، غير أن هناك فرق بين الدولة والأمة . فالدولة هي الأمة المنظمة، أما الأمة فهي جماعة من الناس، تجمعهم خصائص مشتركة، كما يشتركون في المصالح والآمال والأهداف المشتركة . أما في المعنى القانوني فلفظ الدولة يطلق على جملة المصالح والإدارات العامة، الذي يقابل المديرية والولاية والعمالة والمحافظات وغيرها من الإدارات، سواء كانت إقليمية أو محلية، حيث أن للدولة أملاك عامة Domaine Public ولها في مقابل ذلك أملاك خاصة Domaine Privé de l'Etat بغض النظر عن أملاك الأفراد Propriété Privée . أما سيطرة الدولة Etatiseme فهي نابعة من نظام سياسي يجمع كل الوظائف الاجتماعية من خدمات عامة وعلاقات اقتصادية كلها تحت سلطة

(1) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع ، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، منتدى المعارف ، بيروت ،

الدولة⁽¹⁾ فالدولة بهذا المعنى : « مجتمع منظم له حكومة مستقلة، وشخصية معنوية متميزة من المجتمعات الأخرى المماثلة، التي تربطها بها العلاقات . وتختلف الدول فيما بينها من حيث تكوينها ونظام الحكم فيها، ومنها كبيرة وصغيرة، ومنها ملكية وجمهورية وسيطرة الدولة نظام يرمي إلى جعل الوظائف الاجتماعية من إنتاج وخدمات عامة في يد الدولة⁽²⁾ . لذلك تظهر الدولة على أنها تنظيم سياسي منظم، مزود بصلاحيات الإكراه .

تبدو الدولة من خلال ما سبق ذكره أنها وسيلة لتنظيم السلوك الإنساني، وفق القوانين التي تلزم بها إرادة أفرادها، وفرض مبادئ تنظم حياة الأفراد، حيث لا يتأتى ذلك إلا بتشريع القوانين، وسن النظم والديساتير التي تسيّر بها شؤونها، وتعاقب مخلفيها، إضافة إلى فرض النظام لضمان طاعتها . وفي مقابل ذلك يمكن القول أن الدولة كجهاز سياسي، يمكن أن يشير إلى ذلك الكيان أو البنين المتمخض عن النظام الاجتماعي، المقام والمطبوع بناء على ظروف وأحوال المجتمع السياسي الذي يشكل جوهر الدولة، وكيفية تفاعل الأفراد معها، بهدف خدمة أفرادها وتدبير شؤونهم، ومراعاة مصالحهم، لذلك تكون الدولة وليدة المجتمع الذي أوجدها، كحتمية من حتميات وجودها .

(1) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 568 .

(2) - مجموعة من المؤلفين : المعجم الفلسفي ، تصدير : إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 1983 ، ص 85.

المطلب الثاني : التطور التاريخي لمفهوم فكرة الدولة عبر العصور

1 - الدولة في العصر القديم

لم يكن ظهور الدولة في الفكر القديم مستقلا عن الفكر الاسطوري و الخرافي، لما تتميز به هذه المرحلة من خصوصية أسطورية واضحة . حيث يروى عن الفيلسوف اليوناني بروتاغوراس (487 ق.م - 420 ق.م) في اسطورة الدولة المعروفة حيث تقول أسطورته : في غضون الزمن القديم، وحين آن الأوان لظهور الخلق، قامت الآلهة بتشكيل المخلوقات من عناصر الطبيعة، والمتمثلة في التراب والنار وأخلاق متنوعة أخرى موجودة في باطن الأرض، ولما حان الوقت لإخراجها إلى ضوء النهار، كُلفَ أبيموثيوس و برومثيوس بتجهيز المخلوقات بما تحتاجه للتكيف، ولما حان دور الانسان لم يبق بما يزوده به أبيموثيوس، ورأى برومثيوس أن الإنسان ترك عاري الجسم والقدمين، لا يملك مأوى يأوى إليه، يحميه من الحر والقر، ولا أسلحة يدافع بها عن نفسه ، فما كان من برومثيوس إلا أن قام بسرقة الفنون الإلهية ومعها النار وأعطاهما للإنسان، الشيء الذي مكنه من اكتساب الحكمة التي تساعد على الحياة . ومن هنا كان الانسان هو الكائن الوحيد الذي انفرد بصفات الآلهة، فقام بإنشاء المعابد لها والهيكل والصور، ولم يمر وقت طويل حتى ابتكر اللغة للتخاطب والأسماء للتمييز بين الأشياء .

لقد عاشت البشرية مشتتة من دون مدن، وكانت النتيجة في نهاية المطاف أن هددتهم الحيوانات المفترسة، لأنهم كانوا ضعفاء حقاً، إذ لم تسعفهم فنونهم، إلا في تزيدهم بوسائل الحياة، غير أنه بعد مدة من الزمن دعت الحاجة إلى أن يعيشوا في جماعات، فكان بعضهم يعتدي على بعض، الشيء الذي أدى بالضرورة إلى التشتت والدمار مرة أخرى . فخشيَ زيوس أن ينقرض الجنس البشري، فقام بإرسال هرمس إليهم ليحمل الوقار والعدالة لهم، لتكون هي المبادئ التي تتبعها المدن في تنظيم حياة أفرادها .⁽¹⁾

(1)- أفلاطون : محاوره بروتاجوراس ، ترجمة وتقديم : عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر ، مصر ، ط1 ، 2001 ، ص42.

لقد بينت لنا هذه الاسطورة ميلاد الدولة في العصر القديم، غير أننا يجب أن نعرف طبيعة النظام السياسي الذي استلهمته الشعوب القديمة في بناء هيكلها السياسي، وأصبحت بموجبه كيانا سياسيا منظم على شكل دولة، كما هو الشأن عند الفراعنة والبابليين والأشوريين والهنود وغيرهم من الكيانات السياسية . فالدولة عند الفراعنة بدأت باعتقادهم الراسخ بوجود حياة أخرى، وتتجسد على الخصوص في وجود حاكم مؤله⁽¹⁾ يتمثل في شخص فرعون، الذي هو بالنسبة إليهم مصدر كل خير ومصدر كل نظام وحياة . ثم استمرت هذه الحالة إلى أن استقرت الشعوب على ضفاف الأنهار والسهول والهضاب لممارسة نشاطاتهم . إن نزوع هذه الشعوب إلى حياة المدينة مكنهم من تطور التشريع، «وما حملته ألواح سومر⁽²⁾ من محضر جلسة لبرلمان آراك ... وما انطوت عليه أوراق البردي من وصايا وتنبؤات في الحكم والدولة، وما سجلته النقوش من نصوص شريعة حمورابي ...»⁽³⁾.

لقد كان الحاكم لدى الشعوب القديمة بمثابة إله، وذلك راجع الى تأثير الاسطورة على معتقداتهم وآرائهم السياسية، لذا كان التفكير في شؤون الملك والسياسة من نصيب الكهنة وخدمة المعابد، لأنهم هم وحدهم من يمتلكون الحكمة وآرائهم مطلقة لا تقبل النقاش والجدل.

(1) - رالف لينتون : شجرة الحضارة ، ج 2 ، ترجمة : أحمد فخري ، تقديم : محمد السويدي ، مؤسسة الفنون المطبعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1990 ، ص 262.

(2) - ألواح سومر : هي ألواح طينية كتبت بالخط المسماري عرفت بها الحضارة السومرية التي هي من بين حضارات الشرق القديمة ، التي قامت في بلاد الرافدين . حيث ظهر إسم سومر في الألفية الثالثة ق.م ، إذ تزامن مع فترة الحيثيين . مع العلم أن البداية الحقيقية للسومريين كانت في الألفية السادسة ق.م . حيث إستقر العبيديين جنوب العراق، وقاموا بتشييد المدن السومرية العريقة كأور ونيبور و لارسا و لجاش وغيرها . إختلط السومريون مع سكان شبه الجزيرة العربية بالهجرة تارة وبغزوهم تارة أخرى ، وبعد عام 3250 ق.م ابتكرو الكتابة على الرقم الطينية وهي عبارة عن مخطوطات كتبت على ألواح من طين ، وظلت الكتابة السومرية 2000 عام لغة يتواصل بها سكان الشرق الأوسط في وزمنها . فإزداد وضوح تدوين اللغة السومرية في ألواح الطين المكتشفة في جملة مواضع قديمة من العصر المسمى فجر السلالات الثاني في حدود 2800 – 2700 ق.م مما وجد في مدينة أور الألواح الأركائية . ثم من من أوائل عصر فجر السلالات الثالث في الألواح المكتشفة في تل (فارة) مدينة شروباك القديمة . أنظر :

- طه باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج 1 ، دار الوراق للنشر المحدودة ، بيروت ، ط 2 ، 2012 ، ص 78 . و أنظر أيضا : <https://ar.wikipedia.org/wiki> تم الإطلاع عليه يوم: 30 جويلية 2019 على الساعة 19:26 .

(3)- فاروق سعد : تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ، تعقيب في كتاب الأمير لميكافيلي ، ترجمة : خيرى حماد ، دار الجيل،

دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 24 ، 1999 ، ص 212 .

لقد ورث اليونان التراث السياسي من شعوب الشرق القديم، مستعينين بالأساطير في كل أداء سياسي . غير أنهم استطاعوا تخطي التفكير الميثولوجي وولوج التفكير العقلاني . والواضح أن أفلاطون Platon (427 - 347 ق م) كان قد وظّف الأسطورة في تفكيره السياسي، لكن كمساهمات شعرية، لأن « الاسطورة سوف تؤدي له وظيفة هامة، أو أنها ستحقق نفعا يبرر السماح بها ».⁽¹⁾ لذلك تشعبت الأفكار السياسية اليونانية، وعرفت تصورات سياسية تمثلت فيما يلي :

أ/ دولة المدينة اليونانية

لقد تبلور مفهوم دولة المدينة مع الفلاسفة اليونانيين، وفي مقدمتهم أفلاطون Platon (427 - 347 ق م) وأرسطو Aristote (384 ق.م - 322 ق.م). لأنهما يمثلان المرحلة الحاسمة في تاريخ الفكر السياسي اليوناني، لأن الفلسفة السياسية في عهدهما بلغت درجة عالية من التطور والرقى، إذ يصفهما الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل Bertrand Russell (1872 - 1970) بأنهما عماد التفكير السياسي في قوله : «إن القارئ لو قلب صفحات هذا الكتاب (يقصد حكمة الغرب) فلن يجد فيلسوفا واحدا يشغل حيز يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطون و أرسطو، ومرد ذلك إلى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة . فهما أولا قد ظهرا بوصفهما ورثين للمدارس السابقة لسقراط، ومنظرين منهجين لها ».⁽²⁾ ومن خلال ذلك يظهر لنا جليا أن الفكر السياسي اليوناني قد اكتمل مع أفلاطون وأرسطو لأنهم هم من استثمروا الفلسفات السابقة عنهم بما فيهم سقراط Socrates (469 ق.م - 399 ق.م) والسفسطائيين وغيرهم .

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

(2) - برتراند راسل : حكمة الغرب ، ج2 ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، بيروت ،

ط 2 ، 2009 ، ص21.

إن الدولة في نظر أفلاطون لم تنشأ، إلا بعد أن عجز الإنسان على سد حاجياته بنفسه، وعدم تمكنه من توفير كل حاجياته الضرورية، ما لم يتعاون مع الآخرين⁽¹⁾، حيث أنه كلما زادت هذه الحاجات واتسعت، كلما كانت الحاجة إلى وجود الدولة أوسع وأشمل، لأن وظيفة الدولة لم تقتصر على توفير الحاجيات فحسب، بل تحقيق العدالة وتحقيق الإتساق والإنسجام بين الأفراد، لأن انعدام العدالة يؤدي إلى النزاع والفوضى . فالعدالة في نظر أفلاطون « عدالتان، عدالة في الفرد، وعدالة في الدولة ». ⁽²⁾ فالدولة إذن وجدت لخدمة الأفراد وتحقيق مصالحهم وسعادتهم، وحمايتهم من بطش الغير، ورفع الشقاء و الظلم والعذاب عنهم . وفي هذا الصدد يقول أفلاطون : « فنحن جادون في الوقت الحاضر في إنشاء دولة سعيدة، لا في أن نخص أفرادا منها بالسعادة، بل أن نسعد جميع أفرادها على السواء. » ⁽³⁾ حيث لا تتحقق سعادة الأفراد إلا في فلك الجمهورية الفاضلة، لكن ما يعيق هذه السعادة هو عدم وجود عدالة في هذه الدولة، لأن الدولة التي حكمت على سقراط بالاعدام لا يمكن أن تكون دولة عادلة . وهو الشيء الذي جعله يميز بين أنواع من الدول، أفضلها على الإطلاق الدولة الارستقراطية، التي يحكمها إنسان فاضل يتميز بالعدل والصلاح وصواب الرأي، وفي ذلك يقول أفلاطون: « لقد نظرنا في الإنسان الذي يمثل الارستقراطية و بالصواب، حكمنا أنه عادل وصالح . » ⁽⁴⁾ وهو ما يبرر ارتباط السياسة بالأخلاق في الفلسفة السياسية الأفلاطونية . الهادفة إلى تحقيق سعادة الفرد في نسق دولة العدالة و القانون، التي يسعى الإنسان في كل مراحل حياته إلى تحقيقها .

إن العدالة في نظر أفلاطون هي عماد الدولة، حيث « يرى أفلاطون بأن العدالة يجب أن تعرف في المدينة قبل أن تعرف في النفس، والسبب في ذلك هو أن العدالة في المدينة تظهر بطريقة أوضح، لأن الظلم يظهر بوضوح أكثر كفوضى اجتماعية منه

(1) - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة : حنا خباز ، دار أسامة للنشر ، دمشق ، ط 1 ، ص 54 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 53 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 112 .

(4) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

كفوضى أخلاقية ...»⁽¹⁾ حيث يضع خطة لإصلاح الفوضى والفساد داخل الدولة، بالتقسيم الطبقي للمجتمع، وهو ما يقود بالضرورة إلى تقسيم اجتماعي للعمل، تتعدد بموجبه المهن والحرف والصنائع وفقا لتقسيم قوى النفس . فالنفس الشهوانية ومركزها البطن تقابلها طبقة المنتجين ، والنفس الغضبية ومركزها القلب تقابلها طبقة الحراس، والنفس العاقلة ومركزها الدماغ تقابلها طبقة الفلاسفة . وعلى ضوء هذا التقسيم الذي قدمه أفلاطون يقسم الحكومات إلى النظام التيقراطي أو حكومة الطماعين، والنظام الأوليغارشي أو حكومة الأغنياء، والنظام الديمقراطي أو حكومة الكثرة .⁽²⁾

غير أنه مع مجيء أرسطو أخذت الفلسفة السياسية وجهة أخرى، غير التي كانت معهودة عند أفلاطون، والتي كانت تؤمن بالمدينة الفاضلة، بل وجه انتقادات إلى أفلاطون خاصة في فكرة شيوع النساء والأبناء والممتلكات، لأن ذلك يتناقض مع حقيقة الدولة و غايتها، حيث « يضع تحديد الغاية التي من أجلها تكوّن الاجتماع، وتصبح الجمهورية التي اعتنى بها أفلاطون من غير منطق يشمل عمادها، باعتبار أن التأكيد على شيوع النساء والأبناء والمقتنيات، يضيّع هوياتهم، ويضيّع غايات الدولة، وأساسا الخير عماد الدولة وأساس اجتماع الأفراد.»⁽³⁾ .

لقد انتقد أرسطو أستاذه أفلاطون في كتابه النواميس، معتبرا أن أفلاطون قد وقع في تناقض وذلك في قوله: « فمن جهة سمح أفلاطون بتضاعف الثروات خمس مرات، ومن جهة أخرى يلغي حق الملكية العقارية »⁽⁴⁾ . إن المتمعن في هذا القول يتبدى له استبعاد أرسطو للمدن الفاسدة، سعيا منه للوصول إلى مدن صالحة التي تقود إلى دولة مثالية، دولة دستورية، لكن لا يمكن الثقة في الحكم المطلق حتى وإن كان حاكم الدولة فيلسوفا، وذلك راجع لسببين إثنين : سبب واقعي سياسي يتمثل في جملة الشروط المادية والاجتماعية

(1) - مختار عريب : الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ،

2009 ، ص 61.

(2) - المرجع نفسه ، ص 66.

(3) - حاتم النقاشي : مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 1995 ، ص 38.

(4) - المرجع نفسه ، ص ص 39- 40 .

الضرورية لقيام الدولة، وسبب غائي أخلاقي ميتافيزيقي يتوافق ومذهب أرسطو الغائي . فالدولة عند أرسطو حالة تاريخية مرت بعدة مراحل اجتماعية قبل أن تصل إلى مرحلة الدولة، وتصبح عبارة عن إتحاد بين مواطنين، في تنظيم اجتماعي يقوم به هؤلاء المواطنين الذين عملوا على تشكيل مجتمع مؤحد ومنسجم يحقق حكما عادلا، يقوم على سلطة الأعيان أو حكم الجمهور، وكل خروج عن الوسطية والاعتدال مآله الفوضى والطغيان .

إن دولة المدينة محصورة في عدد أفرادها ومساحتها، فهي دولة المواطنين الأثينيين، كما هي دولة الحق والقانون بما يضمن لأصحابها السعادة والانسجام والعدالة، وذلك ليتسنى لهم معرفة بعضهم البعض من جهة، وممارسة الديمقراطية المباشرة من جهة أخرى . فكثرة عدد سكان دولة المدينة يتعذر عليهم ممارسة السياسة ممارسة ذاتية، لذا أوجب الحكماء اليونان عددا محصورا من المواطنين .

ب . دولة الامبراطورية الرومانية

إن ما كان معهودا في دولة المدينة اليونانية، ذلك الرباط السياسي الذي يربط الفرد اليوناني باليوناني في إطار المدينة Polis، وغير اليوناني يعد فيها فردا أجنبيا أو همجيا، لا يحق له ممارسة السياسة، أو المشاركة السياسية . الشيء الذي جعل هيكل الدولة ينحصر في السكان الأثينيين الأصليين دون غيرهم . لكن مع الاسكندر المقدوني Alexandre (356 - 323 ق م) توسع ملك الدولة إلى خارج حدود اليونان، الشيء الذي أدى إلى بروز ما يسمى المدينة العالمية la cosmo Polis التي جسدتها الممالك الهيلينية الكبيرة التي حلت محل دولة المدينة اليونانية، والواضح أن الخطيب الروماني شيشرون Ciceron (106 - 43 ق. م)، هو من نظّر لهذه المدينة في مؤلفيه البارزين الموسومين بـ : في الجمهورية De la république وفي القوانين Des lois .

لقد جاءت اجتهادات شيشرون في إطار المدرسة الرواقية، التي أعطت الأولوية للقوانين الطبيعية، التي تنسجم مع متطلبات المدينة العالمية، التي يؤمن فيها الفرد الروماني بأن الناس سواسية في امتلاكهم لعقل واحد، وهو بمثابة دستور عالمي يتساوى فيه جميع

الناس . لكن نقطة الالتقاء بين اليونان والرومان، هي أن الدولة مجتمع أخلاقي . حيث يطلق شيشرون على الدولة اسم الشيء العام *la chose publique* إذ يقول شيشرون : «إن الشيء العام هو الشعب وبالشعب، يجب أن نعني بالشعب ليس حشدا من الناس مجتمعين كقطيع بأي طريقة كانت، ولكن عددا كبيرا من الناس تشاركوا مع بعضهم البعض للانتماء إلى نفس القانون ».⁽¹⁾ لقد تحوّل شكل الدولة من الطابع الخاص بالفرد اليوناني إلى الطابع العالمي العام، المعبر عن دولة الامبراطورية، التي يكون فيها الشعب جزءا من هذه الامبراطورية ويحتكمون إلى قانون واحد رغم اختلاف أعراقهم، وامثالهم لدستور واحد دليل على انتمائهم إلى دولة واحدة . إلا أن الطابع المميّز لهذا الدستور، الجمع بين الملكية والجمهورية، حيث تكون السلطة العليا ملكية، لكن تترك الشؤون العامة تحكم الجمهور، رغم إيمان الشعب بسيادة الحاكم المطلقة من خلال الاعتقاد بتنازل الشعب عن إرادته للحاكم الامبراطور، حيث لا يستقيم حكم الامبراطورية إلا في ظل وجود حاكم قوي . وهو ما أنجب أباطرة عرفوا بطغيانهم الشديد مثل نيرون (37م - 68م) وسرفيوس سولبيقيوس (5م - 69م) الذين أبادوا الفلاسفة الذين تمسكوا بالفكر الحر، حتى أن أحد القياصرة طرد الفلاسفة من روما في غضون سنة 71م.

إن تحول الامبراطورية الرومانية من الديانة الوثنية إلى الديانة المسيحية، لم يكن إلا بعد صراع طويل ودامي، إصطدمت فيه الديانة المسيحية بالديانة الوثنية.⁽²⁾ وقد تمّ اضطهاد المسيحيين، وملاحقتهم من قبل الوثنيين، إلى غاية بداية القرن الرابع الميلادي الذي عرفت فيه المسيحية النور، واستطاع معتنقي العقيدة المسيحية، تخطي كل الصعاب التي ما فتئت أن أخرجت الإنسان من بطش الوثنيين . ففي بداية القرن الرابع الميلادي كان هناك صراع كبير بين الكنيسة المسيحية الآخذة في النمو، والأديان الوثنية في الدولة الرومانية، وكان الدين الرسمي في روما هو عبادة الشمس التي لا تقهر، وكان قسطنطين

(1)- Ciceron : **de la république , des lois** , traduction: :notices et note Charles Appuhm, Ed Garnier – Flammarion , 1er Ed; France , 1965 , PP 27- 28 .

(2) - تجسد هذا الصراع في طعون قالسوس الفيلسوف الافلاطوني في المسيحية ، وردود أوريغانوس المسيحي ، راجع :

- إميل برهيه : **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1983 ، ص 293 .

هو كبير كهنتها، غير أن الاهتياج الديني الكبير الذي اجتاح روما تضاعف من خلاله عدد المسيحيين « أين أصبح الدين المسيحي بموجب وثيقة 313 م شرعيا ومباحا ». (1) حيث أضحت الديانة المسيحية هي الديانة الرسمية المعتمدة في الامبراطورية الرومانية، الشيء الذي أعطى لمفهوم الدولة بعدا آخرًا تجسدت ثماره في العصر الوسيط .

2 - الدولة في العصر الوسيط

لقد عرفت الدولة في العصر الوسيط تطورا ملحوظا في طبيعة قيامها، وذلك راجع أساسا إلى ما عرفته الساحة السياسية من تطور في المجال الديني، إذ تمّ التخلص من الديانات الوثنية في معظم بقاع العالم، واعتناق الشعوب ديانات سماوية، وما يلفت النظر هو ظهور رجال دين وعظماء قادوا الحركة السياسية تحت لواء الدين . وقد كان من بين هؤلاء نذكر مايلي :

أ - القديس أوغسطين Augustin (35 م - 430 م) :

لقد أصبحت الدولة في هذه الحقبة، حقيقة واقعية تعبر أصدق تعبير عن حقيقتها، إذ يعتبر أوغسطين من بين الذين استوحوا جمهورية أفلاطون المثالية، في مدينته التي أطلق عليها إسم مدينة الله التي صبغها بصبغة مسيحية . واللافت للنظر أن « ... عنوان كتاب القديس أوغسطين ذاته مستعار . فلقد ذكر أفلاطون في كتابه الجمهورية، «أن هناك نمطا موضوعا في السماء، يستطيع الراغب مشاهدته حتى يمكنه بعد رؤيته له اكتشافه في نفسه، وإن كان وجود هذا النمط في أي مكان . أو توقع تحقيقه أمر لا يهم، لأن هذا هو النظام السياسي الوحيد الذي يمكن أن يشارك في سياسته...» (2) لقد أحدث القديس أوغسطين تحولا جذريا في حقيقة الدولة في الفكر المسيحي، إذ نقل اللوجوس من التصور اليوناني

(1) - جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة : محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 5 ، 2006 ، ص 147 .

(2) - أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1 ، 1985 ، ص 112 .

القائم على قداسة العقل، إلى اللوجوس المسيحي المتشبع بالاعتقاد بالعالم الآخر . حيث تعدى التصور اليوناني الأفلاطوني، الذي ينظر إلى الدولة نظرة مثالية تدور في فلك الماورائيات، من الصعب علينا تحقيقها في عالم الواقع .

لقد تكلم القديس أوغسطين عن الدولة كحقيقة واقعية، متجسدة في مدينة الله التي كانت عنوان لكتابه La cité de dieu، وهي مدينة سماوية، وتقابلها مدينة الأرض . فمدينة الله هي مدينة مثالية خالية من كل أنواع الشرور، إذ يحكمها العدل وذلك في قوله : « إن مدينة الله المجيدة، سواء كانت تتابع حجتها وتتابع إيمانها بين الأمم، أم استقرت في الابدية التي تتوق إليها بصبر حتى يعود القضاء إلى العدل. »⁽¹⁾ إن مدينة الله عند القديس أوغسطين مدينة عادلة، لأنها تحتكم في تسيير شؤونها إلى أحكام الكتاب المقدس، كسلطة إلهية تفوق سلطة البشر منذ ظهور الإنسان على سطح المعمورة، حيث يقول في ذلك القديس أوغسطين: « إننا نسمي مدينة الله تلك التي يشهد لها الكتاب المقدس، بما له من سلطة إلهية، قلّدتها إياها العناية الإلهية، ففاقت كل ما أنجزته سائر الأمم . »⁽²⁾ فإذا أمعنا النظر في المدينة الأوغسطينية، وجدناها لا تختلف عن الجمهورية الفاضلة في مثالياتها . أما مدينة الأرض فهي على النقيض، لا ترعاها العناية الإلهية ، فهي خالفت تعاليم الكتاب المقدس وتأسست على « حب الذات إلى حد إحتقار الله. »⁽³⁾ . إن هذه الثنائية لا تعني على الإطلاق التقابل بين المدينتين، بل قد تتحقق بالتتابع، قد تسموا من مدينة الأرض مدينة الظلام الحقيرة ، إلى مدينة الله مدينة النور المجيدة . متى حلّ الصلاح وزال الفساد، ومتى تمّ تحكيم تعاليم الإله العادلة، حيث يبدوا هذا الرأي كتلميح للتحوّل الذي تشهده الإمبراطورية الرومانية لتتحول من دولة وثنية - دولة الأرض الفاسدة - إلى دولة مسيحية - دولة السماء الصالحة - .

(1) - أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 1 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007 ، ص 9 .

(2) - أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 2 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007 ، ص 5 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 211 .

إن العدالة التي يقصدها القديس أوغسطين هي أن يخضع الإنسان سلوكه لإرادة الله، وإلا لم تكن هناك عدالة، فبعيدا عن العدالة لا شعب ولا دولة ولا نظام سياسي، حيث حدد الدولة من خلال بنائها على الاخلاق في قوله: « الدولة هي مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك هادئ لما تحب ... وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع أفرادها شريفة، والعكس صحيح»⁽¹⁾. إن ما يمكن استنتاجه من خلال ذلك، أن الدولة في الفكر المسيحي تقوم على الأخلاق شأنها في ذلك شأن الدولة اليونانية والدولة الرومانية، لكن الطابع المميز لها هو ارتباطها بالدين المسيحي، كمرجع أساسي لقوانينها، بإعتبار أن الدين المسيحي يجمع بين رجال الدين ورجال السياسة. « ينبغي للأباطرة أن يتوجهوا إلى الباباوات، إذا تعلق الأمر بالحياة الأبدية كما يجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الاباطرة، أثناء مجرى الحياة الزمنية»⁽²⁾.

لقد عرف الفكر السياسي، تطورا ملحوظا مع مرحلة القديس توما الإكويني Thomasd Aquin (1225م - 1274م)، الذي إستثمر الغائية الأرسطية في الدين المسيحي، معتقدا أن الدولة ترتبط بغايات أسمى وأرفع من الغايات التي كانت منشودة سواء في دولة اليونان، أو دولة الرومان أو مدينة أوغسطين فهي بذلك « تجمع من أجل العيش الأفضل»⁽³⁾. حيث يرى توما الإكويني أن الإنسان يطمح إلى بلوغ الحياة الأخروية، عن طريق سلطة روحية، لا تتجسد إلا في سلطة الكنيسة. وكأن الدولة لا تحقق إلا غايات أرضية وسعادة دنيوية، أما الكنيسة فغايتها تتعدى حياة الدنيا إلى الحياة الأخروية. وهذا ما يُظهر الجانب المسيحي من فلسفته، عندما يربط بين السلطة السياسية والسلطة الدينية معتبرا أن رجال السلطة السياسية لا يستقيم لهم حال، إلا في ظل تدّخل الكنيسة في فرض قيمها. إن المتتبع لطابع الفكر السياسي في هذه المرحلة، يبدوا له جليا حضور التنظير السياسي اليوناني في الفكر السياسي المسيحي، وذلك في الدعوة إلى الاخلاق والسياسية

(1) - أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 3 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007 ، ص 161 .

(2) - جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 161 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 187 .

كما تظهر لنا الدولة العالمية الرومانية في طرح إشكالية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية الزمنية، كمحددات أساسيين لها .

ب - الدولة في الفكر الإسلامي

لقد كان العرب في الجاهلية، عبارة عن مجموعة من القبائل متناثرة هنا وهناك، عبر تلال وصحاري شبه الجزيرة العربية، تعيش جماعات متفرقة، تحيا حياة مشقة وبدواة فرضتها عليها البيئة التي تعيش فيها هذه القبائل والعشائر، والتي لا تعرف إلا لغة البداوة تستخدم أساليب الغزو بعضها على بعض، و تتبع أساليب السطو والنهب .⁽¹⁾ لأن القوة ميزة المجتمعات البدوية، فالقوي منها يقوم بغزو الضعيف، وذلك لما تتميز به هذه البيئة، التي كانت تعيش فيها هذه القبائل من بدواة، و قحولة وقحط . فكان « عرب الجاهلية في جزيرتهم، بل في باديتهم يعيشون جماعات متناثرة، تقوم الرابطة بينهم على النسب الذي يجمع بين الأفراد، ويفرق بين الجماعات . إنَّ الشروط المادية لحياة هؤلاء (جذب الأرض التنقل، قلة المرعى)، قد جعلهم يتمتعون بالعصبية والقبلية ».⁽²⁾ إذ ليس من الممكن أن تقوم فيها سلطة مركزية تطبع بطابع الدولة . لذا وجب من الضروري أن يوجد شرط أساسي يجمع الشمل بينهم، وتتوحد سلطتهم وتقلب طباعهم، وهذا ما تحقق بالفعل مع ظهور الإسلام، الذي انقلبت على إثره حياة العرب رأساً على عقب، بعد أن كانت حياتهم حياة بدواة ، وسلطتهم سلطة عصبية ومنهجهم في التعايش القهر والغلبة، وذلك لما كان هؤلاء يأكلون العقارب، والخنافس ويتفخرون بأكلهم للعهر- وهو وبر الإبل - بعد أن يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه . جاء الإسلام فاجتمعت هذه العصبية والتفت حول هذا الوافد الجديد، بما منَّ به الله تعالى عليهم بمحمد - صلى الله عليه وسلم - فزحفوا إلى أمم فارس والروم، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم .⁽³⁾ وبعد تقليدهم ومحاكاتهم لهذه الدول

(1) - محمد عابد الجابري : العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي - ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

بيروت ، ط6 ، 1994 ، ص202 .

(2) - المصدر نفسه ، ص255 .

(3) - المصدر نفسه ، ص ص 202 - 203 .

بدأت بوادر الدولة في الظهور، وذلك نتيجة جمع عصبية العرب وما لازمها من قيام مؤسسات ونظم، والتعصب للدين، حيث قام نوع من الحكم أي سلطة معينة هدفها تنظيم صفوف المسلمين وتوجيههم إلى الجهاد⁽¹⁾ غير أن التقاف هذه العصبية العربية وغير العربية لا يعني بالضرورة إعلاء الولاء للحاكم أو السلطة الحاكمة، لأن دولة العرب لم تعتمد في قيامها على العصبية فقط، بل على الدين أيضا . حيث أنه لم يحدد الوحي شكل الدولة، أو أشكال الممارسة السياسية للسلطة . بل جاء مؤكدا على استخلاف الإنسان في الأرض « وهو تخويل من الله سبحانه وتعالى لعباده جميعا، ليلتئم شملهم وينتظم أمرهم في جماعات ومجتمعات وشعوب وقبائل ودول وحضارات، ليقوموا العمران في الأرض جيلا بعد جيل وقرن بعد قرن ...»⁽²⁾ ولم يحدد الدين الإسلامي نمط الدولة التي تحكمهم أو شكل النظام السياسي الذي تسير به حياتهم .

لكن لما قام الإسلام، توحدت القبائل العربية، وأصبحت قوة . اكتسحت أعظم الإمبراطوريات، وهي الفرس والروم شرقا، ودول البربر والعجم غربا . إلا أن هذه الوحدة ما هي إلا إمتثالا لدعوة الإسلام فقط، لأن إسلام العرب، لم يكن تجرد تام من العصبية التي طالما فرقت بينهم، كما أن إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم، لم يكن اندماجا كليا غير مشروط في أمم العرب والإسلام، بل بقيت هذه العصبية تشكل تكتلات سياسية قبلية أو شبه قبلية ، كل طرف يحتفظ بزعامته .

لقد لعبت عصبية العرب، في هذه المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي، دورين متناقضين . دور يمثل رابطة جامعة لمواجهة غير العرب، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وعصبية مفرقة إذا تعلق الأمر بالعرب أنفسهم⁽³⁾ . وكان من البديهي سيطرة العرب والظفر بالريادة على غالبيتهم، مقارنة بالفرس والروم، وسيطرة عصبية قريش على العصبية العربية، التي كانت تمثل قوة وغلبة، قبل مجيء الإسلام . فقد برزت الدولة

(1) - محمد عابد الجابري : العصبية والدولة ، مصدر سابق ، ص 203 .

(2) - سالم القمودي : الإسلام والدولة بين الوصل والفصل ، دار الانتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2005 ، ص 66 .

(3) - محمد عابد الجابري : العصبية والدولة ، المصدر السابق ، ص 257 .

الإسلامية آنذاك على ضوء تعاليم الإسلام، التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم داعيا هذه القبائل إلى الوحدة ولمّ الشمل، حيث توحدت كلمة الإسلام، وجمعت فرقة الصفوف وتوسعت رقعة الدولة، وذلك نتيجة العمل الدؤوب الذي قام به الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة، من نشر للإسلام وإعلاء كلمة الحق . « فدولة زمن النبي والخلفاء كانت دولة فتوحات، في قمّتها قادة عسكريون هم في الوقت نفسه، رجال الدين و رجال الدعوة أمّا في قاعدتها فكانت الرعية كلها جندا .

لقد جندت القبائل العربية كلها للفتح، لم يكن هناك إذن فصل بين شيء يمكن تسميته بالمجتمع السياسي، أعني أجهزة الدولة باختلاف أنواعها، وبين شيء اسمه المجتمع المدني العلماء والأحزاب والتنظيمات الاجتماعية وعامة الناس ⁽¹⁾. غير أنّ بوادر الخلاف بين المسلمين بدأت تظهر في الصدر الأول من الإسلام، أي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن لم يؤثر لوجود عبقرية محمد صلى الله عليه وسلم وذلك بحسمه للخلاف وفض النزاع، لكن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اشتد الخلاف بين الصحابة على الخلافة وهذا ما كاد يؤدي إلى تمزق و انحلال الدولة الإسلامية، بعد أن ظهرت العصبية من جديد، وبعد أن دفنت أزمنة طويلة، وقد ظهر ذلك جليا في سقيفة بني ساعدة أين بلغ الصراع أشده بين المهاجرين (قريش)، والأنصار (الأوس والخزرج) حول من يكون خليفة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع العلم أن رسول الله لم يدفن بعد . وأنّ المهاجرين احتجوا بقرابتهم للرسول صلى الله عليه وسلم، وأنّ العرب لم تخضع إلّا لقريش في تبرير قرشية الخلافة . إن كل هذه السلوكات القبلية زادت من تأزم الوضع السياسي في رحاب الدولة الإسلامية، وكاد الأمر يقود هذه القبائل إلى انزلاقات عقائدية، تفوق الانزلاق السياسي .

لقد وقف أبو بكر الصديق للناس مخاطبهم « إن الله جل ثناؤه بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالهدي ودين الحق، فدعا إلى الإسلام فأخذ الله تعالى بنواصينا وقلوبنا إلى ما دعا

(1) - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1990 ، ص 42 .

الله فكنا معشر المهاجرين أول الناس لنا فيه تبع ... ونحن أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلّا ولقریش فيها ولادة». (1) فكان أبو بكر قد بايع أبو عبيدة أو عمر فقال عمر وأبو عبيدة : ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر أنت صاحب الغار وثاني اثنين، وأمرك رسول الله بالصلاة فأنت أحق الناس بهذا الأمر. (2) وقد اجتمع الأنصار لأنهم هم من آوى الرسول صلى الله عليه وسلم وناصروه، ووقفوا معه في السراء والضراء، كما أنّ الخلاف بين الأوس والخزرج قديم قدم تاريخ القبائل العربية، حيث قوى هذا الخلاف من موقف المهاجرين، حين أيدت الأوس المهاجرين، ذلك لأنّ مرشح الخلافة سعد بن عباد كان خزرجيا . غير أن البيعة في النهاية عادت إلى أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وبقي سعد بن عباد غاضبا لم يصل معهم جماعة ولا جمعة، ولم يستشيرهم في أمر، كما أنّه لم يبايع لا أبي بكر الصديق ولا عمر بن الخطاب رضي الله عنهما .

إنّ المتمعن في هذه الوقائع، يستنتج أن الدولة الإسلامية قد تخطت عتبة الفتنة التي كادت أن تعصف بها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، امتثالاً لمبادئ دولة النبي صلى الله عليه وسلم، وما كرسه الإسلام من شورى حيث الميزة الأساسية في هذه الحقبة، أنّ دولة أبي بكر وعمر كانت امتدادا لدولة الرسول صلى الله عليه وسلم، لما تميزت به من قتال ضد المشركين وضرورة نشر الإسلام، والذهاب به إلى خارج حدود هذه الدولة، كما أنّ اهتمام الدولة آنذاك انصب حول تأمين الحدود . بيد أن خلافة عمر بن الخطاب قد عرفت العديد من الانجازات الإدارية و الحضارية، وقد كان أولها سنّ التاريخ الهجري مبدأ للتاريخ الإسلامي ودوّنت في عهده الدواوين، وإنشاء بيت مال المسلمين وبناء مدن جديدة، وبلغ الإسلام بلدان بعيدة، حيث ساد العدل والشورى في عهده، وفتحت بلاد الشام والعراق، وبلاد فارس ومصر وطرابلس وأذربيجان ونهاوند و جرجان، وبنيت في عهده البصرة والكوفة.

(1) ابن قتيبة الدينوري : كتاب الإمامة والسياسة ، ج 1 ، شرح وتصحيح : محمد محمود الرافعي ، مطبعة النيل ، مصر ،

1904 ، ص 09 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 10 .

غير أنه لما طعن عمر بن الخطاب على يد لؤلؤة المجوسي، ظل يحتضر ثلاثة أيام على فراش الموت، حيث أوصى وهو يحتضر بتطبيق مبدأ الشورى في الخلافة بين الخلفاء الست المبشرين بالجنة وهم عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام . كما أوصى بإبعاد الإمارة عن أقاربه ورفض ترشيح ابنه عبد الله للخلافة، حتى وقع الاختيار على عثمان بن عفان رضي الله عنه .

إنَّ السلطة السياسية في الإسلام، لم تكتف بعنصر الدين فقط، بل كان للعصبية حضوراً أيضاً، فالأنصار تمسكوا بمبدأ الدين، لأنهم هم من ناصرُوا النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن حاربه أقربائه وأبناء قبيلته، والمهاجرين وضعوا فرضية أخرى وهي أنهم هم أبناء عشيرته، وقد نادوا بضرورة تأسيس الخلافة على العصبية قبل الدين . غير أن فتيل العصبية كان قد أطفأه أبو بكر وعمر لخطورتها على دولة الخلافة، وذلك بمنع أعيان قريش و أغنياء الصحابة من الخروج خارج حدود دولته بدون إذن منه « فحثَّ عمر هذه الطبقة الممتازة في المدينة ضناً بها و ضناً بالمسلمين على ما نسميه في هذه الأيام باستغلال النفوذ، فقد إستقامت أمور المسلمين وأمور هذه الطبقة نفسها، ما أمسكها عمر في المدينة ووقفها عند حدود معينة من الحركة والاضطراب »⁽¹⁾ وقد كان الغرض من ذلك هو رفض تبعات العصبية التي كانت تغذي أصحاب النفوذ السياسي عن طريق استغلال مال الدولة .

ومع خلافة عثمان رضي الله عنه، كتب إلى الولاة ينصحهم بالعدل والإنصاف والمساواة بين أفراد الدولة، حيث انصبَّ اهتمامه أكثر بتجهيز الجيش، وتوطيد نفوذ المسلمين في البلدان التي فتحت من قبل، كما ضُمَّت مناطق جديدة إلى الدولة الإسلامية . لكن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه اتسمت بالنقد الشديد لسياسته كونه استهتر بالحكم، وقرب إليه بنو أمية، وأسند إليهم المناصب الهامة في الدولة الإسلامية . وهذا ما

(1) - طه حسين : الفتنة الكبرى - عثمان - ، ج 1 ، دار المعارف، مصر ، ط 14 ، ص 46 .

دفع بالظروف السياسية إلى التقهقر، فإسناد عثمان بن عفان أهم مناصب الدولة إلى أهله كان مطية للنقد والاعتراض . وقد كان السبب الرئيس فيها هو تعيين معاوية حاكماً على إقليم مدة طويلة متصلة يمتد من آيلة إلى حدود الروم ومن الجزيرة إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط، ثم أيضاً تعيين مروان بن الحكم سكرتيراً للخليفة، فاستغل هذا الأخير منصبه وارتكب أعمالاً دون دراية من عثمان رضي الله عنه (1) . ومنه فعندما نتبع حيثيات هذه الأحداث يظهر لنا بجلاء أنَّ حال الدولة الإسلامية قد تغير مع خلافة عثمان، « فكان الموقف بين الخلافة والملك ملتبساً متشابكاً في عهد عثمان، كان نصفه ملكاً، ونصفه خلافة أو كان نصفه إمارة دنيوية » (2) وقد أفضت هذه المسائل في النهاية إلى نشوب معارضة لسياسة الحكومة، والهجوم على عثمان وإرغامه على التنازل عن الخلافة .

لكن مع إصراره على الرفض انتهى الأمر بمقتله، ومرة أخرى يظهر أثر العصبية على الصعيد الفكري والاجتماعي والسياسي، وبعد وفاة عثمان رضي الله عنه أصيب المسلمون بالهلع وفقدان الصواب، فسارعوا إلى مبايعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقد تزامنت بيعه علي كرم الله وجهه مع اختلاف الصحابة، حول مقتل عثمان رضي الله عنه وكيفية الاقتصاص من قاتله . وقد عرفت الدولة الإسلامية فتن كبرى، وانقسام المسلمين إلى طوائف، تخللتها حروب طاحنة و اقتتالا، أشهره حرب صفين بين معاوية وعلي رضي الله عنه . وبعد مقتل علي وتسليم الحسين ابن علي السلطة إلى معاوية، قامت دولة جديدة، دولة الملك السياسي، حيث عبّر عنها محمد عابد الجابري بقوله : « وهكذا حكم معاوية باسم القبيلة وليس باسم العقيدة » (3) .

وقد عرفت الدولة الإسلامية في هذه المرحلة، تغييراً ملحوظاً في نظام حكمها، ونمط سياستها، فظهرت إيديولوجيا جبرية التي انتهجها الساسة الأمويون، تهرباً من أمر الواقع

(1) - أبو الأعلى المودودي : **الخلافة والملك** ، تعريب : أحمد إدريس ، دار القلم ، الكويت ، ط 1 ، 1978 ، ص 70 .

(2) - إمام عبد الفتاح إمام : **الطاغية** ، "سلسلة عالم المعرفة" ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1994 ، ص 166 .

(3) - محمد عابد الجابري : **العقل السياسي العربي** - محددات وتجليات- ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، 2005 ، ص 235 .

« فقالوا أن الله لا يحاسب الخلفاء، لأنه هو الذي جعلهم أمراء على الناس، وقد وضعوا لذلك حديثاً روجوا له يقول : (إن الله تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيئات) » (1) فعرفت فكرة القضاء والقدر، وفكرة الاجتهاد وغيرها . إلا أن واقع الدولة السياسي في عهد معاوية، وما تميز به من عملية فصل الدين عن السياسة أي الدولة، حيث لم يسمح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية أو التكتلات (2) وفي ذلك خطوة سياسية منقطعة النظير من قبل في الدولة الإسلامية، حيث لم تعرف هذه الأخيرة فصلا بين الجيش والتشكيلات السياسية، ولم يدرك القادة أو الخلفاء هذا الأمر إلا مع معاوية، الذي ركز كثيرا بل وراهن على الدولة بقوة الجيش .

لقد اتخذت الدولة في الإسلام أنماطا مختلفة وأوجه متعددة ، إذ أن دولة الخلافة الراشدة لم تكن هي دولة بني أمية، ومهام دولة بني أمية لم تكن هي مهام دولة بني العباس، وما عرفته من انقسامات . هذا ما يجعلنا ننظر إلى الدولة الإسلامية من زاويتين : مستوى نظري تترجمه آراء الفلاسفة بالدرجة الأولى متمثلة في الفارابي (874م - 950م)، وابن خلدون (1332م - 1406م) ، أما المستوى الثاني فنستأنس فيه بتشريعات الفقهاء للدولة القائمة، كما هو الشأن عند ابن تيمية (1328 - 1263).

إن تأمل الفلاسفة المسلمين، للاجتماع السياسي لم يكن عفويا، بل كان أسوة بالفلاسفة اليونان، وقد كان الفارابي من بين هؤلاء حضورا في الفكر السياسي، إنطلاقا من إيمانه بفرضية الانسان مدني بالطبع، حيث يقول الفارابي في هذا الشأن : « كل إنسان مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده» (3) لقد كان الحديث عن الحياة الاجتماعية والسياسية، مؤسس على فكرة الإنسان مدني بالطبع، والتي كانت موجودة أيضا عند أفلاطون، الذي كان يرى أن اتساع الحياة وتنامي الحاجات، واتساع المدينة، يقتضي وجود وظائف جديدة ، كالجنديّة، وإدارة

(1) - محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1991 ، ص 58 .

(2) - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، مصدر سابق ، ص 44 .

(3) - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وتعليق : ألبيير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط 7 ، 1996 ، ص 117 .

المدينة تفرض وجود حكام، حيث يشترط أفلاطون في الحكام ما يلي « يلزم أن يتفرغوا لها وأن يعيروها انتباها وحكمة فائقين . »⁽¹⁾ فذلك الأمر عند الفارابي . فالمدينة إنما تنشأ من تجمعات ناقصة، يبدأ من المنزل إلى السكة إلى المحلة إلى القرية إلى المدينة الصغرى . ومجموع المدن يكون مدينة كاملة وسطى، وهي سكن أمة في جزء من المعمورة، ثم المدينة الكاملة العظمى، وهي اجتماع الجماعات كلها في المعمورة، حيث أن المدينة الكاملة قد تكون فاضلة أو العكس . غير أن المدينة الفاضلة، هي التي يحكمها النظام والانسجام المبنين على التعاون بين أفرادها بما يحقق السعادة للمدينة أو للأمة .

لقد كانت المدينة الفاضلة في ترتيبها، تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتكامل أعضائه في الوظائف . والرئيس هو بمثابة القلب في البدن، حيث يكون هو الإمام الفيلسوف، الذي يجب أن تتوفر فيه خصال، وفي ذلك يقول الفارابي : « فيكون بما يفيض منه على قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون، ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا هو الإنسان في أكمل مراتب الإنسانية »⁽²⁾ . لقد اتسمت الدولة عند الفارابي بالمثالية اهتم فيها بما يجب أن يكون، بدل ما هو كائن، حيث أنه لم يهتم بالوقائع أو بالدولة كظاهرة تاريخية.

أما الدولة عند ابن خلدون (1332 - 1406) فقد اتخذت شكلا آخر، وذلك راجع إلى استفادته من اهتمامه بالتاريخ « ليس هناك من شك عندئذ في أن ابن خلدون واقعي يدرس أحداثا هي بطبيعتها متناقضة، فهو لم ينطلق من قبليات أو أحداث مأخوذة اعتباطا، بل انطلق مما لاحظته بالمغرب »⁽³⁾ حيث يؤمن بأن الدولة كاجتماع سياسي، ضرورة إنسانية ليست اختيارية، وفي ذلك يقول ابن خلدون : « والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان »⁽⁴⁾ . غير أن هذا التجمع السياسي يعود إلى عامل

(1) - أفلاطون : الجمهورية ، مرجع سابق ، ص 60 .

(2) - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص 62 .

(3) - إسماعيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث ، مرجع سابق ، ص 70 .

(4) - ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص 143 .

العصبية، لأن الملك لا يحصل إلا بالصراع والغلبة والقهر، إذ لا تتحقق الغلبة إلا للعصبية القوية، « ذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما بالعصبية... »⁽¹⁾ فالدولة عند ابن خلدون يمكن أن تكون ملكا طبيعيا، أو ملكا سياسيا أو خلافة، غير أن مصدر السلطة هو الذي يجعل الدول تختلف فيما بينها . فالملك الطبيعي وهو حمل الكافة على الغرض والشهوة، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح ودرء المفسدات، أما الخلافة فهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، تحقيقا للمصالح الدنيوية والأخروية .

من الواضح جدا أن الدولة عند ابن تيمية قد تلونت بالآراء الفقهية، لأن الفقيه «همه التشريع للأحكام العملية، التي تعين الشروط القانونية، التي بها يغدو قيام مؤسسة الخلافة ممكنا »⁽²⁾ فالدولة إذن تبنى على قيم الشرع وليس على مبادئ العقل، لأن مهمة الفقيه تنحصر في حراسة الدين وحماية الحقوق، بما يضمن العدل، ويضمن طاعة أولي الأمر أيضا . يقول ابن تيمية : « فهذه الرسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإيالة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية... وهذه الرسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله . »⁽³⁾ . لقد خصّص ابن تيمية بابا للأمانات، وبابا للأحكام، فبالنسبة لباب آداء الأمانات فقد شمل قسمين : قسم للولايات وما يدخل فيها من تولية الأصلح، واختيار الامثل والأموال وما يدخل فيها من شؤون المالية والاقتصاد، أما باب الأحكام فيتناول الحدود والحقوق، فإذا أمعنا النظر في هذه الشروط، وجدناها تنطبق على دولة كائنة وموجودة، ليست ما يجب أن يكون كدولة مثالية . تتراوح فيها الأحكام بين العقل والشرع، لتتجسد علاقة الحاكم بالرعية وعلاقة الحاكم بالشرعية .

(1) - ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص 157.

(2) - سعيد بن سعيد العلوي : خطاب الشرعية في الاسلام ، في الامة والدولة والتاريخ والمصائر ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2001 ، ص 134.

(3) - ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2 ، 1994 ، ص ص 45 - 46.

عندما ننتبع واقع الدولة في المجتمع الإسلامي، نجد أنها لم تغفل شرطاً من شروط قيام الدولة، وذلك كرد على المشككين في قيمة الدولة في المجتمع الاسلامي، لذلك يقول برتراند بادي Bertrand Badie (1950-....): « يتميز الفكر السياسي الهليني الذي تكوّن في العالم الاسلامي، عن الفكر الذي تشكّل في الغرب، بأولوية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، من قبل فلاسفة الإسلام، وبجهود التركيب التي قبلوا بها، وبين إسهام العلم اليوناني والرجوع إلى القرآن. »⁽¹⁾ . لقد كان الفكر السياسي الإسلامي متنوع وثرى، وذلك راجع إلى أصالة الفكر من جهة، وميادين التأثير والتأثر من جهة ثانية .

3 - الدولة في العصر الحديث

لقد عرف المجتمع الانساني في مطلع العصر الحديث، ميلاد ما يعرف بالدولة - الأمة L'état nation ، نتيجة التجاذبات التي عرفها الصراع، بين رجال السياسة ورجال الدين في ظل الحكم الملكي . لقد كان لهذا المولود الجديد عوامل، كان في مقدمتها فكر عصر النهضة الذي ينصب في معظمه، على نقد فلسفة العصور الوسطى، الذي يرجعه الفيلسوف الايطالي نيكولا ميكافيلي Nicolas machiavel (1469م - 1527 م) إلى الربط بين السياسة والأخلاق، لذا يحث على عدم تدخل الدين والأخلاق في السياسية، لأنها تعرقلها. وفي ذلك يقول ميكافيلي: « من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه، أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضروريات الحالات التي يواجهها. »⁽²⁾ فالدين والأخلاق لا بد أن يكونا في خدمة السياسة وليس العكس، فهو يعتقد أن ما حل بإيطاليا، من تشتت وتشردم كان نتيجة الدين، «فالكنيسة هي التي جزأت إيطاليا، وما زالت تحافظ على تجزئتها. »⁽³⁾.

(1) - برتراند بادي : الدولتان ، ترجمة : نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1996 ، ص 36.

(2) - نيكولا ميكافيلي : الأمير ، تعريب : خيري حماد ، تعقيب : فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 23 ، 1999 ، ص 136.

(3) - نيكولا ميكافيلي : المطارحات ، تعريب : خيري حماد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 3 ، 1982 ، ص 268.

لقد كان ميكافيلي يؤمن بأن الساسة والعظماء، الذين حافظوا على قيام الدولة، لم يضع اعتبارات دينية أو أخلاقية لقيامها، معتبرا في ذلك الدولة ظاهرة تاريخية، وممارسة واقعية قائمة على القوة، متعديا قيم العصور الوسطى الدينية والأخلاقية. إن الغاية الحقيقية هي الدولة، والواقع الملموس هو السلطة، وما على الحاكم إلا المحافظة على الدولة بكل الوسائل، ليكون بذلك إيذانا بميلاد جديد للدولة - الأمة ودحض للدولة الدينية.

إن لحركة الإصلاح الديني، وانقسام العالم المسيحي أثر في بروز الدولة الحديثة، بعد الوهن الذي أصاب الكنيسة، نتيجة أطماع رجال الدين، في جمع الثروات باسم الكنيسة، وبيع صكوك الغفران، وقد كان ذلك سببا في ظهور حركة الإصلاح الديني، التي كانت بداياتها على يد **مارتن لوثر Martin luther** (1483م - 1546م)، «الراهب الأوغسطيني، الذي علّق على باب الكنيسة الجماعية في فيتمبرغ بألمانيا، إعلانا تضمن خمسا وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية»⁽¹⁾. لقد أراد **مارتن لوثر** إصلاحا دينيا لواقع الدولة، حيث لا يتأتى ذلك، إلا بالعودة إلى المنهج الأوغسطيني، الذي ميز بين مدينة الله ومدينة الأرض، باعتبار أن «هناك نوعين من الماليك، الأولى هي مملكة الله والثانية هي مملكة العالم ... إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة ... ومملكة العالم هي مملكة الغضب والشدة، لأنه لا يوجد فيها سوى العقاب، والمقاومة والحكم والإدانة، بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين»⁽²⁾. فبهذه النظرة أراد **مارتن لوثر** أن يعيد بناء الدولة على أساس الأخلاق والدين، معتبرا أن الدين المسيحي المصدر الوحيد الذي يضمن لنا قيام الدولة على أساس أخلاقي، متعديا في ذلك النظرة الميكافيلية، التي ضربت الأخلاق عرض الحائط. غير أن حركة الإصلاح هذه لقيت معارضة من قبل الكاثوليك، لينقسم المسيحيون إلى كاثوليك وبروتستانت، لتليه الانقسامات السياسية.

إضافة إلى ما تم عرضه، هناك عامل آخر في بلورة الدولة في العصر الحديث تمثل في الحروب الأهلية، التي شهدتها أوروبا وأدت إلى صراعات سياسية، وقد كانت نتائجها

(1) - جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 256 .

(2) - جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 260 .

وخيمة على أوروبا بأكملها، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . كل هذه العوامل ساعدت الذهنية الأوروبية على القول بضرورة الدولة ، كسلطة ذات سيادة كاملة . لقد نظر **جان بودان** Jean boden (1530م - 1596م) إلى الدولة، على أنها مؤسسة ضرورية لفك كل جميع النزاعات، لأنه عاصر الحرب الدينية في فرنسا التي وقعت في سنة 1562م، وحضر مذبحه القديس بارتولوميو التي وقعت سنة 1572م، فقد كان ناقما على الوضع السياسي آنذاك نظرا لغياب الدولة، فأراد رد الاعتبار لسلطة الدولة، فألف كتابه الشهير الموسوم بـ : "سنة كتب عن الجمهورية" six livres de la république والواضح أن جان بودان يعد « أول من استخدم لفظ السيادة، إذ يعرفها بأنها سلطة الدولة المطلقة والمستديمة، إنها أعظم سلطة تأمر وتنهاي»⁽¹⁾ وتكون بذلك قد اكتسبت الدولة تصورا جديدا هو تصور السيادة كشخصية معنوية للدولة .

أما مع أنصار نظرية العقد الاجتماعي، فقد إتخذت الدولة بعدا آخر، غير الذي كانت عليه من قبل، خاصة مع **توماس هوبز** Thomas hobbs (1588م - 1679م) الذي مجّد الحكم الفردي الاستبدادي خاصة في كتابه اللوفيثان، إذ يعتبر أن مهام الدولة تنحصر في توفير الحماية والأمن للمواطنين، ولا يتأتى ذلك إلا إذا كانت السلطة في يد الملك . وقد كان يُرجع سبب الحروب الأهلية إلى تنازل الملك عن جزء من سلطته للبرلمان، حتى أصبح قوة موازية، وغدت الدولة بسلطتين، لذا توجّب على الدولة، أن تضع السلطة في يد الملك لتضحي سلطته مطلقة، لا ينازعه فيها أحد . غير أنه مع **بوسيه** Jacques Bénigne Boussuet (1627م - 1704م) ظهر التقديس للملكية المطلقة، خاصة في كتابه المعنون بـ : السياسة مستقاة من الكتاب المقدس (Politique tirée des propres de l'écriture sainte) الذي يؤمن فيه إيمانا قاطعا أن السلطة من الله فقط، وهو من يودعها في عباده.

في مطلع القرن السابع عشر، بدأت بوادر الانفراج للصراع الدائر مع اللاهوت والميتافزيقا، والوثوق في العلم التجريبي، الذي يعتبر أحد سمات العصر الحديث، مع العلم

(1) - فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، 1 ط ،

أن العصر الحديث نزع إلى النزعة الإنسانية Humanisme⁽¹⁾ وما تحمله من انفتاح على الآخر . والدفاع عن قيم الإنسانية، وفي مقدمتها قيمة الحرية . الشيء الذي انعكس على مفهوم الدولة، بعدما ما كان الرأي السائد هو تأليه الدولة وتمجيد السادة، إلى مواجهة الاستبداد والحكم المطلق . وقد كان الفيلسوف الانجليزي جون لوك John locke (1704-1632) في طليعة الفلاسفة الذين نظّروا للسياسة وشؤون الحكم، وقد استفاد من معاصرته للثورة الانجليزية التي حدثت سنة 1866 ضد الاستبداد والطغيان، حيث كان كتابه مقالتان في الحكم المدني، يرد في المقالة الأولى منه على من يعتقدون بالسلطة الإلهية المطلقة، تحت عنوان "في بعض المبادئ الفاسدة للحكم. أما المقالة الثانية فخصصت للحكم المدني، تحت عنوان في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته.

لقد تركز مع جون لوك بسط سلطة الدولة، وفرض سلطانها، وذلك دليل حي على تحول المجتمع من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية . كما يظهر ذلك جليا في قوله بفكرة فصل السلطات، فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة، أما السلطة التنفيذية فهي السلطة الدنيا، التي هي سلطة الشعب . حيث يقول جون لوك في هذا السياق: « للشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم، وعن طريق إنشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين بها». (2) لقد أصبحت مهمة الدولة السهر على الرعية في داخل إقليم الدولة وخارجها، باعتبارها مؤسسة تعاقدية وظيفتها ضمان حرية وأمن الأفراد، الذين ينتمون إليها. وهذا ما يسمى عند جون لوك بالملكية الدستورية .

أما مع منتيسكيو Montesquieu (1755-1689) فقد أصبح مفهوم الدولة ينطلق من فكرة الحرية، فقد أعجب كثيرا بجون لوك ، خاصة في فكرة فصل السلطات . ويظهر ذلك

(1) - النزعة الإنسانية : هي نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد والسيطرة على الإنسان ، وتطالب هذه النزعة باحترام الكرامة الإنسانية ، وجعلها معيار كل معرفة ، أي أن الإنسان مصدر للمعرفة وخلاصه لا يكون إلا بالقوى البشرية وحدها وأن يعامل الإنسان كغاية في ذاتها .. أنظر :

- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد 2 ، تعريب : خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط1 ، 1996 ، ص 569 .

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

جليا في كتابه الموسوم بروح القوانين L'esprit des lois، حيث يبدو تأثره في الفصل السادس من الباب الحادي عشر، تحت عنوان نظام إنجليترا، بفكرة فصل السلطات، وذلك في قوله: « لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء، عن السلطة الشرعية والسلطة التنفيذية.»⁽¹⁾. أما مع جان جاك روسو Jean Jacque Resseau (1712-1778) فقد تأكد الاهتمام بدولة الحرية والديمقراطية، قاصدا بذلك الدولة كهيئة تعاقدية مصدرها الإرادة العامة السيدة، والمساواة بين جميع أفراد الشعب . وهذا ما يوحي به العقد الاجتماعي الذي يكون بمثابة دستور متفق عليه، أساسه تنازل كل واحد منهم عن حقوقه لصالح الدولة، وقد أكد ذلك جان جاك روسو في قوله عن العقد الاجتماعي: « يتحد فيه كل فرد مع الجميع، إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما كان من قبل.»⁽²⁾ حيث يتحول طابع الاجتماع من طابع المدينة إلى طابع الجمهورية أو هيئة سياسية . يسميها أفرادها اسم الدولة . عندما يكون طابعها سلبي، واسم عاقل عندما يكون دورها إيجابي . مقارنة بمثيلاتها من الدول الأخرى⁽³⁾. فالدولة عند روسو هي مؤسسة سياسية مهمتها خدمة الشعب، ونقله من حالته الطبيعية إلى الحالة المدنية، تعويض الحرية الطبيعية بالحرية المدنية .

لقد كانت الدولة في فكر جان جاك روسو، تستهدف مبدأ المواطنة، التي كانت: « جزءا عضويا متكاملا مع مجمل تفكيره السياسي.»⁽⁴⁾ حيث كان له الأثر البالغ في الثورة الفرنسية 1789، حيث امتد تأثير فلسفته السياسية إلى تلاميذته، وقد كان روبسبير Maximilian de robespierre (1758 – 1794) صاحب شعار الثورة الفرنسية (الحرية والمساواة والأخوة)، شعار غير مجرى التاريخ، فانتقلت بموجبه البشرية من حالة الصراع والفوضى إلى حالة المساواة والمواطنة .

(1) - منتيسكيو : روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتر ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ط 1 ، 2010 ، ص 228.

(2) - جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1985 ، ص 49.

(3) - المرجع نفسه ، ص 51.

(4) - ديريك هيتز : تاريخ موجز للمواطنة ، ترجمة : ناصيف نصار و مكرم خليل ، دار الساقي ، بيروت ، ط 1 ، 2007 ،

يعد إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804) معاصرا لأهم التحولات السياسية، التي أحدثتها الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، فأعجب بها إلى حد كبير، حيث يذكر أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874 - 1945) في كتابة الدولة والاسطورة، أن كانط كان مؤمن بالثورة الفرنسية في قوله: « كان كانط من المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية ». ⁽¹⁾ وذلك راجع إلى مبادئ المواطنة التي كانت تدافع عنها . غير أنه مع هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) حول مفهوم الدولة من كونها أداة لتحقيق الحرية إلى اعتبارها غاية تتحقق فيها الحرية الحقيقية . فالوجود الإنساني لا يكتمل إلا في ظل الدولة، حيث يقول هيجل في هذا الصدد : « هي واقعية المعنى الخلقي الموضوعي فعلا، الروح الخلقية بصفقتها إرادة جوهرية متجلية، بينة لذاتها والتي تعرف ذاتها وتفكر بها ، وتنجز ما تعرف ولأنها تعرف. » ⁽²⁾

وقد أورد عبد الله العروي (1933 - ...) تعريف الدولة عند هيجل في قوله : « الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفقتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها وتفكر بذاتها، وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه ». ⁽³⁾ فالدولة إذن واقعا معقولا تتحقق كفكرة كلية عبر التاريخ، فهي إذن تتجسد للروح الكلية التي تمثل التجسد الثالث في صيرورة الوعي عبر التاريخ، لأن الاسرة هي التجسد الاول باعتبارها الوسط الطبيعي للحياة الاجتماعية، حيث تتسم بالطابع الأخلاقي والموضوعية، لما تقوم به من تربية وإرشاد وتنشئة اجتماعية . أما التجسد الثاني فيتمثل في المجتمع المدني باعتباره المكان الذي يجتمع فيه الناس، ويؤدون فيه مختلف نشاطاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . ثم تأتي الدولة التي تمثل التحقق الأعلى، إذ توحد بين الواجبات الطبيعية للأسرة، والواجبات الاجتماعية للمجتمع المدني . فهي تحقق أعلى لأنها تحرر الأفراد من طبيعتهم الحيوانية، وتنقلهم من المستوى الحيواني إلى المستوى الأخلاقي، الذي هو مستوى كلي . حيث يقول

(1) - أرنست كاسيرر : الدولة والاسطورة ، مرجع سابق ، ص 238 .

(2) - هيجل : مبادئ فلسفة الحق ، ترجمة : تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ط 1 ، 1974 ، ص 271.

(3) - عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، المغرب ، ط 6 ، 1968 ، ص 25.

هيجل في هذا الصدد: « وعلى هذا النحو يكون لهذه الغاية النهائية حق أسمى تجاه الأفراد الذين أسمى واجباتهم أن يكونوا أعضاء في الدولة»⁽¹⁾. لأن الدولة من هذا المنظور ذات طابع روحي أخلاقي، بعيدة كل البعد عن الفطرية والاعتباطية في وجودها .

لقد قلل هيجل من شأن نظرية العقد الاجتماعي، لجهدا المرير في تكريس دولة فضلى، غير أنها تجاهلت التطور التاريخي للدولة، حيث أن « الدولة هي روح الشعب وهي قانون ينفذ إلى حياة هذا الشعب، عاداته ووعي أفرادها .»⁽²⁾ لأن الوعي في الدولة يأتي في المقام الأول .

أما الدولة عند كارل ماركس فقد تأثر فقد تأثر فيها ماركس بالمنطق الجدلي، حيث أشاد بالفلسفة الهيجلية، لما تحمله من حداثة وجدة . غير أنه ينتقده في مثاليته المفرطة، حيث يظهر ذلك جليا في كتابه نقد الدولة الهيجلية، الذي أصدره سنة 1843م ليكشف الصعوبات التي تطرحها المثالية الهيجلية، من خلال كتاب مبادئ فلسفة الحق . حيث يقول ماركس : « إن النتيجة الوحيدة التي يمكن الوصول إليها، هي أن نطلب دستورا يعبر على مستوى تقدم الوعي، ويعبر في نفس الوقت عن التقدم الحقيقي للإنسان، في هذه الحالة لا يكون هيجل سوى سفسطائيا.»⁽³⁾ . لقد كان التصور الهيجلي للدولة لا يعبر عن الواقع الحقيقي ، إذ يعتبر ماركس أن الفكر هو انعكاس للواقع المادي لا غير، كما يرفض أن تكون الدولة وسيلة لحماية الملكية الخاصة . فهي إذن حسب هيجل لا تحقق الحرية إلا للطبقة المسيطرة، « يُبقى هيجل الدولة تحت سيطرة مصالح الملكية الخاصة، بل أسوأ أيضا، فهو يتراجع أمام النظريات التعاقدية التي يحتقرها.»⁽⁴⁾ فتصبح الطبقة الكادحة (البروليتاريا) تعيش في بؤس، وتعاني الاغتراب الحقيقي، لأن الدولة جُهزت لحماية طبقة معينة، هي الطبقة المالكة التي تستولي على المال والسلطة معا، لذلك « يعيش الانسان

(1) - هيجل : مبادئ فلسفة الحق ، مرجع سابق ، ص 272 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 307 .

(3)- Marx : **critique de l'etat hégélien** , traduction de Kostas Papaioannou , Ed U . G . U , France , 1^{er} Ed , 1976 , P 84 .

(4) - أندريه توزيل (وآخ): ماركس ونقده للسياسة ، ترجمة : جوزيف عبد الله ، دار التنوير ، بيروت ، ط1 ، 2006 ، ص 15 .

حيثما بلغت الدولة السياسية تطورها الحقيقي، حياة مزدوجة ليس ذلك في الفكر كما أراد هيجل فحسب، بل في الواقع، و في الحياة . يعيش حياة سماوية وأخرى أرضية، الحياة داخل الجماعة السياسية، حيث يعتبر نفسه بمثابة مخلوق اجتماعي، والحياة في المجتمع المدني حيث يمارس نشاطه كإنسان خاص.⁽¹⁾

لقد كانت الدولة الهيجلية عنوانا للتناقضات والاغتراب، لأنها كانت دولة بورجوازية بامتياز، لذلك وجب إعادة النظر في بنيتها، لتكون في يد الطبقة العاملة مما يؤدي - وبمرور الزمن - الى زوال سلطة الدولة، وتنتهي الملكية الخاصة، وتتحول الدولة من جهاز قمع لحريات الطبقة العاملة، إلى وسيلة للدفاع عنها، تحقيقا لمبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة السياسية والاقتصادية بين الأفراد .

4 - الدولة في العصر المعاصر

مما لا شك فيه أن تاريخ العلم يخبرنا بأن العصر المعاصر، شهد تحولا جذريا في القوانين العلمية، حيث امتد هذا التطور إلى مجال السياسة والاجتماع، فتحدت بداياته بظهور النظرية النسبية سنة 1905 على يد ألبرت أينشتاين Albert Einstein (1879-1955)، فمنذ ذلك التاريخ لم يعد الحديث على ما هو حديث بل ما هو مطروح هو المعاصر . لقد شهدت فكرة الدولة في العصر المعاصر تطورا ملحوظا مقارنة بالعصر الحديث، لأن هذا العصر قد شهد ثورات في مختلف المجالات غير مفهوم الدولة، وكانت الثورة البلشفية سنة 1917م مظهرا من مظاهره، حيث تجسدت فيها مبادئ الماركسية على أرض الواقع، و تجلى ذلك في قيام دولة الإتحاد السوفيتي، التي حملت على عاتقها تحقيق أهداف سياسية واجتماعية واقتصادية . وكان من ثمارها توعية الشعوب المضطهدة بالمد الثوري التحرري، وتحقيق العدالة الاجتماعية التي أضحت حلقة مفقودة عند هذه الشعوب . غير أن نزوع هذه المجتمعات نحو الاشتراكية، أوقعها في قبضة النظام الاستبدادي

(1) - أندريه توزيل (وآخ): ماركس ونقده للسياسة ، مرجع سابق ، ص 18 .

وأصبحت شعارات العدالة الاجتماعية والتحرر القومي ذرائع لانتهاك الحريات والحروب والانقسامات والتكتلات الايديولوجية .

إن هذا الصراع بين الايديولوجيات أدى إلى تقوية سلطة الدولة ، ولم يبق الأمر حبيس الأنظمة الاشتراكية فحسب، بل تعدى ذلك إلى الأنظمة الليبرالية التي لطالما نادى أصحابها بالديمقراطية والحرية الفردية، والواضح أن مختلف الأزمات التي عانت منها الشعوب زادت من نزوع الدولة نحو الاستبداد، حيث « تأخذ النزعة الاستبدادية الشمولية للدولة، أشكالاً للحكم ، تختلف باختلاف البلدان المعنية ... إننا نشير إلى أنها ليست ظاهرة سطحية عابرة فقط ».(1) لقد أصبح التنافس والصراع، والتسابق نحو امتلاك التكنولوجيا، وامتلاك القوة ومناطق النفوذ من سمات الدولة، الأمر الذي أعطى للاستبداد شرعية، فأضحت الدولة المعاصرة يغذيها التدخل العسكري والسيطرة والتكتل . وهذا ما يبرز الوجه القبيح للاستبداد وذلك بازدياد هواجس الأزمات الاقتصادية . « إن الاستبدادية تنجم عن نقل هذه التغيرات إلى بنية الدولة، وعن محاولات الدولة التأقلم معها وحماية نفسها من العناصر النوعية للأزمة ».(2) لقد ظهر ما يعرف بالأنظمة الشمولية التي كانت تتغنى بالاستبداد رغم النداءات المتكررة، من قبل الشعوب على تجاوز محنة القهر والتسلط .

لقد طرحت **حنا أرنت** Hannah Arendt (1906-1975) إشكالية الأنظمة الشمولية في الدولة المعاصرة، وتطرقت للنظام النازي (هتلر) والنظام الشيوعي (ستالين) والنظام الفاشي (موسيليني) وغيرها في كتابها المعروف باسم أصول الشمولية les origines du totalitarisme وقد نادت بضرورة التحلي باحترام الآخر، والاعتراف بالخصوصية والتعدد والاختلاف، لتكون الدولة المعاصرة هيئة سياسية مطبوعة بالعدل والمساواة، في الحقوق والواجبات وحق اتخاذ القرار والإرادة . إن الوقوف في وجه الأنظمة الشمولية فتح الباب على مصراعيه لسجال سياسي بين الإيديولوجيتين الاشتراكية والرأسمالية، الأمر الذي أدخل العالم في حرب باردة انتهت بزوال الكتلة الشرقية بزعامة الإتحاد السوفييتي

(1) - نيكولاس بولانتزاس : **نظرية الدولة** ، ترجمة : ميشال كيلو ، دار التنوير ، بيروت ، ط 1 ، 2007 ، ص 205 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 216 .

وبروز الكتلة الغربية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، تحت طائل النظام العالمي الجديد، أي نظام شمولي من نوع جديد كانت من تجلياته العولمة . لقد أنتج لنا نظام العولمة نمط جديد من الدولة المعاصرة ألا وهي الدولة - الأمة - .

لقد نالت فكرة الدولة في الفكر العربي والإسلامي، في العصر المعاصر حظا وافرا من التطور والرقى، سواء من حيث المفهوم أو من حيث الأداء، وذلك بعد تأثر العرب والمسلمين بالثقافات الغربية، وانفتاحهم على الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي، واللافت للنظر ظهور طرح جديد لفكرة الدولة، مع بزوغ فجر القرن العشرين، مع بدايات تطبيق قرار إلغاء نظام الخلافة، ليحل محله النظام السياسي المدني . نظام تبنته ثلاث تيارات كبرى تمثلت في : التيار المحافظ مثلته السلفية بمختلف أطيافها، حيث استنكروا قرار إسقاط الخلافة، معتبرين أن الإسلام يفقد قيمته إن هو جُردَ من بعده السياسي والاجتماعي . وتيار حدائي الذي يرفض بناء الدولة على أساس ديني، لا دخل للتراث في بناء الدولة . فالدولة العربية الحديثة، هي التي تأثر أصحابها بالمذاهب السياسية الغربية . كما كانت لحركة الإصلاح دفعا قويا في بلورة سلطة الدولة، ودفعها صوب خدمة الشعب . هذه النسخة للدولة بعيدة كل البعد عن نسخة الدولة السلطانية . والتيار التوفيقي هو الذي يؤمن أنصاره بأن مفهوم الدولة العربية الحديثة، تأليف بين أصالة ومعاصرة، حيث يعتبر **محمد جابر الأنصاري** (1939 - ...) أن الدولة القطرية التي هي حديثة، هي امتداد للدولة السلطانية، وكل الأزمات السياسية المعاصرة لها ما يبررها تاريخيا، حيث لا يمكن قراءة واقعة سياسية حديثة، ما لم تتم فيها العودة إلى التراث السياسي الماضي واستحضاره، إذ « ينبئنا الأنصاري أنه معنيٌ بشكل أساسي، بدراسة الواقع التاريخي الممتد، وأثره في الحاضر، كما تشكل وتشكلت بناء الاجتماعية »⁽¹⁾. فواقع الدولة مرهون بماضيها، وأن هناك ترابط بين الماضي والحاضر لا انفصام بينهما . لأن حقيقة الدولة في نظر الأنصاري، ترتبط أشد الارتباط بتاريخها، معتبرا في ذلك أن الأصالة شرط ضروري وأساسي في قيام أي دولة .

(1) - عبد السلام طویل (وآخ): التشكل التاريخي للدولة العربية ، - حدود استمرار الماضي في الحاضر- ، في : مجموعة من الباحثين: الأمة والدولة والتاريخ والمصادر ، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2011 ، ص 366 .

فالدولة التي تنسلخ من تاريخها، هي دولة محكوم عليها بالزوال لا محالة . لذلك يتوجب أن يكون هناك تلازم بين الأصالة والمعاصرة في بناء الدولة .

لقد عرفت الدولة المعاصرة آلية جديدة لتسيير شؤون السلطة، حيث غلب القانون على كل ما يعترض صيرورة الدولة، مختلفة في ذلك عن طبيعة الدولة في مراحلها السابقة . حيث تخلصت من كل أشكال التسيير العشوائي، وعدم فصل سلطات الدولة، وفي ذلك يقول **جاك دوه نيدييه دي فابر** في كتابه الدولة : « والدولة المعاصرة تقوم على أساس من حكم القانون، وهذه العبارة تعني من ناحية أن تصرفات الحكومة خاضعة لقواعد ثابتة ومستقرة، ومن ناحية أخرى يستطيع الأفراد، أن يطالبوا باحترام تلك القواعد عن طريق التمسك في مواجهة الحكومة، بحقوقهم أمام قضاة يتمتعون باستقلالهم »⁽¹⁾ وهذا يعني أن الفرد في الدولة المعاصرة أصبح بإمكانه أن يطالب الحكومة بحقوقه . لأن الدولة في العصر المعاصر أصبحت دولة مؤسسات، وأن عماد هذه الدولة هو استقلالية القضاء، فإذا تحقق شرط الاستقلالية للقضاء، أصبح الفرد فيها يخضع لسلطة القوانين التي تدير بمقتضاها دواليب السلطة . اذا بات من الممكن مطالبة أجهزة الدولة بحقوقه، دون أي إقصاء أو تهميش ، أو سيطرة طبقة اجتماعية على أخرى .

(1) - جاك دوه نيدييه دي فابر : الدولة ، ترجمة : أحمد حسيب عباس ، مراجعة : ضياء الدين صالح ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، ص ص 9 - 10 .

المطلب الثالث : نشأة الدولة العربية

إن ما يشاع على الدولة العربية الحالية، أنها تعود بالأساس إلى حركة النهضة والإصلاح، إذ أن هناك حركات عديدة مثل الوهابية والسنوسية والمهدية، فكانت قد حملت في دعواتها ضرورة العودة إلى منابع الإسلام الصحيح . لأن العقيدة الإسلامية قد عرفت بعض مظاهر التحريف والتزييف، من قبل بعض الحركات الدخيلة على الإسلام، لذا لابد من تخليصها من هذه الحركات، والواقع أن الإسلام كان سببا في ظهور العرب على مسرح التاريخ وانبعثت الأمة ، فقد خطت الدولة العربية خطواتها في التاريخ بحركة وحيوية في إطار الإسلام والعروبة، حيث كانت التوجهات في كل هذه الحركات متجهة صوب النهضة والإصلاح .⁽¹⁾ أما من الناحية السياسية أي في إطار الدولة، فقد كان الدين الإسلامي يحمل في ثناياه بعدا إصلاحيا، تجسد ذلك في الحركة الوهابية التي عملت على نقل وتحويل الخلافة من العثمانيين (الأتراك) إلى العرب . حيث يقول برهان غليون في هذا السياق: « لقد وجهت الوهابية من دون شك في مذهبها الفكري، القائم على التوحيد المتشدد وفي سلوكها السياسي الكفاحي و الحربي معا، ضربة عنيفة لعناصر السلطة العثمانية الرئيسية والعقائدية والسياسية... وأعلنت من دون أن تصرح بذلك، ما سوف يتحول في المستقبل القريب إلى مطلب جامع، أي الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب، كشرط لابد منه لنجاح الإصلاح .»⁽²⁾

لقد تضافرت جهود هذه الحركات قاطبة، حول فكرة الإصلاح، فهي مؤمنة بإصلاح الأمة الإسلامية . ليس بالرد على القوى الخارجية بقدر ما يبدأ من إصلاح العقيدة ذاتها، ومفهوم الإيمان . وأن هذه الحركات في مختلف مذاهبها ونزعاتها الإصلاحية التحديثية والأصولية والاجتماعية والسياسية، ما هي إلا امتدادا لحركات إسلامية سابقة، امتهنت التفسير السياسي للقضايا الإسلامية.⁽³⁾ غير أن هذه الحركات لم تكن حركات إصلاحية كما

(1) - عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، ص ص 140-141.

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 2 ، 1994 ، ص 46 .

(3) المصدر نفسه ، ص ص 46 - 47 .

هو الشأن للحركة الوهابية، بل كانت حركات سياسية قاومت المستعمر بالقوة والسلاح، وخير دليل على ذلك، الثورة التي قادها **عمر مكرم** (1750-1822) وعلماء الأزهر، ولم يكن ذلك إلا بتأييد شعب القاهرة لمحمد علي باشا إلى تقلد السلطة في مصر سنة 1805م، وثورة **الأمير عبد القادر** (1808-1883) في الغرب الجزائري بين سنتي 1832م و 1847م، وثورة **محمد بن علي السنوسي** (1787-1859) في ليبيا، وثورة **المهدي محمد بن عبد الله** (1843-1885) في السودان، وانتفاضة **عبد الكريم الخطابي** (1882م-1963م) في الريف المغربي ⁽¹⁾.

إن المتتبع لتاريخ الدولة العربية، يجد أنها قد تأثرت بالثقافة الإسلامية، حيث أن رواد الإصلاح أدركوا أن مصيبة المجتمع الإسلامي هي: « مصيبة سياسية أكثر منها معرفية ... فكانت توجهاتهم تتجه إلى الإصلاح، وبعث الوعي السياسي في مجتمعهم ». ⁽²⁾ أما العامل الثاني فتمثل خصوصا في موجة التأثير والتأثر بين العرب ومنجزات الحضارة الغربية منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي . لقد تجسد هذا الاحتكاك في تيارين : التيار الأول الذي أعجب بمنجزات الغرب، والذي قاده **رفاعة رافع الطهطاوي** (1801-1873) معبرا عنه في كتابه الموسوم بـ **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، معبرا في ذلك عن المستوى الراقى السياسي والاجتماعي والثقافي الذي بلغه الغرب، والذي اكتشفه أثناء تواجده في فرنسا، « وقد اكتسب هذه المعاني خصوصا مما لاحظته، أثناء تواجده في فرنسا في الفترة التي قضاها فيها ، وبروز في ذلك الوقت في أوروبا ما أصبح يسمى بالدولة الوطنية التي صنعتها الأمم الأوروبية ». ⁽³⁾ كما أكد هذه الفكرة **خير الدين التونسي** (1820-1890) الذي يعتبر أن « الدولة القوية التي تمثل التمدن والتحضر، هي الدولة الأوروبية ». ⁽⁴⁾ لقد أشاد خير الدين التونسي بالمؤسسات الأوروبية، خاصة في مستوى التطور والتقدم الذي عرفته في أدائها السياسي، من عدل و توزيع واستحقاق. ومنه فقد تميزت بـ « التنظيمات

(1) - برهان غليون : **المحنة العربية - الدولة ضد الأمة -** ، مصدر سابق ، ص 47 .

(2) - إسماعيل زروخي : **الدولة في الفكر العربي الحديث** ، مرجع سابق ، ص 146 .

(3) - المرجع نفسه ، ص ص 146-147 .

(4) - المرجع نفسه ، ص 154 .

المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة.»⁽¹⁾

غير أن هذا الإعجاب لا يعني بالضرورة، عدم اعترافهما بالثقافة العربية الإسلامية وأثرها على تشكيل الذهنية السياسية . لكن الواضح أن تأثير الثقافة العربية على التكوين السياسي لهؤلاء، لم يكن بالأمر اليسير مما زادهما إصراراً على الإشادة بثقافة الغرب .⁽²⁾ أما التيار الثاني الذي ثار ضد الغرب وأتباعه، وهو ما تجسد في أعمال جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، الذي يرى أن تأخر المسلمين وانحطاط حضارتهم، سببها كيد الأطراف الخارجية للمسلمين وحضارتهم، حيث تجسد ذلك خصوصاً في الحروب الصليبية وهجمات التتار وغزو الغرب للمسلمين، وغيرها من النكسات التاريخية التي تعرض لها العرب والمسلمين .⁽³⁾ هذا الغزو الذي لم يأتي بتمدن، بل جلب الاستعمار والدمار للأمة العربية والإسلامية، لأن المدنية المادية لا تتجلب إلا اليأس والشقاء . لقد ارتبطت نشأة الدولة العربية بعوامل ذاتية وموضوعية تكاملت فيما بينها، وفي ذلك يقول المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز: « ليس الإهتجاس الفكري في مسألة الدولة، منذ تخلص الإبريز في تلخيص باريز في مطلع الربع الثاني من القرن العشرين، إلى الخلافة أو الإمامة العظمى لرشيد رضا في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، إلا البيان المادي لذلك.»⁽⁴⁾ وهذا يعني أن الدولة العربية الإسلامية تحتكم إلى مرجعيتين مختلفتين مرجعية غربية ، ومرجعية عربية إسلامية أصيلة.

لقد نشأت الدولة العربية في ظل مزيج من الثقافات و الأفكار، الشيء الذي يجعلها صحيحة الأسس تتحقق فيها معالم الاجتماع السياسي، حيث يجعل هذا الاجتماع ذا معنى بكل الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية . وقد عبّر برهان غليون عن هذا الاجتماع

(1) - فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 2 ، 1981 ، ص 130.

(2) - المرجع نفسه ، ص 149 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 158 .

(4) - عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2002 ، ص ص 22

في قوله: « الفعل السياسي بما هو مبدأ مؤسس لكل اجتماع مدني، والذي تستمد منه كل سياسة بنيتها، غاياتها، ووسائلها، وقيمها الأولى . وهو ما يجعل من حشد عام من الناس تجمعاً ذا معنى، أي متكافلاً متضامناً ومكوناً لوحدة في الوعي، والارادة، والشعور والهدف...»⁽¹⁾ هذه الوحدة المنظمة مسئلة من الثقافة الغربية، التي كانت تعرف الوطنية والمواطنة، وروح التسامح القائمة بين أفراد الدولة، الذي مكَّنها من تقمص الاجتماع المدني الديني.

غير أن الدولة العربية الحديثة L'état arabe Moderne تختلف عن دولة الخلافة التي كان يطمح إليها زعماء الإصلاح، مثل رشيد رضا (1865-1935) الذي كان يعتقد أن « الأمور بمقاصدها ومقاصد الناس من الخلافة، مختلفة وأقل ما يقصد أحد منهم إقامة الخلافة الصحيحة الشرعية ». ⁽²⁾ ولم تكن دولة المواطنة والحرية، كما كان يطمح إليها المتشبعون بالفكر الغربي أمثال شبلي شميل (1850-1917) وفرح أنطوان (1847-1922) وغيرهم من النخب العربية، التي كانت تأمل في بناء دولة عربية على نمط الدولة الأوروبية الحديثة. ⁽³⁾ كما أن الدولة العربية لم تكن دولة واحدة، قومية أو عرقية أو فدرالية بل كانت دول قطرية، كل واحدة من هذه الدول تمثل نموذجاً مستقلاً عن غيرها . الشيء الذي جعل هذه النخب تتساءل عن ماهية الدولة القطرية، هل هي تمتد في جذورها إلى الماضي أم أنها حديثة النشأة ؟ وهل هي أصيلة بأصالة الثقافة العربية الإسلامية، أم أنها نتائج الاستعمار الغربي للأقطار العربية ؟ . إن الدولة القطرية كانت في نظر إيليا حريق دولة تقليدية وقديمة، ضاربة جذورها في القدم . حيث أنها تتعدى الألف سنة على ظهورها، حيث يقول إيليا حريق في هذا الصدد : « منها ما تعود إلى أكثر من ألف سنة خلت، وكانت أنظمة تلك الدول ذات شرعية، تشتقها من ذاتية مجتمعها من معظم الحالات، ولا يغير

(1) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 4 ، 2007 ، ص 144 .

(2) - رشيد رضا : الخلافة ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1992 ، ص 108 .

(3) - سلامة موسى : ماهي النهضة ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 1 ، 1987 ، ص 14 .

تجاهل البعض لهذا الأمر شيئاً⁽¹⁾. فهذه النظرة للدولة من قبل هؤلاء نظرة شمولية، تجعل منها ظاهرة سياسية، بعيدة عن طموح المواطن العربي الذي يعاني الاغتراب السياسي، هل هو ينتمي إلى الدولة القطرية أم إلى دولة الأمة الواحدة، القائمة على وعي أفرادها بانتمائهم إلى كيان واحد؟ حيث أن هذا التمزق والقطرية في نظر إيليا حريق « تدفع المواطن بعيداً عن كيان البلد والدولة »⁽²⁾.

أما التيار الثاني فينظر إلى الدولة القطرية L'état Patrie على أنها انبثقت من حتمية التأثير بثقافة الغرب، حيث يعد بهجت قرني من المدافعين على هذا الموقف، حيث يقول : « يمكن القول باقتضاب تام وتلخيص مركز، أن المنظومة الحاضرة القائمة على الدولة القطرية في الوطن العربي هي جزء من عملية دولية، أو من توسع في المجتمع الدولي أو تصدع عالمي »⁽³⁾. لقد كان الدولة القطرية في الوطن العربي ما هي إلا مرآة عاكسة للدولة الوطنية في أوربا، التي جسدها الاستعمار الأوروبي أثناء عملية الانتداب والتوسع الاستعماري للأقطار العربية . واللافت للنظر أن الدولة القطرية هي وجهها من أوجه الدولة العربية الحديثة التي حملت على عاتقها راية التحديث .

(1) - إيليا حريق : نشوء نظام الدولة في الوطن العربي ، في غسان سلامة (وآخ) : الأمة والدولة و الاندماج في الوطن العربي ،

الجزء الأول ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ط 1 ، 1984 ، ص 28 .

(2) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - بهجت قرني : وافدة متغربة لكنها باقية ، تناقضات الدولة القطرية ، في : غسان سلامة (وآخ) : الأمة والدولة و الاندماج

في الوطن العربي ، ج 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 1989 ، ص 56 .

■ التطور التاريخي للدولة العربية

لقد عرف المجتمع العربي نمط الدولة كتنظيم سياسي محكم، منذ نزول الرسالة المحمدية في شبه الجزيرة العربية، بعدما كان العرب عبارة عن قبائل متناثرة في البراري، لا يحكمها نظام سياسي معين، بل الغالب على أساليب الحكم في هذه القبائل هو القبلية والعصبية لا غير . لكن مع ظهور الإسلام، هذب هذا الوافد الجديد السلوكات، ورسم معالم الحياة السياسية المشتركة، وفقا لمبادئ وقيم الدين الإسلامي الحنيف، حيث تخلت القبائل العربية عن بعض سلوكاتها، التي تتنافى مع الإسلام، غير أن أنماط السياسات اختلفت من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان⁽¹⁾، حسبما تفرضه الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، المحيطة بالمجتمع العربي . لذلك يمكن حصر هذه الأنماط فيما يلي :

1- نمط سلطة الإمام الرئيس Imam - chief authority

حيث عرف هذا النمط من الدولة، بتلك التنظيمات السياسية التي كانت تدمج فيها الزعامة الدينية بالزعامة السياسية، حيث يصعب الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي . وقد تجسدت هذه السلطة في تنظيمين سياسيين هما : التنظيم السياسي الأول منه تمثل في التنظيم السياسي، الذي اعتمد قاداته على رابطة القرابة ووازع الدم في شرعية سلطتهم، حيث يستمدون شرعيتهم السياسية من نسبهم للرسول صلى الله عليه وسلم، مثل ما هو الشأن عند الهاشميين بالحجاز، والعلويين بالمغرب . أما التنظيم السياسي الثاني، فقد تجسد في الدول أو التنظيمات السياسية، التي تكونت من أقليات دينية، هاجرت إلى أطراف الدولة الإسلامية، تفاديا للاضطهاد الديني، ومن أمثلة ذلك الإمامة الزيدية التي تكونت في اليمن، واستمر حكمها بين سنتي 897م و 1962م، والإمامة الإباضية التي ظهرت في عمان، والتي استمر حكمها من 751م إلى 1970م.⁽²⁾

(1) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي ، منتدى المعارف ، ط2 ، بيروت ، 2017 ، ص 32 .
(2) - Kjetil Selvik and Stenslie: **Stability and change in the modern middle East** , I.B Tauris , London , 2011, P 24 .

2. نمط سلطة الإمام والرئيس Imam and chief authorities

لقد تمثل هذا النمط في التنظيمات السياسية أو الدول، التي ميّز زعمائها بين الشرعية السياسية والشرعية الدينية، حيث لم يتخذ قاداتها أنفسهم رجال سياسة ورجال دين في آن واحد، بل اعتمدوا في شرعيتهم السياسية على دعم رجال الدين، مثل ماهو الشأن في التحالف الذي قام به آل سعود، وتيار الحركة الوهابية، والذي قام في بلاد نجد، وبقي حكمه في العربية السعودية إلى يومنا هذا .

3. نمط السلطات التقليدية العلمانية Traditional secular authorities

و هذه التنظيمات السياسية أو الدول، التي قام قادها السياسيون و زعمائها بقبول القوى التقليدية على حكم مجتمعاتهم⁽¹⁾، انطلاقاً من القوانين السياسية السائدة، والأعراف والأطر السياسية والدينية في المنطقة، حيث تمثل هذا النمط في مجموع الإمارات الصغيرة التي نشأت على ساحل الخليج العربي، والتي تمثلت فيما بعد في الامارات العربية المتحدة ومملكة الكويت، ومملكة قطر ، ومملكة البحرين .⁽²⁾

4. نمط حكم النخب العسكرية البيروقراطية Military- Bureaucratic

oligarchies

و تتمثل في التنظيمات السياسية أو الدول، التي أسسها وحكها زعماء عسكريون، تكونوا في الدولة العثمانية ، وعينوا من قبلها خارج الأقاليم التي ينتمون إليها، ثم أعلنوا الانفصال عن الامبراطورية العثمانية، على الرغم من أنهم بقوا يحكمون باسم الخليفة العثماني، حيث ظهر هذا النمط من الدول في شمال افريقيا، تحت تسميات مختلفة، في حدود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين . مثل دولة محمد علي باشا في مصر، والدولة القرمانلية التي

(1) - عبد الاله بلقزيز : الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 119 .

(2) - Kjetil Selvik and Stenslie: **Stability and change in the modern middle East** , Ibid , P 25

ظهرت في ليبيا، ودولة البايات التي ظهرت في تونس، ودولة الدايات التي تشكلت في الجزائر⁽¹⁾.

5. نمط الدول التي أسسها وكونها الإستعمار Colonially created states

حيث تجسدت هذه التنظيمات السياسية أو الدول، في مجموعة الولايات العثمانية التي كان حكمها مستمد من السلطة العثمانية مباشرة، ومع زوال الحكم العثماني، وحلول الاستعمار الأوروبي، قام الاستعمار الأوروبي بترسيم حدودها، وتشكيل النظام السياسي الذي يحكمها، وفقا لخدمة مصالحه، وهي مرآة عاكسة للنظام السياسي الاستعماري، لكن بسواعد أبنائها، وقد تمثل ذلك في دويلات العراق وسوريا والأردن ولبنان وفلسطين⁽²⁾. ومع بقاء بعض الأقطار العربية تحت وطأة الاستعمار الأوروبي، ظهر تيار النخب العربية التي اكتست الطابع الوطني التحرري⁽³⁾، حيث عمل على ضرورة طرد المستعمر، غير أن المستعمر هيا قيادات متشعبة بثقافته وسياسته، وضعها في مراكز القيادة بعد خروجه من الأقطار العربية، وهو ما أدى بالضرورة إلى ظهور دول حديثة، حافظت على النمط السياسي الغربي، لكن ما يطبعها هو الاستقلال عن السلطة الاستعمارية فقط.

(1) - Kjetil Selvik and Stenslie: **Stability and change in the modern middle East** , Ibid , P 25 .

(2) - Ibid , P 26 .

(3) - عبد الله بلقزيز : الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 143 .

المبحث الثاني : مفهوم الدولة التحديثية بين الجابري وبرهان غليون

إن المتتبع لتاريخ الفكر السياسي، يتجلى له بوضوح أن الحداثة كانت قد تجسدت في التجربة التاريخية الغربية، التي حملت في طياتها تلك الفقرة النوعية التي خطاها الغرب، و من خلال ذلك تعتبر كتحول جذري مس كافة المستويات . ولم يقتصر هذا التحول على السياسة فقط، بل تعدى ذلك إلى ميادين المعرفة، وميادين الظواهر الإنسانية وميادين الظواهر الطبيعية وغيرها . فالتحديث إذن مس كل المستويات باعتباره بنية فكرية كلية، ومفهوم حضاري شامل، ينطبق على كل مناحي الحياة الإنسانية، فاشتمل على الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية والحداثة السياسية، والحداثة الادارية، والاجتماعية والثقافية والفلسفية والفنية وغيرها . ولا يمكن أن ننظر إليها كبنية متكاملة، من غير المرور بعناصرها الفردية الأساسية في طابعها الجزئي، دون إغفال أي عنصر من عناصرها الجزئية.⁽¹⁾ غير أننا إذا تمعنا جيد في مفهوم الحداثة، نجده مفهوما مجردا يحمل تحت ثنياه كل هذه المستويات، ليتمكن من تحديد القاسم المشترك بينهما، وقد يبدو للباحث ذلك التعارض بين الحداثة والتحديث، غير أن الحداثة ماهي إلا بنية فكرية تجتمع فيها كل الخصائص التي تشترك فيها المستويات السالفة الذكر، في طابعها العام والمشارك . أما التحديث فهو يحمل في طياته مفهوما جدليا وتاريخيا متتابع المعالم، من حيث أنه يتعدى هذه الخصائص المتماثلة، بل إلى الدينامية التي تسيّر هذه المستويات في صيرورتها الدائمة.⁽²⁾ وهو ما يتطابق مع المعنى اللغوي للتحديث في قواميس اللغة الفرنسية، حيث يشير لفظ التحديث Modernisation إلى فعل جعل الشيء حديثا.⁽³⁾ فالتحديث إذن «يتعلق بالوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري ... كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود ...

(1) - هاشم صالح : مقال في الحداثة ، في : مجلة الوحدة ، الدار البيضاء ، العدد 51 ، 1988 ، ص 288 .

(2) - محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 2007 ، ص 7 .

(3) - Le nouveau petit Robert dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française , nouvelle edition de paul Rebert , sous la direction de J- osette , Rey- Debove et alain Rey , le robert , Paris , 2000 , P 1595 .

فالقول في التحديث عند قائله أو القول بوجوب التحديث ولزومه بالأحرى، يكون حيناً قولاً بوجوب مراجعة أنماط هذا الوجود المختلفة ... ويكون حيناً آخر حديثاً في وجوب إزاحتها واستبدالها»⁽¹⁾.

إن لفظ التحديث Modernisation يشير إشارة دالة وواضحة إلى الفعل الذي نجعل به الشيء حديثاً، أو يصبح به الشيء حديثاً، حيث يقترب من الحداثة . فالنزعة الحداثية Modernisme فهو يدل إلى الميل إلى تفضيل ما هو حديث، حيث أنها نزعة تعبر على نفسها في أشكال مختلفة ومتنوعة تدل على تحديث فلسفي وتكنولوجي وتأويلي Exogetique للعقيدة الكاثوليكية، حيث ما يمكن فهمه من خلال هذا التداخل بين الحداثة والتحديث والحداثة، أن الحداثة هي خاصية ونمط، أما التحديث فهو فعل وممارسة في الواقع، أما الحداثة فهي ميل وتعلق وتشبث بما هو حديث⁽²⁾.

فالتحديث إذن بهذا المعنى هو وعي وفعالية في الوقت نفسه . إذ يمكن أن نقول عنه وعي على درجة من المعاصرة تسمح لحامله بتمثّل الحاجة إلى التغيير والتعبير عنها. أما الفعالية فتظهر في تحويل الواقع تحويلاً يتيح إدخال التغيير أو ما يصطلح عنه بالحداثة في نسيجه . وفي الحالتين يمكن القول أنه فعل نظري و عملي في الآن نفسه، يجد مرجعه ومستنده في النظم الثقافية والاجتماعية والسياسية المعاصرة من النمط الأوروبي⁽³⁾.

لقد كان التحديث واحداً من اهتمامات مختلف فروع العلوم الانسانية، فقد نظر إليه علماء الاقتصاد، على أنه يتجلى في تطبيق الإنسان للتقنيات من أجل السيطرة على مواد الطبيعة لتحقيق زيادة ملحوظة في نمو الناتج الفردي للسكان . أما علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية، فيحصرّون التحديث في المفاضلة بين المجتمعات الحديثة، ليتم استنتاج البنى

(1) - سعيد بنسعيد العلوي : الاجتهاد والتحديث - دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب - ، مركز دراسات العالم الإسلامي ، مالطا ، ط 1 ، 1992 ، ص 15 .

(2) - عبد الرحمان اليعقوبي : الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث والدراسات ، ط 1 ، بيروت ، 2014 ، ص 51 .

(3) - عبد الإله بلقزيز : الإصلاح ، التحديث ، والاجتهاد في التداول المغربي الحديث ، في : مجلة بصمات ، العدد 5 ، جامعة الحسن الثاني ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، ابن مسيك ، الدار البيضاء، المغرب ، ص 11 .

الجديدة وكيفية نشوءها، وكيفية إتخاذ وظائف جديدة، من أجل معرفة سبب هذه البنى الاجتماعية . أما علماء السياسة فقد ركزوا على مشكلات الدولة، و بنية الحكومات مع حدوث التحديث، إذ لا يتم التركيز على هوية من يمارسون السلطة فقط، بقدر ما يتم التعرف على الطريقة التي تتخذها الحكومات، للرفع من قدرتها على إحداث التغيير، وآلية التعامل مع إدارة الصراعات التي توجد في المجتمعات . لذلك فالدولة التحديثية تظهر براعتها في كيفية التعامل مع هذه المتغيرات السياسية والاجتماعية . لقد كان موضوع التحديث الهاجس الكبير في فكر النخبة العربية المعاصرة، وذلك راجع بالأساس إلى ما عرفته السياسات العربية من تغيرات في العصر الحديث، الأمر الذي أفضى إلى ظهور دولة تلونت بألوان التحديث، وأطلق عليها إسم الدولة التحديثية . وقد شغلت بال الكثير من هؤلاء كان في مقدمتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فكيف نظر كل منهما إلى الدولة التحديثية ؟.

المطلب الأول : الدولة التحديثية عند الجابري

لقد احتلت إشكالية الدولة مكانة هامة في الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، ممّا يعني الحضور القوي الذي تحظى به في الحياة الإنسانية، الذي تجسده جملة من المفارقات، فهي تبدو كما لو كانت تعبيراً عن حاجة طبيعية في الإنسان، إذ « يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع »⁽¹⁾ غير أنها تبدوا من زاوية أخرى، كياناً مصطنعاً ومجرد وسيلة لغاية أعلى منها « تعددت في التاريخ أشكال هذه المقالة من الرواقيين، إلى أنصار القانون الطبيعي، ومن أوغسطين إلى فقهاء الإسلام ».⁽²⁾ كما تبدو الدولة أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلاني، والقصدي والإرادي للحياة الإنسانية، لتجسد حرية الأفراد والجماعات، وهي من جهة ثانية مقبلة، إذ تقضي على جميع مظاهر الحياة الإنسانية الفردية تحول الفرد إلى آلة أو عبد يتصرف بمقتضى قوانين لا دخل له فيها . وقد قيل في هذا الصدد « إنّ الاغتراب البشري الأصلي هو اغتراب سياسي »⁽³⁾ .

قد تظهر الدولة أحياناً أمراً واضحاً، ومعطى مباشراً نقيضاً إلى حد البداية « كما نقبل خلقنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم »⁽⁴⁾، وتظهر أحياناً أخرى ملتبسة وغامضة ومعقدة ومتداخلة، حتى أن تعريفها يغدو « مهمة شبه مستحيلة »⁽⁵⁾ حيث تظهر الدولة كما لو كان حضورها يتغلغل إلى أخص خصوصياتنا، بل يمتد ليشمل كل مجالات الحياة حتى غدت « شبيهة بدائرة باسكال التي يكون مركزها في كل مكان، وإطارها غير محدد ».⁽⁶⁾ كل هذه المفارقات تجعل بحث الدولة أمراً ملحاً ويزداد إلحاحاً بازدياد سلطتها « إذ لم تشهد

(1) - عبد الرحمان ابن خلدون : المقدمة ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، لبنان ، ص 41 .

(2) - عبد الله العروبي : مفهوم الدولة ، مرجع سابق ، ص 13 .

(3) - بيار كلاستر : مجتمع اللادولة ، ترجمة : حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، لبنان ، ط 1 ، 1981، ص 5.

(4) - عبد الله العروبي : مفهوم الدولة ، المرجع السابق ، ص 5 .

(5) - رايون بدون و فرانسيس بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة : سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ،

الجزائر ، ط 1 ، 1986 ، ص 301 .

(6) - جاك دو نيديو فابر : الدولة ، ترجمة : سموي فوق العادة ، منشورات عويدات ، لبنان ، ط 1 ، 1970 ، ص 13 .

الإنسانية في أي حقبة في تاريخها تراكما للسلطة ونموا لنظم العنف والاستبداد السياسي، كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي مطلع القرن العشرين بالذات ⁽¹⁾. لأن الاهتمام بالدولة يعود بالأساس، إلى تطور الدراسات في مجال العلوم الإنسانية، وتسلط الضوء عليها . حيث لم يكن الفكر العربي بمنأى عن الاهتمام بالدولة ودراساتها، مثل ما هو الشأن عند الدكتور محمد عابد الجابري، فكيف نظر للدولة العربية الإسلامية ؟ وما هي الأسس التي تحددتها ؟

لما كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة هي المحددات الثلاثة التي حكمت العقل السياسي العربي، فإن الدولة العربية الإسلامية لا تخرج في تكوينها، عن إطار هذه المحددات سالف الذكر . باعتبارها محدّدات حكمت ماضي الدولة العربية الإسلامية، وما زالت تحكمه إلى اليوم، حيث أصبحت القبيلة اليوم هي المحرك الأساسي العلني للسياسة في الدولة العربية الإسلامية، وأصبح الاقتصاد يمثل ريعا في مقابل الغنيمة، كما أصبحت الأيديولوجيا والفكر تمثل عقيدة إما طائفية، أو شبه طائفية ⁽²⁾ . الأمر الذي جعل مفهوم الدولة في الوطن العربي يتبلور على ضوء هذه المكبوتات السياسية الثلاث، حيث بقيت تؤثر على العقل السياسي العربي، وتتحكم فيه في كل آدائه السياسية .

لقد ظهرت الدولة بأبعادها السياسية، حينما تحولت الدولة الإسلامية من طابع الخلافة إلى طابع الملك السياسي، مع العلم أنّ التراث العربي الإسلامي، عرف ثلاثة أصناف من الفكر السياسي، تتحدد من خلالهما الدولة، صنف يدور أساسا حول الخلافة والإمامة، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة . فقد برز مفهوم الدولة مع نشأة الخلاف الدائر حول أزمة الخلافة التي اشتد أزرها بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه . ثم بعد ذلك انتصار معاوية على علي

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص7.

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 6 ، 2010 ، ص

بن أبي طالب كرم الله وجهه . حيث حوّل معاوية الخلافة الإسلامية إلى ملك وراثي⁽¹⁾ . لقد تأسست الدولة العربية الإسلامية ككيان سياسي « وكما عرفها التاريخ منذ معاوية، أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة ، أي الدولة بوصفها مؤسسة قهرية فوق المجتمع، وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة أو بغير ذلك من الشعارات »⁽²⁾ . غير أن المتتبع لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي، يتبين له بوضوح أن الدولة العربية الإسلامية، إنما نشأت بانتشار الإسلام وذبوع صيته، في مختلف أرجاء المعمورة . لأن الدين الإسلامي كان ينتشر بشكل سريع ، في كل بقاع العلم، حاملا إليهم شرائع وقوانين، لم تكن معروفة عند الكثير من هذه الأمم .

ويضيف محمد عابد الجابري قائلا : « لقد رافق انتشار الإسلام كعقيدة دينية ، نشوء دولة العرب، فمنذ بداية الدعوة المحمدية، وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الإسلام تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئا فشيئا، إلى أن أصبحت حقيقة بعد سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار، لاختيار من يخلف رسول الله، أي لاختيار رئيس الدولة »⁽³⁾ . لذلك يعتبر معاوية مؤسسا جديدا للدولة العربية الإسلامية، فإذا كان التأسيس الأول كان على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد هجرته من مكة إلى المدينة المنورة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، من خلال محاربته للردة، وحرصه و إصراره على إحترام كل مظهر من مظاهر الإسلام، بما يحمله من أوامر ونواهي وأحكام، فإن التأسيس الثالث جاء على يد معاوية وذلك بتأسيسه لدولة الملك.

يعد معاوية بن أبي سفيان الوجه الذي أنقذ الدولة الإسلامية، من الانهيار والزوال وصبغها بصبغة سياسية، بعد الفتن التي عرفت في أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي الله

(1) - ابن رشد : **الضروري في السياسة** ، - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون - ، نقله عن العبرية إلى العربية : أحمد شحلان ، مع

وضع مدخل ومقدمة تحليلية : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 1 ، 1998 ، ص 13 .

(2) - محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، مصدر سابق ، ص 107 .

(3) - محمد عابد الجابري : **العصية والدولة** ، مصدر سابق ، ص 273 .

عنه (1) مع العلم أنَّ معاوية كان يعرف جيدا أنَّه اغتصب الحكم بالسيف، وهو ما يتنافى مع مشروعية الحكم في السلام، التي تقوم أساسا على الشورى، والتي شرعت في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه . فراح يبحث عن شرعية لحكمه من القضاء والقدر، من جهة واسترضاء الناس بإشراكهم في الحكم وتوزيع الأموال . (2) حيث يمكن اعتبار ملك معاوية دولة السياسة في الإسلام، وهي شبيهة إلى حد كبير بالنموذج السائد اليوم، وذلك ليس لدهاء معاوية و حكمته و قدرته على التفاوض، بل الأمر أكثر من ذلك، لأن معاوية أول من أوجد ما يعرف بالمجال السياسي عند علماء الاجتماع وعلماء السياسة . لأنَّ الدولة التي أقامها، لا تتحدد فيها الممارسة السياسية، بالمحددات الثلاث التي ذكرناها سابقا، والمتمثلة في القبيلة والغنيمة والعقيدة بصورة مباشرة، بل بممارسة السياسة في هذه المحددات . (3) لقد كانت الأوضاع السياسية في الدولة قبل معاوية تتميز بالاندماج بين الأمراء والعلماء، وبين الدين والسياسة، وبين الرعية والجند، لتمثل بنية واحدة . ففي القمة الكلمة للدين وفي القاعدة الكلمة للقبيلة .

أمَّا مع دولة معاوية، فانفصل الأمير عن العالم، وكل واحد مثل فريقا في قمة الدولة، أمَّا في قاعدتها التي تسيرها القبيلة، فتنقسم إلى جند وهم كل من حارب مع معاوية، ورعية وهم كل من قاتل ضده . كما عرفت الدولة آنذاك عقدا سياسيا مع المحكومين أساسه المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة، والتي تعني في مضمونها لا في السلطة بل في ثمارها وهو ما يعرف بالغنيمة .

لقد عرفت الدولة العربية الإسلامية، نوعا من الديمقراطية السياسية، حيث تجسدت خاصة في حرية الكلام والتعبير وإبداء الرأي، وهذا ما أثبتت معارضة البعض وطعنهم في شرعية الحكم الأموي، كما فعلت الشيعة، والبقاء على الاتصال بخصومه . (4) حيث عرفت

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 233 - 234 .

(2) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1996 ، ص 83 .

(3) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، المصدر السابق ، ص 234 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 237 .

الدولة الإسلامية في عهد معاوية مجال سياسي حقيقي تضمن الشيعة والخوارج والأمويين أي الأسرة الحاكمة، إلى جانب المحايدين للصراع بين معاوية وعلي بن أبي طالب، الذين اعتزلوا الفتن .

غير أنّ هذا المجال السياسي في الدولة، لم يتحقق لو لم تقوّض سلطة القبيلة، ويعاد بعثها من جديد . لكن ما يعاب على حكم معاوية هو الاستئثار بالحكم لنفسه، ولعائلته من خلال إحلال الملك والوراثة محل الشورى . وهو مظهر من مظاهر الاستبداد السياسي في الدولة ورفض مبدأ التداول على السلطة، ذلك من خلال عدم الإلتزام بأحد أصول الحكم في الإسلام وهو الشورى، حيث أكد أنّه لا سبيل ولا فائدة من الحديث عن الديمقراطية دون العمل بها . (1)

لقد أكّد الجابري على أنّه يجب أن يفسح المجال أمام التعددية، سواء كثرة الطوائف والأقليات، أو حرية التعبير وتعدد الأحزاب، لأن هذه المظاهر تعد أسمى مظاهر الديمقراطية في الدولة، ليتم القضاء على القبلية والعشائرية، ليتسنى للأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وإمكانية تحريك التناقضات الطبقيّة الموجودة في المجتمع من هيمنتها، ليحدث نوع من التجانس الاجتماعي، وبالتالي يتخلله انتقال سلمي للسلطة السياسية من النخب الحاكمة، إلى النخب الشعبية المتنامية، وهذا المشكل تعاني منه معظم الدول العربية الإسلامية في الوقت الراهن . (2)

إنّ ما هو مطلوب في الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، في نظر الجابري هو إحلال الولاء للفكر والبرامج والاختيار الإيديولوجي الحزبي، محل الولاء لشخص واحد . سواء كان شيخاً للقبيلة أو رئيساً لطائفة، مع ضرورة إحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي العشائري الجامد، وهو ما يضمن الانتقال السلمي والديمقراطي للسلطة في الدولة . لتبنى الوحدة الوطنية على أساس التعددية الحزبية، وزوال المظاهر الاجتماعية

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 240-241 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1997 ، ص 59.

القديمة، ومواكبة التطورات. ⁽¹⁾ كما ألح الجابري على ضرورة تحويل الغنيمة إلى إقتصاد ضريبة، وذلك من خلال الانتقال من الإقتصاد الريعي، إلى الإقتصاد الإنتاجي. الذي تفرض فيه الدولة الضرائب على المنتجين، لأنّ الضريبة تشكل أحد أهم مواردها لتدعيم خزينتها. إنّ سياسة الدولة هذه من شأنها حماية الإقتصاد وضمان سلامة الأموال وحسن استخدامها ومراقبة صرفها. غير أنّ الدولة العربية يطغى على إقتصادها القطاع الريعي، كالأجور والأعطيات ودعم الموارد الطبيعية، الشيء الذي يمنع الخواص من مراقبة الحكام أثناء عملية صرف الأموال، لأنّهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية. ⁽²⁾

إنّ ما تعاني منه الدول العربية في نظر محمد عابد الجابري، لا سبيل للتغلب عليه إلا بالتكامل الإقتصادي الإقليمي، وذلك بخلق سوق عربية مشتركة لبناء إقتصاد موحّد على شاكلة السوق الأوروبية المشتركة، فالوحدة الاقتصادية أساس إحداث تنمية عربية مستقلة. ⁽³⁾ كما يقرر الجابري بأنّه يجب إحداث مجال سياسي في الدولة للانتقال إلى الديمقراطية « لأنّ الديمقراطية إذن يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية، والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي، تغييراً يتجه به هذه المرة لا من الوحدانية إلى التعدد... بل بالعكس من التعدد إلى الوحدة ». ⁽⁴⁾ غير أنّ هذه الوحدة التي يتكلم عنها الجابري، إنما تهدف إلى إقامة نظام جماعي عادل خال من الاستبداد، وقادراً في نفس الوقت على مسايرة متطلبات العصر، إذ يجب أولاً إقرار مبادئ دستورية، للحد من الأنظمة الاستبدادية ⁽⁵⁾ وأنّ هذه المبادئ تتمثل على وجه الخصوص في الشورى والمسؤولية والاجتهاد، غير أنّه لا يمكن العمل بهذه المبادئ الثلاث إلّا إذا قمنا بتجديد العقل السياسي العربي، من أجل بناء دولة

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 60 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 182 .

(3) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 374 .

(4) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، المصدر السابق ، ص 58 .

(5) - المصدر نفسه ، ص 366 .

قوية الدعائم وذلك بإقرار طريقة واحدة للوصول إلى السلطة وتحديد مدة ولاية الرئيس، وتحديد اختصاصاته .

لقد كان من « تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وأنَّ تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وأنَّ تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان، بصورة تجعل هذه الأخير هو وحده مصدر السلطة. تلك مبادئ لا يمكن ممارسة الشورى في العصر الحاضر من دون إقرارها والعمل بها».(1) كما يجب أيضاً إيجاد بدائل لمحددات العقل السياسي العربي، لأنها تتنافى وأساليب الديمقراطية الحديثة، وذلك بتحويل القبيلة في الدولة إلى مجتمع مدني وتعويض الغنيمة بالضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي .(2)

إنَّ تجديد هذه المحددات في إطار الدولة في نظر الجابري، إنما يقودنا وبالضرورة إلى نظام ديمقراطي ليبرالي، لأنَّ تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني، أي أحزاب و نقابات و جمعيات و هيئات ومنظمات قاعدية، ثم تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، يؤدي بدوره إلى حرية التعبير والتفكير والمعارضة، وتحويل الغنيمة إلى ضريبة أي اقتصاد إنتاجي مبني على حرية المنافسة، فهي بالضرورة نفس المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية السياسية . لذلك فلا مناص للدولة إلا بإتباع الديمقراطية السياسية، رغم مهاجمة العديد من المثقفين القوميين لها، لتحل محلها الديمقراطية الاجتماعية . غير أنَّ الجابري يرى بأنَّ هذه الديمقراطية التي ينشدونها لا تتحقق إلا في ظل دولة ليبرالية تقوم على الديمقراطية السياسية .(3)

إنَّ هذه البدائل الثلاث التي اختارها محمد عابد الجابري، لتحل محل محدّدات العقل السياسي العربي، لا يمكن أن توجد إلا في ظل دولة تمارس نظام ليبرالي مطبوع بطابع

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 82 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 373 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 12 .

المجتمع المدني، الذي يمارس حرية الرأي والعقيدة، واقتصاده اقتصادا عصريا . وهذا ما يشير إلى دولة الحداثة، إذ يجب من خلالها أيضا تحديث سياستها . لأنَّ المحددات التقليدية (القبيلة والعقيدة والغنيمة) تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية، وتحول دون بلوغ الحداثة السياسية، في الدولة التي تتطلب من العقل تجديد محدثاته، وذلك بالنفي التاريخي لها وتعويضها بمحددات حديثة ومعاصرة، تضمن الانتقال إلى الديمقراطية، وتفتح المجال لدخول الحداثة السياسية من أبوابها الواسعة، مع العلم أنَّ استقراء حوادث التاريخ للدولة العربية الإسلامية يبيِّن لنا أنَّ هناك محاولات عديدة منذ أكثر من مائة سنة، نتيجة الاحتكاك بالعالم الغربي والحضارة المعاصرة .⁽¹⁾ إنَّ الدخول في عالم الحداثة السياسية يقتضي مساهمة المعايير التي أدت بالدول المتطورة إلى النهضة، حتى لا تبقى حبيسة القيم والمبادئ التقليدية، التي كانت سببا في التردّي والتخلف، مع أنَّ الدول الحديثة تنادي بالديمقراطية كطريقة في الحكم، وتعدي عتبة المكبوتات السياسية التقليدية، التي تظهر من حين إلى آخر بطريقة لاشعورية .

إنَّ الدولة عند الجابري ما هي إلّا جهاز سياسي واجتماعي قائم على السياسة، إذ لا بدّ للديمقراطية أن تكون هي الوازع الذي يحكم إرادة الأفراد، كما تعرف الدولة بأنها مجموعة من المؤسسات التي تعزز النظام وتحفظ الاستقرار الاجتماعي.⁽²⁾ إذ هناك معياران في الدولة يمكن أن نستند إليهما، لتوضيح الخط الفاصل بين الطبيعة الديمقراطية والطبيعة غير الديمقراطية للنظام السياسي داخل الدولة و هما :

1 - تداول السلطة بين أفراد الدولة حتى لا يكون هناك احتكار لسلطة الحكم من قبل شخص واحد أو أسرة حاكمة واحدة .

2 - درجة المشاركة السياسية للفرد في صنع قرارات الدولة، حتى تكون جميع القرارات التي تسيّر بمقتضاها الدولة، نابعة من الإرادة العامة . ومن هنا نرى أنَّ تجاوز الواقع

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 343 .

(2) - Heywood Andrew : **Politics** , Macmillan press , london , 1997 , P84 .

والانتقال إلى دولة متحضرة، يتطلب الأخذ بالمبادئ الديمقراطية و أساليبها المتجددة بتجدد الحياة وتطورها في أي بلد . ومن خلال كل مل سبق ذكره في الظروف والحيثيات التي مرت بها الدولة العربية، الشيء الذي جعل من مفهوم الدولة في الفكر العربي الحديث أو المعاصر مفهوما غامضا، نظرا للتداخل الكبير بين الحداثة والتحديث مما جعلها مجالا خصباً للدراسة.

تعد مشكلة الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، من بين القضايا التي نالت حظا وافرا من البحث والتحليل، وذلك لما تنطوي عليه من إبهام وغموض، خاصة ما تعلق منه بطبيعة الدولة العربية بين الحداثة والتحديث، فطرحنا النخب إشكالية الحداثة وتساءلت هل هي دولة حديثة أم تحديثية ؟. الأمر الذي أدى بالكثير من المفكرين العرب والغرب على حد سواء من اختلاف وجهة نظرهم، في تحديد طبيعة الدولة العربية، وضرورة التمييز بين النمطين. وكان في مقدمة هؤلاء المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والمفكر السوري برهان غليون. ومن خلال ذلك كله، لابد من التمييز بين الدولة الحديثة و الدولة التحديثية عند الجابري .

إن ما تعيشه الأمة العربية في الوقت الراهن هو حالة الدولة، التي يطلق عليها بالدولة القطرية L'état Patrie عند كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون، مع العلم أن كل منهما يتفق على أن الدولة في الوطن العربي، قد عرفت ثلاث أنماط : دولة تقليدية، ودولة حديثة، ودولة شبه ديمقراطية، وهي ما يطلق عليها بالدولة الاستبدادية . لكن هذه الدولة (الاستبدادية أو التحديثية) تقع بين قطبين متمايزين، ألا وهو الحداثة والتحديث . فالجابري ينظر إلى الدولة من منظور النخب التي تشكلها، أو وفقا للنخب التي تشكل كل دولة، إذ لا يمكن أن نميز بين الدولة الحديثة L'état Moderne والدولة التحديثية L'état Modernisé عند الجابري إلا من خلال التمييز بين مختلف هذه النخب التي تشكل الدولة،

والواقع أن هناك نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة الدولة شبه ليبرالية أو شبه ديمقراطية (1).

فالدولة الحديثة L'état Moderne عند محمد عابد الجابري، هي التي عايشتم الأمرين، الاستعمار من جهة والتقليد من جهة أخرى، لأن الدولة التقليدية ماهي إلا امتدادا لمؤسسات، كانت قائمة في دولة الاستعمار . وجدت نفسها قائمة وبطريقة آلية بعد أن نالت هذه الدول إستقلالها، لعدم قدرتها على تسيير شؤونها بنفسها . ومنه فالدولة الحديثة في نظر الجابري إذن « هي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي توجهها وتغذيها وتمنحها السلطة والنفوذ » (2) أي أن هذه الدولة شكلت بنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، والتي تعتبر إمتدادا للمؤسسات التي كانت قائمة إبان الحقبة الاستعمارية، لظروف سياسية واجتماعية وثقافية تتميز بها شعوبها . مما جعلها دولة غير ديمقراطية، لأن غياب الديمقراطية في دولة الاستعمار، كان حتميا في دولة الاستقلال . ذلك أن الطابع المختلف هو الاستقلال فقط، بل بقيت المؤسسات قائمة كما هي عليه من قبل . وهذا ما أدى بالضرورة إلى دولة غير ديمقراطية لأن « التجربة الديمقراطية فيها تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته وليس وسيلة تمكن المجتمع من مراقبة الدولة » (3) وهي بالتالي صفة ورثتها هذه الدولة من السلطة الاستعمارية .

إن النكسات السياسية في الوطن العربي في نظر الجابري، كانت حافزا لتطور الوعي، حيث يرى محمد عابد الجابري أن هزيمة العرب في حرب 1967، دفعت رجال السلطة والنخب، إلى السير قدما تجاه عملية التحديث، إما للجيش والمؤسسات الاقتصادية، أو على مستوى الوعي بالقومية والوطنية . للوقوف على مواطن الخلل، فكانت الدولة التحديثية التي تمتد الى عصر سابق، كأداة نظرية وإجرائية تحاول الإحاطة بالحقبة السياسية الراهنة، إيماننا منها بمواصلة الإصلاحات، التي عجزت عنها النخب منذ فجر تكونها، حيث عاصر

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص125.

(2) - المصدر نفسه ، ص111.

(3) - المصدر نفسه ، ص112.

ذلك تحديثا سياسيا . فقد كان التحديث السياسي ماهو إلا عملية انتقال من نظام الحكم التقليدي، إلى نظام الحكم العصري . وهو ما يفسر بالضرورة، أن الدولة التحديثية هي الدولة الوطنية بأوسع معانيها عند الجابري . ومنه فقد كانت الدولة التحديثية L'état Modernisé في نظر الجابري، هي الدولة التي نالت حظا كبيرا من التطور بعد هزيمة حرب 1967، خاصة فيما يتعلق بالعمل السياسي . إن عملية تحديث الدولة العربية المعاصرة ، كانت قد انبثقت عن حركة الضباط الأحرار، التي مكنت جهاز الدولة من التغير الجذري، بقيادة هذه النخب والتي سميت بالدولة شبه ليبرالية أو شبه ديمقراطية⁽¹⁾، لأن قيام هذه الدولة في نظر محمد عابد الجابري، جاء لضرورة ماسة وهي محاولات التحديث التي قامت بها هذه النخبة « بهدف تحقيق ما عجزت عنه الحكومات، التي ورثت دولة الاستعمار عن تحقيقه »⁽²⁾. لأن ما عانتها الشعوب العربية من فساد في منظومة القيم وعلاقة الحاكم بالمحكومين، كان نتيجة للإدارة الاستعمارية، التي ورثتها الأنظمة العربية، وبالتالي لا مجال للتعايش بين السلطة والشعوب . وهذا ما جعل النخب تقف في وجه هذا الطغيان، والمناداة بضرورة تغييره و تحديثه، وهذا لا يتأتى إلا بميلاد دولة تحديثية .

فالدولة التحديثية L'état Modernisé في نظر محمد عابد الجابري هي : « دولة وطنية وقوية قادرة على مواجهة الإستعمار والصهيونية، واستكمال السيادة وتحقيق الاستقلال الاقتصادي »⁽²⁾ ومن هنا يبدو واضحا وجليا، أن الدولة التحديثية عند الجابري هي الدولة الوطنية، لأن هذه الدولة لم تعد تسييرها الإدارة التي خلفها الاستعمار، بل تسيير بمقتضى كفاح النخبة التي قامت بحركة إصلاح وتحديث، في مختلف القطاعات . غير أن ظهور هذه النخب، كان بفعل القوة . الأمر الذي أدى بالضرورة إلى نزوعها صوب الاستبداد، وقد كان الهدف من وراء ذلك كله في نظر الجابري، هو « تطهير الحياة السياسية من المناورات، والمنافسات البرلمانية والحزبية . سواء كانت هذه الرؤية مبررة فعلا وصادقة حقا، أو لم تكن . فإن النتيجة واحدة، هي قيام دولة العسكر التي تحتوي

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق ، ص114.

(2) - المصدر نفسه ، ص 114 .

المجتمع وتهيمن عليه، مستعملة في ذلك الأجهزة السلطوية القائمة نفسها، والتي منحها النظام العسكري مزيدا من النفوذ ومزيدا من التغلغل في جسم المجتمع».⁽¹⁾ لقد أصبحت الدولة التحديثية L'état Modernisé واقعا معاشا، تجسده دولة العسكر . فالدولة التحديثية L'état Modernisé في نظر محمد عابد الجابري هي ما يصطلح عليه في الوقت الراهن بالدولة الوطنية، لأنها هي التي مارست التحديث السياسي والاجتماعي والعسكري، في كل مؤسساتها، وعملت كل ما في وسعها على تجاوز الوضع الراهن، الذي تعيشه الدولة العربية آنذاك .

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق ، ص 113.

المطلب الثاني : الدولة التحديثية عند برهان غليون

لقد كان موضوع الحداثة والتحديث، عند برهان غليون، من بين الموضوعات التي التي كانت محور اهتماماته . لأن واقع الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، فرض مثل هذه المسائل، وذلك نتيجة أسباب سياسية واقتصادية أفرزتها الساحة السياسية والاقتصادية، في الوطن العربي، نتيجة لما آلت إليه المجتمعات العربية، وتحولها من الطابع الإستعماري وما انجر عنه من نهب وسلب للسلطة والثروة، إلى الطابع التحرري وما عرفه من وعي وحركة نهضوية في شتى المجالات، وهذا ما جعل التحديث أمرا ضروريا، ورغبة ملحة يطمح إليها الإنسان المعاصر، وقد أكد ذلك دافيد أبتر David E.Apter في قوله: « إن الرغبة في التحديث، وفي القيام به على النحو المأمول أضحي مطلب العالم بأسره »⁽¹⁾ . غير أن نتائج التحديث بهذا المعنى قد تكون مهولة، لكن جعله كـرغبة ملحة هو ما يجعله يحدد وجود ومعتقدات الانسان في الوقت الراهن .

إن المفكر السوري برهان غليون كان قد ميّز بين الدولة الحديثة L'état Moderne والدولة التحديثية L'état Modernisé . فالدولة الحديثة هي التي نشأت في فلك النهضة العربية، متأثرة بعواملها الداخلية والخارجية واكتسبت قوتها بقوة رصيدها الروحي والعرفاني، المتمثل في عقيدتها الإسلامية متأثرة أشد تأثر بالحضارة الغربية، إما في تقليدها والتلؤن بمظاهرها، وإما في مواجهتها والرد على أصحابها والمتشبعين بثقافتها . لقد قدّم لنا برهان غليون نموذجا للدولة الحديثة، هو النموذج الذي أنتجه الفكر الغربي، والذي يعتبر مقياسا للدولة العربية الحديثة لتصبح حديثة بمعطيات غربية أوروبية، لكن هل نجح هذا المقياس في جعل الدولة العربية، وفقا لهذه المعطيات الغربية دولة حديثة ؟

(1) - David E.Apter : **Pour l'Etat contre l'état** , nouveaux Horizons , 1988 , P39 .

لقد أجاب برهان غليون على هذا السؤال في أبحاثه في العديد من المواقف، معتبرا في ذلك أن الدولة العربية ليست دولة حديثة، بل هي دولة تحديثية⁽¹⁾. فالدولة التحديثية ما هي إلا إعادة تحديث للدولة الحديثة فهي في نظر برهان غليون « الدولة التي تأخذ على عاتقها مهام التقدم، ومن مفهومها ذاته تنبع جميع التناقضات التي ينطوي عليها عملها »⁽²⁾، حيث يرى غليون أن الدولة التحديثية، تقوم بتنفيذ وعود وتوصيات الدولة الحديثة، لكن مقتضياتها تتناقض مع مقتضيات الدولة الحديثة. إذ يرى بأن عنصر التشابه هذا لا يفترض التطابق والتماثل بينهما، لأن الدولة التحديثية هي دولة وطنية، أما الدولة الحديثة فهي حلم راود أقطاب النهضة العربية « غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق، وقامت بدلا منه نماذج من الدولة الوطنية اتخذت أحيانا أشكالا ظاهرة، شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا، في حين ظلت في مضمونها بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة »⁽³⁾. والواضح أن هذه التجربة التحديثية، التي خاضتها الدولة العربية

(1) - كلمة تحديثية مشتقة من التحديث **modernisation** وهو يعني مجموعة من التغيرات المعقدة جدا، والتي تؤثر على المجتمعات الإنسانية، كما ينحصر استعماله على ما يسمى بالمجتمعات النامية، وهو يشبه إلى حد كبير مصطلح الحداثة في الفكر الغربي، أنظر :

- ريمون بودون و ف - بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص 148.

و مصطلح تحديث بالفرنسية **Modernisation** وبالانجليزية **Modernization** يقترن في دلالته السيوسيو- اقتصادية بجملة من السيرورات والآليات والاستراتيجيات، التي تعمل على تنمية البلدان المتخلفة، وتيسير انتقالها من بنى اجتماعية تقليدية، ونمط إنتاج رعوي، وعلاقات تعيد إنتاج سلط الماضي ومقدساته، إلى مجتمعات ديمقراطية حديثة وعقلانية. وما يميز الحداثة **Modernité** عن التحديث **Modernisation** هو أن الحداثة كما ينظر إليها جون بودريار على أنها ليست مفهوما سيوسيو لوجيا، ولا ه مفهوما سياسيا، ولا مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص، يتعارض مع النمط التقليدي. الحضارة كنمط حضاري لا تستقر على ماهية قارة، بل هي تعبير عن المستحدث واللامطروق كما يرى جورج بلاندييه، وعن القطائع الثاوية خلف خطوط الاتصال، إنها انفلات وتحول وانقطاع دائب في الفكر والممارسة وتصور العالم وعلاقة الذات بالكونية. أما التحديث فهو مفهوم سيوسيو- اقتصادي وسياسية، يسعى إلى نقل تجارب التصنيع والعقانة والتقدم في البلدان الديمقراطية المصنعة إلى بلدان تقليدية أو ما قبل صناعية. لقد قاد التحديث منظورا إليه بهذا المعنى إلى حداثة معطوبة وشائنة أومبتورة، لكن هذا لم يمنع التحديث من أن يكون بمثابة صخرة سيزيف بالنسبة للمعاصرين حسب تعبير دافيد آبتر الذي يرى بأن الرغبة في التحديث على الطريقة المأمولة، أضحي مطلب العالم بأسره. أنظر :

- محمد سبيلا و نوح الهرموزي : موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، منشورات المتوسط ، ميلانو ، إيطاليا ، ط 1 ، 2017 ، ص ص 111-112 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 15.

(3) - فارس أبي صعب : العرب وحتمية الحداثة ، في : مجلة قضايا فكرية ، عدد 19 و 20 أكتوبر 1999 ، القاهرة ، ص 51.

تنطوي على مفارقة، مفادها أن هذه الدولة رغم خوضها تجربة الإصلاح أو ما يسمى عند الحداثيين التحديث، والذي لم يقتصر على الفكر فحسب، بل مسَّ أيضاً الإدارة والجيش وتنمية موارد الخزينة . من غنيمة وخراج وضرائب، إلا أن الغاية الحقيقية من وراء ذلك هو « تقوية سلطة السلطان في الداخل والخارج »⁽¹⁾، هذا في مرحلتها الأولى . أما في المرحلة الثانية فالمستعمر هو من قام بعملية التحديث، وهدفهم من ذلك هو تشجيع الاستيطان الأوروبي في البلاد العربية .

فالدولة التحديثية L'état Modernisé إذن من منظور المفكر السوري برهان غليون هي دولة السلطان عبد الحميد الثاني (1842م - 1918م) وهي دولة محمد علي باشا (1769م - 1849م) في مصر. التي « سيقود فشلها إلى انهيار مصر الحديثة وسقوطها في التبعية »⁽²⁾، إذ يرى غليون أن الدولة التحديثية تميزت بمميزات أهمها، السلطة المطلقة التي لا تقف في وجهها قيود، إضافة إلى ذلك كونها دولة المركزية الشديدة لأنها تطمح إلى وضع حد لما هو سائد من أوضاع اجتماعية متردية، طالما أنها تسعى دائماً للحاق بركب الأمم المتطورة، وتدارك التأخر الذي بات يؤرق ديناميكية الأمة . وفي هذا الصدد يقول برهان غليون : « نشأت الدولة التحديثية كدولة مطلقة من الحاجة إلى كسر التوازنات، وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة »⁽³⁾. وحتى يتسنى لها ذلك وجب وبالضرورة تحرير إرادة الدولة من كل ضغط داخلي، حتى لا تكون هناك معارضة سياسية تفقد من خلالها الدولة مطلقيتها، ويكون بذلك التحديث في خدمة الجانب العسكري والبيروقراطي مما يؤدي إلى كسب الدولة سلطة مطلقة، وهذا ما عبّر عنه الكثير من المفكرين العرب، وفي مقدمتهم نديم البيطار (1924-2014)، الذي يرى أن تركيز السلطة وتوسعها خلال الأزمات والنكبات أمراً ضرورياً وفي ذلك يقول : « إن اتساع سلطة الدولة بشكل مستمر

(1)- عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، مرجع سابق ، ص133.

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص16.

(3) - المصدر نفسه ، ص16.

ومتزايد يعود أساسا إلى أزمات داخلية وخارجية»⁽¹⁾، وهذا ما أضفى على الدولة التحديثية طابع الاستبداد . فإذا كانت الدولة في نظر نديم البيطار هي دولة تقوم على الديكتاتورية والحكم المطلق نتيجة الازمات الداخلية والخارجية التي تعصف بها، فإن الدولة التحديثية هي دولة المركزية، ودولة السلطة المطلقة أيضا . لكن أليست الدولة التحديثية في نظر برهان غليون دولة تقليدية؟

إن ما يمكن استنتاجه في هذا الصدد، هو أن الدولة التحديثية L'état Modernisé في نظر برهان غليون هي دولة تقليدية Etat traditionnel في جوهرها، تأمل أن تكون حديثة. والغريب في الأمر أنها لا تمنع المحافظة على أطرها التقليدية، إذ « لم تنشأ الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد أو الإطاحة بها، ولكنها ولدت بالعكس من الخوف على الهوية والثقافة »⁽²⁾ . ومن خلال هذه الخصائص للدولة التحديثية العربية، نخلص إلى أن الإخفاق سيكون حتما من نصيبها حسب رأي برهان غليون، وهو الواقع الذي تعيشه المجتمعات العربية الراهنة، الأمر الذي يقودنا إلى فهم السلطة الاستبدادية العربية الراهنة التي تعود إلى منطق الصراع ضد الاستعمار، بهدف نيل الاستقلال الوطني، واستيعاب الحداثة، والاندرج في الحضارة العالمية، التي لطالما حلمت بها النخب العربية منذ زمن طويل . لقد كانت الدولة التحديثية في نظر هؤلاء دولة مثالية غير متقاطعة مع معطيات الماضي، ولم تكن دولة حديثة بعيدة كل البعد عن الطابع التقليدي للدولة العربية . فكانت آمالهم مبنية على واقع سياسي واجتماعي مثالي، عكس ما كان سائدا في الدولة الحديثة، التي ورثت أنماط وأساليب الدول الاستعمارية، وبثت ايدولوجيات وعقائد سياسية بعيدة كل البعد عن واقع المجتمع العربي . لأن تاريخ العالم الثالث المعاصر والوطن العربي خصوصا، ما هو إلا محاولات بائسة وفاشلة ومعقدة في نظر برهان غليون، للوصول إلى الاهداف الحضارية المنشودة . مما عجل بإخفاق الدولة التحديثية، فآزمة الإخفاق هذه يرجعها غليون إلى عدم القدرة على تحقيق الأهداف والآمال المنشودة من قبل النخب، وهو

(1) - نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1973 ، ص145.

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص17.

ما يقود إلى القلق ومشاعر الاحباط، والضياع والتنكر للذات والعدوانية، والاحتجاجات الشعبية، والحيرة وغيرها (1).

كل هذه الازهافات بالنسبة للدولة العربية التحديثية بمثابة معركة حقيقية في نظر برهان غليون، حيث تجسدت هذه المعركة التاريخية في مهمتين أساسيتين :

المهمة الأولى : يتطلب التقدم الحقيقي استملاك كل التقنيات، التي كانت تمتلكها الدولة الحديثة، لأن الدولة الحديثة رغم فشلها وانتكاستها، إلا أنها دولة عالمية، تشترك فيها كل القوميات، وكل الشعوب . وما يتعلق بهذه القوميات والشعوب من فاعلية على توليد السلطة، وقدرة على مواجهة كل الظروف الطارئة .

المهمة الثانية : العمل المتواصل والدؤوب على تعديل قيم وبنى وهياكل السلطة التقليدية، وفق ما يقتضيه الظرف لتتفق مع هياكل الدولة الحديثة، حتى يتسنى لها المسيرة والتماشي مع كل البنى السياسية والاجتماعية والثقافية (2).

لم تكن هذه الظروف التي مرت بها الدولة العربية التحديثية في نظر برهان غليون عائقا أمام الدولة التحديثية في كل الظروف، بل الأجدر بنا أن نعترف بأن الدولة العربية التحديثية فشلت في مواضع ونجحت في أخرى . فنجاحها يكمن في أن الدولة التحديثية جاءت محافظة على قيم الدولة الحديثة، وهو وجهها من أوجه نجاحها في نظر برهان غليون، حيث نافست به الولاء التاريخي للأمة والجماعة التقليدية، من غير أن تقوم بإلغائه إذ لا يستقيم هذا التنافس إلا على ضوء استراتيجيتين أساسيتين :

أولا : إرضاء حاجة المجتمع العربي في الدخول في فلك العالمية، من دون معارضة أو رفض لمعطياتها، وهو تمهيد لتتبع النظام العالمي، بكل محاسنه ومساوئه . حيث قاد ذلك إلى مطابقة الفكرة الوطنية مع منظور الجماعة- الأمة .

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 294 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 294 .

ثانيا : العمل على تغذية مشاعر التعصب الطبيعي والغريزي، للمجتمع أو المواطن أو القوة أو الثورة، وهذا ما قاد في نظر برهان غليون إلى خلق عصبية جديدة، محلية أو قطرية تنافس العصبية والقوميات الأخرى، سواء كانت مجاورة أو معادية . وهو ما أدر إلى قدرة الدولة على خوض غمار تنمية شاملة ومحدودة .⁽¹⁾ أما فشلها فيمكن في سلب إرادة الفرد، وتعميق تفتته واغترابه، على الرغم من أن مأساة وعظمة الدولة التحديثية، تكمنان في حقيقتها التاريخية . حيث لم يكن هناك تطابق في نظر برهان غليون بين مشاعر التقديس، ومثالية الأهداف، والممارسة المادية، ومحدودية الانجاز، وهذا ما قاد بالضرورة إلى الرفض والإحباط، وعدم القدرة على الرد على النداءات الموجهة إليها، وتلبية آمال وتطلعات الأفراد، حيث تحولت إلى دولة الحداثة المجهضة والمشوهة، حتى أضحت دولة المجتمع المخرب أو المخزوم و المنزوع من تاريخيته . بعدما كانت كل الآمال معلقة عليها في تحقيق ما عجزت عن تحقيقه الدولة الحديثة .⁽²⁾

غير أنه لم يصل الأمر إلى مبتغاه، فكانت الدولة التحديثية على منوال دولة القيصر **بطرس الأكبر (1672 - 1725)⁽³⁾**، التي أدى فشلها في التحديث modernisation إلى تفجير ثورة أكتوبر البلشفية سنة 1917، وهي أيضا دولة **السلطان عبد الحميد**

(1) - برهان غليون : **المنحة العربية - الدولة ضد الأمة -** ، مصدر سابق ، ص ص 294 - 295 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 295 .

(3) - **بطرس الأكبر** : أو كما يسمى بيتر العظيم أو بيتر الأول أو بيتر ألكسييفيتش رومانوف قيصر روسيا الخامس، ولد في الكرملين في 30 مايو/أيار سنة 1672م وتوفي سنة 1725م ، حكم روسيا من عام 1682م إلى غاية سنة 1725م خلفا للقيصر فيودر الثالث الذي كان يحكم روسيا منذ سنة 1696م مشاركاً لأخيه غير الشقيق القيصر إيفلن الخامس الذي كان غير قادر على الحكم بسبب المرض . تميّز بطرس الأكبر بالعنف والقسوة والانتقامية وعدم الصبر، حيث لقب برجل المتناقضات ، كما كان يتميز بالشجاعة وبعد النظر والذكاء في آن واحد ، دمر عدة مؤسسات كانت قائمة غير أنه أدخل عدة تأثيرات إيجابية من الغرب إلى روسيا . بعد من قياصرة روسيا الذين قادوا سياسة التحديث وسياسة التوسع ، التي تحولت روسيا بموجبها من روسيا القيصريّة إلى الإمبراطورية الروسية التي أضحت من أهم القوى في أوربا . يعود له الفضل في تأسيس مدينة سانت بطرسبرغ التي كانت عاصمة لروسيا لأكثر من قرنين من الزمن . لقد أدخل إلى المدينة الجديدة فنون غربية وأساليب معمارية كثيرة كما أجرى عدة إصلاحات في الإدارة والمالية والصناعة والمجتمع ، أسس جيشاً حديثاً وشيّد أسطولا عظيماً لروسيا ، كان ينتقل بين المدن الأوروبية متنكراً من أجل نقل الخبرة إلى روسيا . أنظر :

- سليم قيعين : **تاريخ آل رومانوف** ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ، 2014 ، ص ص 58-61-63 .

وأنظر أيضا : - بطرس الأكبر/ ar.wikipedia.org/wiki/بطرس_الأكبر تم الإطلاع عليه يوم 19/08/2019 على الساعة 03:59 .

الثاني (1848 - 1918) التي أدى إخفاقها إلى تفكيك إمبراطورية وظهور قيادة أتاتورك وحزب الإتحاد والترقي، وهي دولة محمد علي باشا (1769 - 1849) التي قادت هزيمته إلى انهيار مصر وسقوطها في التبعية المباشرة لبريطانيا، وهي في آخر المطاف دولة الشاه أو كما تسمى الدولة الشاهنشاهية في إيران، التي قاد فشل التحديث فيها إلى ظهور دولة شاملة تستند إلى الدين في شرعيتها .

لذلك يعتقد برهان غليون أن الدولة التحديثية المعاصرة ماتت، وهو ما ينطبق على وجه الخصوص على الدولة العربية الراهنة . مركزا على الأحقية الاستقلالية كي يتقدم في تفسير أصل الدولة التحديثية ونشوتها وولادتها وموتها، ويستنتج من خلال ذلك أن الاستبداد في الدول الحديثة، لا علاقة له بالاستبداد القديم، فأصل الاستبداد في الدول الحديثة ذاتها التي أفلست تماما، بعدما أوكلت سلطاتها الاحتكارية لمصلحة فئة قليلة متحكممة فيها فأضافت إلى الاستبداد المطلق الفساد الشامل . وهو ما كان بالضرورة سببا مباشرا في إخفاقها وزوالها . لأن خروج الدولة عن القيم والتقاليد والأعراف السياسية المنصوص عليها في دساتيرها ، خدمة لطبقة انتهازية ، توجه سلطان الدولة وجبروتها لخدمة مصالحها الخاصة، وخدمة مصالح حلفائها فقد ، يسهم إلى حد كبير في سرعة زوال هذه الدولة .

يؤكد برهان غليون على أن الدولة الحديثة تختلف عن الدولة التحديثية، لأن هذه الأخيرة (الدولة التحديثية) هي الدولة التي من دون أن تكون حديثة، حيث تعطي لنفسها وظيفة تحديث المجتمعات . وفي العالم العربي بدأت وكان نموذجها الأول دولة التنظيمات العثمانية ثم دولة محمد علي، وفي العصر الحديث تجلت في الدولة الوطنية التي نشأت في الأقطار العربية . لقد قامت الدولة التحديثية بوظيفة تحديث المجتمعات، وذلك لتخطي عتبة الانحطاط السياسي والثقافي و الاجتماعي، الذي عرفته الأمة العربية في مطلع العصر المعاصر، وقد أوكلت مهمة التحديث للنخب، التي حاولت بمشاريعها الفكرية، من نقل المجتمع العربي من أوهم التقليد .

المطلب الثالث : خصائص الدولة التحديثية

لقد عرف الفكر العربي الحديث والمعاصر، منذ تشكل النواة الأولى له في عصر النهضة العربية الحديثة Renaissance في حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وحتى يومنا هذا، جملة من الاتجاهات والتيارات الفكرية، التي كان لكل منها خطابه الكاشف عن رؤيته ومنهجه ومفاهيمه وقضاياها، ولكل منها ممثلوه من النخبة المفكرة في بلداننا العربية الإسلامية، لكن هذه الاتجاهات والتيارات، لم تنشأ وتنمو وتتطور من تلقاء نفسها، بل من خلال تفاعلها مع الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي العربي، منذ غزو نابليون بونابرت لمصر، في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وحركة الاستعمار الغربي، وحملات التبشير المسيحي، وتأسيس المدارس الأجنبية، وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، وانتشار الصحافة، وازدهار الترجمة... وغير ذلك. ومع هذا، فلا يمكن النظر لهذه الاتجاهات والتيارات بمعزل عن بعضها الآخر، فقد إنبثقت واستطالت وتصارعت على أرض الواقع ذاته. وهو ما أفضى إلى ظهور نماذج من الدولة التحديثية L'état Modernisé، التي حملت على عاتقها مهمة التحديث، التي تمثلت في تحديث الإدارة والجيش، وإرسال بعثات علمية إلى الخارج، من أجل حمل مشعل الحداثة، التي سطع نجمها في أوروبا.

و من المسلم به هو أن الدولة التحديثية L'état Modernisé بكل أشكالها، قد تميزت بمميزات، جعلتها تتفصل وتنفرد بهذه الخصائص، فسواء كانت الدولة الإصلاحية أو الدولة الوطنية أو الدولة الليبرالية، فهي تختلف عن الدولة التقليدية، دولة الاستعمار الأوروبي. فإذا كانت الدولة التحديثية L'état Modernisé عند الجابري هي الدولة الوطنية، والدولة التحديثية عند برهان غليون هي الدولة الإصلاحية، فإن القاسم المشترك الذي يجمع بينهما، هو جملة الخصائص التي عرفها كل شكل من أشكال الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر، فما هي خصائص الدولة التحديثية عند كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون؟.

1 . خصائص الدولة التحديثية عند الجابري

لقد تجسدت الدولة العربية التحديثية عند محمد عابد الجابري، في الدولة الوطنية بجميع تياراتها، في الفكر العربية المعاصر، ونظرا لأن هذا النمط من الدولة، كان قد عايش الأمرين، الرضوخ تحت سلطة الحماية العثمانية من جهة، والوقوع تحت نير الاستعمار الأوروبي الحديث من جهة أخرى . ونظرا إلى هذه المتغيرات ككل، فإن التخلص من قهر المستعمر لم يتم دفعة واحدة في الوطن العربي، بل توالى موجة التحرر والانفصال عن السلطة الاستعمارية، قطر تلوى الآخر . لذلك كان من الطبيعي إختلاف في بنية هذه الأقطار العربية، خاصة وأن العالم في هذه الحقبة قد عرف تطورا، في كل المجالات، وعلى جميع الأصعدة . الأمر الذي أدى بالضرورة إلى التباين في بنى الدولة العربية، وهو أيضا ما أدى إلى الاختلاف في الخصائص . غير أن محمد عابد الجابري كان قد جمع بين الأقطار العربية، معتمدا في ذلك على قواسم مشتركة بين الدول العربية، ووضع مجموعة من الخصائص للدولة التحديثية L'état Modernisé ، من أهمها :

أ . عقلنة السلطة : إن القضية التي شغلت بال محمد عابد الجابري، و ينحاز إليها في مشروعه السياسي، وفي تشخيصه للدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر. هي العقلانية، أي عقلنة سلطة الدولة التحديثية، على اعتبار أن هذه العقلانية هي ما يحتاجه العقل السياسي العربي، اليوم كي تتقدم الدولة وتنهض . أما الغرض من هذا النقد للعقل السياسي العربي فهو ما يتضح في قول محمد عابد الجابري : « نحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر، مما هو ميت أو متخشب في كيان العقل العربي » (1)، أي أن النقد هنا يقف خلفه هدف وغاية هي التحرر مما أصبح ميتا وغير نافع في تراثنا السياسي، وتشخيصه ومحاولة تجاوزه، بل ومؤثر على العقل العربي وطريقة تفكيره وأدائه

(1) - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص ص 7-8.

السياسي، وهذا ما سيعمل محمد عابد الجابري على إبرازه في مشروعه، أي إظهار الميت وغير النافع في تراثنا السياسي⁽¹⁾.

إن ما يركز عليه محمد عابد الجابري، في تكوين العقل السياسي العربي في الدولة التحديثية، ليست الأفكار ذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، إذ يستخدم التحليل الإبيستمولوجي⁽²⁾ الذي يهتم بتحليل الأدوات، التي تنتج الفكر بدلا من التحليل الإيديولوجي الذي يهتم بتحليل الأفكار، والتحليل الذي يريد القيام به هو: «التحليل العلمي» لـ (عقل) تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها : الثقافة العربية الإسلامية⁽³⁾.

إن الدولة العربية التحديثية في نظر محمد عابد الجابري، كان لزاما عليها أكثر من أي وقت مضى، الإعتماد على الوسائل والأدوات التي تضمن لها السير الحسن صوب التحديث، والاستفادة من معطيات طاقاتها البشرية . حتى تكون القوى البشرية ذوات فاعلة، تسيّر دواليب السلطة بنفسها، ولا تكون تابعة لقوى خارجية تسيّر بمقتضى أوامرها، وفي ذلك يقول الجابري : « حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لممارسة التحديث، ودخول عصر العلم والتقانة، دخول الذوات الفاعلة المستقلة، وليس دخول الموضوعات المسيرة⁽⁴⁾ . لأن التحديث يقتضي بالضرورة في نظر الجابري الاستفادة من معطيات الحضارة و التكنولوجيا، إذ من غير الممكن أن يكون هناك تحديث بمعزل عن اكتساب العلم والتقنية . لأن معيار التقدم والتطور في الأمم الحديثة، هو مقدار امتلاكها

(1) - السيد ولدأباه : اشكالية نقد العقل نموذجاً ، قضايا التنوير والنهضة ، في: الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي(18) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط 2 ، 2004 ، ص ص 102-103 .

(2) - الإبيستمولوجيا (EPISTEMOLOGYE) : مصطلح مركب من مقطعين : الأول إبستيميا ، أو (نظرية المعرفة)، ويعني العلم ، والآخر لوغوس ويعني النظرية . والإبيستمولوجيا وفق هذا المصطلح تعني نظرية العلم أو فلسفة العلم . أي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها، ودراسة نقدية ترمي إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية ، أنظر: - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج1، منشورات ذوي القربى ، طهران ، ط1 ، 1965 ، ص33.

(3) - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ، ص ص 13-14.

(4) - محمد عابد الجابري : العرب والعولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1998 ، ص 307 .

للتكنولوجيا، وعليه « نحن في حاجة إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصر العلم والتقانة كفاعلين مساهمين »⁽¹⁾.

لقد أضحت منجزات الحضارة الغربية، هي النموذج الحقيقي للديمقراطية والعقلانية في الدولة التحديثية، على جميع الأصعدة . سواء تعلق الأمر بالجانب الاقتصادي أو الثقافي. غير أن السمة المميزة في نظر محمد عابد الجابري، هو أن العولمة كمجال خصب فتحت الآفاق أمام بناء شراكة داخلية . كما هو الشأن بالنسبة للشراكة الخارجية . غير أن الديمقراطية والعقلانية محددين أساسيين لهذه الشراكة، حيث يقول الجابري : « إن جل الحكومات العربية، إن لم تكن جميعها، تسعى اليوم لتحقيق الشراكة مع أوروبا، الشراكة في مجال الاقتصاد، وأيضا في مجال الثقافة ... فإنه لا شيء يضمن تحولها إلى عولمة أخرى داخل العولمة الكبرى، غير شيء واحد هو بناء الشراكة في الداخل كما في الخارج على الديمقراطية والعقلانية »⁽²⁾. فالشيء الوحيد الذي يختلف عن شراكة الحكومات العربية مع أوروبا في إطار العولمة الكبرى، هو ميزة العقلانية والديمقراطية التي تميزت بها هذه الشراكة فحسب . لكن هذه العقلانية في نظره من دون تحقيق نهضة على أرض الواقع لا وجود لها، ذلك أن الدولة التحديثية هدفها الوحيد والأساسي، هو تحقيق النهضة ومسايرة التطور الذي عرفته الدول الأوروبية، لأنها في نظر الجابري هي المعيار الذي يجب أن تقاس به . حيث يقول في هذا الصدد : « وبما أننا نقصد بالمعقولة هنا قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح منطقيا وواقعا بتحقيقه »⁽³⁾. فلم النهضة جانب معقول يجب أن يتحقق منطقيا وواقعا .

ب . التنظيم : إذا كانت الدولة التحديثية تتشدد الديمقراطية، لذلك يجب أن تستهدف

الديمقراطية في نظر الجابري، تغيير ذهنية الإنسان العربي، حتى يصبح قابلا للممارسة

(1) - محمد عابد الجابري : العرب والعولمة ، مصدر سابق ، ص 307 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 308 .

(3) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، 1994 ، ص 32 .

الديمقراطية، ممارسة حقيقية .⁽¹⁾ وهو جانب تنظيمي في سلوك الفرد والمجتمع، كما يجب أن تحدث الديمقراطية انقلابا في الوطن العربي، قوامه إحلال الولاء للفكرة وللأختيار الإيديولوجي الحزبي، محل الولاء للشخص، حيا كان أو ميتا، شيئا لقبيلة كان أو رئيسا للطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك، محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد . كل ذلك وصولا إلى تحقيق إنتقال سليم للسلطة، ما كان يؤسس امتيازها وأهليتها، إلى الفئات الأوسع التي أفرزها التطور الحديث، وجعلها مؤهلة كما وكيفا، لتولي الحكم والمسؤولية . إنه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية، عبر التعددية الحزبية، تعلوا على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل إنتقال السلطة وسريانها في جسم الدولة التحديثية، يسير سيرا طبيعيا، مواكبا لما يحدث من تطورات، قد تطرأ على الدولة بعد هذا التنظيم الذي تعرفه على مستوى أجهزتها .^{(2) (3)}

فإذا كان البحث في الديمقراطية الغربية في نظر الجابري، قد كشف لنا أنها تخفي وراء مظاهرها البراقة، تقنية غربية في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الطبقة الحاكمة الغير مؤهلة، تقود الأغلبية الساحقة من السكان، وتعاملهم كقطيع . فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموما، في غير حاجة إلى مثل هذا الحفر، لنبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهرا وجوهرا، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها . يكفي إذن أن نشير في المقابل، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن الرعية تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الكباش والنعاج . وقليل ما ننتبه إلى أن الراعي عندنا، الواحد الأحد، وكثيرا ما يعتبر تعدد الرعاة على الرعية الواحدة، حتى لو كانوا قليلي العدد بمثابة تعدد الآلهة في نظر الجابري . وبالتالي :

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 124 .

(2) المصدر نفسه ، ص 125 .

(3) - تطرق الجابري الى علاقة الديمقراطية بالعقلانية والعلمانية ، ورفض شعار العلمانية لأن العلمانية غريبة عن مجتمعنا ولا تعبر عن حاجات ومطالب المجتمع العربي، ولم يجد لها اصولا في التاريخ الاسلامي والدين الاسلامي . انظر :

- محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، المصدر السابق ، ص 102-105 . وقد

كرر الجابري هذا النص حرفيا في كتابة : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 115-114 .

فكما أن الشرك في ميدان الدين غير مقبول، ولا معقول فكذلك ينظر إلى المشاركة في الحكم، أنها مازالت عندنا كفرا وإلحادا في السياسة، على الرغم من شعار التعددية الذي يلوح به هنا وهناك .

ج . المشاركة الإجتماعية المتنوعة في السياسة : لقد إهتم الجابري بالمشاركة السياسية المتنوعة اهتماما كبيرا، حيث اعتبر أن الرواد الذين تحققت فيهم النهضة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصورا صحيحا، حيث تميز بالشمولية، على اعتبار أنه حمل في طياته قضايا التحرر الاقتصادي والسياسي، والقومية والتقدم الاقتصادي وغيرها . غير أن النهضة الفكرية في نظر الجابري، هي النهضة المنشودة، مع العلم أن هؤلاء الرواد لم يكون من تيار واحد، بل كانوا تيارات مختلفة . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري : « لقد كانوا جميعا، سلفيين وليبراليين وعلمانيين - اشتراكيين - على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به، في رسم طريق النهضة قيادتها والعمل على تحقيقها » .⁽¹⁾

إن ما تميزت به الساحة السياسية العربية، في فترة الخمسينيات من تجاذبات سياسية وإيديولوجية، هي بروز تيارات مختلفة في الفكر العربي، وذلك راجع أساسا إلى اتساع مجال امتداد الوعي العربي، إلى خارج نطاق الدولة العربية التحديثية . إما لضرورة إتباع هذه الإيديولوجية أو تلك، وإما لتطور الفكر العربي بعد موجة التحديث التي طالت هياكله ومؤسساته، وهو ما جعل نسيب نمر يقول : « ولعل أبرز مسألة فلسفية، أو أيديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي الاشتراكي، ليس اليوم فحسب، بل ومنذ منتصف الخمسينيات إذا شئنا الدقة التاريخية، هي المسألة التالية : الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءا وكلا، أي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي »⁽²⁾.

(1) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مصر سابق ، ص 8.

(2) - نسيب نمر : فلسفة الحركة والوطنية التحررية ، دار الرائد العربي ، بيروت ، 1971 ، ص 25 .

لقد عرف المجتمع العربي تحولات مختلفة في العصر الحديث والمعاصر، حيث تحول من البورجوازية إلى الاشتراكية، وهي المرحلة التي عرفت وعيا تحرريا، كانت النخب العربية في هذه الفترة مولعة بضرورة التحرر، إما من السلطة العثمانية أو من الاستعمار الأوروبي المعاصر . وهو ما أدى بالوعي العربي - في نظر الجابري - إلى تعدد الأنماط التي عرفها المجتمع العربي، وقد تباينت بين النمط الرأسمالي، والنمط الإشتراكي، والنمط الوطني التحرري، حيث يقول في ذلك : « والمرحلة التطورية التي يجتازها المجتمع العربي اليوم هي : تحوّل الثورة الديمقراطية البورجوازية من طراز جديد، إلى الإشتراكية. إنها مرحلة الحركة الوطنية التحررية . هناك إذن واقع جديد، أو ظاهرة اجتماعية تاريخية خاصة بالوطن العربي وبالبلدان المشابهة له . لقد كان الواقع العالمي، الاجتماعي التاريخي، من قبل ثلاثة أنماط، النمط الرأسمالي، والنمط الإشتراكي، ونمط حركة التحرر الوطني من الإستعمار »⁽¹⁾.

لقد كان لإختلاف النخب العربية إيديولوجيا، إنعكاس شديد على تحديد العلاقة بين العروبة والاسلام، وهي مسألة جوهرية من مسائل الهوية، حيث يتوجب على العقل العربي ضرورة تحديد المطلق والنسبي فيها . وهو ما أدى إلى ما يسمى عند الجابري بالتمزق في الوجدان أو الشقاء في الوعي . هذا الشقاء لم يكن مقتصر على أيديولوجية دون أخرى، بل عانى منه الوعي العربي بمختلف أطيافه الأيدولوجية، سواء كان سلفي أو ليبرالي أو ماركسيا . أو بحسب اختلاف دياناته مسيحيا كان أو مسلما، أو دون ذلك . حيث يقول الجابري : « إن مطالبة الوعي العربي، كيفما كان الغلاف الإيديولوجي لذي يتمظهر به، بتحديد العلاقة داخله بين العروبة والإسلام معناه مطالبته بتحديد ما هو مطلق وما هو نسبي في هويته . ومن هنا ذلك التمزق في الوجدان أو الشقاء في الوعي، الذي عانى منه من ندعوه اليوم بالإنسان العربي، سلفيا كان أو ليبراليا أو ماركسيا، مسلما كان أو مسيحيا... »⁽²⁾ إن هذا التمزق والشقاء أفضى إلى تعددية سياسية ومشاركة اجتماعية

(1) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 50 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 75 .

متباينة، غير أن هذه التعددية والاختلاف في الايديولوجيات والديانات، لا جدوى منها مالم تكون مبنية على مبدأ التداول على السلطة . إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة للسلطة وتداولها (1)

2 . خصائص الدولة التحديثية عند برهان غليون

تعتبر الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، هي الدولة التي شهدت تحولا وتحديثا على مستوى أجهزتها، لذلك كانت مخالفة نوعا ما عن الدولة الحديثة . الأمر الذي جعل خصائصها تتميز عن خصائص الدولة الحديثة . لذلك يحدد برهان غليون خصائص أساسية تميزت بها الدولة العربية التحديثية وهي :

أ . العقلانية : وهي عقلنة السلطة، وتجاوز عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعرفية، لمصلحة سلطة سياسية وطنية علمانية واحدة، والمقصود بها إقامة النظام على أساس جديد، قوامه التدقيق والضبط والإشراف والمراقبة بموضوعية تامة، وهو في نظر برهان غليون إمكانية بناء أنظمة قانونية وقضائية، تحكمها أسس ثابتة وواضحة ومعروفة لدى كل الأفراد، ومطلقة تطبق بشكل واحد على كل الناس، وفي كل زمان ومكان (2). مع الجدير بالذكر أن الطابع العقلاني هو خاصية الحضارة الغربية، التي جاءت مناهضة للنظام التقليدي اللاعقلاني، الممزوج بأهواء وعواطف الحاكم، وهو قدر كبير من ميادين التأثير والتأثر بينها وبين الدولة العربية، مهما كانت جذورها ضاربة إلى القدم . الأمر الذي دفع بعبد الله العروي (1933- ...) للقول بأن : « الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية إن قليلا أو كثيرا ... أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة تتقدم وتنتشر باستمرار » (3) . وهو أمر يتبين لنا بوضوح، حيث أن الدولة العربية قد سايرت هذا التحول بحداثه وعقلنته وتنظيمه، محاكاة للواقع السياسي

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 42 - 43 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 136.

(3) - عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، مرجع سابق ، ص 96.

والاجتماعي والمعرفي، الذي شهدته هذه الحقبة من تاريخ الدولة الأوروبية . وقد تجسد ذلك على وجه الخصوص في جهود **محمد علي باشا** (1769م - 1849م) في مصر، وما قام به من تنظيم مؤسساتي انتهجته الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر . وذلك بمحاولة إدخال إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية على النظام والجيش، وهي تجربة كانت لها نظائر في تونس والمغرب⁽¹⁾.

إن هذه الأعمال ككل تعتبر في نظر برهان غليون تحديثا للدولة العربية، رغم كونها فنية في نشأتها، أي أنها لم تعش زمنا طويلا مع عهد الإستقلال، الذي يعد تحولا سياسيا جديدا في بنية ديناميكية ممارسة سلطة الدولة، لكن « وهكذا مع بداية القرن التاسع عشر كان الفكر العربي، يصطدم لأول مرة بنموذج حديث للدولة، لا عهد له به في تجربته السياسية الخاصة، إكتشف هذا الفكر دولة أوروبا بكيفيتين مختلفتين، من خلال معاينته إدارتهما في البلدان العربية، ثم من خلال معاينته لها في عقر دارها، فمن خلال المعاينة الأولى إنتبه هذا الفكر إلى أن المظهر المباشر لقوة أوروبا هو الجيش، وسيزداد الميل في وعي النهضويين إلى الربط بين قوة جيوش أوروبا، ومجمل العوامل السياسية التي صنعتها، تلك التي ردها النهضويون إلى عقلانية التنظيم السياسي والإداري لدولة الاحتلال⁽²⁾ . ومن هنا يبرز لنا موقف النخب العربية سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية أو قومية، فإنها تريد نقل الحداثة الأوروبية إلى الدولة التحديثية ، والتأثر والانبهار بحضارتهم . حيث يصبح مصدر الحكم إنسانيا تعاقديا لا طبيعيا ولا إلهيا . والغاية الأساسية هي الرهان على السيادة الوطنية لمواجهة مختلف التوترات الخارجية والداخلية .

ب . التقديم : يرى برهان غليون أن الدولة لم تعد أداة لحفظ النظام فحسب، بل « أصبحت ترى نفسها أداة من أدوات هذا التاريخ المتغير، الذي فرض عليها هي نفسها تغيير

(1) - عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 27.

(2) - أحمد محمود ولد محمد (وآخ): الدولة الوطنية المعاصرة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص 23.

صورتها».⁽¹⁾ فأي تحديث لتقنيات الحكم والتنظيم المادي لعناصر المجتمع والإنتاج في فلك الدولة العربية التحديثية، لابد أن ينبني على مشروع جديد يضعه الحاكم، إذ يجب أن يتماشى مع روح العصر وهو الأساس في نظر برهان غليون، حيث يعني التغير التاريخي التام لأجهزة الدولة في تغيير طابعها التاريخي، حيث لم تعد هذه الدولة هي الضامن العمومي للنظام الاجتماعي أو الديني، ولم يعد هذا الواقع ثابت ومطلق، بل يجب أن نؤمن بأن هذه الدولة ماهي إلا عبارة عن تاريخ متغير، فُرض عليها لتغير صورتها، لتضحي مركزا لهذه العملية.⁽²⁾ إن هذا التحول الجذري في ديناميكية الأداء السياسي للدولة يتطلب من الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، إعادة النظر في منظومة قيمها، حتى تسير كل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ لا يمكن التكيف مع المعايير الدولية ما لم تتم المسيرة لكل نشاط حضاري، وهو شرط لازم للمحافظة على البقاء. وقد كان الأمر كذلك في المجتمع العربي، الذي تخطى كل المروثات الثقافية والاجتماعية التقليدية، التي عرفت بجمودها من جهة، وبانغلاقها على نفسها من جهة، إلى نمط الانفتاح على العالم كحقيقة حضارية إنسانية وعالمية متعددة كل الحدود الثقافية والسياسية.⁽³⁾

إن التقدم هنا في نظر برهان غليون هو أن تأخذ الدولة على عاتقها فرص التغيير الضروري على كل الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لمواكبة ركب الحضارة الإنسانية، ومسايرة شروط النهضة، بما تحمله من قدرات وتقنيات، ووسائل للنمو والتطور.⁽⁴⁾ إنه وجه من أوجه تحول الدولة التحديثية من طابع القمع والمجابهة للشعوب المتطلعة لواقع أفضل، إلى مسايرة هذا التطوع الذي هو غاية كا اجتماع سياسي، والقائم أساسا على اكتساب تقنيات وقدرات العصر، و وتائر نموه ومظاهره، وتعدي الطابع التقليدي المحافظ و المنغلق على النفس.⁽⁵⁾ لكن ما يعاب على الدولة العربية التحديثية في

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص139.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 140.

(4) - المصدر نفسه ، ص 141.

(5) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

نظر برهان غليون، هو عدم الأخذ بعقيدة التقدم الأوروبية المبنية على المغامرات والكشف والإبداع وتطوير وسائل المعرفة، وزيادة الإنتاج وغيرها. بل السير وراء منجزات الغير وتقليد نماذج جاهزة سواء كانت مادية أو معرفية، فكان بذلك تقدم استهلاكي محض، وليس اكتساب لهذه التقنيات والمعارف. لكن من دون شك كان منبعا للحرية والمساواة والمواطنة في محيط الدولة العربية التحديثية.⁽¹⁾

إن التقدم الذي دعا إليه برهان غليون، قيمة ثابتة وجامعة، فهي قاسم مشترك بين جميع القوى وجميع الأفراد، بعيدا عن كل الاعتبارات الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية والدينية. لأن التقدم ماهو إلا مرآة عاكسة للتحديث، بعيدا عن كل الاعتبارات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.⁽²⁾ لأن فكرة التقدم تلغي كل هذه الاختلافات الإيديولوجية والعقائدية، إذن التقدم بمعناه الحقيقي هو أداة للتحديث الذي هو هدف وغاية الدولة.⁽³⁾ لذا برهان غليون أن الدولة التحديثية في الوطن العربي، كانت نتيجة تضافر ثلاثة عناصر أساسية هي :

1 - مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع، وذلك راجع بالأساس إلى تطوير قوى المؤسسات الحديثة، حيث تجسدت عملية التحديث هذه في سيطرة الدولة على العلاقات الاجتماعية حتى أضحت الدولة - دولة المركزية الجديدة .

2 - اكتشاف مفهوم للتقدم التاريخي، وإعطاء الدولة صلاحية مواكبة هذا التقدم، ضمن قوانين ومبادئ عالمية، لإعطائها صبغة المشروع الإنسانية، لإعادة هيكلة البنية الأساسية للدولة، والتميز بينها وبين البنية السياسية. وهذا ما أدى إلى تماهي النخبة الحاكمة

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 141.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 142 .

في الدولة، نتج عن هذا التماهي، إعادة توزيع السلطة داخل أجهزة الدولة، وإعادة ترجمة التقدم كغاية ومصدر مشروعية، وفقا لتجسيد المصالح الاجتماعية السائدة⁽¹⁾.

ج - دولة المجتمع والشعب : إن العلاقة بين الدولة والمجتمع أصبحت الشغل الشاغل للدولة

الحديثة L'état Moderne ، حيث أصبحت الدولة أداة لخدمة المجتمع، على العكس ما كانت عليه الدولة التقليدية L'Etat traditionnel، من تعارض وتصادم بينها وبين المجتمع، وهو ما أدى إلى ابتلاع الدولة للمجتمع . حيث « أدخل الوعي التاريخي مفهوما ثالثا لا يقل خطورة عن المفهومين السابقين، في تبديل تطور نظرية الدولة والسلطة، هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة، وكهدف للسياسة ذاتها. »⁽²⁾ واللافت للنظر هنا لا بد من التمييز بين خصائص الدولة الحديثة والدولة التقليدية، في مجال علاقة الدولة بالمجتمع . إذ يرى عبد الله العروي (1933م - ..) أن الدولة التقليدية هي الدولة السلطانية والتي يكون فيها الجيش هو القوة الضاربة، التي يحتمي بها السلطان، وتقدير الضرائب بما يحتاج إليه الأمير، لا ما تقدر عليه الرعية، فلا وجود لارتباط بين دولة السلطان والمصلحة الجماعية العامة⁽³⁾ . أما الدولة الحديثة فهي دول المجتمع، التي تحكمها قيم سياسية معينة كمبدأ التداول على السلطة، وإحترام الإرادة العامة . يعتقد برهان غليون أن الكثير من المفكرين يعتبرون نموذج الدولة الحديثة، هو النموذج الذي أنتجه الفكر الغربي، حيث يعتبرونه معيارا تقاس به حداثة الدولة العربية، غير أن الدولة العربية في رأيه ليست دولة حديثة بقدر ما هي تحديثية .

من الواضح جدا أن الدولة العربية التحديثية هي تحديث للدولة الحديثة، إذ يرى برهان غليون أنها تأخذ على عاتقها مهمة التقدم و قيم الدولة، بغض النظر عن التناقضات في سيرورة وجودها التي تكتنفها في مفهومها⁽⁴⁾ . فالدولة التحديثية في نظر غليون لا يخرج

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص ص 142 - 143 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 145 .

(3) - عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، مرجع سابق ، ص 129.

(4) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، المصدر السابق ، ص 15.

منطق عملها عن مطامح وأهداف دولة الحداثة، حيث يظهر هدفها منحصرًا سوى في تنفيذ توصيات الدولة الحديثة، على الرغم من تناقض مقتضيات كل منهما، والواقع أن عنصر التشابه والتماثل بين الدولتين لا يفرض التطابق بينهما . لأن الدولة التحديثية في الفكر العربي، هي شبيهة إلى حد كبير بالنموذج الأوروبي للدولة الحديثة، القائم في أوروبا . لكن الواقع يبين لنا أنها ظلت تحمل في طياتها، بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة،⁽¹⁾ والمفارقة التي يمكن ملاحظتها، هي أن هذه التجربة التحديثية التي خاضتها الدولة العربية تحت إسم الإصلاح، أو كما يسميه الحداثيين بالتحديث modernisation، الذي لم يقتصر على الجانب الفكري فحسب، بل امتدت آثاره إلى الجيش والإدارة والخزينة، بما تقوم عليه من غنائم وخراج وضرائب، فهي غاية ليست إلا لتقوية سلطة ونفوذ السلطان، سواء من حيث الداخل، أو من خارج الدولة،⁽²⁾ هذا في مرحلتها الأولى . أما في مرحلتها الثانية فكان التحديث من قبل السلطة الاستعمارية، لتشجيع الاستيطان في البلاد العربية .

(1) - فارس أبي صعب : العرب وحتمية الحداثة ، قضايا فكرية ، مرجع سابق ، ص 51.

(2) - عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، مرجع سابق ، ص 133.

المبحث الثالث : تيارات الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر

لقد عرفت الدولة العربية منذ نشؤها أنماط مختلفة، وذلك حسب ما تفرضه طبيعة الظروف التي عانى منها المجتمع العربي . إذ ينظر برهان غليون إلى هذه الظروف على أنها هي التي هيكلت الدولة العربية التحديثية، لتنبثق منها نظم سياسية حددت طبيعة العلاقة بين قواها الاجتماعية قائلا: «... فإذا كانت البنية الأساسية هي التي تحدد أنماط الدولة التاريخية، فإن العلاقة بينهما وبين القوى الاجتماعية السياسية الفاعلة، والمتعددة في المجتمع في كل حقبة، هي التي تحدد نمط النظام .»⁽¹⁾ والواضح أن لكل مرحلة نمط سياسي للدولة، وفقا لما تفرضه من منطلقات ومبادئ تسيير بمقتضاها، ومميزات تنفرد بها . فاختلاف النخب في توجهاتهم، هو ما أعطى للدولة التحديثية أنماطا . لكن لا يمكن أن تستمر هذه الدولة في التناقض والصراع بين نخبها، بقدر ما تعمل على إذابة هذا التناقض. حيث يقول غليون : «... فالدولة لا تصبح وسيلة التحديث، إلا بقدر ما تنجح في توحيد النخبة المحلية وصهرها في بوتقة واحدة .»⁽²⁾ وهذا ما يشير بالضرورة إلى الأنماط المختلفة التي عرفتتها الدولة التحديثية في الوطن العربي على اختلاف مشاربه.

لقد كانت هذه التيارات ككل تؤمن بتحديث العقل، وهي نخب هدفها « الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة، والافتناع بقدرة العقل على بناء منظومة، تتسع لتشمل مختلف الظواهر».⁽³⁾ غير أن هذا التحديث لم يقتصر على الجاني الثقافي فقط، بل تعدى ذلك إلى الجانب السياسي، خاصة في حركة تحديث الجيش التي بدأت من فترة حكم محمد علي باشا في مصر، ولم يبق هذا التحديث منحصر في المؤسسة العسكرية، بل تعدى ذلك إلى تحديث الإدارة، وتحديث القوانين وهو ما فتح الباب على مصراعيه، لظهور أنماط مختلفة للدولة التحديثية .

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 10 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 22 .

(3) - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 8 ، 2002 ، ص 25 .

يصنف غليون الدول إلى ثلاث، في قوله: «... والترجمة المباشرة لهذه الروح الطليعية التي تتماهى مع الدولة التحديثية، الاشتراكية أو الوطنية أو الانفتاحية...»⁽¹⁾ فالدولة الإصلاحية (الاشتراكية) التي تعتقد أن تحقيق التقدم كشرط لحيازتها على الشرعية، يتوقف على مدى قدرتها على استلها المبادئ الدينية الصحيحة، والإقتداء بها من جديد . أما الدولة الوطنية فهي تعتقد أن وظيفتها الرئيسية تتمثل في بناء المجتمع الوطني، من خلال توسيع القاعدة الاجتماعية للنظام . في حين جاءت الدولة الليبرالية (أو دولة الانفتاح) للتعويض عن فشل الدولة الوطنية، من خلال السعي إلى إعادة دمج الإقتصادات المحلية العربية بالاقتصاد العالمي، فرغم التباين الظاهر بين كل من الدولة الإصلاحية والدولة القومية ودولة الانفتاح، إلا أن هذا التباين ليس إلا تبايناً ظاهرياً يستتطن وحدة بنيوية عميقة. بنية السلطة الأساسية، رغم كل التباينات الشكلية . ومن خلال ذلك يمكن أن نطرح التساؤل التالي : ماهي أنماط الدولة العربية التحديثية ؟ وفيما تجسدت تياراتها ؟ .

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 144 .

المطلب الأول : تيار الدولة الإصلاحية :

إن تعدد أنماط الدولة التحديثية في الفكر العربي، دليل حي على مدى الاهتمام البالغ الذي أولته النخب العربية، للدولة التحديثية منذ فجر تكونها . فقد ظهرت هذه التيارات على ثلاثة أنماط : إصلاحية (اشتراكية) و وطنية و ليبرالية (انفتاحية) . وهو ما عبر عنه برهان غليون في قوله : « ... والترجمة المباشرة لهذه الروح الطليعية التي تتماهى مع الدولة التحديثية، الاشتراكية أو الوطنية أو الانفتاحية » .⁽¹⁾ غير أن هذه النخب لم تتفق في رؤيتها، حيث لكل نمط من هذه الأنماط الثلاث، فبرهان غليون ينظر إلى تيار الدولة الإصلاحية على أنه ظهر مع عصر محمد علي باشا، ذلك أن الواقع السياسي العربي والإسلامي بأكمله كان راضخا تحت سلطة الدولة العثمانية، غير أن توالي هزائم الدولة العثمانية، الواحدة تلو الأخرى، الأمر الذي جعل هذه السلطنة تعاني من تمزق داخلي . وقد كانت هناك ثورات عربية محلية في مختلف أقطار الدولة العربية، مثل شبه الجزيرة العربية والسودان وليبيا ومصر وغيرها، كانت قد هددت استقرار السلطة المركزية العثمانية، في بسط سلطتها كإمبراطورية . وضرورة تطبيق إصلاحات، فورية وضرورية⁽²⁾، لتفادي هذا التعثر . ولم شمل السلطنة، مما فتح الباب على مصراعيه أمام السلطة المحلية، وقد كان في مقدمة التيار الإصلاحي محمد علي باشا، الذي حمل العلماء إلى سدة الحكم في مصر، وقد كان أكثر الاصطلاحين فهما لأزمة الدولة هذه، مستفيدا منها ليدعم سلطته المحلية، إيدانا بميلاد الدولة التحديثية الإصلاحية، التي وقعت على عاتقها فكرة ضرورة تنفيذ إصلاحات كضرورة تاريخية.

وبقدر ما كانت هذه الإصلاحات خطوة إيجابية، بقدر ما أوشكت أن تحدث مواجهة بين والي مصر والباب العالي، نتيجة تغيير في ميزان القوى بينهما . وهو ما حمل العرب على

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 144 .

(2) - برهان غليون : الوعي الذاتي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1992 ، ص 49 .

الانفصال عن الدولة العثمانية . واللافت للنظر هو أن هذه الحركة الإصلاحية، التي قام بها والي مصر، أهله على تسميته بجدارة واستحقاق لقب مؤسس الدولة العربية الحديثة .⁽¹⁾

لقد كان الرأي السائد آنذاك هو أن حركة الإصلاح الإداري والعسكري، سائرة من تلقاء نفسها، وهو ما يستوجب نقل الخبرة الأوروبية الحديثة، معتبرا أن هذه الحركة الإصلاحية على مستوى الدولة كانت سياسة حكومية لا تناقش، وذلك لعدم وجود تساؤلات فكرية، أو فلسفية أو دينية . بل خضع لها المجتمع خضوعا مطلقا .⁽²⁾

غير أن عدم تمكن محمد علي باشا من توسعه عسكريا، وهو ما تُرجم إلى فشل في النهضة الصناعية الوليدة، قد حطّم آمال وقناعات الطبقة السانجة بقوة، فاتحا الباب أمام تساؤلات جديدة حول علاقة النهضة بالدين، وبالسياسة وبالعلم و بالمجتمع . وهذا ما أدى بالفكر العربي، إلى الانتقال من مفهوم الإصلاحات الإدارية والحكومية، إلى مسألة أخرى أكثر عمق في حياة الدولة الحديثة، ألا وهي مسألة التأخر الاجتماعي والتاريخي، وعلاقتها بإشكالية النهضة والتقدم، مبرزين عوامل هذا التقدم . وهو ما أدى إلى نشأة الفكر العربي الحديث، بأوسع معانيه .⁽³⁾ لقد نشأ التيار الإصلاحي نتيجة اتصال المفكرين المسلمين بالغرب والنهل من ثقافتهم وحضارتهم، وقد كان في مقدمتهم رفاة الطهطاوي (1801 - 1873) الذي مكث في باريس من 1826 إلى غاية 1831 حيث اطلع على مصادر الفكر الفرنسي، وكان قد أولى اهتماما كبيرا للعقل، لما يحضى به من أهمية في حياة الإنسان، فقد اقتبس مفهوم الحرية من مفكري عصر التنوير في أوروبا، معتبرا إياها « رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية ... ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حر...

(1) - برهان غليون : الوعي الذاتي ، مصدر سابق ، ص 49 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 50.

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية»⁽¹⁾ وقد كانت هذه الدعوة للحرية بمثابة دستور، لترسيخ دولة تحديثية تتجاوز كل ما هو قديم .

أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد كان المفكر الإصلاحي **جمال الدين الأفغاني (1839-1897)**، بفكره الإصلاحي يواجه الاستعمار الأوروبي، مستخدماً في ذلك منهجاً صحيحاً، يقوم على الفهم الصحيح لدعائم الإسلام . معتقداً أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن الوهن الذي أصاب الأمة، إنما من سوء فهمها لأحكام الدين الإسلامي نتيجة تقاعس المسلمين ذاتهم من جهة، و دسائس الأجانب ومكائدهم المتواصلة قديماً وحديثاً. لقد كان يؤمن بالحرية والاختيار وبنبذ التوكل والخمول، « ولذلك دعا إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد، ونادى بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه .»⁽²⁾ حتى يتسنى لهذه النخب، أن تؤول الأحكام و التعاليم تأويلاً جديداً يساير روح العصر، وهو ما يطلق عليه بالتحديث . حيث دافع عن الإسلام، خاصة في جداله مع **أرنست رينان Ernest Renan (1823-1892)** « ورأى أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما فلا بد من اللجوء إلى التأويل»⁽³⁾ وفي ذلك دعوة إلى إرساء دعائم دولة إصلاحية تحديثية .

لقد كانت دعوة الشيخ **محمد عبده (1849-1905)** إلى التجديد، الهدف منها بناء مجتمع مثالي يسوده العقل، وكان قد دعا إلى إعادة النظر في المذاهب الإسلامية على ضوء الفكر الحديث . كما يعتبر أول من نبّه إلى نشأة الاختراع في الرواية والتأويل، وأرجعها إلى الانقسام الذي عرفه المجتمع الإسلامي، بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، واستيلاء الأمويين على السلطة، ودعا إلى عدم الأخذ بالأحاديث، إذا ما خالفت القرآن أو العقل « وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث، ولا نحكمه في عقيدتنا،

(1) - حسن حنفي (وآخ) : **حصىلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ،

2005 ، ص 227 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 227 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 228 .

ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل .⁽¹⁾ أما محمد رشيد رضا (1865-1935) فقد فتح باب الاجتهاد أمام المتغيرات الحياتية، وكيفية توافقها مع أحكام الشرع، حيث دعا إلى ضرورة التحديث في المبادئ والقوانين الماضية . ومن رواد هذا التيار أيضا قاسم أمين (1856-1908) الذي بحث عن أسباب تخلف المجتمع الإسلامي، حيث أرجعها إلى جهلهم بالعلوم . كما عُرف بدفاعه عن الحرية الاجتماعية، و تكريس مبدأ العدالة الاجتماعية . وبدأ إنشائه للجامعة المصرية، ودعوته إلى التربية في سبيل النهضة القومية، حيث أصدر كتاب تحرير المرأة عام 1899، ثم كتاب المرأة الجديدة سنة 1901 . فتكلم في الكتاب الأول عن الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق، معتقدا أن التمييز بين الرجل والمرأة، لم يكن أساس من أسس الشريعة، وأن لتعدد الزوجات والطلاق حدودا يجب أن يتقيد بها الرجل، ثم دعا إلى ضرورة تحرير المرأة، لتخرج إلى الحياة العملية . وتكون شريكة للرجل في ممارسة مختلف النشاطات، خارج نطاق البيت . أما في الكتاب الثاني فطالب بضرورة وجود تشريع يكفل للمرأة استقلالها في فكرها، و ارادتها و عملها، وضمان حقوقها السياسية .⁽²⁾ وفي ذلك تحديث لقوانين الدولة التقليدية، التي كانت لا تعادل بين الرجل والمرأة .

أما في مجال السياسة ونظام الحكم، فنجد علي عبد الرازق (1888-1966) الذي أصدر كتاب الإسلام و اصول الحكم، كصرخة تنويرية أثارت جدلا فكريا كبيرا، امتد إلى الثوابت التي يعتبرها التقليديون، أساسا للهوية الإسلامية . وقد أبطل الدعوات القائلة بوجوب الحكومة الدينية في الإسلام، وذلك من خلال تتبع القضية من مصادر التشريع الإسلامي، حيث اعتبر أن معتمديها قد حالفهم الصواب، وبيّن أن نظام الخلافة يقوم على سلطة مطلقة لا شرعية لها من وجهة نظر الإسلام . لأن الخلافة والقضاء وغيرها من وظائف الحكومة ومراكز الدولة ليست في شيء من القيم الدينية، « إذ أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد، لم يكن في شيء كثير أو قليل من

(1) - محمد حامد الناصر : العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ، مكتبة الكوثر ، الرياض ، ط 2 ، 2001 ، ص 44.

(2) - حسن حنفي (وآخ) : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 229.

أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية». (1) وإنما هي قوانين سياسية خالصة تركها لنا الدين، لنعود فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، والواضح أن علي عبد الرازق، كان ناقما على منظومة السلطة الاستبدادية، مستعرضا في ذلك وقائع التاريخ السياسي الإسلامي « ليتحدث عن جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، فقد أضلوهم عن الهدى، وعموا عليهم وجوه الحق وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين . وباسم الدين استبدوا بهم، وأضلوهم وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعواهم». (2)

لقد كان حسن حنفي هو الآخر من رواد الاتجاه العقلاني التنويري الجديد، الذي يمثل اليسار الإسلامي . فقد نادى بضرورة إدراج المنهج العلمي الغربي، المتبع في تفسير الكتاب المقدس، على علوم القرآن والسنة النبوية والتراث الفقهي . حيث ينتقد التراث الماضي وعدم مطابقته للواقع، معتبرا أن القراءات السابقة للتراث، هي من باب اعتباره غاية وليست وسيلة . وفي ذلك يقول: « لقد احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص». (3) لقد كان التيار الإصلاحي العقلاني، قد أخذ من فكر المعتزلة وابن رشد (1126 - 1198) و ابن خلدون (1332 - 1406) وابن حزم (994 - 1064) والشاطبي (حدود القرن 14 - 1338)، ودعت إلى الانفتاح على تراث الفكر الغربي، وتوظيفه في الفكر العربي الإسلامي، لتقديم رؤية حديثة للإسلام والتصالح بين الماضي والحاضر .

(1) - بومدين بوزيد (وأخ) : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي ، مركز دراسات

الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 96 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 97.

(3) - حسن حنفي : التراث والتجديد ، مكتبة الإنجلو ، القاهرة ، ط 3 ، 1987 ، ص 88 .

المطلب الثاني : تيار الدولة الوطنية :

لقد تشكلت الدولة الوطنية في المجتمع الغربي، من جراء تطور طبيعي، حسب مراحل تاريخية موضوعية، يمكن تحديدها ومعرفة الأسباب التي أفرزتها . اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية، غير أن تشكّلها في العالم العربي، يختلف تماما وذلك راجع بالأساس إلى التحولات، التي تم استحداثها نتيجة ظروف راهنة عرفت الدولة العربية، والتي استحدثت بفعل قرارات فوقية، بعيدة عن إرادة المواطنين الذين يمثلون عصب الدولة . لأن النخب العربية آنذاك، قد وقفت وقفة رجل واحد ضد المستعمر، لتسترجع سيادتها وحريتها وهذا ما أدى بالضرورة إلى تبلور حس قومي، الأمر الذي طرح بدوره إشكالية من زاوية أخرى، ألا وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، والبحث عن الحل الذي يناسبها، بعدما كانت الأمة العربية، تعتمد كلياً على محدد العقيدة، في صياغة ملامح و صيرورة وجودها .

غير أن تراجع مقوم العقيدة، أدى إلى حدوث تمزق عميق في هوية الدولة العربية، حيث فقدت فيه الوحدة والقوة، الأمر الذي زاد من وطأة الوجود الاستعماري، وبسط سيطرته الكاملة على الأمة العربية . حيث زاد معه عمق التمزق، وإدخال العديد من العناصر الغربية في جسمها. مما أملى على النخب ضرورة إيجاد مرتكزات جديدة، أمام تراجع هذا المقوم . وهي مرتكزات فرضتها الظروف الراهنة، وأملت التضحيات الجسام التي قدمها هؤلاء لاسترجاع الحرية والاستقلال . حيث ظهر المفهوم القومي، كحلا بديلا ومناسبا للتعامل مع مقتضيات هذه المرحلة، مع العلم أن هذه المرحلة قد عرفت غياب تام لأي دور جماعي يعبر عن الإرادة العامة، وذلك راجع بالأساس إلى ما أصاب الأمة العربية من تخلف، وركود مادي ومعنوي على كل الأصعدة، كنتيجة أفرزها التواجد الاستعماري . فكان التحول من مفهوم الأمة الكلاسيكي إلى مفهوم الدولة الوطنية، الذي عرف تحولا جذريا واضطراريا، تفرضه الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العربي .

لقد عبّر رفيق حبيب (1959-.....) في كتابه الأمة والدولة على ذلك قائلا: « في الحضارة العربية الإسلامية، لا سلطة مطلقة إلا للعقيدة، أما في نموذج الدولة القومية، فنجد أن الدولة هي القوة الأولى المطلقة، التي تملك حق العنف المشروع والقوة المباحة... بهذا المعنى، نستطيع تصور الوضع الراهن في العالم العربي الإسلامي . فالدول العربية تمثل الفكرة الغربية القومية في معظمها، والأمة تمثل فكرتها وهويتها . والازدواجية بين النموذجين كافية لخلق حالة من الانفصال التام بينهما، ولكنها في الوقت نفسه كافية لخلق حالة من الشلل لمجمل قدرات وإمكانات الأمة، لتعميق أي فرصة للنهوض . و الأهم من ذلك أن هذه الازدواجية تحوي في داخلها، بذور التعارض الجذري . و ببساطة فإن الدولة وحتى تحقق نفسها كنموذج قومي، وبناء للحدثاء عليها أن تحطم بنية الأمة والأمة من الجانب الآخر، لن تنهض إلا على أشلاء الدولة القومية الحديثة.»⁽¹⁾

لقد شهد العالم العربي في هذه الفترة، حالة من التأزم خاصة مع استرجاع السيادة الوطنية في معظم الأقطار العربية، وصعوبة إيجاد تناسبا بين الأصالة والمعاصرة، مما زاد الأمر تعقيدا خاصة وأن كل دولة وجدت حلا مناسباً لها حسب ظروفها، وهذا ما أدى إلى المزج بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة الوطنية، دون أن نتعدى حدودها الجغرافية. « فإذا كانت سيرة المجتمع العربي مع الدولة الوطنية الحديثة سيئة، بسبب هشاشة فكرة الدولة، في الوعي الجمعي، واصطدامها بموروث إجتماعي تقليدي (قبلي أو عشائري) يأبى الإنصياع لسلطة أعلى تجرده من النفوذ، فإن سيرة النخب (الفكرية والسياسية) العربية الحديثة مع هذه الدولة لم تكن أقل سوءا — حتى لا نقول إنها كانت أشد سوءا — من سيرة المجتمع معها.»⁽²⁾ لقد كانت الدولة الوطنية في المجتمع العربي المعاصر دولة فتية، الشيء الذي جعل النخب تأخذ منها موقفا سلبيا، لأنها تحتكم إلى موروث سياسي، ألا وهو محدد القبيلة في العقل السياسي العربي . لذا وقفت هذه النخب موقفا سلبيا من فكرة الدولة الوطنية. وذلك راجع إلى تطور مستوى الوعي لدى هذه النخب، « وما كانت النخب تلك تنهل موقفها

(1) - رفيق حبيب : الأمة والدولة ، مطابع الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 2001 ، ص 104 .

(2) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع — جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر — ، مرجع سابق ، ص 165 .

السلبى تجاه الدولة الوطنية من موقف المجتمع العصبوي، وإنما نضج موقفها في سياق إدراكات فكرية وسياسية، وأديولوجية للمسألة السياسية عموماً، ولمعنى الدولة وعلاقتها بالمجتمع والأمة على نحو خاص.⁽¹⁾

لقد ناهضت هذه النخب الدولة الحديثة، لا لأنها تمثل خطراً على إستمراريتهم وممارساتهم السياسية، أو خطرهما على النظام التقليدي القائم على نظام القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، لأنهم هم أيضاً يشاركون هذه الدولة في كبح جماح الفكر التقليدي، وإنما لكونها كانت لا تمثل المجتمع والأمة، بل تقف موقفاً معارضاً لهما. هذا ما أدى إلى بروز ثلاث مواقف نقدية مناهضة للدولة الوطنية، منذ فجر تشكلها بين العقدين الثالث والسابع من القرن العشرين، واللافت للنظر أن هذه الفترة هي فترة استقلال معظم الدول العربية من الاستعمار الأوروبي، وتبلور فكرة القومية، مما أدى إلى رفضها من قبل القوميين العرب والوقوف في وجهها، لأنها ترسخ فكرة التقسيم والتجزئة، الذين صنعهما الاستعمار لتمزيق وحدة الأمة والوطن الواحد. أما الموقف الثاني فكان من نصيب الموقف الإسلامي حيث يعتبرها على أنها جاءت ضاربة للخلافة عرض الحائط، لأنها لا تحكم بكتاب الله وسنة رسوله. واصفة إياها باللائكية، ولا تمت للإسلام بصلة. أما التيار أو الموقف الثالث فتمثل في الماركسية اليسارية، الذين اتهموا الدولة الوطنية بأنها دولة بورجوازية، شكلت لخدمة الطبقة المالكة، التي هي ظل للإمبريالية الغربية، المعادية للطبقة الكادحة.⁽²⁾

إن الدولة الوطنية في الفكر العربي المعاصر، وجهت لها انتقادات لاذعة وتهم خطيرة إما لكونها معادية لوحدة الأمة، لأنها خلقت لنفسها حيزاً جغرافياً ضيقاً فكانت دولة التجزئة، وإما لكونها معادية للشريعة الإسلامية، لأنها مبنية على أسس غربية فكانت دولة اللائكية، وإما معاداتها لمصالح طبقات الشعب، لأنها أتت لخدمة الطبقة البورجوازية، فكانت دولة طبقية. وتبقى هذه النقائص الثلاث لا تتحقق، إلا في إطار الدولة القومية، أو الدولة الإسلامية أو الدولة الاشتراكية. غير أن هناك تيار آخر ناهض هذه النخب الثلاث، ألا وهم

(1) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع - جذليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 165 .

(2) - المرجع نفسه ، ص ص 166-167 .

الليبراليون العرب، الذين اعترفوا بالدولة الوطنية وشرعيتها السياسية، فهي دولة الديمقراطية والتمثيل النقابي، دولة الأمة والشعب، الأمر الذي جعل الليبراليون في أعين القوميين والإسلاميين قطريين علمانيين مناهضين للوحدة والقومية، والمرجعية الإسلامية . أما في وعي الماركسيين فهم بورجوازيين مستغلين لحقوق الشعب، وإرادة الطبقة الكادحة. لقد تأثر الوطنيون العرب بمنجزات الحضارة الغربية، وما بلغته من وعي سياسي واجتماعي و ثقافي، أبهر كل النخب التي كانت متواجدة في أوروبا آنذاك، وأثناء تواجد بعض من هذه النخب في أوروبا، نقلوا هذه المنجزات إلى مجتمعاتهم، وقد كان رفاعة الطهطاوي واحدا من هؤلاء » وقد اكتسب هذه المعاني خصوصا مما لاحظته أثناء تواجده في فرنسا في الفترة التي قضاها فيها، وبرز في ذلك الوقت في أوروبا ما أصبح يسمى بالدولة الوطنية التي صنعتها الأمم الأوروبية «.(1)

(1) - إسماعيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث ، مرجع سابق ، ص ص 146-147 .

المطلب الثالث : تيار الدولة الليبرالية (دولة الإنفتاح)

لقد ظهر التيار الليبرالي في الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ بدايته الأولى، مع جملة من المفكرين الذين رفعوا راية النهضة، متمسكين بمبادئ الليبرالية الغربية، ومتشبعين بمسلماتها . وقد كان من بين هؤلاء رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873)، خاصة في اشتغاله بمسألة التخلف الحضاري إزاء الغرب . غير أن هذا الهاجس يفتقر إلى هيكل نظري موحد ومنهجي، الشيء الذي جعله يتأرجح بين مختلف المواقع الفكرية بسهولة ويسر، وهذا الأمر فتح المجال للفكر القومي واليساري من ولوج عالم الليبرالية . والواضح أن الدولة الليبرالية قد ظهرت في ثوبها الغربي، منذ بدايات القرن العشرين، خاصة مع دعاة التنوير والنهضة المتأخرة، وأخص بالذكر فرح أنطوان (1874-1922) وأحمد لطفي السيد (1872-1963) وقاسم أمين (1863-1908) وطه حسين (1889 - 1973).

غير أننا عندما نمعن النظر جيدا، يبدوا لنا أن الحركة الليبرالية لم تكن حديثة النشأة، بل قد ظهرت منذ قرن من الزمن قبل هؤلاء، لكن دون أن تكون لهم مبادئ واضحة، والمتتبع للمسيرة الفكرية لهؤلاء يلاحظ قيم الليبرالية، كما تبلورت تاريخيا حتى ذلك الحين حيث يتسم بها تفكيرهم، وتبدوا في كتاباتهم . ومن بين التصورات الليبرالية الدالة على ذلك، نجد قيم التسامح بين الأديان والمذاهب، على المستوى الاجتماعي، والحياد تجاههم على مستوى الدولة . كما أن مسألة الفصل بين السلطات، خاصة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، والطبيعة العقدية للدولة العادلة . والدعوة إلى الديمقراطية النيابية، وأسبقية الحريات الشخصية، سيما حرية الرأي والضمير⁽¹⁾ . وقد تبدوا هذه المرجعية من خلال بعض الأحداث التي وقعت، كالدعوة إلى إطلاق الحرية في البحث العلمي، تزامنا مع ما حدث للأديب المصري طه حسين (1889 - 1973) في الجامعة المصرية، عندما أصدر راعته في الشعر الجاهلي سنة 1926م، والتي دفعت إلى استقالة لطفي السيد من رئاسة الجامعة المصرية كموجة احتجاج على ذلك، ودعوات هدى الشعراوي (1879-1947) ودرية

(1)- Albirt Hourani : Arab Thought in Libiral Age 1798-1939 , Cambridge University Press , 1983 , PP. 260 .

شفيق (1908- 1975) ومي زيادة (1886- 1941) وقاسم أمين (1863- 1908) وغيرهم من المفكرين والأدباء، وذلك لتحرير المرأة التي لا نستطيع أن نعترف بقدرتها على التنظير، إلا من خلال سياقها التاريخي . كما أن محاولات أحمد أمين (1886م - 1954م) في مراجعة الموروث من تاريخ الإسلام، بل وحتى بعض المواقف من محمد عبده (1849م - 1905م) التي نصبت على تحرير التعليم الديني من سلطة النقل والحشو، وتجاوز كل المعوقات التي تقف في وجه البرهان العقلي، الذي إفتقده الخطاب الديني من قبل . ورغم كل هذا فقد بقيت الليبرالية في الفكر العربي مشروعاً عملياً .

إن الحقيقة التاريخية التي احتضنت التيار الليبرالي الأول، كانت تلك الحقبة التي شهدت التغيرات الكبرى التي عرفها تاريخ الفكر العربي، والذي تزامن مع ما يعرف بعصر الإمبراطوريات، وآخرها الإمبراطورية العثمانية التي انهارت . وكان لانهارها دافعا لتنامي الليبرالية وسببا وجيها في ظهورها . فبعد إنهيار الإمبراطورية العثمانية انهارت الدول العربية، التي كانت تقع تحت لوائها، وقد ظهرت إشكاليات محورية داخل أوساط الدول العربية، مثل علاقة السلطة بالخلافة، خاصة بعد فصل المجلس الوطني التركي الكبير للسلطين عام 1922م، ومسألة ضرورة الخلافة من عدمها، بعد هروب الخليفة العثماني إلى مالطا، واستغناء المجلس الوطني التركي عن الخلافة في 1923م، ثم إصدار المجلس للفيصل الأهم حول الموضوع تحت عنوان (الخلافة وسلطة الأمة) عام 1924م، وموقع التشريع الدستوري الوضعي من الشريعة الإسلامية الذي تجلى في الصراع مع الأزهر حول تبني قانون نابليون في النظام القضائي، وموقع الدين بشكل عام من الدولة، كما شهد عليه الصراع المحتدم حول إدراج بند (دين الدولة هو الإسلام) في الدستور المصري لعام 1923م.⁽¹⁾

يعتقد برهان غليون أن الدولة الليبرالية قد نشأت من خلال التقارب الذي حدث بين الطبقة المنتجة والفرد، في قوله: «فان الدولة الديمقراطية قد نشأت من تآلف المصلحة

(1) - مقدمة نصر حامد ابوزيد لعلي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، دار التنوير، بيروت، 2013. وإبراهيم خليل العلاف: الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات الإقليمية، الموصل، 1996، ص ص 29 - 30.

التاريخية للطبقة المنتجة والصاعدة (البرجوازية) مع تحرير الإرادة الفردية وتكوين المواطن (الليبرالية)»⁽¹⁾. لأن الدولة الليبرالية في الفكر العربي المعاصر، قد كانت متجسدة في الواقع أكثر من غيرها نتيجة صراعات بين النخب، حيث يقول برهان غليون أيضاً: «وهكذا سوف تظهر الدولة في نهاية المطاف، كثمرة صيرورة تاريخية، وتتبلور هويتها الخاصة، وتتجسد حقيقتها النهائية من تضافر ديناميات ثلاث : تحول الدولة كمفهوم للتنظيم الإداري والقانوني العام، وتكوين (الحركة التاريخية أو القومية) كفاعل تاريخي ومرتكز مشروع اجتماعي، وبرزو الحرية كمنبع لقيم الاجتماع السياسي، وكصدر لتكوين الضمير الحر وتحقيق معنى الوجود الإنساني، أي كمضمون أو ماهية الحقيقة الإنسانية، كحقيقة جماعية في العصر الراهن»⁽²⁾. لأن تجاهلها لإرادة النخب فتح باب التسلط والاستبداد المبرر، الأمر الذي جعل الدولة التحديثية دولة استبدادية، تلغي نوعاً ما الفاعل الاجتماعي في الحياة السياسية لخدمة النزعة الفردية وذلك في قوله: «...تجاهل النظرية الليبرالية العوامل والقوى الاجتماعية الحية، والخاصة الكامنة وراء كل سلطة، والمحركة لها»⁽³⁾.

غير أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها عن برهان غليون، هي أنه كان يمجّد نمط الدولة الليبرالية في الدولة التحديثية، لأن الواقع قد شهد بقدرتها على التسيير العقلاني لدواليب السلطة، وذلك في قوله : «... كما أنه ليس من المستغرب أن تقود النظرية الليبرالية التي ترفض الاعتراف بالفاعل الاجتماعي، إلى الفردانية وتجعل من تقديس الفرد بعد تخفيضه إلى مستوى المقولة القانونية والحقوقية قاعدة النظام العقلاني»⁽⁴⁾.

لقد نشأ تيار العقلانية العربية في الدولة التحديثية L'état Modernisé لدى النخبة العربية المثقفة، الذين تشبعوا بالثقافة الغربية منذ مطلع القرن التاسع عشر، فتعرفوا على

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 29.

(2) - المصدر نفسه ، ص 37 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 9 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 10 .

المؤسسات والنظم السياسية الغربية وأعجبوا بها، وحاولوا تطبيقها في مجتمعاتهم . والغريب في الأمر أن معظم رواد هذا التيار كانوا من الشام، وكان في مقدمتهم **بطرس البستاني** (1819-1883) الذي كان يعتقد أن الشرق لا ينهض ما لم يطلع على الثقافة الأوروبية الحديثة، كما دعا إلى إصلاح الدولة العثمانية، والتأثر بالنظم والمؤسسات الأوروبية⁽¹⁾ . كما أن **أحمد فارس الشدياق** (1804-1887) هو من تبنى هذه الدعوة، عندما قارن بين المجتمع المتخلف والمجتمع المتطور في مؤلفاته، وإعجابه بالحضارة الغربية الحديثة . غير أنه تحفظ على التفاوت الطبقي والحرية الاجتماعية فيها، معتبرا أن نظام الشورى ما هو إلا نظام برلماني أوروبي . كما دعا **سليم البستاني** (1848-1984) إلى ضرورة الفصل بين السياسة والدين، وهي مقدمات للعلمانية ، مطالباً بضرورة إجبارية التعليم وتعميمه .

إن ما يلفت النظر هو أن اللحظة الفارقة في الفكر التنويري العربي، في القرن التاسع عشر كانت على يد أديب **إسحاق** (1856-1885)، الذي خاض في موضوعات هادفة في الحياة الاجتماعية والسياسية، مثل الحرية والمواطنة والديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والحداثة والسيادة، وقد كانت صحيفته مصر التي صدرت في القاهرة عام 1877، حاملة لشعار الثورة الفرنسية المساواة والحرية والإخاء.⁽²⁾ إضافة إلى ذلك فقد كان **شبلي شميل** (1853-1917) من أقطاب التيار الليبرالي التحديثي، حيث يعتبر « أن الحكم الديني والحكم الاستبدادي فاسدان، لأنهما غير طبيعيين وغير صحيحين، فالأول يلجأ إلى السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا سليما، والثاني لا يعترف بحقوق الأفراد . وكلاهما يؤديان إلى جمود العقل، ويعوقان التقدم».⁽³⁾ إذ يعتبر **شبلي شميل** من دعاة العلمانية، وأن العلوم الحديثة أساس قيام الحضارة الغربية المتفوقة، لذلك فتأكيدها أمرا لا مفر منه . حيث

(1) - حسن حنفي (وآخ) : **حسيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** ، مرجع سابق ، ص 233 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 234.

(3) - المرجع نفسه ، ص ص 234-235.

يعد أول من أدخل نظرية داروين Charles Robert Darwin (1809-1882) في النشوء والارتقاء إلى الثقافة العربية وترجمتها .

لقد كان فرح أنطوان (1874-1922) من المفكرين الذين دعوا إلى تقديس العلم حيث يرى « أن العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع، ودعا إلى العلمانية، بعد أن فصل بين العلم والدين، وجعل لكل منهما اختصاصا مستقلا، لا يتجاوز أحدهما على حدود الآخر ونادى بالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وبإقامة الدولة التي تضم المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة، وعلى أساس الحرية .»⁽¹⁾ غير أن هذا التيار العقلاني الليبرالي انتقل إلى مصر بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت نخبة من المفكرين قد أعطته دفعا قويا من أمثال : أحمد لطفي السيد (1870-1963) و طه حسين (1889-1973) وزكي نجيب محمود (1905-1993)، حيث يقول حسن حنفي في هذا الصدد: « سادت لدى المفكرين والمتقنين العرب العقلانيين الليبراليين، في حقبة ما بين الحربين العالميتين أفكار عصر التنوير ومبادئه مثل : المجتمع القومي وحكم الأمة لنفسها، وفق مصالحها القومية، وفصل الدين عن السياسة والديمقراطية البرلمانية، واحترام الحريات الفردية والعامّة، والتضحية من أجل استقلال الوطن، ونشر العلوم والنهج العقلاني في التفكير والممارسة. »⁽²⁾ وقد كانت جهود طه حسين في مجال الانتقال بالإنسان من مستوى الضرورة إلى مستوى الإرادة، ومن الظلم إلى العدل، ومن التخلف إلى التقدم، ومن الكلاسيكية إلى الحداثة، حيث يعد أول من كتب على مستقبل الثقافة العربية، داعيا إلى تجاوز عصر التقليد الجامد، والنزوع صوب حقبة جديدة إستلهمها من فكر حركة الإستنارة التي نادى فيها بضرورة استبدال الاجتهاد بالتقليد، والابتداع بالإتباع . خاصة عند شكه في الشعر الجاهلي على أن يكون قد نظم قبل الإسلام.

يعد طه حسين من الاوائل الذين دعوا المصريين إلى ضرورة التخلص من عقدة النقص تجاه الغرب، وقد كانت دعوته صريحة في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، حيث دعاهم إلى

(1) - حسن حنفي (وآخ) : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 235 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 236 .

تقليد الغربيين في كل شيء، وقبول كل ما يرد منهم بحسناته و سيئاته ، كما يجب السير خلف الأوروبيين، وانتهاج سبيلهم في التقدم والتنوير، حتى يكونوا أندادا لهم يشاركونهم في الحضارة بكل ما تحمله من إيجاب وسلب .⁽¹⁾ لقد كان هذا التيار يؤمن إيمانا راسخا بأن التحديث أمر ضروري في الدولة في شتى مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية . وفي هذا السياق من البحث يمكن القول أن الدولة بأنها نظام معياري، ورمز لمجتمع معين ومعتقدات تربط شعب يحيا في حدودها، وهي هوية تحتكر الاستخدام المشروع للعنف في مجتمع محدد .⁽²⁾

(1) - حسن حنفي (وآخ) : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 236 .

(2)- Mingst Karen : **Essentials of International Relations** , w w . norton and company , New York, 2008 , P103.

الفصل الثاني

الفصل الثاني : الدولة القطرية و المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الأول : الدولة القطرية وآليات قيامها

المطلب الأول : الدولة القطرية عند الجابري وموقفه منها

المطلب الثاني : الدولة القطرية عند برهان غليون وموقفه منها

المطلب الثالث : الدولة القطرية بين الوحدة والتجزئة

المبحث الثاني : مشكلة المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الأول : ماهية المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الثاني : المجتمع المدني والنخب بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الثالث : وظائف المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الثالث : ابتلاء الدولة للمجتمع المدني بين الجابري و غليون

المطلب الأول : علاقة المجتمع المدني بالدولة بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الثاني : علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية بين الجابري و غليون

المطلب الثالث : حقوق الإنسان في المجتمع المدني بين الجابري و غليون

الفصل الثاني : الدولة القطرية و المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الأول : الدولة القطرية وآليات قيامها

تعد الدولة القطرية L'état Patrie في الفكر العربي المعاصر، من بين الظواهر السياسية المعاصرة في الساحة السياسية العربية، حيث تعتبر قضية مستجدة في النظرية القومية العربية، كونها عقبة من بين العقبات التي اعترضت سبيل القومية والوحدة العربيتين. باعتبار أن القطرية ما هي إلا قوة مادية، قبل أن يتم النظر إليها كإيديولوجيا⁽¹⁾ حيث أن نقطة ارتكازها الأساسية هي الدولة القطرية، بغض النظر عن علاقتها مع الإقليم السياسي أو القومي، الذي تنتمي إليه هذه الدولة .

لقد دأب القوميون العرب على النظر إلى الدولة القطرية نظرة احتقار واستصغار لأنها مرآة عاكسة للتواجد الاستعماري، فبرفع القوى الاستعمارية يدها على الدولة القطرية حتى يكون هناك إذانا بزوالها وانهيائها، بيد أن هذه النظرة السلبية كانت قد تغيرت بعد استقلال الدولة القطرية وانفصالها عن التواجد الاستعماري، حتى أضحي القوميون أنفسهم يدعمون هذه الدولة، معتقدين أن الوحدة العربية لابد أن تركز في صيرورتها، على وجود قطر مركزي تجتمع حوله كل الأقطار، خاصة منهكة القوى، لأن بعض هذه الأقطار نال استقلاله والبعض الآخر لم ينل بعد حريته، وهذا ما أفضى بالضرورة إلى ظهور ما يعرف بالإقليم القاعدة .

(1) - الإيديولوجيا Idologie بالفرنسية و Idiologie بالانجليزية، وهي عقيدة وثقافة سياسية يتقاسمها ويشارك فيها العديد من الأشخاص ، سواء في إطار دولة ما، أو حزب سياسي، أو منظمة نقابية أو مهنية . وهي عبارة عن نسق فكري عام، يقدم تفسيرات وتأويلات للطبيعة والمجتمعات والأفراد، وهي مجموعة من الأفكار السياسية، لتولي مقاليد الحكم، في دولة معينة وممارسة السلطة، أو لانتقاد أنظمة الحكم القائمة، والسياسات المتبعة من طرفها . يرجع الفضل في ظهور مصطلح الإيديولوجيا إلى الفيلسوف الفرنسي ديتوت دي تراسي (1836-1754) D- De Tracy وذلك في كتابه الموسوم بـ عناصر الإيديولوجيا ، حيث عرفها بأنها العلم الذي يهتم بدراسة مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يعتنقها الأفراد والجماعات داخل مجتمعاتهم . الإيديولوجيا في معناها اللغوي تعود إلى الأصل اليوناني فهي تتألف من كلمتين Idia ويقصد بها الفكرة ، و Logos وتعني العلم، لتدل دلالة واضحة على علم الافكار .
أنظر :

- محمد سبيلا و نوح الهرموزي : موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 80-81 .

غير أن وجود منابع الثروة في بعض الأقطار العربية، عَجَلَ بنقل الإقليم القاعدة إلى من هو أقل كثافة سكانية، وأقل اقتدار سياسي، وأقل تقدم اجتماعي، وهذا ما أدى بالضرورة إلى استكبار دولة قطرية واستصغار أخرى، وهذا ما أعاق النظرية القومية والوحدوية من جديد. وفي خضم هذه التغيرات كانت الدولة القطرية محل دراسة وبحث منقطعي النظر من قبل النخب العربية، وكان محمد عابد الجابري وبرهان غليون في مقدمتهم، فكيف نظر كل منهما إلى الدولة القطرية ككيان سياسي في الوطن العرب؟ وما موقف كل منهما من الدولة القطرية ؟

المطلب الأول : الدولة القطرية عند الجابري وموقفه منها

لقد كانت لظهور الدولة القطرية L'état Patrie في الفكر السياسي العربي المعاصر دواعي سياسية ، فحركة الأقطار العربية التحررية ضد القوى الاستعمارية، جعل منه حافزا قويا بين الأحزاب والتيارات السياسية، داخل القطر الواحد، حيث تعزز النضال القطري في كل الأقطار العربية، فكان بذلك الهدف القريب والمباشر وراء استقلال هذه الدول وإعادة بنائها سياسيا واقتصاديا على قاعدة قطرية ⁽¹⁾. حيث كانت كل الحركات التحررية التي قادت الحركة الوطنية التحررية، في الوطن العربي تحت لواء الوطن وليس الوحدة ، مع العلم أن كل دعوة إلى الوحدة، لم تكن سوى إضفاء للشرعية التحررية، غايتها السامية هي وحدة كتلة بعينها، مثل الوحدة المغربية أو المشرق أو غيرها، لم تكن إلا في ظل خدمة الاستقلال وبناء دولة قطرية مستقلة ⁽²⁾. والدليل على ذلك هو الاختلاف الحاصل بين الدول العربية منذ الحقبة الإستعمارية، ولم تكون هذه الدول على نمط واحد، ومواصفات واحدة وذلك راجع بالأساس إلى اختلاف نمط القوى العسكرية التي كانت تخضع لها الأقطار العربية، من الحماية إلى الإستعمار العسكري ⁽³⁾. إن النضال المستميت من أجل الاستقلال عن القوى الاستعمارية الأوروبية، حافزا للوحدة والتكتل، ليس في الحاضر فحسب بل في المستقبل .

غير أن الجابري يرى بأن تبلور فكرة الدولة القطرية L'état Patrie في الأقطار العربية، كان منذ مطلع خمسينيات القرن الماضي، مع العلم أن بعض الأقطار العربية كانت قد نالت استقلالها مثل المغرب وتونس، وبقيت الجزائر وفلسطين قابعة تحت نير الاستعمار، الأمر الذي أدى إلى تشبّع النخب بهاجس الوحدة، لنصرة هذه الدول ومساعدتها

(1) - محمد عبد الباقي الهرماسي : المجتمع والدولة في المغرب العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 2 ، 1999 ، ص 38 .

(2) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - صالح بشير : بحث أولي في ديناميكية تكون الدولة الحديثة في بلاد المغرب ، في : مجلة قضايا عربية ، السنة 6 ، العدد 8 ، ديسمبر 1979، ص ص 49-62.

لخوض ثورة ضد المستعمر لطرده من أراضيها . إضافة إلى ذلك فقد عرفت هذه الفترة أيضا حرب السويس، وبروز شخصية الرئيس جمال عبد الناصر (1918 - 1970) كحامل لراية القومية، الشيء الذي أذن بميلاد وحدة سوريا ومصر، غير أن هذا الأمر في نظر الجابري، هو الذي أصبح يهدد الدولة القطرية في وجودها، مما أدى إلى ظهور ردود أفعال تجاه عملية الوأد المحتملة للدولة القطرية، خاصة في المشرق العربي . أما في المغرب العربي ما تزال الدولة القطرية تعيش مرحلة تشكلها وبنائها، خاصة في المغرب وتونس حتى ظهرت ردود أفعال تجاه القطرية، والتجزئة خاصة في مؤتمر طنجة في أفريل 1958 الذي أنبأ بوحدة في صورة فيدرالية المغرب العربي، لكن مع التأكيد على ضرورة استقلال الجزائر وقيام دولة الجزائر المستقلة . ومن خلال هذا المؤتمر يمكن قراءة الأحداث قراءة مستقبلية، توحى بالدفاع عن الدولة القطرية، النموذج الموجود في المغرب وتونس، والنموذج الذي سيوجد في الجزائر مستقبلا. ومنه يمكن أن نستشف مضمونان مختلفان : مضمون قريب وهو استقلال الجزائر حيث أن هذا الأمر هو الذي يبرر الدولة القطرية، ويدافع على كيائها، ومضمون بعيد كان محل وهم قد يتحول إلى حقيقة، وهو مشروع بناء المغرب العربي الكبير .⁽¹⁾

غير أن الجابري يرى بأننا عندما نمعن النظر في هذين المضمونين، لا نجد تناقضا بين القوى السياسية . سواء في الجزائر أو تونس أو المغرب، سوى تحقيق الاستقلال، أي بعث للدولة القطرية التي هي رمزا للوحدة مستقبلا . ومع إستقلال الجزائر اتجه اهتمامها هي الأخرى وانحصر حول بناء دولتها القطرية، وتوطيد دعائمها، في جو من التنافس بين الدول القطرية الثلاث (المغرب وتونس والجزائر)، وفي بعض الأحيان صدام وتدافع، من أجل الظفر بالريادة في المستقبل . أما في المشرق العربي فقد كان إنهاء الوحدة المصرية السورية في الستينيات، انتكاسة لوازع الوحدة والإلقاء به بعيدا، كمشروع مستقبلي مرهون بتطور الظروف والأحوال .

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص 92 - 93.

لقد بدأت فكرة القومية⁽¹⁾ في نظر محمد عابد الجابري، تضرر كرمز من رموز الوحدة في المشرق، واستقلال الجزائر كتأكيد على الدولة في المغرب العربي، « هذه البداية قد سجلت انتصار الدولة القطرية في الساحة العربية وبروزها كواقع عنيد، قادر على إحتواء شعار الوحدة، و إفراغه من مضمونه الحقيقي وإلباسه لبوسات أخرى، إن دعت الحاجة إلى ذلك ». ⁽²⁾ لتضحى الدولة القطرية العربية، عاملا سلبيا لفكرة الوحدة في نظر الجابري، متأثرة بمنطق التجزئة، الذي طالما كرسه الاستعمار وعمل على نشره في أوساط المجتمعات العربية، لكن في ثوب مستتر، من دون مواجهته من قبل النخب، ويبقى مفهوما معتم و مضلل يجب فضحه وتعريته ⁽³⁾ .

لم تكن التجزئة في نظر الجابري كمفهوم ضبابي، منافيا للوحدة كسبب حقيقي، بل كان على صعيد اللغة فحسب، بل أن السبب الرئيس والخفي من وراء انفصال الأقطار العربية عن بعضها البعض، هو مشكل الحدود الجغرافية وبذلك يمكن القول « إن ما يشكل النفي الواقعي للوحدة العربية، هو الدولة القطرية، لا بوصفها رقعة جغرافية ذات حدود ... بل بوصفها مؤسسة قانونية، قائمة على أساس ما من جهة، وكيانا اقتصاديا وسياسيا، تابعا لأحد مراكز الهيمنة الأوروبية من جهة ثانية، وواقعا و اجتماعيا ذا خصائص مميزة من جهة ثالثة ». ⁽⁴⁾ وهذا يعني أن الدولة القطرية في نظر الجابري كانت عاملا مساعدا على دحض

(1) - القومية : بالفرنسية Nationalisme وبالانجليزية Nationalism هي نزعة ايديولوجية تقوم على التمسك المذهبي بالأمة بوصفها قيمة مطلقة تسمو على سواها من الأمم والجماعات القومية ، ويتمثل الوازع القومي عامة في شعور الأفراد بالانتماء إلى الأرض نفسها ، أو المجال التراابي نفسه أو الانتساب إلى تاريخ ذهني مشترك ، وقد تأخذ القومية صورة عبادة للأسلاف على حد تعبير أرنست رينان E – Rinane أو توق لمعانقة قيم قومية ماجدة ، وهذا ما يجعل كل معتقد قومي ينطوي في ذاته على ضرب من العنف الثاوي ، الذي يمكن أن يتفجر في أية مناسبة سانحة ، ويمكن لهذا العنف الكامن أن ينزلق بالقومية من خطاب ثوري إلى ايديولوجية وطنية متعلقة و متزمتة . أنظر :

- محمد سبيلا و نوح الهرموزي : موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 389 - 390.

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 94.

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

فكرة الوحدة للأقطار العربية، لتبقى تابعة اقتصاديا وسياسيا، للقوى الاستعمارية المهيمنة دون أن يكون للحدود الجغرافية أي تأثير .

لقد ربط الجابري ظهور الدولة القطرية L'état Patrie في الفكر العربي المعاصر بالتواجد الأجنبي في الأقطار العربية، سواء تعلق الأمر بالتواجد العثماني أو الاستعمار الأوروبي . الأمر الذي أدى إلى تنامي الوعي بالوحدة من أجل طرد المستعمر، لذلك يمكن القول أن جذور الدولة القطرية في نظر محمد عابد الجابري، إنما يرتبط بحقبة تاريخية ماضية، « و إذا فكل تفكير في الوحدة العربية اليوم أو غدا، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية الراهنة، وهو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت . تفكير لم تعد له إطلاقا، أية وظيفة وأية مهمة »⁽¹⁾. لقد ارتبط مشروع الوحدة العربية، بإعلان استقلال الجزائر سنة 1962، وقد تبلورت أكثر بعد هزيمة 1967. حيث كانت فكرة استقلال الأقطار العربية هاجس كل النخب، فاتضح لهم الأمر جليا عندما عجزوا فعلا على تحرير فلسطين بعيدا عن منطق الوحدة، وهي في الحقيقة حرب، ليس من الممكن أن تقودها دولة قطرية بمفردها . وعند استقراءنا للتاريخ العربي الحديث والمعاصر، نجد أن فكرة الوحدة قد وظّفت في المشرق من قبل، من أجل الاستقلال عن الترك، كما وظّفت بعد ذلك في المغرب لمجابهة الاستعمار الأوروبي وطرده من الأراضي العربية .

يرى محمد عابد الجابري، أنه مع استقلال بعض الدول العربية وتكتلها، تحت لواء جامعة الدول العربية في منتصف أربعينيات القرن الماضي، بدأت بوادر ظهور الدولة القطرية تخرج إلى الأفق، ككيان مستقل مؤسس على اتفاقيات تعاون ومساعدة الدول التي لم تزال بعد قابضة تحت نير الاستعمار. وقد كانت الجزائر آخر دولة قطرية، تحققت فيها حتمية الوحدة القطرية . غير أن هزيمة 1967 أزاحت الستار على حقيقة هذه الوحدة حيث أن كل دولة قطرية بقيت متمسكة بكيانها، من دون تضحية لمحاولة تحرير

(1)- محمد عابد الجابري : مسألة الهوية -العروبة الإسلام ..والغرب - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1، 1995،

فلسطين⁽¹⁾. حتى تجتمع جامعة الدول العربية في الجزائر سنة 1977، لتقرر سبل مساعدة انتفاضة الشعب الفلسطيني . ويبقى من غير الممكن قيام هذه الوحدة إبان التواجد العثماني في الأراضي العربية، ثم التواجد الاستعماري الذي كرس منطق التجزئة والتفرقة للقضاء على منطق الوحدة . حتى يضمن وجوده وقوته ، ومع بزوغ فجر الاستقلال، لم يتسن للدول العربية مجرد التفكير في الوحدة، وهي حديثة العهد مع الاستقلال، لأن إهتمامها كله منصب حول بناء كيائها وهيكله مؤسساتها، التي إما أنها ورثتها عن السلطة الاستعمارية، وإما أنها خلقت من عدم.

يعتقد الجابري أنه قد تحقق الشرط الموضوعي، شرط الدولة القطرية في المغرب العربي، بشكل قانوني مع استقلال الجزائر سنة 1962، وتحقق عكسيا في المشرق العربي بفشل القومية العربية من مواجهة الكيان الصهيوني وتحرير فلسطين سنة 1967، لتضحي فلسطين هي الأخرى دولة قطرية، بعد تركها تواجه الإستعمار بمفردها، والقبول بها دولة قطرية⁽²⁾. الأمر الذي كان من قبل لا يقبل على الإطلاق ومن غير الممكن، أن تلج هذه الدول القطرية مجال الوحدة ما لم تبين نفسها . وقد كان قادة هذه الدول يطرحون المسألة من زاوية أخرى، ألا وهي وحدة الشعوب بدل وحدة الدول، مثل ما هو الشأن عند الرئيس الراحل هواري بومدين (1932-1978)، لأنه كان منهمكا في بناء دولة حديثة الاستقلال.

غير أن تشبع هذه الدول القطرية من نفسها، باتت الوحدة ممكنة سواء في المشرق أو المغرب العربيين كإتحاد دول المغرب العربي على سبيل المثال، أو إتحاد مصر وسوريا أو قيام دولة اتحادية بين الأردن وفلسطين إلخ . لكن تحقق الوحدة العربية في ظل دولة قطرية عربية موحدة قد يكون أكثر منطقية وواقعية من مثيلاتها في مختلف الدول العربية القطرية السالفة، لتشبعها من ذاتها أولا، وشعورها بالقصور الذاتي ثانيا، والمقصود من ذلك هو كما يقول الجابري: « أعني قصور الدولة القطرية وعجزها عن مواصلة تحقيق

(1) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة الإسلام .. والمغرب - ، مصدر سابق ، ص 61.

(2) - المصدر نفسه ، ص 62 .

وجودها، والحفاظ على استقلالها منفردة»⁽¹⁾. فهذا القصور والعجز على ضمان بقائها منفردة ومنعزلة سياسيا وجغرافيا عن غيرها من الدول العربية الأخرى جعلها تبحث عن سبيل للاحتماء به من كل خطر قد يهدد سيادتها ووجودها.

يرى محمد عابد الجابري أنه من غير الممكن، أن تكون التجزئة تعبر عن مضمون الدولة القطرية العربية، التي هي بمثابة نقيض واقعي و حقيقي ملموس للوحدة، حيث أن هناك إفقار خطير للواقع العربي الراهن، وتجريد فكرة الوحدة من كل أسسها الأخلاقية والعرقية، ليكون في ذلك تشويه للوعي بالوحدة في الحس العربي، لذلك كان الأجدر بنا أن « نعتقد أن أولى الخطوات التي يجب القيام بها على طريق الوحدة العربية، هو طريق طويل شاق هي تصحيح الوعي بالوحدة»⁽²⁾. هذا المفهوم المضلل والديماغوجي في نظر محمد عابد الجابري، ما هو إلا موقفا للهروب من الواقع الملموس، وتسمية الأشياء بمسمياتها. لقد حلت الدولة القطرية محل التجزئة على صعيد الخطاب العربي الوحدوي الأمر الذي يستلزم بالضرورة نفي الدولة القطرية العربية، لتحقيق محدد الوحدة. لكن ما السبيل إلى نفي الدولة القطرية؟ حتمية سوف تقودنا من دون شك إلى ضرورة البحث عن تاريخ تشكلها وأسباب وجودها، ومقومات هذا الوجود عبر تاريخها الماضي والحاضر لتستطيع بعد ذلك من إيجاد الكيفية التي يمكن من خلالها تأكيد عملية النفي، لوضع واقع نظري للوحدة العربية، نابعة من تحليل الواقع الملموس، وليس من باب إرضاء العواطف والقفز على التاريخ.

لم تكن الدولة القطرية العربية في نظر الجابري، عاملا نقيضا للوحدة في كل الحقب التي مرّ بها الخطاب العربي المعاصر، لأن الآخر الذي كانت تتحدد به الوحدة هو التواجد الأجنبي في الأراضي العربية، لذلك كان المضمون الإيجابي الوحيد، الذي كان يوحد هذه الأمة، هو الاستقلال عن القوى الاستعمارية، لكن تعدد الاستعمار الأجنبي أفضى إلى قطرية من نوع جديد، هي الاستقلال الوطني المبني على بعث للدولة القطرية، وهو ما يلغي

(1) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة الإسلام ..والغرب - ، مصدر سابق ، ص 64 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 95.

الوحدة كطرف نقيض للدولة القطرية، خلال مرحلة من مراحل كفاح هذه الأمة من أجل التحرر الوطني، لأن ذلك يتطلب وجود حركة تحرر واحدة في الوطن العربي، وهذا غير ممكن لوجود تنوع لوضعيات قانونية واجتماعية وسياسية، وتفاوت مراحل التطور داخل الوطن العربي، لكن على الصعيد الداخلي والذاتي لهذه الدولة كان ممكنا، خاصة في تجسيد وحدة الكفاح الوطني القطري، الذي يعد لبنة من لبنات الدولة القطرية العربية. ومنه كان القول بالوحدة وهو ضرب للدولة القطرية ونفي تاريخي لها.

غير أن الفكر العربي الحديث والمعاصر في نظر الجابري، عانى مشكلة تقاعسه باتجاه الدولة لأنه لم يتساءل يوما ما، عن ماهية الدولة في الوطن العربي، من حيث مقوماتها وحتمية وجودها واستمراريتها، وشرعية السلطة فيها ووزنها الاجتماعي، وعلاقاتها بشعوبها؟. ويبقى السبب الرئيسي من وراء عدم وجود نظرية علمية وموقف وحدوي، يسير بمقتضاه الفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي ذلك يقول الجابري: « ذلك لأنه من دون نظرية في الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة العربية القطرية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية علمية في الوحدة العربية »⁽¹⁾. إن الوحدة العربية في نظر الجابري كتجسيد ملموس في الواقع لا يمكن أن يتحقق ما دامت فكرة الدولة القطرية قائمة في الفكر العربي، إذ من غير الممكن أن يتحقق نفيها إذا لم يرتبط الوعي بها بمسألة الديمقراطية والشرعية، ليتم تجاوز الدولة القطرية. لكن هذا لا يمكن أن يتحقق ببسر وفي وهلة واحدة بل عبر مراحل حيث أن المرحلة الأولى تكون فيها ديمقراطية الدولة القطرية ديمقراطية حقيقية بعيدة عن منطق الشعارات، لتصبح الوحدة العربية قضية قرارات وإجراءات، و تضحى إرادة الشعوب هي التي يمكنها أن تختار القطرية أو الوحدة. لا يمكنها التحقق على أرض الواقع بعيدا عن لغة الشعارات والديماغوجية.

من الطبيعي أن الفكر العربي الحديث والمعاصر في تقدير الجابري، بات بين تصورين قد يكونا متناقضين، حيث أن تصور الوحدة ارتبط بالمستعمر، ثم صار يتحدد

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 97.

بمفهوم ضبابي وهو التجزئة . فإذا كانت الوحدة يمكن الاستدلال على ربطها بالآخر (الاستعمار)، فإنه من غير الممكن أن نستدل عليها بنقيضها التجزئة، لأنه من دون شك الاستدلال بها، ما هو إلا هروبا من مواجهة الواقع الراهن، لأن الدولة القطرية في الوقت الراهن أصبحت تشعر على أنها عبئا على نفسها، ويبقى الأمل وحده يتعلق بالديمقراطية والشرعية، لتجاوز الضبابية التي طالما تحجبت بها النخب حتى يتم تجسيد نظرية علمية تحمل لواء الوحدة، وتكون مرشدا للعمل في إطار الدولة تحت شعار الديمقراطية والانتقال السلس للسلطة (1).

لقد بات من الضروري توجه الدول العربية القطرية نحو الوحدة في ظل دولة قطرية عربية موحدة، لتضمن لنفسها الاستقلال والاستمرارية والأمن الغذائي، لأن مأزق العجز جعل من هذه الدول محل أطماع من قبل قوى أجنبية، حيث أضحت الإيديولوجية القومية من دون شك أمر غير مستساغ، ولا يمكن مجرد التفكير في الواقع بفكرة الوحدة في ظل القومية » لأن الإيديولوجيا القومية هذه قد إنتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي، الذي هو الدولة القطرية العربية، بوصفها حقيقة دولية و عربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية» (2) حيث لا يتم القفز عليها في قيام الدولة القطرية العربية الراهنة، فالتفكير في الوحدة العربية إنطلاقا من الدولة القطرية، يتطلب قضايا ثلاث كانت قد طرحتها الإيديولوجيا القومية من قبل، وهي قضايا تشكل مدخلا ضروريا لإعادة بناء الفكر القومي متمثلة فيما يلي :

1 – ديمقراطية فكرة القومية : (يجب البدء بدمقرطة الفكرة القومية)

لقد نظر الجابري إلى الديمقراطية من خلال تاريخها وآليات تطورها، حيث أن تطور أوروبا أفرز معطيات وظروف تاريخية لم يكن لها مثيل في الوطن العربي، فديمقراطية أثينا وروما في العصر الوسيط، كانت قد انبثقت عن نظام العبودية الذي كانت تتخبط فيه

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 97.

(2) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية -العروبة الإسلام ..والغرب - ، مصدر سابق ، ص 64 .

البشرية، أمّا ديمقراطية أوروبا الحديثة فهي ناتجة عن تطوّر النظام الاقتصادي الإقطاعي. أمّا في الوطن العربي فتبدوا الديمقراطية أمرا غريبا، فهي مفهوم بدون ماصدق وهو ما عبّر عنه الجابري في قوله : « لا أكتّم القارئ أنني أحس كلما وجهت تفكيري إلى قضية الديمقراطية في العالم العربي القديم منه والحديث والمعاصر، أحس وكأنني أريد إقحام عنصر غريب في جسمه، غير أن ما يجعلني أقاوم هذا الإحساس ولا أستسلم له هو إيماني بأنّ لا شيء يبرّر الحكم بأنّ هذا الجسم يرفض ذلك العنصر الغريب عنه (الديمقراطية)»⁽¹⁾. فإذا كانت الديمقراطية في أوروبا مرتبطة إما بالعبودية وإما بالإقطاع فإن الوطن العربي لم يعرف كلا الشكلين، فبماذا نربط الديمقراطية فيه؟ وإذا كانت الديمقراطية دخيلة على ثقافتنا وقناعتنا وطبيعة شعورنا، فكيف يمكن أن تكون أساس من أسس الوحدة؟.

إنّ الديمقراطية في نظر الجابري مطلب أساسي من مطالب الوحدة العربية، حتى وإن كانت الأسس و المعطيات تختلف بين أوروبا قديما وحديثا والعالم العربي، لأنّ موجة الحداثة التي عرفها العالم بأسره، تفرض علينا التكلم عن الديمقراطية وفقا لما تفرضه ظروف الحداثة المادية والفكرية، ولما كانت الديمقراطية كما عبّر عنها الجابري هي: «سلطة الشعب معبرا بواسطة مؤسسات ينتخبها انتخابا حرا»⁽²⁾، لذلك فالديمقراطية التي يقصدها الجابري هي ديمقراطية الجماهير العربية، المبنية على أساس الحرية والمواطنة وإرادة التعبير، لترتبط بالنبذة لأنها هي التي تتحكم في الصراعات والتناقضات والانقسامات، لذا يجب ديمقراطية الفكر العربي المعاصر حتى يحدث نوع من التعايش والتصالح بين الأفكار، قبل أن يحدث هذا التصالح بين الشعوب.⁽³⁾ أو كما يطلق عليه الجابري بالتعايش الديمقراطي مع التيارات الأخرى المختلفة، وطنية كانت أم إقليمية دينية

(1) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب- ، مصدر سابق ، ص 66 - 67.

(2) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 3 ، 2004 ، ص 208.

(3) - رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، 2011 ، ص 111.

كانت أم علمانية،⁽¹⁾ لأنّ الشعوب العربية مختلفة التركيبية البشرية ومختلفة الثقافات والمناخ وهذا ما انعكس بدوره على الآراء، إذ ولّد صراعا وتفكيكا وإنفرادا بالرأي امتثالا لسلطة المذهب أو الطائفة.⁽²⁾

إنّ الديمقراطية التي ينظر إليها الجابري في الوطن العربي، يجب أن تستهدف تغيير الذهنية العربية، حتى يصبح الفرد العربي قابلا لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية، لأنها ضرورة لتغيير المجتمع العربي، حيث يقول في هذا الصدد: «تغييرا يتجه به هذه المرة لا من الوجدانية إلى التعدد (الشرك) كما في مجال الذهنية، بل بالعكس من التعدد إلى الوحدة والحق أنه إذا كانت الوجدانية هي المهيمنة على صعيد الممارسة السياسية في الوطن العربي، فإن التعدد بل التشرذم في بعض الحالات، هو الواقع السائد على الصعيد الاجتماعي».⁽³⁾ حيث يقصد الجابري بالتعدد ليس بكثرة الدول القطرية، بل حتى كثرة الطوائف والأقليات داخل الدولة الواحدة، فلا بديل للطائفة والقبيلة والعشائرية الحزبية التي هي المظهر الحقيقي للحياة الديمقراطية. إضافة إلى ذلك لابد من إحلال الولاء للفكرة وللإختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص.

وكما أنّ الديمقراطية ضرورة وطنية قطرية في نظره، فهي أيضا ضرورة قومية عربية لأنّ الوحدة العربية، أصبحت تفرض نفسها في عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية والجهوية والدولية، بالنسبة للأمة العربية لبقائها ووجودها. إذ لا يمكن أن تتحقق قومية عربية ديمقراطية، إلا إذا انبثقت عن قطرية عربية ديمقراطية، مع ضرورة وجود مؤسسات شعبية حرة، وأجهزة حكومية تخضع لهذه المؤسسات، وتتصرف تحت مراقبتها لكي يمكن أن تمارس القوى الشعبية ضغطا من أجل شق الطريق نحو الوحدة. إذ لا يتحقق ذلك إلا وفق ثلاثة وظائف تاريخية وهي: تغيير البنية الذهنية العربية، وتيسير الاندماج

(1) - محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 208.

(2) - رضا شريف: الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، مرجع سابق، ص ص 111-112.

(3) - محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 58.

الاجتماعي، وانتقال السلطة إلى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي، وشق الطريق نحو وحدة عربية.⁽¹⁾

2 - قضية الزعامة والإقليم القاعدة: (الإقليم القاعدة مقولة غير علمية وغير إجرائية)

يرى الجابري أنَّ فكرة الإقليم القاعدة ليس لها سنداً علمياً وإجرائياً، وهي الفكرة التي مفادها إمكانية إقامة وحدة عربية من خلال بروز قطر واحد من الأقطار العربية، يؤكد على إمكانية إقامة وحدة عربية على ضوئها، ليكون هذا القطر رائداً يجلب إليه الدول الأخرى، فيكون بمثابة مركز تدور حوله كل الأقطار العربية الأخرى.⁽²⁾

يعتبر الجابري فكرة الإقليم القاعدة فكرة مستلهمة من التجارب الوحدوية، في بعض البلدان الأوروبية كألمانيا وإيطاليا، كما أنها تستعيد إلى الأذهان التجربة المصرية السورية التي دعا إليها جمال عبد الناصر، والتي برزت فيها مصر كإقليم لوحدة عربية، تتبعها كل الأقطار العربية الأخرى.⁽³⁾ إنَّ شعار الإقليم القاعدة شعار يجب أن يعاد فيه النظر جذرياً لأنَّ هناك إختلاف في الظروف والملابسات، التي تمت بها الوحدة بين الدول الأوروبية والدول العربية. ذلك أنَّ لكل شعب خصوصياته، ولكل أمة خصوصياتها، وأن الظاهرة الاجتماعية التاريخية ظاهرة فريدة من نوعها، فهي مقيدة بزمان ومكان وظروف و ملابسات، إذ لا يمكن أن تكون هناك دولة لها حق الزعامة على الدول الأخرى، وهذا ما يولد انطباعاً نفسياً بعدم الرضا والاطمئنان، كما أن العجز الذي تعاني منه الدول العربية يجعلها تشعر دائماً بالتبعية، ذلك أن التعصب القطري يولد نفوراً من الفكرة.⁽⁴⁾ وبما أن ظاهرة الوحدة والتكتل ظاهرة تاريخية، فلا يمكن تعميمها «فكرة الإقليم القاعدة فضلاً عن

(1) - محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 58 - 61.

(2) - رضا شريف: الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، مرجع سابق، ص 112.

(3) - محمد عابد الجابري: مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب، مصدر سابق، ص 73 - 74.

(4) - رضا شريف: الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، المرجع السابق، ص 113.

كونها فكرة غير علمية، هي أيضا غير إجرائية، أعني أنها غير صالحة للتعبئة الإيديولوجية في ظل الوضع العربي القائم.»⁽¹⁾

إن فكرة الإقليم القاعدة فكرة ميثولوجية أسطورية تفتقد تماما إلى الطابع العلمي الذي يعتمد على معطيات عقلية تفحص تركيبة الوعي العربي، وتتعرف على خلفياته التاريخية ذلك أن العالم العربي بشساعته يعرف تمايزا على مستوى الأفكار، أو حتى على مستوى بنية الوعي، لذلك فيبقى الحل إذن بالعودة إلى الواقع، الذي يفرض على نفسه وجود تعاقد إرادي تتساوى فيه جميع الأقطار العربية، وأساسه الرضا والتفاهم والحدز، معتبرين الوحدة العربية هي الغاية القصوى في ذلك .

فالوحدة - عند الجابري - ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق غاية أسمى من ذلك، ألا وهي إشباع حاجيات الدول العربية ككل، كقوة واحدة وكنظام واحد حيث يشعر كل قطر بأنه مركز وطرف في الوقت نفسه، لأنه بدون هذا الشعور لا يمكن أن نتكلم إلا على وحدة وهمية خارج دائرة الواقع.⁽²⁾ وفي هذا الصدد يقول الجابري: « فيجب أن ننظر إلى الوحدة لا كهدف في ذاته بل من أجل ما تشعبه من حاجات وتحققه من منافع وما تستجيب له من ضرورات ».⁽³⁾

3 - شكل الوحدة : (الوحدة أشكال ومستويات)

لقد انطلق الجابري في تصنيفه للوحدة حسب أشكالها ومستوياتها، حيث يرى أنها كانت تتكلم عن فكرة الوحدة الشاملة، التي تجمع بين أقطار مختلفة ممتدة من المحيط إلى الخليج، حيث أن هذه الشساعة الجغرافية وهذا التمايز الثقافي والطبيعي، لا يجعل الوحدة شكلا واحدا، بل أشكال ومستويات متعددة . ومنه فإن شعار الوحدة في ظل هذه الاختلافات ضرب من الطوباوية، وشعار حالم لا يحتكم إلى موضوعية، وهو ما تبنته بعض الأقطار

(1) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب - ، مصدر سابق ، ص 76.

(2) - رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مرجع سابق ، ص 113.

(3) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 213.

العربية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، حيث كانت هذه الأقطار لا تؤمن إلا بالاندماج القطري الشامل، رافضةً في ذلك أي فكرة تدعو إلى التكتل أو الإقليمية . كما هو الشأن بالنسبة لوحدة المغرب العربي، أو الإتحاد الخليجي أو الهلال الخصيب ... فهي بذلك تكتلات تنزعها دولة قطرية معينة، وعليه فهي لا تعترف بالوحدة الشاملة لكل الدول القطرية .

إنّ هذا الاعتقاد إذن بمثابة خطأ إستراتيجي في التفكير العربي، لابد من الاعتراف به و تصحيحه من أجل الاستفادة منه، أو عدم نقله إلى الأجيال اللاحقة . فالكلام عن الوحدة الحقيقية هي أشكال ومستويات، وليست شكلا واحدا كما يعتقد بعض الحالمين بذلك، والذين قاموا بتعميم الأحكام دون مراعاة الظروف والقوانين التي تتحكم في ذلك .⁽¹⁾ لذلك فهذا التصور المطلق غير مقبول، لأنّ الوحدة العربية أشكال ومستويات يفرضها الواقع العربي الراهن، ويتدخل فيها ويتكامل معها العمل الإقليمي والعمل القومي، فهو يصنف العالم العربي إلى أربع مجموعات متميزة مؤهلة لنوع من الوحدة، ذلك أنّ « العالم العربي اليوم أربع مجموعات متميزة ومؤهلة لنوع واحد أو الاتحاد : مجموعة الجزيرة والخليج العربي واليمن، مجموعة الهلال الخصيب (العراق وسوريا والأردن وفلسطين) مجموعة وادي النيل والقرن الإفريقي (مصر والسودان وجيبوتي)، ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة ».⁽²⁾ فالعمل الوحدوي الإقليمي في نظر الجابري، لا يتعارض مع العمل العربي ككل، وذلك لوجود رصيد ثقافي وتاريخي ثري، يجمع كل الدول العربية من خلال الثوابت المشتركة، والمتمثلة في الدين واللغة والعرق، وهو ما يؤثر على العامل الاقتصادي، الذي تعرفه هذه الدول . ومنه يكون طابع الوحدة إذن طابعا واقعيا منزها عن الأحكام المسبقة لي طرح طرحا عقلانيا وموضوعيا . لأن الوحدة العربية ليست شعارات وأقويل وأحلام بل لا هي واقع يجب فهمه وتثريه.⁽³⁾

(1) - رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مرجع سابق ، ص114.

(2) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب- ، مصدر سابق ، ص84.

(3) - رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، المرجع السابق ، ص115.

وأمام هذا الاختلاف في آلية النظر إلى الوحدة العربية، يظهر لنا أن هناك مستويات للوحدة قائمة وأخرى ممكنة، فالوحدة العربية على المستوى الثقافي، قائمة من خلال اللغة المشتركة والتراث المشترك والمصير المشترك، إذ أن هناك مجال أوسع لتعميق هذه الوحدة. ووحدة عربية على المستوى الاقتصادي، حتى و أنها تبدو لا ترقى إلى مستوى الوحدة . لأن معناها يتحدد بالمبادلات التجارية، والمشاريع المشتركة . أمّا إذا تعدينا ذلك إلى الإعانات التي تتم وفق قرارات، أو مؤتمرات ثنائية، فنجد أن ممتلكات الدول العربية تستفيد منها دول عربية أخرى، وهو ما يؤسس لقاعدة اقتصادية عربية مشتركة، ومنه تبقى الوحدة العربية في نظر الجابري، مشروعاً للمستقبل لمدى أجيال، لأنها - حسب ما يبدو الآن على الأقل - لن تتحقق كاملة مرة واحدة، بل لابد من أن تمرّ عبر مراحل وأشكال وصيغ . والفكر القومي مطالب برصد هذه المراحل أو الصيغ والأشكال ، والتبشير بها في حينها والدفع بها نحو التحقق.(1)

إن حلم الوحدة العربية في ظل التكتلات الدولية والاقليمية، لم ير النور في الدولة العربية التحديثية رغم مجموعة من المحاولات الفاشلة، إلا أنه يبقى الشغل الشاغل للنخب العربية، على اختلاف توجهاتها، ولا يمكن تعدي مخاطر التبعية والتخلف إلا بتجسيد هذه الوحدة كقوة عربية مستقبلية . حتى وإن لم تتحقق كاملة في الوقت الماضي لكن تحقق جزء منها يوحي بإمكانية تحقيقها كاملة في المستقبل .

(1) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب- ، مصدر سابق ، ص ص 84 - 85.

المطلب الثاني : الدولة القطرية عند برهان غليون وموقفه منها

لقد نظر برهان غليون إلى الدولة القطرية L'état Patrie على أنها ظهرت في الفكر العربي المعاصر، نتيجة العمل المشترك الذي قامت به النخب ضد الغزو الأجنبي الذي ولد صيغا من التحالف والتعاون، بين مختلف الأقطار العربية للوقوف في وجه المستعمر . هدفه الأول والأخير، هو التحرر من السلطة الاستعمارية . مما أدى إلى ظهور ما يعرف بالحركة الوطنية، كحركة سياسية متشعبة بالنظم السياسية الحديثة، فظهرت الوطنية الجديدة التي أدت إلى تكوين وعي قومي ثوري، في كل الأقطار العربية . الأمر الذي أدى بالضرورة إلى ميلاد الدولة العربية الحديثة، التي حملت على عاتقها مهمة التحديث، وفي هذا يقول برهان غليون : « ومن هذا التركيب وبسببه أيضا سوف تولد الدولة العربية الحديثة، دولة الاستقلال، كتجسيد لهذه الوطنية الوليدة ... وهو ما يؤكد التمسك بالدولة الاستقلالية القطرية »⁽¹⁾.

لقد شهدت فترة ما بين الاستقلال للأقطار العربية، حركات سياسية عربية متنوعة المشارب في الفكرة السياسية العربية، التي ظهرت تحت لواء الوطنية . فرغم التعارض والتناقض الذي تكتنفه النزعة الوطنية، من حيث الأهداف والمرامي التي بنيت عليها كل دولة بعد طردها للمستعمر، غير أن القاسم المشترك الذي يجمع بينهما والذي وحّدها هو الكفاح ضد المستعمر في نظر برهان غليون . لقد كانت الدولة الوطنية كحدثا سياسيا ساهم في تطور القوى الجديدة، لم يهتم بترسيخ قواعد الدولة واستقرارها ودفعها إلى معركة السياسة، بما تحمله من معاني التداول على السلطة، والانتقال الديمقراطي لها . بقدر ما عملت هذه الدولة على تنامي الوعي الداخلي الحديث، وقيم السياسة القومية . غير أنه بقدر ما تراجع نشوء الدولة في السيطرة الخارجية، زود الجماعة بأداة فعالة للتنمية المادية والاجتماعية، ضاعف فرص تنامي حركة الإحياء الفكري والعملية للتراث الروحي والثقافي الذي هو في الأساس، ترسيخ للهوية التاريخية التي تكاد أن تكون منعدمة من قبل.

(1) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 9 .

إن هذه الدولة في نظر برهان غليون لم تضعف البنية الانقسامية للدولة العربية، بل أنتجت وسائل الصراع والصدع السياسي، الذي حدث بفعل إنهيار الإمبراطورية الدينية وكان من مزاياه ميلاد الدولة القطرية، التي نشأت في أحضان هذه السجلات السياسية التي وقعت بين النخب، وفي مختلف الأقطار العربية، وفي ذلك يقول برهان غليون : « وقد بيّنت التجربة أن هذه الدولة لم تعمل على إضعاف البنية الانقسامية في السياسة العربية، ولكنها أنتجت على نطاق أوسع و أشمل، وسائل تجديد القطيعة والصراع والصدع السياسي، الذي كان انهيار الإمبراطورية الدينية قد أحدثه، فبالدرجة نفسها التي ولدت فيها الدولة القطرية، الولاء المحلي على المستوى السياسي »⁽¹⁾ لقد كانت الدولة القطرية قد ورثت سياسة الإنقسام عن الإمبراطورية الدينية، التي بدأ زوالها يظهر بفعل الصراعات الداخلية بين الدول العربية، التي تصدعت بفعل تنامي أزمة الوعي فيها بكل دولة على اعتبار أنها حرة مستقلة، لا يمكن أن تخضع لأي سلطة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية لأن انفصالها عن السلطة الاستعمارية، هو شعورها بتشكيل هوية مستقلة لنفسها .

إن التكتل والوحدة العربية في نظر برهان غليون، عاملا مخيفا للقوى الأجنبية الأخرى خاصة الغربية منها . لأن أي تكتل سيؤد قوة موازية للدول الكبرى، ويجعلها تعيش حالة اللااستقرار من جهة، وتقلص مصالحها من جهة ثانية، لأن الدولة القطرية تخدم القوى الغربية، وترعى مصالحها . فمنذ انفصال الأقطار العربية عن الدول الاستعمارية وهي تعيش هاجس التدهور والانحطاط، نتيجة انفلات المواد الأساسية من قبضتها، عدا ما يخضع للمعاهدات والمواثيق المبرمة مع الدول العربية، وهو الأمر الذي أثار خوف وهلع الدول الغربية، وفي ذلك يقول برهان غليون : « لا أنكر أن فكرة وجود دولة عربية كبرى تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، يمكن أن تثير الخوف والرعب لدى الأوروبيين، الذين يعيشون منذ انهيار المغامرة الاستعمارية في هاجس التدهور والانحطاط »⁽²⁾ فاستقلال الأقطار العربية عن الاستعمار الأوروبي خلف صدمة لدى

(1) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 10 .

(2) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مكتبة مدبولي ، ط1 ، القاهرة ، 1993 ، ص 103 .

الدول الأوروبية المستعمرة، لأن هاجس الاستقلال كان قد وُلد تنامي فكرة القومية والوحدة لدى الدول العربية، على الرغم من خروجها منهكة القوى، نتيجة الكفاح المرير الذي خاضته ضد القوى الغربية، طيلة كفاحها لنيل استقلالها . لقد عملت الدول الغربية على ضرب وحدة الدولة العربية عرض الحائط، حتى تضحي هذه الأقطار تنازل لتأمين وجودها، بعيد عن أي طموح آخر من شأنه أن يؤدي إلى تهديد مصالح الدول الأوروبية لذلك كان من الواجب تدعيم القطرية في مقابل الوحدة، وفقدان الإرادة والطموح بدل النزعة الاستقلالية، حيث يقول برهان غليون : « وكان من الممكن لهذه السياسة أن تستمر إلى أمد غير منظور، مع تحطيم الدول العربية ذات النزعة الاستقلالية وإضعافها، حتى تصبح فاقدة لأي إرادة وطموح، ولا أمل لها إلا في تأمين وجودها » .⁽¹⁾

إن من بين أسباب انهيار الوضع العربي الراهن في نظر برهان غليون، وما آلت إليه الدولة القطرية هو التراجع الكبير لفكرة القومية، مع العلم أن القومية من بين الأسس التي قامت عليها الدولة القطرية، حيث قاد هذا التراجع إلى انهيار الرابط الوحيد المتمثل في الجامعة العربية، التي تعد مؤسسة قومية تعمل على إدارة العلاقات العربية، كما أنها تمثل آلية للتفاهم والتعاون الإقليمي بين أقطار الدولة العربية، لمنع كل أشكال الصدامات العنيفة بينها . والواقع أن الجامعة العربية في نظر برهان غليون قد انتهت وماتت تماماً، حتى وإن تأخر دفنها . فهي زالت منذ توقيع اتفاقية كامب ديفيد، غير أن هذه النهاية لم يُعترف بها نظرياً، لكن الواقع يصدّق بها ويفرضها، وما يفسر ذلك هو نشوء المجالس والتجمعات الإقليمية والجهوية، كبديل للجامعة العربية، وهو تجلي من تجليات القطرية .⁽²⁾ إن هذه التجمعات والاتحادات الإقليمية، زادت من اتساع الهوة بين الأقطار العربية، وهو مؤشر من مؤشرات ضعف الدولة العربية، لتجسيد مبدأ فرق تسود . لقد بات منطق لمّ الشمل للأقطار العربية أمراً مستحيلاً، مع استفحال ظاهرة الاستقلال الذاتي، والإنفراد بالرأي والبحث عن الزعامة . حيث أضحت الأقطار العربية مصدراً للصراعات الداخلية، طائفية أو دينية أو

(1) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مصدر سابق ، ص 47 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 49 .

جغرافية أو غيرها، وبات التوحيد بينهم أمر مستحيل، وفي ذلك يقول برهان غليون: « لن يمكن توحيد جميع أقطارهم ، أو ضمان التعاون المثمر فيما بينهم، بالتعميم البسيط لمبدأ الضم أو اللحاق، أو التوحيد القطري » .⁽¹⁾

لقد نجحت سياسة التفكيك والتشردم للأقطار العربية، وباتت كل دولة قطرية عاجزة على تأمين وجودها بنفسها، كما أن هذه التجمعات الإقليمية هي الأخرى أصبحت عاجزة على الدفاع عن هذه الدول، حيث أن السبب الرئيس في نظر برهان غليون يعود بالأساس إلى عملية إجهاض الجامعة العربية في العصر الراهن، حيث يقول في ذلك: « وفي سبيل تحقيق مبدأ التفكك والتفكيك، تم أيضا إجهاض الجامعة العربية، والعمل العربي المشترك وأقيمت على خجل في البداية، ثم مع التبريرات العقلية والسياسية التجمعات الإقليمية كبديل عن التعاون العربي الشامل، ووسيلة لقصر هذا التعاون على حماية المصالح الجهورية والأمنية » .⁽²⁾ لم تكن سياسة التفرقة للدول القطرية العربية في نظر برهان غليون، قضية حديثة النشأة، ولم تظهر بعد الانقسام العربي، الذي شهده المجتمع العربي إبان الغزو العراقي للكويت، أو حرب الخليج الثانية، وإنما تعود حالة الوهم إلى ما قبل حرب الخليج الثانية، أي إلى زمن الفشل الذريع للتجربة الناصرية، وانهيار الحركة القومية، و ما تلاها من فرض لسياسة النزاعات الداخلية .

لقد انهار حلم القومية والوحدة، ولم يعد على أي واحد من إعادة إحيائه، الأمر الذي أدى إلى إضعاف سبل التنمية للدولة القطرية، نتيجة عدم قدرة الدولة القطرية على حماية نفسها بنفسها، أو امتلاك خيارات فرض سيادتها على غيرها، « فمما لا شك فيه أن الوضع الذي كان قائما قبل الثاني من آب/أغسطس 1990 قد انهار تماما، لن يكون بإمكان أحد أن يحيه، والمقصود بهذا الوضع مجموع التوازنات والخيارات السياسية والاقتصادية والأمنية التي نبعت منها، والتي سادت وقادت أيضا المنطقة العربية، وحددت مصيرها للعقود الثلاثة الماضية . وقد نشأ هذا الوضع كما هو معروف على إثر هزيمة الناصرية وانهيار الحركة

(1) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مصدر سابق ، ص 52 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 36 .

القومية العربية في المشرق العربي، بعد الضربة الإجهاضية الاسرائيلية الأمريكية، وحرب الاستنزاف اليمنية، وفي موازاة الإخفاق المحقق لتجارب التنمية والتصنيع القطرية»⁽¹⁾.

إن مأزق الدولة القطرية في نظر برهان غليون، هو مأزق التحول الديمقراطي، لأن الديمقراطية باتت ضرورة ملحة، لأن انسداد الآفاق أمام الدولة القطرية، وظهور موجات الغضب الشعبي في الشوارع، كان من شأنه أن يضاعف من مشاكل الدولة القطرية، حيث أن الواقع السياسي يفرض بالضرورة على الدولة القطرية، التحول الديمقراطي كضرورة عملية، وفي ذلك يقول برهان غليون: «لم تعد قضية الديمقراطية في الوطن العربي، قضية اختيار نظري، ولكنها أصبحت مع تفاقم أزمة الدولة القطرية، وانسداد الآفاق أمامها، وتفجر القوة الشعبية، واحتلال الجمهور للشوارع والساحات، ضرورة عملية لا مهرب منها»⁽²⁾. لما كان الطابع العام للدولة العربية التحديثية بصفة عامة، والدولة القطرية بصفة خاصة طابع استبدادي، لأن كل الأنظمة العربية هي امتداد للسلطة الاستعمارية من جهة، ومرآة عاكسة للدولة السلطانية من جهة أخرى في نظر برهان غليون. فإن غاية الدولة إذن تكمن في خدمة مصالح النخبة الحاكمة لا غير، فإذا لم تتوافق قوانين الدولة القطرية مع مطامح الطبقة الحاكمة، ولم يكف بمقدورها مسيطرة الركب الحضاري، فإن مآل الدولة القطرية الزوال، يقول برهان غليون: «إن الدولة ليست غاية في ذاتها، ولم تكن كذلك في أي عصر، إنها ليست بالنسبة للشعوب إلا أداة تستخدمها للوصول إلى المدنية والترقي، وعندما تعجز عن ذلك، وتخفق في روح المدنية والرد على الصورة الثقافية التي يملكها المجتمع عن نفسه، فإن المجتمعات ترميها كما ترمي الأداة التي لا فائدة منها»⁽³⁾.

إن من بين شروط بقاء واستمرارية الدولة القطرية، هو انتهاجها الخيار الديمقراطي والبعد عن حكم الغوغاء، حيث لا يتأتى ذلك في نظر برهان غليون، إلا إذا سادت العقلانية في الحكم، والشفافية في نقل الوقائع التي تجري في الواقع، لأن أي تزيف للحقائق سيقود

(1) - برهان غليون: ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى، مصدر سابق، ص 103.

(2) - المصدر نفسه، ص 245.

(3) - المصدر نفسه، ص 173.

الدولة القطرية صوب الغوغاء . يقول برهان غليون : « فالذي يجعل من الحكم الشعبي حكما ديمقراطيا، ويمنعه من التحول إلى حكم الغوغاء، هو بالضبط توفير التحليل العقلاني والمعرفة والإعلام عن الحقائق الاجتماعية والسياسية الفعلية، كما هي في الواقع » .⁽¹⁾ لأن النظام الدولي الجديد وضع العقلانية معيار للتقدم والتطور، ومعيار للشفافية والخيار الديمقراطي، إذ لم يبق الاستبداد في العصر الحديث، المحدد الأساس في تسيير دواليب السلطة، بل « إنه بالعكس من ذلك، منبع العقلانية التي أدخلتها فلسفة العصر الحديث على النزاعات بين الأفراد والشعوب، بقدر ما ساعدت هذه الفلسفة على بناء السياسة على مفهوم أكثر شفافية وقابلية للقياس والمفاوضة، لا بل إن هذا الاكتشاف هو مصدر التقدم الكبير الذي عرفته المجتمعات البشرية في مجال تطور السياسات الوطنية الداخلية » .⁽²⁾

لقد كان موقف برهان غليون تجاه الدولة القطرية واضحا، حيث يرى أن قوة الدولة العربية التحديثية في وحدتها، إذ ليس هناك خيار واحد للخروج من حالة الوهن، سوى نبذ التجزئة والفرقة بين كل الأقطار العربية، ففوة الدولة العربية التحديثية يكمن في تماسك أقطارها ووحدتهم، ونبذ كل الخلافات مهما كان نوعها . فرغم كل الأزمات التي عصفت بالدولة التحديثية، ورغم بروز الدولة القطرية، كخيار سياسي فرضته الظروف الجيوسياسية، إلا أن إمكانية الوحدة مهما فشلت في الكثير من الحالات، إلا أنها تبقى واردة وهو ما حمل برهان غليون على القول: « يخطيء من يستنتج مما حدث أن الأزمة قد أثبتت عدم إمكانية الاعتماد على التفاهم العربي الجماعي، وبالتالي ليس هناك من حل إلا استقلال كل قطر بنفسه » .⁽³⁾

(1) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مصدر سابق ، ص 244 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 82 .

(3) - المصدر نفسه ص 52 .

المطلب الثالث : الدولة القطرية بين الوحدة والتجزئة

إن ما يتفق فيه محمد عابد الجابري مع برهان غليون، في موقفهما من الدولة القطرية هو رفضهما طرح مسألة الوحدة، على صعيد الواقع السياسي العربي الراهن، لأن الاعتقاد بالوحدة هو في الحقيقة قفزا على حقيقة الدولة القطرية، التي أضحت حقيقة واقعية وتاريخية. بغض النظر عن أسباب ظهورها الداخلية والخارجية، إذ يجب دراسة الدولة دراسة علمية، للوقوف على الأطر التي تمكّن النخب من معرفة إمكانيات الوحدة . حيث ينظر محمد عابد الجابري إلى تقاعس النخب في طرحهم لمسألة الدولة قديما وحديثا، هو ما دفعها إلى التأخر في قيامها والضبابية في وجودها وتشكلها، حيث يقول : « والواقع أن نقطة الضعف الخطيرة التي عاناها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر، وما زال يعانيها إلى اليوم هي تقاعسه أو إحجامه، أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديما وحديثا : كيف تشكلت ؟ وكيف تعيد تشكيل نفسها؟ »⁽¹⁾، لقد كانت مسألة الوحدة في ظل الدولة القطرية عند الجابري، سوى موقف إيديولوجي يبعث على الاندهاش، « والواقع أن المرء حينما ينظر إلى الأدبيات العربية الوحودية المعاصرة من منظور نقدي، لا يملك إلا أن يندهش من الأهمية التي تعطي على صعيد الخطاب، لهذا المفهوم الضبابي المعتم مفهوم التجزئة، تجعل منه تلك الأدبيات النقيض المباشر، وبالتالي المحدد الأول لمفهوم الوحدة ».⁽²⁾

لقد تم اختزال الواقع العربي المعقد في مسألة الحدود، والواقع أن الوحدة ليست نقيضا للدولة القطرية، بل كل الدلائل تؤكد عكس ذلك، أي أن هناك انتصار للدولة القطرية، وأن التفكير في الوحدة، نابع من صميم الدولة القطرية ذاتها . غير أنه هذا الشرط مرهون بتوفر شرطين أساسيين هما : ضرورة تصحيح الوعي بالوحدة ن وهو طريق طويل وشاق من جهة . ووضع نظرية في الوحدة العربية، نابعة أساسا من فهم وتحليل الواقع العربي وليس

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 97.

(2) - المصدر نفسه ، ص 94.

من أجل إرضاء العاطفة وإشباع الخيال و تجاوز التاريخ من جهة ثانية⁽¹⁾ كما يتفق برهان غليون مع الجابري في نظريته إلى الدولة القطرية، خاصة في اعتبارها كيان سياسي وقانوني وإداري، لا توجد ضبابية في ذلك، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : «ندرس من خلالها بشكل أساسي، بنية الدولة في كل قطر من حيث هي كيان قانوني وإداري و سياسي». ⁽²⁾ والواضح أن الفكر القومي العربي كان قد تعامل مع الوحدة في إطار الدولة القطرية، بطريقة غير موضوعية، بل تم التعامل معها بطريقة إيديولوجية وطائفية، حيث يضيف برهان غليون قائلاً : « اتخذ الفكر العربي الحديث والمعاصر الحركة القومية كإيديولوجية، وكممارسة في الإتجاه المعاكس تماماً، وفسرت القومية ذاتها كهوية طائفية»⁽³⁾.

ينظر برهان غليون إلى الدولة العربية القطرية L'état Patrie، على أنها دولة ضعيفة باعتبارها دولة تحديثية Etat Modernisé ، لأنها « تعيش هذه الدول مع شعور عميق و دائم بالهشاشة، وانعدام الأمن والقزمية »⁽⁴⁾. ولمواجهة هذا الضعف يجب أن ينتقل المجتمع العربي المعاصر من حالة « التشتت وفقدان المصداقية ... والتنافس بين الدول العربية»⁽⁵⁾، إلى مجتمع عصري حديثي متطور يتميز بالتقدم والرقى يكون « في هذا المستوى من التحليل ، تطرح من جديد وبحدة مسألة التجمع الإقليمي في شكل إتحاد عربي فيدرالي كبير ». ⁽⁶⁾

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 95.

(2) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية ، في: علي خليفة الكواري : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،

مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ص 224.

(3) - برهان غليون : النظام الطائفي ، في : مجلة منبر الحوار ، العدد 11 ، السنة الثالثة ، خريف 88 ، ص 26 .

(4) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في برهان غليون (وآخ): حقوق الإنسان العربي ، مصدر

سابق ، ص 18 .

(5) - برهان غليون : نقد السياسة العملية - العرب ومعركة السلام - ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1999 ، ص 7 .

(6) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 283.

لقد باتت الدولة القطرية L'état Patrie في نظر الجابري خيار إستراتيجي، حيث لا يمكن إنكار الوحدة في فلك الدولة القطرية، لأن هذه الأخيرة حقيقة مؤكدة جديرة بالدراسة والبحث خاصة في بنيتها وآليات اشتغالها، ومن خلال تحليله لها يكشف عن ضعفها وتخليها عن مهامها، الأمر الذي جعلها تدخل في مأزق لا يمكن الخروج منه، إلا بالتحول الديمقراطي، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن إتحاد، يجنب العالم العربي التهميش التاريخي والخضوع والتبعية، لنظام الهيمنة الجديد والصاعد، وفي ذلك يقول برهان غليون: « إن درء المخاطر الناجمة عن هذا الفشل والإحباط، أو على الأقل التخفيف من الخسائر ليستدعي منذ الآن اتخاذ مبادرات نشطة وجريئة على محاور ثلاث : محور إعادة بناء المجتمعات العربية من الداخل، ومحور إعادة بناء التكتل العربي، ومحور العلاقات الخارجية التي تستدعي ما ينبغي تسميته المصالحة مع العالم.»⁽¹⁾

لقد كانت فكرة الإتحاد إجراء سياسيا لتجسيد موقف التيار القومي، الذي كان رافضا للدولة القطرية، حيث تم النظر إلى الدولة القطرية، على أنها مجرد تجزئة اصطنتعتها القوى الاستعمارية، في إطار سياسة فرق تسد حيث « قسم الاستعمار الوطن العربي إلى أكثر من عشرين جزءا ... وجعل فرص التجزئة على البلاد العربية، الشرط الضروري لتحقيق الهيمنة الاستعمارية »⁽²⁾. غير أنه لا يمكن أن يستمر الحال على حاله، بل لابد من أن يزول هذا الوهن الذي يصيب الفكر العربي، وتزول كل مظاهر التفرقة والتجزئة ، لتحل الوحدة محل ذلك . الوحدة التي « تشكل التيار الأساسي في التاريخ العربي، منذ فجر الإسلام حتى الآن »⁽³⁾. لقد كان الواقع العربي المتردي حافزا للوحدة مما يقتضي فلسفة خاصة به، وقد عبّر نديم البيطار على ذلك قائلا: « إن النكبات والأزمات الكبرى لا تدفع

(1) - برهان غليون : نقد السياسة العملية ، مصدر سابق ، ص 13 .

(2) - منير شفيق : في الوحدة العربية والتجزئة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 3 ، 1981 ، ص 74 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 42.

إلى الوحدات القومية فحسب، بل تدفع إليها عبر اعتمادها على قاعدة تتركز عليها الجهود كلها و تستوحيها، هذا قانون ثوري تفرضه طبيعة النكبة»⁽¹⁾.

إن ما يمكن استنتاجه هو أن برهان غليون كان قد تأثر بالوحدة الأوروبية المتكتلة في المجموعة الأوروبية، ونادى في ذلك بضرورة قيام إتحاد عربي شبيه بهذه الوحدة الأوروبية، ليضمن تحولا ديمقراطيا فعالا في المجتمع العربي، لأن الديمقراطية هي جوهر الإتحاد الحقيقي . والدعوة إلى إتحاد يضمن تجاوز حالة الضعف والوهن التي عانى منها الواقع العربي لعقود، لأن حالة الوهن هذه نابعة من « الشعور بالنقص والقصور وعدم الأهلية، ويدفع إلى البحث الدائم عن حماة خارجيين»⁽²⁾. وتجاوز الطائفية التي تعد العدو اللدود للدولة القطرية، رغم الدور الكبير الذي تلعبه الدولة القطرية في مجال الطائفية « إذ أنها وضعت يدها على هذه العصبية، وحملت مسؤولية إدارتها وأعدت توظيفها في إستراتيجياتها السياسية الخاصة»⁽³⁾. كما أن الإتحاد يعبر عن تحول سياسي سيجعل للعرب مكانة في المستقبل، حيث يبقى مستقبل العلاقات العربية بغيرها معلقا ومرهونا بمدى نجاح تكتل المجموعة العربية، أو الإتحاد العربي « في التكوّن كمجموعة أو كتلة فعلية ، وهذا يتطلب التغلب على النزاعات والحساسيات والمنافسات العربية العربية»⁽⁴⁾.

لقد بقيّ المستقبل العربي في نظر برهان غليون، قائم على خيارين اثنين هما : الديمقراطية والإتحاد، وهما خيارين رئيسيين في تجسيد الدولة العربية على أرض الواقع وإعطائها المكانة المرموقة التي تليق بها، وتجاوز مرحلة الضعف التي لطالما عانت منها الأمة العربية لعقود . وهو رأي يتفق فيه مع الجابري الذي يرى أن القطرية مهما كانت هي أضعاف للوحدة العربية، إذ لابد من إتحاد الأقطار العربية في شكل فيدراليات، للتصدي إلى

(1) - نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة ، مرجع سابق ، ص 138 .

(2) - برهان غليون : مستقبل العلاقات العربية الأوروبية ، في: أحمد صدقي الدجاني (وآخ) : العرب والعالم ، مؤسسة عبد الحميد

شوفان ، الأردن ، ط 1 ، 2001 ، ص 71.

(3) - برهان غليون : النظام الطائفي ، مصدر سابق ، ص 39 .

(4) - برهان غليون : مستقبل العلاقات العربية الأوروبية ، المصدر السابق ، ص 78.

كل خطر يهدد الأمة العربية، لأن التجزئة والتشردم طريق للضعف والهوان بالنسبة للأمة العربية، وفي ذلك يقول الجابري « أما الطريق إلى الوحدة فهو بالنسبة للوضع العربي الراهن، وضعه الداخلي ومحيطه الدولي، طريق متعدد المسالك، والمسلك الطبيعي والأقرب إلى التحقيق هو مسلك الاتحادات الجبهوية، سواء على شكل فدراليات أو كونفدراليات، أو حتى على شكل معاهدات ثنائية للتعاون والتكامل بين الحكومات والبلدان العربية »⁽¹⁾. لأن سياسة التجزئة في نظر الجابري جعلت الدول العربية عرضة للهيمنة والسيطرة الأجنبية، ويبقى الخيار الوحيد، الذي لا بد من سلكه هو التكتل والوحدة بين كل الأقطار العربية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، من أجل خلق قوة إقليمية قادة على مواجهة كل الضغوطات الأجنبية .

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص 164 - 164 .

المبحث الثاني : مشكلة المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

المطلب الأول : ماهية المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

مفهوم المجتمع المدني : كما هو شائع ومعلوم أن المجتمع المدني في مفهومه، لم يكن

حديث النشأة، بل مفهومه متضارب القدم في تاريخ المجتمعات البشرية . وعلى الرغم من تعدد الأبحاث حول الإلمام به من الناحية العلمية والأكاديمية، إلا أنه لا يمكن ضبطه ضبطاً محكماً وتأصيله، خاصة في تأصيل معناه، وتحديد المؤسسات التي تكونه . فمصطلح المجتمع المدني من بين المصطلحات ذات الأصل الغربي، حيث يقابله في اللغة الفرنسية Société civil، إذ لا نجد له تعريفاً لغوياً دقيقاً جامعاً مانعاً، في المعاجم والقواميس السياسية والفلسفية والاجتماعية العربية . لأنه في جوهره مصطلح مركب، يدل على بيئة معينة نشأ بنشأتها، وتطور بتطورها، فكلمة Société كلمة لاتينية الأصل، تعني في مدلولها مجتمع، أما civil فهي لفظ لاتيني الأصل أيضاً، مأخوذ من اللفظ civis التي يراد بها المواطن، غير أنها ليست مشتقة من كلمة civilisation كما هو معروف عند عامة الناس.⁽¹⁾

ومع اتساع دور المجتمع المدني، وتزايد أهميته في المجتمعات الديمقراطية، فقد أصبح يحظى باهتمام الكثير من المفكرين والباحثين المعاصرين، في الغرب وفي العالم العربي على حد سواء . ولذلك نجد عدة تعريفات للمجتمع المدني، وقد كان من بينها تعريف دومينيك كولاس Dominique Colas (1944 -)، والذي يعتبر تعريفاً عملياً، حيث يقول عن المجتمع المدني أنه : « يعني الحياة الاجتماعية المنظمة، انطلاقاً من منطق خاص بها، وبخاصة الحياة الجموعية، التي تضمن دينامية اقتصادية وثقافية وسياسية »⁽²⁾ .

(1) - عزمي بشارة : المجتمع المدني - دراسة نقدية إشارة إلى المجتمع المدني العربي - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1998 ، ص 64 .

(2) - Glossaire – Société Civile : <http://www.wolton.cnrs.fr/glossaire/fr> تم الإطلاع عليه يوم 19 أفريل

2019 ، على الساعة 18:15 .

فالمجتمع المدني عنده هو الحياة الاجتماعية التي تنظمها قوانين وأطر اجتماعية، تسير بمقتضاها كل الظواهر الاقتصادية والثقافية و السياسية، حتى يمكن تمييزه عن المجتمع البدوي، الذي يسير وفق أعراف ومبادئ عفوية . كما يعرفه برتراند بادى في قوله هو : «كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات والمنافع، دون تدخل أو وساطة من الدولة»⁽¹⁾ . وهذا يعني أن المجتمع المدني، هو جميع مؤسسات الدولة التي تتحكم في ثروات ومقدرات الأمة، من غير أن تكون هناك سلطة للدولة على هذه المؤسسات . لا في التسيير أو التنظيم أو الممارسة .

غير أن تداول مصطلح المجتمع المدني في الوعي العربي، حديث النشأة إذا ما قارناه بتداوله في بعض النظريات السياسية الغربية، ونظرا لأهمية موضوع المجتمع المدني سواء من حيث دلالاته الفكرية، أو السياسية أو الاجتماعية، أو من حيث نجاعة الوظائف التي يفترض بمن يعملون تحت واجهة المجتمع المدني، أن يقوموا بها . لذلك فإن هناك مراجعة تاريخية بسيطة لظروف نشأته وتطوره، في بيئته الأصلية، من شأنها أن تساعدنا على معرفة أصوله وجذوره، ليتم تأصيله نظريا وعمليا . لقد أزمع علماء الاجتماع على أن الإرهاصات الأولى التي أدت إلى تشكل مفهوم المجتمع المدني، إنما تعود في بدايتها إلى الخطابات السياسية التي تزامنت مع الثورات الديمقراطية البورجوازية الأولى في إنجلترا وبعضها في هولندا . غير أن مفهوم المجتمع المدني كان قد ازدهر أكثر في الفلسفة الهيجلية بعد الثورة الفرنسية، ثم انتقل إلى ماركس Marx (1818 - 1883) بعد تأثره بهيجل Hegel (1770 - 1831). إلى غاية ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) وأنتونيو غرامشي (1891 - 1937) وبعض السياسيين الذين أعطوه تحديدا دقيقا .⁽²⁾

لقد كان مفهوم المجتمع المدني، كما تشكل في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية نباراسا مضيئا على هذه الأمم، حيث عرفت من خلاله تحولات اجتماعية وسياسية

(1) - B – Bertrand : **Sociologie politique** , Presses Universitaires de France , Paris , 1997 , P 105 .

(2) - سيدي محمد ولدبيب : الدولة وإشكالية المواطنة - قراءة في مفهوم المواطنة العربية - ، مرجع سابق ، ص ص 200 - 201 .

واقتصادية مهمة، حيث مهدت الطريق لولوج المجتمعات الديمقراطية الحديثة عصر المدنية. فمع بزوغ عصر الأنوار L'epoque des Lumieres وما عاصرها من ظهور للبرالية السياسية تزايدت محاولات ضبط هذا المفهوم، خاصة في شقه المتعلق بالدولة، وقد كان الفلاسفة الإنجليز أمثال **توماس هوبز** Thomas Hobbes (1588 - 1679) في القرن السابع عشر، و**جون لوك** John Locke (1632 - 1704) في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، في طليعة فلاسفة الأنوار الذين حاولوا ضبط هذا المفهوم . حيث ذهب توماس هوبز إلى الاعتقاد بأن هناك تعارض بين مفهوم المجتمع المدني، وحالة الطبيعة، معتقدا أن انتقال الإنسان من مرحلة الحالة الطبيعية، التي شهدت حرب الكل ضد الكل والتي كان فيها الإنسان ذئب لأخيه الإنسان . إلى مرحلة المجتمع المدني التي هي في نظره مرحلة الدولة، لابد من أن يتخلى فيها الفرد عن حقه في ممارسة القوة . والتنازل عليها لصالح فرد واحد، يكون قادرا بصلاحياته على تجاوز حالة حرب الكل ضد الكل . والتي هي سلوك طبيعي ينزع إليه الإنسان بالفطرة، عند غياب سلطة تنظم حقوق الناس.(1)

لقد تم الربط بين فكرة المجتمع المدني والدولة، من قبل بعض الفلاسفة السياسيين معتبرين أن فكرة المواطنة هي الجامع بينهما، ويظهر ذلك في أعمال **دافيد هيوم** David Hume (1711 - 1776) في إنجلترا، و**إيمانويل كانط** Immanuel Kant (1724 - 1804) في ألمانيا، و**جان جاك روسو** Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) في فرنسا . وفي خضم هذه الدراسات حاول كل منهما إعطاء الصورة اللائقة لفكرة المجتمع المدني، حيث يعتبر جان جاك روسو الدولة في خدمة المجتمع المدني، لأن الحاكم في الدولة يعمل على حماية ممتلكات أفراد المجتمع المدني، بعد عقد اجتماعي مبرم بينهما والغاية القصوى لوجود الدولة، هي حماية ممتلكات كل عضو من أعضاء المجتمع المدني الذين يشكلون جوهر الدولة . حيث يبرز ذلك روسو في قوله : « إيجاد شكل من التجمع

(1) - Thomas Hobbés : **Léviathan** , Trd :Tricaud , chxillet XVII , Paris Ed , Sirey , 1971 , PP 124 –

يدافع ويحمي...الفرد وممتلكات كل مشترك ... بواسطته يتحد كل فرد مع الآخرين بحيث لا يخضع إلا لذاته ويبقى حرا أكثر مما كان من قبل «⁽¹⁾.

لم يكن هناك اتفاق بين علماء الاجتماع والفلاسفة والسياسيين، حول ضبط مفهوم المجتمع المدني، حيث برزت نزعتين مختلفتين في التاريخ السياسي الحديث، نزعة أنجلو سكسونية، التي تفصل فصلا تاما بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة . هذه النزعة التي يمثلها الفيلسوف الاسكتلندي آدم فيرغسون Adam Ferguson (1723-1816) حيث يعتبر المجتمع المدني على أنه هو المنتج للقيم الأخلاقية والاجتماعية، ونزعة يمثلها الفيلسوف الألماني هيغل Hegel (1770 - 1831)، والتي ترى أن هناك اندماج بين المجتمع المدني والدولة، لأن الدولة بإمكانها أن تستغني عن فكرة المجتمع المدني، وذلك راجع بالأساس إلى أن الدولة الكلية في نظر هيغل، تستطيع توحيد المصالح المختلفة، التي يطمح إليها المجتمع المدني . لذلك فلا مناص من التمييز بينهما، مادامت الدولة بإمكانها توحيد المصالح المتباينة، التي يعبر عنها المجتمع المدني.⁽²⁾ ومن هنا يمكن الإشارة إلى أن المجتمع المدني في تعريفاته، لم يكن مفهومه مفهوما ثابت وناجز وجامد و قابل للاستخدام في كل زمان ومكان، لأن مفهومه مرتبط بتاريخه ونشأته، والبيئة التي وجد فيها لأنه ابن بيئة محددة المعالم والأسس.

لقد بات من المؤكد أن المجتمع المدني - بناء على الأفكار السابقة الذكر- أنه عبارة عن مجتمع من مواطنين أحرار، قادرين إراديا على العيش المشترك، وفق القواعد التي إختطوها، والتي أصبحت عبارة عن عادات لا يمكن تجاوزها، داخل المحيط الذي يوجدون فيه . إن مفهوم المجتمع المدني في الخطاب العربي المعاصر، مبني على أساس مفاهيمي وفقا لتأصيله، عبر إعادة صياغته بما يتماشى وطبيعة هذا المجتمع، لأن البيئة الاجتماعية والثقافية تتحكم في بنيته الأساسية . لذلك فإن صياغة مفهوم المجتمع المدني، وتحديد

(1) - J – J Rousseau : **Du contrat Social** , Granier Flammarion , Paris 1966 , P 50 .

(2) - سيدي محمد ولدليب : الدولة وإشكالية المواطنة - قراءة في مفهوم المواطنة العربية - ، مرجع سابق ، ص ص 204 -

مدلولاته النظرية والعملية، يقتضي بالضرورة استدعاء رصد مكوناته المعرفية، كما يستدعي لذلك ضرورة العودة إلى الحيز الزمني الذي شهد ولادته، والذي كان بذلك مسؤولاً عن رسم الملامح العامة، للتطورات والتميزات، التي عرفها تاريخ نشأته وتطوره.

ومنه فالمجتمع المدني إذن هو جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تعمل في ميادينها المختلفة، في استقلالها النسبي عن الدولة لأغراض متعددة سياسية . مثل المشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني، مثل ما هو الشأن بالنسبة للأحزاب السياسية، وأغراض نقابية، كما هو الشأن في الدفاع عن المصالح الاقتصادية للمواطنين . وثقافية مثل ما هو الشأن في نشر الوعي من قبل إتحاد الكتاب والفقهاء والنخبة. أما الأغراض الاجتماعية، فتتجلى في عملية إسهام المجتمع المدني في التنمية الاجتماعية لذلك تظهر مؤسسات المجتمع المدني بهذا المفهوم، الأحزاب السياسية و الجمعيات الثقافية والاجتماعية، والنقابات العمالية والاتحادات المهنية وغيرها من المؤسسات الغير حكومية . وعليه يمكن أن نستنتج من خلال ذلك دور المجتمع المدني، و أهم الوظائف في الدولة حيث أن الوظيفة الأولى والأساسية هي : تنظيم و تفعيل مشاركة الأفراد في تقرير مصيرهم لأنهم بمعزل عن هذا النمط من التجمعات الإنسانية، يجعلهم يعيشون في فوضى وتعارض في المصالح، دون الاحتكام إلى الضمير الجمعي، الذي يمكنهم من التنازل والتعاقد فيما بينهم من أجل الصالح العام . إضافة إلى ذلك مواجهة كل السياسات التي من شأنها أن تؤدي إلى توتر في المعيشة، وتوسيع دائرة الفقر والحرمان، وزرع ثقافة خلق المبادرة الذاتية، وثقافة بناء المؤسسات . ومنه فإن المجتمع المدني هو مجتمع المؤسسات الأهلية الرسمية، التي تشتمل على جل الميادين : السياسية والمهنية و الثقافية والاجتماعية .

لقد كانت من بين أولويات المجتمع المدني، هي التأكيد على إرادة المواطنين في الفعل التاريخي، الذي يهدف أساساً إلى المساهمة الفعالة في تحقيق التحولات، التي تنبثق عن الإرادة الشعبية العامة، حتى لا تبقى حكراً على النخب الحاكمة فحسب . وإذا أردنا أن نبلور هذه الوظائف في عناصر، تظهر على النحو التالي :

- إشاعة ثقافة الديمقراطية داخل المجتمع والدولة
- المساهمة في حل وحسم الصراعات داخل الدولة
- تجميع كل المصالح التي تتعلق بالمجتمع المدني
- العمل على زيادة الثروة وتحسين الأوضاع للأفراد
- إفراز القيادات الجديدة التي تسيّر الدولة .

1 - المجتمع المدني عند محمد عابد الجابري :

لقد كان مع زوال نظم الحكم الشمولية في أواخر الثمانينات، في شرق أوروبا وبعض دول العالم الثالث، وتزايد الوعي بالديمقراطية . برزت الدعوة إلى المجتمع المدني كمصطلح جديد، لم يكن معهودا في الوطن العربي، و لم يكن متداولاً من قبل في خطابنا العام، أو يحظى باهتمام الباحثين. غير أن المثقفين العرب قد تناولوا المصطلح الوافد بالدراسة والتحليل، وصدرت العديد من الدراسات حوله، كما عقدت ندوات علمية وخصصت بعض الدوريات أعداداً كاملة لتناوله من مختلف جوانبه . واختلف الموقف من المجتمع المدني، فهناك من يتحمس له ويرى فيه الحل لكثير من مشاكلنا، وهناك من يتحفظ عليه بل ويناصبه العداء، خاصة وأن الدعوة للمجتمع المدني جاءت أساساً من هيئات أجنبية قدمت مساعدات مالية لبعض مراكز البحث، لدعم الفكرة ونشرها على نطاق واسع.

كما يأتي التحفظ من بعض الباحثين الذين يرون أنه لا يمكن استعارة هذا النموذج، الذي تبلور ونضج في أوروبا، في سياق مختلف تماماً وزرعه في الوطن العربي، الذي له تاريخه الخاص وتراثه المختلف . إلا أن المؤيدين لفكرة المجتمع المدني، ينطلقون من أن التطور الديمقراطي للمجتمعات العربية وتحديثها، يتطلب قيام تنظيمات غير حكومية تمارس نشاطاً يكمل دور الدولة، ويساعد على إشاعة قيم المبادرة والجماعية، والاعتماد على النفس مما يهيئ فرصاً أفضل لتجاوز هذه المجتمعات مرحلة الاعتماد على الدولة، في

كل شيء، وكذلك تصفية أوضاع اجتماعية بالية موروثية من العصور الوسطى. ولأن العديد من المجتمعات العربية، تشهد بالفعل جهوداً حثيثة للتوسع في تكوين هذه التنظيمات والمؤسسات، وسيكون لها آثارها القريبة والبعيدة. فإنه من الخطأ أن نتجاهل هذه الظاهرة أو أن ننزل عنها، بل يتعين علينا أن نبحث عن الموقف السليم، الذي نتخذه منها مما يتطلب أن نتابع أولاً نشأة المجتمع المدني تاريخياً، وكيف تبلور وأهم الوظائف التي يقوم بها، حتى نكون قادرين على حسم موقفنا منه، والتعرف على مدى الحاجة إليه في الوطن العربي. والدور الذي يمكن أن ينهض به في المرحلة الحالية، من تطور المجتمعات العربية.

لم يعرف الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مصطلح المجتمع المدني كمصطلح جوهري في النظريات السياسية، إلا في مطلع تسعينيات القرن الماضي، بعدما كان « مفهوماً قديماً محافظاً من ناحية، وغير مألوف ومهملاً إلى حد كبير من جهة ثانية »⁽¹⁾. لأنه معلم من معالم التحول الديمقراطي في المجتمع الإنساني، الذي يبرز لنا مدى دخول هذه المجتمعات في المدنية.

يرى محمد عابد الجابري أن الباحثين قد اختلفوا في تعريفهم للمجتمع المدني، لكن هناك حقيقة لا يمكن إنكارها، هي أن المجتمع المدني « هو أولاً وقبل كل شيء، مجتمع المدن، و أن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة، لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذن مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها، أو يحلونها أو ينسحبون منها »⁽²⁾، فالمجتمع المدني عند الجابري مجتمع المؤسسات والتنظيمات النقابية، والهيئات والمنظمات والهيكل القاعدية، التي يقوم الناس بإنشائها من أجل تسيير شؤونهم. والطابع الغالب فيها أنها سواء اتخذت الطابع الإرادي أو اللاإرادي، فهي تعبر عن مجتمع منظم، يستطيع فيه الفرد أن ينسحب منه، أو

(1) - كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني ، ترجمة : عدنان جرجس ، في : مجلة الثقافة العالمية ، العدد 107 ،

الكويت ، جويلية 2001 ، ص 35.

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 116 .

يقوم بتعديلات على أطره، وقوانينه تحت لواء الديمقراطية . وهذا ما جعل المجتمع المدني يختلف عن المجتمع البدوي أو القروي . فالمجتمع المدني في قول محمد عابد الجابري «على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوي القروي، الذي تتميز بكونها مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتما إليها مندمجا فيها، لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة»⁽¹⁾ . فالمجتمع البدوي قوانينه طبيعية ثابتة غير قابلة للتعديل، لأنها تتعدى حدود الإرادة، ذلك أنها تفرض على الإنسان نمط ثابت من العيش والممارسة السياسية . حتى أضحت مؤسسات المجتمع المدني في كل قطر من أقطار الدولة العربية، تعد معيارا للمدنية أو البداوة .

لقد قامت الدولة العربية في نظر الجابري بكل أطراف مجتمعا المدني، في ثنايا الدول الاستعمارية، مما أدى بالضرورة إلى نقل مؤسسات اقتصادية وسياسية وثقافية من السلطة الاستعمارية نظرا للامتداد الموجود بين النخب والمؤسسات الاستعمارية، فانتقلت الديمقراطية الليبرالية إلى الدولة العربية عن طريق هذه النخب . وإذا كان المجتمع المدني في أوروبا هو نتاج بروز دولة ديمقراطية ليبرالية بفعل تطور داخلي، فإن تطوره كان نتيجة حتمية لنشوء وتطور هذه الدولة . الشيء الذي أدى في النهاية إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي، المتمثل في سلطة الدولة، فكان هذا المجتمع المدني قوامه مؤسسات اقتصادية متجسدة في شركات ومصارف، ومؤسسات اجتماعية قوامها النقابات والجمعيات والهيئات والمنظمات الجماهيرية، ومؤسسات سياسية تشكل أحزاب ومجالس منتخبة، ومؤسسات ثقافية قوامها المدارس والمعاهد والجامعات .

أما في الدول العربية فيختلف الأمر تماما في نظر الجابري، لأن المستعمر قام بغرس مؤسسات المجتمع المدني بالقوة حسب ما يخدم مصالحه، وحسب ما يحتاجه .⁽²⁾ فقام بتكييف القوانين التي توجهها وتمنحها سلطة النفوذ . لكن لما استقلت الدول العربية ورثت البنى الديمقراطية الاستعمارية، وبقيت تسير على نهج الماضي، لأن النخب التي تسييرها

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 117 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 111 .

متشعبة بالثقافة الاستعمارية، وبقيت الدولة العربية تتأرجح، بين الدولة والمجتمع المدني حيث بقيت تسير على ما هي عليه في زمن الحقبة الاستعمارية . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري : « أما العلاقات بين الدولة والمجتمع، فقد بقيت تسري في القوالب نفسها التي كانت تسري فيها سلطة دولة الاستعمار »⁽¹⁾ وهذا يعني أن المجتمع المدني لم يكن متحررا من سلطة الدولة، بل هيمنت عليه واحتوته . ففي بعض الدول العربية التي مارست الحياة البرلمانية مثل مصر وسوريا والأردن والمغرب مؤخرا ، فقد كانت التجربة الديمقراطية تمارسها الدولة على المجتمع المدني لمراقبته، وليس مراقبة المجتمع للدولة في قوله : « مما جعل التجربة الديمقراطية فيها تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس تمكن المجتمع من مراقبة الدولة ».⁽²⁾ وهذا دليل كافى على عدم تحرر المجتمع من هيمنة الدولة. لكن بعد نكسة 1967 وتنامي موجة الوعي، وبروز حركة الضباط الأحرار، وقيام دولة العسكر، التي أصبحت تحتوي على المجتمع المدني وتهيمن عليه، حيث أعلنت الحرب عليه.⁽³⁾ فظهر النموذج الذي يبتلع المجتمع المدني، لتحقيق ما عجزت عنه الحكومات التي ورثت دولة الإستعمار . غير أنه مقابل دولة العسكر كانت الدولة التقليدية، التي وظفت الأمر الواقع، فاستثمرت محددات العقل السياسي العربي، المتمثلة في العقيدة والقبيلة والغنيمة . الشيء الذي أدى في نظر الجابري، إلى تقزيم المجتمع المدني لتجرده من كل البنى السياسية والاقتصادية والثقافية، فأفرغ المجتمع المدني من محتواه، ليصبح خال من الهيئات والمنظمات والجمعيات والهياكل القاعدية .⁽⁴⁾

لقد كانت مؤسسات المجتمع المدني هي ضحية لعملية الابتلاع من قبل الدولة، وقد كانت كل من دولة الثورة و الدولة التقليدية و الدولة شبه الديمقراطية ضحية لذلك، مما انعكس ذلك على تكون النخب . ولما كان المجتمع المدني هو مجال الممارسة الديمقراطية فقد تبنى النخب العصرية، لتكريس مبدأ الديمقراطية. ويتضح ذلك في قوله: « ومعلوم أن

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 112.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 113 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 114.

المجتمع المدني، الذي هو مجال الممارسة الديمقراطية، إنما تبنيه النخبات العصرية التي نجحت في شق طريقها لتحقيق مشاريعها وطموحاتها، واكتساب ما يكفي من القوة والخبرة مما يؤهلها لممارسة مسيرة التحديث⁽¹⁾. وهذا يدل على أن المجتمع المدني نقل إلى الدولة العربية التحديثية آلية الممارسة الديمقراطية، حيث لم يتأت ذلك في نظر الجابري إلا بعد أن تبني النخب العربية العصرية، التي نجحت إلى حد كبير في انتهاج الخيار الديمقراطي ومسايرة كل ما من شأنه أن يقود الدولة العربية نحو التحديث . لأن التحديث أضحي هاجس هذه النخب، لتقرن نفسها بالدول الأوروبية المتطورة .

2 - المجتمع المدني عند برهان غليون

لقد شهد العالم العربي في العصر المعاصر تحولات سياسية منقطعة النظير، حيث لم تبق الديمقراطية وحدها الشغل الشاغل بالنسبة للنخب، بل برزت إلى الساحة إشكاليات أخرى كانت في مقدمتها إشكالية المجتمع المدني . حيث لم تكن هناك صدفة في طرحه ، بل هناك مبررات تثبت ذلك، حيث يستدل برهان غليون على ذلك بقوله : « في الوطن العربي كما في غيره من البلدان، دخلت مفاهيم التعددية ونماذجها عن طريق التعميم والتعلم والتأثر الطبيعي للمجتمعات بالمجتمعات السابقة في هذا الميدان »⁽²⁾ . لقد أسهب برهان غليون كثيرا في حديثه عن المجتمع المدني، حيث كانت جل مؤلفاته شارحة للإشكالية من زوايا متعددة، إذ لم يخل مؤلف من مؤلفاته من البحث في قضايا المجتمع المدني، والواضح أن برهان غليون كان قد تناول المسألة من زاويتين :

أ - ليس من الممكن الخلط بين مصطلح المجتمع المدني، والمصطلحات الأخرى ذات الصلة بقضايا الأمة العربية، حيث « الاختلاف في تكييف مفهوم المجتمع المدني »⁽³⁾.

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 115 .

(2) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 12.

(3) - أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 25.

وذلك راجع في نظر برهان غليون، إلى ضعف العقل السجالي الذي يمتاز بالالتفاف بالقضايا دون تحديدها تحديدا دقيقا، يليق بواقعها . وفي ذلك يقول برهان غليون : « من مظاهر الخلط بين المفاهيم، استخدامهما دون تحديد دقيق، وشيوع التوظيف المتبادل لمفهوم مكان آخر، حتى اختلطت على الناس، فمنهم مثلا من يتحدث عن الخطاب ويعني الإيديولوجية، وعن الإيديولوجية وقصده المذهب الفكري أو الفلسفي أو النظرية ».(1)

لقد أُطلق مصطلح المجتمع المدني على تصورات عديدة، فتارة يطلق على الدولة وتارة على المجتمع البدوي، وتارة أخرى على سلطة الدولة الاستبدادية . والظاهر أن هذا الخلط مرده إلى الإنبهار بالحضارة الغربية الحديثة، التي يعتبرها البعض النموذج الذي يجب الاقتداء به، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « وفي الواقع أصبح معيار المعرفة اليقينية عندنا هو قرب هذه المعرفة من معرفة الآخر . فبقدر ما تكون مكتوبة بلغة الآخر، ومستمدة من أقواله ومناهجه ومعاييرها، ومرتبطة باسمه، ومعاهده وكتبه وشهاداته فهي معرفة حقة و حقيقية، وأصبح الصراع على الشهادة الأجنبية، ومظاهر المعرفة الأجنبية، هو أساس التنافس بين الباحثين والمفكرين، على المكانة والمركز في اكتساب السلطة المعرفية أو الثقافية ».(2)

لقد كانت الحداثة الغربية بتقنياتها ومعطياتها العلمية القسطاس الذي توزن به كل المعطيات الفكرية العربية، والتي انتهت بموجبها الدولة السلطانية، وحلت محلها الدولة الحديثة « وقد ربحت الدولة الغربية المعركة، عندما نجحت في أن تقترب من المجتمع وتتحول إلى دولة قومية، أي أيضا شعبية و إنسانية، كما خسرت الدولة العربية الحديثة المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها، إلى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحرية، فظهر الانتقال من النظام القديم إلى النظام الحديث . هنا كتضحية بالقيم الروحية والعقلية التي قام عليها في الماضي استقلال المجتمع وتميزه ».(3) إن هذا التوجه الجديد ما هو إلا محاكاة

(1) - برهان غليون : إغتيال العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط5 ، 2009 ، ص 49.

(2) - المصدر نفسه ، ص 188 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 208 .

للحادثة الغربية، التي أملت على المجتمع العربي نمط جديد ليس فقط على مستوى طريقة التعامل مع القضايا المستحدثة، بل حتى في منظومة القيم . حتى أضحت بلادنا العربية تعرف ثورة صامتة في السنوات العشر الأخيرة، في مجالات متعددة، ليست في مجال الديمقراطية فحسب، بل في مجالات المرأة ومجالات القانون وحقوق الإنسان وغيرها.⁽¹⁾

إن تاريخية المجتمع المدني وتأصيله في الفكر العربي المعاصر عند برهان غليون، لا بد من العودة فيها إلى جذوره الغربية والتي هي جانب من جوانب النقد الموضوعي، لأن الكثير من النخب ينظرون إلى « المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ ». ⁽²⁾ إذ لا بد من الاعتقاد بمنهج النقد الموضوعي، الذي يجب أن يتحلى فيه الدارس « بمنهج موضوعي ويلتزم بأصول المناظرة العلمية، التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر وتهتدي به حتى تستطيع أن تنمو وتنمي حججها ». ⁽³⁾ والظاهر للعيان هو أنه لم يكن المجتمع المدني عند برهان غليون، عبارة عن تعددية شكلية أو هياكل تنظيمية فارغة من محتواها، وضعت لغاية معينة يطمح أصحابها للظفر بنتيجة محسومة مسبقاً، بل الهدف الأسمى هو « إحياء المجتمع المدني وتعظيم اتساقه وبروز قوته... التعددية الحزبية أي التعددية الكمية والشكلية البسيطة ». ⁽⁴⁾ والمجتمع المدني على ضوء ذلك هو: جملة المؤسسات والهيئات والتنظيمات التي تضمن « تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعاً، وليس للنخب فقط ». ⁽⁵⁾

لقد رفض برهان غليون النظرة الشكلية للتعددية، التي كانت قد التصقت به منذ بدء تكوينه، وهو ما مثّل عائقاً أمام الانتقال إلى الديمقراطية، الذي هو هاجس النخب . لأن

(1) - علي الدين هلال : المجتمع العربي والتعددية السياسية ، في : معن بشور (وآخ): الواقع العربي وتحديات قرن جديد ،

مؤسسة عبد الحميد شومان ، الأردن ، ط1 ، 1999، ص 61 .

(2) - الطاهر لبيب : علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي ، في : علي خليفة الكواري (وآخ): المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 219 .

(3) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 61 .

(4) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

(5) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

هناك مؤسسات للمجتمع المدني تعمل كل ما في وسعها من أجل تعزيز قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية . كما أن هناك مؤسسات أخرى تعمل جاهدة على تعزيز الضبط الاجتماعي والتوجيه السياسي .

ب - يجب أن تكون مؤسسات المجتمع المدني، تتميز بثقافة الاختلاف وقبول الآخر، حيث أن هذه البنى تسمح بتكوين منظمات ومؤسسات تعمل على تحقيق مصالح الأفراد، المادية والمعنوية، وهذا ما ينجر عليه بالضرورة مجتمع مبني على مجموعة من القيم الاجتماعية مثل الحرية والعدالة والمساواة، والتي هي مطالب كرستها كل الثورات على مر التاريخ . وفي هذا الصدد يقول برهان غليون : « ومن المعروف أن السلطة الثورية لا تقوم على التعددية ولا تشجع عليها . وإذا كانت الشعوب تتحمس لمثل هذه الثورة في بعض الحقب الصعبة، فذلك لأنها تتمسك بالقيم العميقة أعني الحرية والعدالة والمساواة . أكثر مما تتمسك بالهيكل الشكلي ».(1)

لقد ألح برهان غليون على ضرورة تجاوز الشكالية في المجتمع المدني، ذلك أن مؤسساته تعبر عن قيم المجتمع وثقافته، حيث لا يمكن استثناء عنصر الدين في بناء هذه القيم التي تؤسس المجتمع المدني . ويظهر ذلك جليا في قوله : « كما ارتبط بتبدل مفهوم الدين وظهور فكرة جديدة عن المجتمع المدني، وحاجات المجتمع الإنساني، وفي سياق هذا التبدل تغير مفهومنا نحن أنفسنا لمسألة الشريعة ومكانتها ودورها في النظام العام الاجتماعي ».(2) لأن المجتمع المدني في نظر برهان غليون مجتمع حديث، تتحكم فيه منظومة قيمية قائمة على أساس الدين، الذي يعد إحدى القيم العليا التي تسير بمقتضاها المدنية . ولا ريب في أن عنصر الشريعة عنصرا موحدا لإرادة الأفراد ولم شملهم ورغبتهم في التكتل تحت لواء مؤسسة دستورية، اختارت لنفسها النهج الديمقراطي.

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق، ص 270 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 433 .

ليس الشريعة وحدها من تسيطر على البنية الأساسية للمجتمع المدني فحسب، بل حتى القانون هو الآخر عنصرا أساسيا في بنية مجتمع سياسي ديمقراطي ، فإذا كان المجتمع التقليدي الإسلامي قد قام على أساس الشورى، فإن المجتمع المدني قام على أساس الديمقراطية، وهي شورى في ثوب سياسي ، ويظهر ذلك في قول برهان غليون : « وليس هناك ما يمنع أن تتفق الجماعة على تضمين القانون، الذي تسنه لنفسها كل المنظومة الشرعية القديمة أو أجزاء منها، أو أن تستقي منها . وهذا هو التنظيم الوحيد للاجتهاد والإجماع اليوم في المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع مدني». (1)

لقد كان المجتمع الإسلامي من قبل مجتمع مدني، لكنه منقوص الهيكله والتنظيم المحكم في القوانين التي يحتكم إليها سلوك أفرادها . لأن هيكله المجتمع المدني أساها العلاقة المتبادلة بين السياسة والدين، كعنصرين أساسيين يقوم عليهما المجتمع المدني، حيث أن السياسة لا يمكن أن تضع المعايير الدينية التي تتناسب وقوانينها، بل الشريعة أو العقيدة سابقة للسياسة في نظر برهان غليون، وفي ذلك يقول : « إن السياسة لا تصنع العقيدة، ولكنها تقوم عليها . لذلك يمكن القول أيضا أن الهداية والتوجيه والإرشاد الذي يؤلف النسيج الحي لكل مجتمع مدني، يأتي قبل السياسة ويشترط طبيعتها ». (2) غير أن السياسة نابعة من إرادة الأفراد، وليست سابقة في وجودها عن وجود المجتمع المدني، الذي يقوم بالأساس إما من خلال إرادة الأفراد في العيش المشترك تحت لواء طابع اجتماعي، أو مجموعة سياسية نابعة من هيئة أو سلطة أو طائفة دينية . لأن العقيدة حتمية قبلية سابقة في وجودها عن وجود المجتمع، «أما السياسة فهي من صنع المجتمع أفرادا و أحزابا و جماعات ونقابات وعقائد وأديان ». (3) وهذا دليل كافي للطابع المدني والسياسي للمجتمع المدني وحدثته .

لقد اتخذ المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر عند برهان غليون، صفة المؤسسة التي تتميز بالنضج الاجتماعي، لأنه يقع ضمن منظومة قيمية متكاملة البنى، حيث

(1) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 444 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 460 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 466 .

يتعدى كل المبادئ التقليدية القائمة على العفوية . فهو مؤسسة ديمقراطية و دستورية مبنية أساسا على الحرية، والمواطنة والشرعية وحقوق الإنسان، باعتباره مجتمع حديث . إضافة إلى ذلك تميّزه بصفة الطوعية، حيث يفرض على أفراد المبادئ العامة، التي تحدد السلوك لأنه واحد من مؤسسات الدولة التي تتسم بالقسرية، لأنها تكتسي سلطة مزودة بصلاحيات الإكراه . كما أن المجتمع المدني بصفته مجتمع حديث، فهو مستقل عن سلطة الدولة والهيمنة المالية والإدارية لها . غير أنه مجتمع منظم ومهيكل يختلف تماما عن المجتمع التقليدي، الذي يسير بمقتضى الأعراف والعفوية، بعيدا عن سلطة القانون والحتمية الدستورية والديمقراطية .

إن المتمعن في مفهوم المجتمع المدني عند برهان غليون، يتبين له بوضوح أن المجتمع المدني أحد الوجوه البارزة للدولة الحديثة، والتي تتلّون بألوانه، إذ أن الانتقال السلس للسلطة السياسية، وتكريس مبدأ الديمقراطية في الدولة، مرده إلى خصوبة المجتمع المدني، وقدرته وقابليته للتغيّر . فيظهر إذن المجتمع المدني على أنه جهاز اجتماعي، في مقابل الدولة التي هي جهاز سياسي .

المطلب الثاني : المجتمع المدني والنخب بين الجابري وبرهان غليون

لقد عرفت الدولة العربية التحديثية منذ فجر تكونها، كفاحا مريرا من أجل استقلالها وقد قاد هذه الحركة السياسية النخبة العربية، التي كانت تعد العصب البصري لهذه الدولة . لأن المجتمع المدني قد وضع مهمة التحديث على عاتقها، لأنها كانت تعبر عن الموقع المفصلي لإيديولوجية النزعة القومية، كما أن هذه الفئة تمثل فئة وسطى في ممارستها للصراع الوطني باسم الوطن . معتبرة إياه كيانا قائما بذاته، حيث وظّفت هذه النخبة الإيديولوجية القومية، لخدمة الاستقلال الوطني على الصعيد المحلي، تمهيدا لبناء ما يعرف بالدولة القطرية . لذلك فقد وظفت فكرة الوحدة في خدمة هذه الدولة القطرية، والواقع السياسي العربي يشهد أن تاريخ الكفاح الوطني، الذي قامت به النخب، قد إتجه بفكرة الوحدة إلى خدمة نقيضها، ألا وهو الدولة القطرية، من أجل بعثها وبلورتها وترسيمها .

ومن هذا المنطلق كله كان الوطن العربي خاضع للهيمنة الاستعمارية، في جانبه السياسي، وخاضع للطابع البدوي في جانبه الاجتماعي . أما في جانبه الاقتصادي فيتميز بالفقر، أما في جانبه الثقافي فكادت أن تزول هويته الثقافية . غير أن وجود هذه النخب عملت على تأطير المجتمع المدني، محاولة منها تحريره من الاستعمار الغاشم، والمضي به قدما صوب التحديث، لذلك اختلف الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، حول دور هذه النخب في نقل المجتمع المدني، من مجتمع تابع للقوى الاستعمارية، وما تمليه عليه من جهل وخطورة، إلى مجتمع ثائر متشعب بحركات التحرر ليعمل على بلورة نفسه من جديد .

غير أن هذا الاختلاف بين المفكرين - وعلى رأسهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري والمفكر السوري برهان غليون - قد أفضى إلى الدور الذي لعبته هذه النخب في بلورة و تشكل الوعي، عند أفراد المجتمع المدني، لذلك يمكن أن نتساءل : كيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون إلى الدور الذي لعبته النخب العربية، في تشكل الوعي في المجتمع المدني العربي ؟ وما دور النخبة العربية المعاصرة في بناء مجتمع مدني في الدولة التحديثية ؟ وكيف بدت علاقته بالدولة العربية التحديثية ؟

أ – المجتمع المدني والنخب عند الجابري

مما لا شك فيه أن المجتمع المدني مهما كان الاختلاف في تعريفه، فإن ماهو واضح وجلي فيه لا يمكن أن يكون محل اختلاف، هو أن المجتمع المدني أولا وقبل كل شيء هو مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي التي ينشئها الناس بينهم في المدينة، من أجل تنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية . لأن مؤسسات المجتمع المدني عند محمد عابد الجابري هي مؤسسات إرادية، أو شبه إرادية، يقيمها الناس وينخرطون فيها، أو يحلون بها، أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوي، التي هي مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتما إليها بفطرته، إذ يندمج فيها منذ الولادة، ولا يستطيع أن ينسحب منها، حيث يبقى تابعا لها في آرائه وأطره الاجتماعية . كما هو الشأن في القبيلة والطائفة⁽¹⁾.

من الواضح جدا أن الأستاذ محمد عابد الجابري، يعتبر أن الدولة العربية الحديثة يهيمن عليها المجتمع البدوي، في سلوكاتها أو مؤسساتها أو تقاليدها وعقليتها . وذلك راجع أساسا إلى عملية النزوح من البادية إلى المدينة، إذ أن معظم سكان المدينة من الوافدين من القرى والأرياف، فهم يمثلون الأغلبية الساحقة . لكن مع بروز وتشكل المدينة العربية الحديثة تشكلت النخب، التي هي مرآة للأطر الاجتماعية التي تهتم بتنظيم فعاليات النخب الحديثة، سواء فيما تعلق منه بالشق السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي⁽²⁾ . لقد كانت مؤسسات المجتمع المدني في نظر محمد عابد الجابري تسير وفق مقتضيات الدول الاستعمارية، نظرا لاتصال النخب بمؤسساته . غير أن تشبع هذه النخب بحركات التحرر في العالم، جعلها تقف كطرف نقيض للموروثات الاستعمارية، والوقوف في وجه التحديث

(1) - محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 176 ، يناير 1993 ، ص 8 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 118 .

الاستعماري الذي طرأ على المجتمع التقليدي، من أجل قيادة النضال الوطني نحو التحرر و الاستقلال .

لقد كان الفرق بين النخبتين في نظر محمد عابد الجابري واضحاً ، فالنخبة التقليدية واجهت الغزو الاستعماري، وأرادت أن تبقى على الوضع القائم دون تغييره، عدا طرد المستعمر الغازي. أما النخبة الحديثة التي أفرزها التحديث الاستعماري، فقد حملت «مشروعاً تحديثياً قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات، والبنى الحديثة التي حملها معه الاستعمار، ثم تنميتها لتشمل و تؤطر فعاليات المجتمع بأسره، وبكلمة واحدة كانت تحمل مشروع تأسيس دولة حديثة، وإرساء مؤسسات المجتمع المدني»⁽¹⁾. لقد كانت نخبة المجتمع المدني في نظر الجابري متباينة الأهداف، فالنخبة التقليدية همها الوحيد هو طرد المستعمر، دون التفكير في إحداث تغيير على مبادئ وقوانين المجتمع التقليدي، التي تغيرت على مر الزمن خاصة بعد وطأة أقدام المستعمر الأراضي العربية . ونخبة تحديثية عصرية تشبعت بفكر حركات التحرر، وكانت تطمح إلى إحداث تغيير على منظومة القيم التي أحدثها المستعمر لخدمة مصالحه، وذلك لا لغاية إلا لتكريس دولة حديثة، تقوم على مؤسسات المجتمع المدني، لتتميز عن المجتمع التقليدي . غير أن الدورة التاريخية للمجتمع المدني تفرز لنا نخبة أخرى بدل النخبة التي ظهرت في دولة الاستقلال، حيث تمثلها نخبة قروية بدوية الأصل سواء كانت حركة الضباط الأحرار في الجيش، أو العناصر الراديكالية في الحزب فتبسط نفوذها وهيمنتها على المجتمع، لتزاحم النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . لتصنع لعناصرها مواقع جديدة، وتلج مرحلة البناء والتشييد باسم إيديولوجيا، من خريجي الجامعات والمعاهد والمدارس العليا . لتنادي بضرورة الإصلاح، مما يؤدي إلى إدخال المجتمع المدني مرة أخرى في نفق مظلم محاط بالاحتقان الشعبي والمديونية الخارجية . لترفع الشعارات هذه المرة حول ضرورة النهج الديمقراطي تارة وشعار الإسلام هو الحل تارة أخرى⁽²⁾. فيظهر بذلك المجتمع المدني

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 119 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 121 - 122 .

على أنه مجتمع أرستقراطي، تتوزع فيه السلطة حسب المراتب الاجتماعية، فهو مجتمع منفصل عن الدولة وسابق لها، تحظى فيه القيم و الأخلاق بوظيفة عقلانية . فإما أن تكون القيم هي التي تحكم علاقة المجتمع بالسلطة، وقد يحكمها القانون المدني الذي يضعه الإنسان ذاته، ويجعل المجتمع والحكومة خاضعة لقوانينه وتشريعاته على حد سواء.⁽¹⁾

يرى الجابري أن المجتمع المدني في الدولة العربية قد شهد ثلاث نخب : نخبة دولة الثورة تزامنت مع دولة الاستعمار، ونخبة الدولة التقليدية تزامنت مع دولة الاستقلال ونخبة وطنية (نخبة الإصلاح) متزامنة مع الدولة شبه الليبرالية أو شبه الديمقراطية . فهذه النخب ككل، كان همها الوحيد هو إيجاد نظم مستقرة وديمقراطية، ومنها اعتبار الجماعات الناشئة الجديدة في الدول النامية، كالطبقة الوسطى و نقابات العمال والأحزاب السياسية وعلى العكس من ذلك فقد تم تحديد المؤسسات الدينية والنخبة الزراعية المالكة على أنها عوامل معيقة لأي تحول نحو الحداثة في المجتمعات النامية .⁽²⁾ تلك الحداثة التي كانت هاجس هذه النخب منذ لحظة تكونها .

لقد كانت من بين نتائج الاستعمار الغربي للدولة العربية، هو طمس هوية الشعوب خاصة الجانب الثقافي منها، حيث عمل على نشر ثقافته واعتبارها ثقافة عالمية، تعبر عن ثقافة العالم المتحضر، وفي مقابل ذلك يعمل على إعطاء صورة سوداوية للثقافات الشعوب الأخرى . غير أن النخب العربية، وقفت في وجه ذلك بالمرصاد، وهو مواجهة المستعمر متجهة في ذلك نحو إحياء الثقافة الوطنية، لا لغاية سوى الحفاظ على الهوية، والتأكيد على الشخصية الوطنية بأصولها الثقافية العربية والإسلامية . حيث يعزى هذا الدور المركزي للنخبة العربية، حيث يقول الجابري في ذلك : « وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان أولاً، وبالدرجة الأولى، وعي النخبة المثقفة، كما أن رد

(1) - Adam Ferguson : *Essai sur l'histoire de la société civile* , PUF / Léviathan , Paris , France , 1er édition , 1992 , p 15 .

(2)- Jaen Francois Bayart : " *l'analyse des situation autoritaires , étude bibliographique*" Revue Français de science politique , année 1976 , vol 26 , n° 3 , pp 484- 485.

الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان أساسا من النخبة ذاتها»⁽¹⁾. فالنخب عملت كل ما بوسعها إعادة إحياء ثقافتها الوطنية المسلوبة، إذ كان مبدأ من مبادئ كفاح النخبة العربية ضد المستعمر الذي عمل كل ما بوسعها على طمس الهوية الثقافية للشعوب، إذ لم تكن هناك حادثة أو تحديث في نظر الجابري، مالم تكون هناك حركة إحياء لهذه الثقافات الوطنية، التي تمثل هوية للشعوب العربية.

ب - المجتمع المدني والنخب عند برهان غليون

إن التغيرات السياسية والاقتصادية، التي عرفتها الدول العربية في السنوات الأخيرة سببا في محاولة التفكير في البنى التي تبنى عليها هذه المجتمعات، والقوى الفاعلة فيها . لقد كان لتحول الوضع السياسي العالمي من حين إلى آخر، الأثر الكبير في توجيه السياسات العالمية في كل المستويات، نظر لامتداد الانعكاسات على المنطقة العربية، لأنها عنصر من عناصر هذا الصراع . ذلك أن هناك روابط تربط المجتمعات العربية، مثل العروبة والقومية والقضايا المصرية، والتي هي قاسم مشترك بين هذه المجتمعات . لقد كانت هذه الأحداث والتحويلات، تشغل أذهان المفكرين والباحثين في محاولة فهمها، أو مقاربتها لمجتمعاتنا وثقافتنا من أجل مواكبتها والتتنظير لها . غير أن تسارع وتيرة هذه الأحداث، لم تمكن المشتغلين بالتنظير من أجل الإلمام بها والتفكير فيها . الأمر الذي أذن بميلاد نخبة جديدة حملت على عاتقها مهمة التحديد والتنظير، والتحليل لهذه التحويلات السياسية، التي حملت في طياتها تصورات مثل القوم والشعب والقبيلة والعصبة والنخبة وغيرها، فما المقصود بالنخبة عند برهان غليون ؟ وما علاقة النخبة بالمجتمع المدني ؟

لقد نظر برهان غليون إلى مفهوم النخبة على أنه مفهوم إجرائي، حيث « تطلق الأدبيات الاجتماعية اسم نخبة، أو بالأحرى نخب، على تلك المجموعات التي تتمتع، بقدر يزيد أو ينقص بالنفوذ، إلى الموارد المجتمعية، من سلطة وثروة ومواقع اجتماعية ومعرفة

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص 32 - 33 .

والتي تتعدد أشكالها بين نخبة اقتصادية، واجتماعية وسياسية وثقافية ودينية وإدارية وتقنية وعسكرية ⁽¹⁾. فالنخبة مجموعة الأفراد يتميزون بصفات وخصائص، تميزهم عن غيرهم من أفراد المجتمع، إما في كفاءاتها أو قدراتها على الأداء، أو مكانتها الاجتماعية. بيد أن هؤلاء لا يمكن حصرهم في الجانب الفكري فحسب، بل في جوانب مختلفة سياسية كانت، أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية أو عسكرية. لأن هؤلاء هم من حملوا على كاهلهم حتمية التغيير، وذلك لما يتمتعون به من قدرة وكفاءة ومقدرة على قيادة المشاريع الهادفة إلى تغيير المجتمع، من حالته المعتادة إلى حالة أحسن منها.

إن عملية التغيير في المجتمع عند برهان غليون، تقوده النخب لما تتميز به من حنكة في التأثير على جميع أطراف المجتمع، وتشكيلاته السياسية حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد: « فالنخبة تعني في النهاية وجود قيادة، بما يتضمنه مفهوم القيادة من الرؤية الموحدة، ومنظومة المعايير التي تضبط نشاط الأفراد في كل ميادين العمل الجمعي، وأجندة تاريخية تحدد الأولويات وتنظم مسيرة المجتمع ككل. ومتى ما فقدت النخبة السائدة هذه القيم تحولت إلى طبقة خاصة تحتل مؤسسات الدولة والمجتمع وتستعمرها، وكفت عن أن تكون مصدر اتساق الكل الاجتماعي، الذي يخضع مصالح جميع الأطراف، وفي مقدمها النخبة القائدة نفسها إلى منطق هذا الاتساق ⁽²⁾».

لقد هيمنت النخب على المجتمع العربي منذ زمن طويل، وهو ما حل بمجتمعاتنا العربية في العقود الأربع الماضية. التي شهدت انحلال النخبة الحديثة، حيث أن هذه النخبة هيمنت عليها ووجهتها وقادتها خلال فترة طويلة فاقت القرن من الزمن. ولا يعني انحلالها وعدم امتلاكها لرؤية متسقة للعمل الجمعي والتاريخي فحسب، ولكن الأمر يتعدى ذلك إلى غياب النظام والمقاييس ومعايير السلوك. لأن المجتمعات العربية في نظر برهان غليون تفتقر لأي قاعدة عمل واضحة في كل ميادين النشاط الجمعي الفني والمادي معا. الأمر

(1) - برهان غليون: في النخبة والشعب، حوار لؤي حسن، دار بئرا للنشر والتوزيع، ط 1، 2010، ص 12.

(2) - المصدر نفسه، ص ص 22-23.

الذي جعلها غير قادرة على ضبط حركتها، والوقوف على آليات تطورها، والسيطرة على نشاطها وترتيب أوضاعها، والغريب في الأمر هي أنها تنتظر المعايير من الخارج . وهذا ما يمنح للخارج أيضا موقعه المتميز في تقديم نموذج للتنظيم الداخلي . وهذا هو الذي يبرر أيضا تدخل الخارج المستمر في توجيه المجتمع العربي وتسييره، في جميع المستويات سواء كانت عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو فكرية، من شأنها أن يفقدها هويتها .

كما يرى برهان غليون استعداد المجتمع العربي بكل نخبه، لتلقي إنجازات القوى الخارجية، وفتح الباب لها واستقبالها . فالخارج في نظر برهان غليون « هو وحده القادر اليوم، في شعورنا العميق نحن أنفسنا، على تزويدنا بمبادئ تنظيمنا . وهذا ما يفسر أيضا ما نلاحظه من اهتمام متزايد من قبل الرأي العام بالمغتربين العرب، من علماء ومثقفين ورجال أعمال، مقيمين في الخارج، يفترض أنهم تمثلوا جزءا من عقلانية هذا الخارج ومقدرته، على الرؤية والاتساق والتنظيم، فصاروا في نظر الكثيرين ذخرا للعرب ورأسمالا ينبغي الاستفادة منه، لإعادة إدراج مبدأ الفاعلية والتنظيم والتسيير في مجتمعاتهم الأصلية »⁽¹⁾. لقد أصبحت المجتمعات العربية، مجتمعات من دون ثقافة، تخلو إلى مختلف المعايير والقيم وقواعد عمل مستمدة من ذواتنا، وكامنة في وعي أفرادنا . وأضحى من الطبيعي أن يأتي التنظيم بوسائل ميكانيكية إكراهية مفروضة عليه من الخارج، بأساليب القوة والعنف والسجن والاعتقال، وتغريب النخب وتهجيرهم، وتحويل هذه البلدان هي نفسها إلى معازل ومعتقلات جماعية . أما في الداخل فلا توجد سوى قوى متنازعة على المنافع، ولا وجود هناك لأي قوة تفكر، أو تعمل على تكريس القيم أو المبادئ الكلية الاجتماعية، أو المستقبل المشرف الذي يقاس به تطور المجتمعات في شتى المجالات⁽²⁾.

لقد ذهب برهان غليون إلى القول أن النخب الجديدة في المجتمعات العربية، مازالت تعاني التغيب والتهميش والانقسام، حيث أن المجتمع يقفز على هذه النخب، لتبقى مجرد

(1) - برهان غليون : في النخبة والشعب ، مصدر سابق ، ص 23 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

أسماء بعيدة عن مسرح الأحداث . لتبقى تعاني مأزق الانقسام والتشتت، الشيء الذي يجعلها تهتم بمصالحها من دون الاهتمام بمصالح الشعب داخل المجتمع، وفي ذلك يقول برهان غليون: « أما النخب الجديدة فلا تزال، في الكثير من الحالات والدول، مشاريع نخب اجتماعية تقف في وجه تحققها ونضوجها أنواع من الانقسامات والتشتتات والتناقضات البنيوية، الموروثة والمكتسبة معا، وتجعل المجتمعات نهبا لفئات مصالح متناقضة تستخدم كل منها ما تستطيع أن تسيطر عليه من مواقع داخل النسق الاجتماعي العام لخدمة مصالحها »⁽¹⁾. لقد أضحي الاهتمام متزيدا بالمصلحة الخاصة من دون اهتمام يذكر، بما يمكن أن نسميه المصالح العامة، غياب كل ما من شأنه أن يكون عائقا أمام وحدة النظام العام واتساق حركته وتفاعله وتنمية قدراته الاستيعابية.

فما يمكن قوله أن النخبة في نظر برهان غليون بالمعنى الاجتماعي الذي ذكره، هي بالفعل ما تفتقر إليه معظم هذه المجتمعات، خاصة المجتمعات العربية، التي هي حديثة العهد . « فالنخب المثقفة والسياسية والتقنوقراطية والمالية والإدارية وغيرها تفتقر اليوم إلى أي مشروع جماعي، وتشكل مجموعات مصالح خاصة، لا تجمع بينها رؤية، ولا تُوحد عملها أهداف وغايات عامة . ولذلك لا يضمن وحدة النظام هنا واستمراره سوى استخدام القوة العنيفة المادية، لفرض الانصياع على النخب نفسها، وصيغة ميكانيكية من القسمة وتوزيع الغنائم حسب الولاءات والانتماءات الخاصة، وأسلوب ديني في فرض الرأي الواحد، الذي لا يناقش ولا يشارك، رأي الزعيم الأوحده . فليس هناك سوى القائد الملهم الذي يمكن أن يعوض بموهبته الروحية والسياسية والفكرية، عن غياب الرؤية المشتركة والغايات العامة المتمثلة والمستبطنة من قبل النخب والشعوب معا . ولذلك كان موت الزعيم إنذارا بضياح الأمة وخراب العمران »⁽²⁾. إن المأزق الوحيد الذي وقعت فيه النخبة في نظر برهان غليون، هو عدم امتلاكها لمشروع جماعي مشترك بين أقطاب النخب داخل

(1) - برهان غليون : في النخبة والشعب ، مصدر سابق ، ص ص 23- 24 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 24 .

المجتمع المدني، مما يأذن بظهور أساليب القوة والسطو على الشرعية الديمقراطية، فالحاكم الزعيم هو مصدر السلطة، بغيابه تغيب كل الأسس التي تقوم عليها الأمة والمجتمع المدني.

لقد كان لغياب النخبة والقيادة الجماعية، داخل المجتمع المدني في نظر برهان غليون باعا كبيرا من تدني الأوضاع، والافتقار إلى الفكر والرؤية والعاطفة والسيادة، والأمل في بلوغ مستقبل سياسي واجتماعي أفضل، قوامه ثورة أخلاقية عميقة، تنتج نخبة تتمتع بالحنكة الأخلاقية، والفكرية والسياسية . تحاكي نظيراتها في العالم المتطور . إذ تحمل على عاتقها إعادة إحياء القيم الإنسانية السمحاء، القائمة أساسا على العدالة الاجتماعية والتسامح والديمقراطية التي لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني و سياسي بمعزل عنها .

المطلب الثالث: وظائف المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون

لقد أدت هشاشة الدولة العربية التحديثية، إلى تراجع دورها في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث أصبحت عدة مؤسسات وهيئات دولية تساعد المنظمات الغير حكومية ، التي نطلق عليها اسم المجتمع المدني، لتقوم بأنشطة تكمل دور الدولة، التي باتت على وشك التخلي عن مهامها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية . مما شجّع ذلك على تزايد المبادرات الجماعية، لتكوين تنظيمات وجمعيات ذات أهداف متنوعة . وقد عرفت البلاد العربية في العقود الأخيرة، حركية ملحوظة في تقوية وتوسيع النسيج الجمعي، الذي يستقطب الأفراد للانخراط في أعمال وأنشطة جماعية منظمة، تقوم في الأساس على التطوع، في مجالات اقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية وبيئية ورياضية وغيرها . لتحقيق أهداف مجتمعية، بالاستقلال عن الدولة، لكن في إطار القوانين المتعلقة بالجمعيات والهيئات المدنية، حيث تعرف هذه الجمعيات في بعض الدول العربية بالمجتمع الأهلي . بينما تعرف لدى المؤسسات الدولية، ولدى بعض المفكرين العرب المعاصرين بالمجتمع المدني .

لقد كان من بين هؤلاء المفكرين، المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والمفكر السوري برهان غليون، حيث أعطى كل منهم دور للمجتمع المدني، في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، لكن في إطار الدولة العربية التحديثية . محاولين في ذلك بيان الدور المنوط بالمجتمع المدني، من أجل تجاوز محنة السقوط، والمأزق الذي تعاني منه هذه الدولة، مع العلم أن تردي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تطلب إيجاد حلول ميدانية وعاجلة، لتفادي أزمة الانهيار . مع العلم أن معظم أقطار الدولة العربية التحديثية، إما أنها كانت قد خرجت للتو من الهيمنة الاستعمارية، أو أنها مازالت تقبع تحت نير الاستعمار . لذلك يمكن أن نتساءل : ماهي الوظائف التي وضعها كل منهما على عاتق المجتمع المدني ؟.

1 - الوظيفة الثقافية :

لقد كان الجانب الثقافي من أولى اهتمامات المجتمع المدني، سواء عند برهان غليون أو عند محمد عابد الجابري . لأن ما عانت منه الدولة العربية التحديثية، من غزو ثقافي من قبل القوى الاستعمارية، كاد أن يؤدي إلى طمس هويتها، لذلك يتوجب على المجتمع المدني أن يقوم بدور بالغ، للحفاظ على الهوية الوطنية . فقد اعتبر محمد عابد الجابري أن ما تعانيه كل دول العالم الثالث، بما في ذلك الدولة العربية التحديثية، هو مشكل ثقافي، وهو في حقيقته مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه . لقد عمل الاستعمار على تدمير ثقافة الشعوب بما في ذلك الشعوب العربية، ليقدم ثقافته على طبق من ذهب، معتبرا إياها ثقافة عالمية وهي عنوان للعالم المتحضر . أما ثقافة الشعوب الأخرى فهي ثقافة انحطاط وتأخر، الأمر الذي جعل المجتمع المدني بكل أطيافه ونخبه، أن يعمل جاهدا على المحافظة على هويته الثقافية، متصديا لثقافة الآخر بكل الطرق، حيث قال الجابري في ذلك : « فكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها، هو الاتجاه نحو إحياء الثقافة الوطنية تأكيدا للهوية، وحفاظا على مقومات الشخصية»⁽¹⁾ . لقد أوكل المجتمع المدني مهمة رد الفعل لاسترجاع السيادة، والاستقلال وإحياء الثقافة إلى النخب، لأنها تمثل الطليعة التي تقود المجتمع المدني . وهي الطبقة التي تملك القدرة على المعارضة، سواء للنظام السائد أو للنظام الإستعماري .

غير أن برهان غليون في فهمه للمجتمع المدني، نجد أنه يعطي المجتمع المدني بعدا ثقافيا، بمعزل عن محددات ثلاث لا يمكن أن يستقيم له حال، إذ « لا يتكون بدون الفكرة والعقيدة والأخلاق»⁽²⁾ فالطابع الاجتماعي للثقافة، باعتبارها نظام قيم، يسير بمقتضاه المجتمع، فهي في نظر برهان غليون بمثابة دستور روحي وعقلي للمجتمع . حيث يقول : « فالثقافة هي إذن جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والخطط... إلخ) التي تبذل وتنظم

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 32 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة ، مصدر سابق ، ص 457 .

لدى جماعة ما، حقل الدلالة العقلية والروحية والحسية»⁽¹⁾. فكل حديث عن المجتمع المدني في نظر برهان غليون، إلا وكانت من ورائه دلالات ثقافية . لأن « إنتاج المجتمع المدني يرتبط بنظام القيم ولا سيما قيم الاستقلالية الفردية والحرية الشخصية، ونمط العلاقات الإنسانية»⁽²⁾.

فالمجتمع المدني في وجوده يرتبط أشد الارتباط بالبيئة الثقافية، والقيم الإنسانية السابقة، حيث لا يمكن أن نقطع الصلة بالقيم الإنسانية السابقة، لأن الإرث الثقافي هو تراث للأمة، فلا يعقل أن توجد أمة من دون هذا الإرث الثقافي الماضي . فإنتاج الثقافة في المجتمع المدني، تجعل من المجتمع المدني مجتمعا مستقرا ومتطور، وفي هذا يقول برهان غليون : « بقدر ما تنتج ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية ... تؤسس للمجتمع، كمجتمع مدني وتضفي عليه الاستقرار والتقدم»⁽³⁾. فالمشاكل التي يتخبط فيها المجتمع المدني، لا يمكن مقابلتها إلا بالحلول الإيجابية، التي تقوم على قيم الحرية والعدالة والمساواة . حيث يعتبر برهان غليون الهياكل القاعدية التي يتألف منها المجتمع المدني، لا تنبض بالحياة إذا لم تستوعب هذه القيم وتأخذ بها . لأنها الشريان الذي يحيا به المجتمع ، ولأنه يتمسك بها على أرض الواقع أكثر مما يتمسك بالشكليات، لأن المجتمع المدني واقع معيش، وقيم الحرية والعدالة محددات يقوم عليها . ففي نظر غليون إذا لم « تتمسك بالقيم العميقة أعني الحرية والمساواة والعدالة، أكثر مما تتمسك بالهياكل الشكلية التي تجسدها »⁽⁴⁾. غير أن القول بوجود نموذج ثقافي صالح يمكن تعميمه أمر مرفوض، لأن هناك خصوصية ثقافية لكل مجتمع لذلك « إن المطلوب ليس نقل النموذج العلماني الغربي الحديث أو القديم، وإنما

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 90 .

(2) - أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 224 .

(3) - برهان غليون ، اغتيال العقل ، المصدر السابق ، ص 89 .

(4) - برهان غليون : المحنة العربية الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 270 .

إبداع النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة الفعلية، التي يحققها المجتمع العربي الإسلامي»⁽¹⁾.

لقد كان للإسلام أثر كبير في تكوين منظومة القيم الثقافية في المجتمع المدني، حيث يجب « أن يكون الإسلام وقيمه الكبرى، مصدر إلهام لتكوينات وبرامج سياسية وحزبية أو حتى حكومية»⁽²⁾. فهو بذلك يخالف وجهة نظر معظم المفكرين العرب الذين يعتبرون الثقافة الغربية هي المحك، لأن المجتمع المدني من أصول غربية، لا يمكن أن يتناسب مع المعطيات الثقافية الشرقية. كما أن المجتمع المدني وليد الحضارة الغربية التي أنتجت العلم والتقنية، وهي التي وقفت في وجه السلطة الدينية التي طغت عليها الثقافة الأسطورية الخرافية. حيث ينتقد في ذلك زكي نجيب محمود الذي يعتبر من المولعين بالعلم والتقنية الغربية، لكن الجدير بالذكر أن برهان غليون يقترح الحل في التراث في قوله: « لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور إلا في التراث »⁽³⁾.

لم يكن برهان غليون يرفض الحداثة تماماً، لكنه كان يطمح إلى حداثة جديدة، نابعة من صلب المجتمع، وغير متكررة لقيمه الحية، التي تشكل هويته. هذه الحداثة المنشودة هي الحداثة المنفتحة على ثقافة سياسية، يكون المجتمع المدني مساهماً في إيجادها، وتتميز بالطابع التشاركي، أو كما يسميها المفكر المغربي **علي أومليل** (1940 - ...) بثقافة الشراكة، والتي يقول عنها: « تقتضي نضجاً مزدوجاً: رسوخ دولة القانون والمؤسسات بحيث لا تعني اللامركزية تهديداً لكيان الدولة، ونضج المجتمع المدني على أساس من تشبع أفرادهم وتنظيماته بروح المواطنة »⁽⁴⁾. ومن خلال ذلك يمكن أن نستنتج أن برهان غليون يريد الوصول إلى ثقافة سياسية منفتحة على ماضي وحاضر الأمة، لكن يشترط فيها

(1) - برهان غليون: **نقد السياسة**، مصدر سابق، ص 441.

(2) المصدر نفسه، ص 443.

(3) - برهان غليون: **اغتيال العقل**، مصدر سابق، ص 202 - 203.

(4) - علي أومليل: **الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة**، في: **مجلة أوراق فلسفية**، (كتاب غير دوري)، العدد

5/4 جويلية - ديسمبر، 2001، مصر، ص 217.

الأصالة غير أن هذا المجتمع يجب أن يكون فاعل، إذا تتجلى فاعليته في إنتاج ثقافة تكون واسطة بين هوية المجتمع الأساسية ، وبين متطلبات الحداثة .

2 . الوظيفة السياسية :

يعد الجانب السياسي الجانب الأهم في المجتمع المدني، لأن الإطار السياسي والقانوني هو الذي يضمن له القيام بوظائفه، فالتعددية السياسية واقعا ملموسا في المجتمع المدني . حيث ربط كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون بين هشاشة الديمقراطية في الوطن العربي، وغياب المجتمع المدني . لقد اعتبر محمد عابد الجابري المجتمع المدني، واقع اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي، تتظافر في تكوينه عدة عوامل . غير أن هذه المركبات ككل تعود في نهاية المطاف، إلى حقيقة ثابتة هي الديمقراطية، حيث تعكس الديمقراطية مدى التطور الذي يعرفه المجتمع المدني . وفي ذلك يقول الجابري : « إن المجتمع المدني واقع اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي، تتضافر في تكوينه عدة عوامل . إنه بعبارة قصيرة المجتمع الحديث، الذي يتخذ شكله تدريجيا مع التحول الديمقراطي . والتحول الديمقراطي يتم عبر جملة مطالب منها حقوق الإنسان، ومبدأ السيادة للشعب الذي هو مضمون العقد الاجتماعي...»⁽¹⁾ . فالمجتمع المدني في نظر الجابري مطالب بتحقيق مبدأ الديمقراطية في الدولة التحديثية، لأنها تعد معيار المجتمع الحديث، مقابل المجتمع البدوي، حيث يتم بموجب الديمقراطية إقرار مبدأ السيادة للشعب، وتكريس مبدأ حقوق الإنسان، وتحقيق مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والمساواة .

لقد اعتقد الجابري أن الديمقراطية إنما تتجسدا عمليا في المجتمع المدني، وأن شيوع النظام الديمقراطي، ما هو إلا مرآة عاكسة تصوّر مستوى التطور الداخلي للمجتمع المدني . غير أن ثمار هذا التطور، نلمسها في ذلك النضال الذي يحقق بدوره جملة من المطالب التي تتعلق بحياة الأفراد والجماعات، مثل تحقيق مطالب حقوق الإنسان والمواطنة وغيرها

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، بيروت ، 2005 ، ص 174 .

(1) لقد شبّه الجابري المجتمع المدني بالأسرة في بنيته، فإذا كانت الأسرة تقوم على ثلاث مقومات هي : الزواج الذي ينظم غريزة النسل، و دخل الأسرة وملكيّتها، وتربية الأطفال . فإن المجتمع المدني هو الآخر يقوم على مقومات ثلاث هي : لحظة تنظيم الحاجات وتحديدّها، ولحظة توزيع الثروة وتحقيق العدل والمساواة بين أفرادها، ولحظة الدفاع عن هذه الحقوق حفظها وصونها لأصحابها . وفي هذا يقول الجابري : « وكما أن الأسرة ثلاث لحظات، فالمجتمع المدني لحظات ثلاث كذلك : لحظة الحاجات ونظامها، لحظة العدل وتحقيقه، ولحظة الشرطة والنقابة»⁽²⁾ . فاللحظة الأولى تمثل المصلحة الذاتية للفرد، وهي غاية المجتمع المدني، فهذه الحاجات والغايات تتكاثر وتتوالد حسب ما تفرضه الظروف والملابسات، التي يتميز بها كل مجتمع، والخصوصيات التي تميزه عن غيره من المجتمعات. أما اللحظة الثانية فهي لحظة يتوجب على المجتمع المدني وضع قوانين، يحكم إليها الأفراد من أجل تحديد سلوكياتهم بمقتضاها .

إن المجتمع المدني يحتاج إلى مثل هذه القوانين، لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والإقتصادية بين الأفراد . حيث يقول الجابري في هذا الصدد : « لحظة العدل، فتتمثل في كون الاعتماد المتبادل بين الناس في المجتمع المدني، واسع ومعقد ومتنام كما أشرنا، وهو لذلك يحتاج إلى تنظيم، إلى قوانين تذاق بين الناس ليعرفوها»⁽³⁾ . لأن المبادئ والقوانين العرفية لا تشتمل على قوانين تحدد السلوك، وإنما هي عبارة عن مبادئ وأطر عفوية موضوعة بطريقة لإرادية، في الكثير من الحالات تحقق المصلحة الفردية الخاصة . إضافة إلى ذلك طابع الذاتية لهذه المبادئ، فإذا اكتفى بها المجتمع المدني، كثيرا ما يقع في تعارض بين إرادادات أفرادها . «إن العرف والعادات والتنظيم الغريزي لا يكفي، بل لابد من وضع قوانين تحدد العلاقات وترسم الحدود والمسؤوليات»⁽⁴⁾ . إن هذه القوانين

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 174 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 176 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 177 .

(4) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

والمبادئ التي يضعها المجتمع المدني في نظر الجابري، هي قواني تنظيمية، تفصل المجتمع المدني عن المجتمع البدوي .

إن القوانين التي يضعها المجتمع المدني، لحماية حقوق الإنسان . تحتاج إلى سلطة الدولة كسلطة قهرية تعمل على تطبيقها، لذلك يتوجب وجود شرطة ونقابات وجمعيات تدافع عنها . لأن هذه القوى مهمتها الأساسية هي حماية الفرد وممتلكاته، كما أن هناك الكثير من الحقوق تتشابه، لذلك كان من الأولى إنشاء نقابات وجمعيات تدافع عن هذه الحقوق⁽¹⁾ .

غير أن برهان غليون، يرى أن الواقع المتردي الذي تتميز به الساحة السياسية العربية إنما يعود بالأساس إلى غياب المجتمع المدني، الذي « لا تترجمه التعددية الحزبية، أي التعددية الكمية الشكلية البسيطة »⁽²⁾ في نظر غليون . فالتحول الديمقراطي لا يكون إلا من صميم التعددية الحزبية، لأن من مزايا التعددية الحزبية، يذكر برهان غليون: « تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعاً، وليس للنخب فقط »⁽³⁾ . فالمشاركة الحزبية التي تعمل على مبدأ تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، وتضمن لهم قيام مجتمع مدني يقوم على نظام ديمقراطي، يمكن الانتقال فيه بطريقة سلسة .

لقد حددت المهمة الأساسية، التي وجد المجتمع المدني من أجلها هي تحقيق النظام الديمقراطي، الذي هو في نظر برهان غليون « ابتداء أشكال تنظيم شعبية جديدة وأصيلة وأكثر فاعلية »⁽⁴⁾ . أما محمد عابد الجابري فيعتبر الديمقراطية كوظيفة سياسية، هي أساس قيام المجتمع المدني، حيث يقول في ذلك : « وإذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية غياباً كلياً في بعض البلدان العربية، وزيف وفشل ما هو قائم من مظاهرها، فلأن الديمقراطية هي من خصوصيات المجتمع المدني، المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان مواطناً، أي عضواً في

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 177 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - المصدر نفسه ، ص 275 .

جماعة بشرية تنظم حياتها مؤسسات ديمقراطية»⁽¹⁾. لأن المواطنة عند الجابري تتحدد في المجتمع المدني بالنظام الديمقراطي .

من الواضح جدا أن المجتمع المدني في نظر برهان غليون، يعمل دائما على القضاء على النظام الطائفي، الذي ظهر كنتيجة حتمية في الدولة التحديثية، لذا كان من الواجب أن يتم القضاء على كل أشكال التفرقة والتمايز بين عناصر المجتمع المدني . حيث يقول : « لا ينبغي البحث عن مواجهة أو الحد من الخطر الطائفي، حيث لا وجود له فيه، وإنما ينبغي التركيز على البنين السياسي للمجتمع»⁽²⁾ فالبنين السياسي هو الذي ينقل المجتمع المدني من نظام الطائفية إلى نظام الولاء السياسي المدني، الذي يركز على الديمقراطية التي قوامها الحرية والعدالة . لأنهما إحدى القيم التي قامت عليها مختلف السياسات، حيث لا حداثة سياسية من دون عدالة اجتماعية وحرية سياسية .

3 . الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية :

لقد ربط محمد عابد الجابري المشروع الحضاري، الذي هو مشروع للماضي والمستقبل العربي، وهو في حقيقة أمره نزوع إلى تحقيق مطامح ثلاث : وحدة وتمدن وعقلنة . فالسير من أجل تحقيق وحدة عربية اقتصادية وسياسية وثقافية، ماهي إلا ضرورة تاريخية لا يمكن تجاوزها، فكل التجارب العربية أثبتت لنا أنه لا يمكن لأي قطر عربي تلبية حاجياته بمفرده، الأمر الذي يجعل منه غير قادر على الاستقلال لوحده اقتصاديا وإجتماعيا وثقافيا وعلميا . فالتحرر يعني الاستقلال الذاتي، ذلك أن الخيار المفروض على الدولة العربية التحديثية، هو إما السير في طريق الوحدة العربية، وهو طريق يأذن بالحرية والاستقلال الذاتي، وإما أن يكون أمام خيار مواصلة السير في فلك التبعية للسلطة الخارجية. أما السير في طريق تمدين المجتمع العربي، يعني تحويله إلى مجتمع مدني، وهو يعني نقل المجتمع العربي من مجتمع البداوة إلى مجتمع مدني . فالبداوة يقصد بها الجابري

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص 124 - 125 .

(2) - برهان غليون : النظام الطائفي ، مصدر سابق ، ص 30 .

نقل المجتمع المدني في الدولة التحديثية إلى طابع العمران والإقتصاد و السياسة والفكر لأن الخيام والأكوخ سواء كانت في المدن أو الأرياف، أو في الصحراء العربية . هي مظاهر عمرانية يتميز بها المجتمع المدني، في الدولة العربية التحديثية، وهي مظاهر تدعوا في نظر الجابري إلى التخلف، وجب إعادة توجيهه إلى مستقبل أفضل . لأن هذه المظاهر لها انعكاسات على مستوى الإقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والتعليم . لذلك فمهمة المجتمع المدني تكمن أساسا في تجهيز الأرياف تجهيزا عصريا، بما تفرضه عصره من ضرورة النظر في طرق التعليم والسكن والصناعة والفلاحة و شق الطرق غيرها، وهو شرط ضروري في ولوج عالم الحضارة المعاصرة .⁽¹⁾

لا تنحصر وظيفة المجتمع المدني في الجانب السياسي والثقافي فحسب، بل هناك وظيفة اقتصادية واجتماعية ملقاة على عاتق المجتمع المدني، حيث يعتبر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون أن الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع المدني ، جانب أساسي ومهم في بناء دولة ديمقراطية تحديثية ، لأن المجتمع المدني ماهو إلا « مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي، والتسامح والإرادة السلمية للتنوع والاختلاف »⁽²⁾ . إن هذا الدور يعبر بوضوح عن الجانب الاجتماعي والاقتصادي الذي تطمح إليه الدولة التحديثية . فقيم التسامح والاحترام والتآزر بين أفراد المجتمع المدني، هي في الحقيقة مظاهر اجتماعية، الهدف منها هو تحقيق حاجيات الأفراد المادية والمعنوية .

لقد اعتبر الجابري أن الفرد هو النواة الأساسية في المجتمع المدني، فالوظيفة الاجتماعية للمجتمع المدني، إنما تكمن في تحقيق حاجات ومصلحة الفرد الذاتية، سواء كانت هذه الحاجات طبيعية، اكتسبها الفرد بفطرته، كالمأكل والملبس والمسكن . وهناك

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 24 .

(2) - عبد الغفار شكر : المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية ، سلسلة حوارات القرن جديد ، دار الفكر ، ط 1 ، دمشق ،

2003 ، ص 37 .

حاجات وضعية وضعها الإنسان مثل التعليم والعلاج وتوزيع الثروة وغيرها . حيث يقول الجابري : « المكون الأساسي للمجتمع المدني هو الفرد، وفي أن الغاية هي المصلحة الذاتية للفرد . والمصلحة الذاتية لكل فرد تحددها حاجاته، وهي حاجات تتكاثر وتتوالد : إضافة إلى الحاجات الاجتماعية الطبيعية، من مأكّل ومسكن وملبس، والتي يحتاج توافرها إلى اعتماد متبادل، هناك حاجات يخلقها الأفراد، كالتعليم والاستشفاء والسياحة والتوسيع في المصنوعات ...»⁽¹⁾. حيث يعتبر الجابري المجتمع المدني، هو المسؤول عن تحقيق هذه الحاجات الفردية والجماعية . من أجل بناء دولة تحديثية، قوامها العدل والمساواة، وتوزيع الثروة بين الأفراد توزيعاً عادلاً .

يعتقد محمد عابد الجابري أن المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، وجد نفسه بعد الاستقلال نابعا عن السلطة الاستعمارية، تابعا في مؤسساته إما طوعا أو كرها للمؤسسة المستعمرة، لذلك وجب على المجتمع المدني إعادة ترتيبها وتسييرها وفقا، لقوانينه الداخلية الخاصة، وفي ذلك يقول الجابري: « هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمرة نفسها أمام عملية تحديث كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمر أكثر من غيرها، عملية تحديث لم تستتب أسسها في الداخل، بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرسا بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل بعد الاستقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا»⁽²⁾.

إذ أن سبب فشل السياسة الاقتصادية في الدولة العربية التحديثية عند برهان غليون يعود إلى « تغيب حريات التعبير، وتهريب القسم الأكبر من النخبة ومن العناصر المخلصة»⁽³⁾. . يعتبر أن قمع الحريات وتغيب النخبة من بين الأسباب التي أدت إلى تدهور السياسة الاقتصادية في الدول العربية . فالدولة العربية التحديثية منذ فجر تكوينها، قد

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 176 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 18 .

(3) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مركز

دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، لبنان ، 1999 ، ص 25 .

راهنـت في مرحلة من مراحل تطورها، على التنمية والتطور ومسـايرة الحداثـة السياسية والاقتصادية والاجتماعية . فالدولة التحديثية عملت كل ما في وسعها على ترقية المجتمع المدني، « إنه لمن الواضح أنها تقتـرض وجود دولة موحدة تعمل لمصلحة المجتمع كله»⁽¹⁾.

غير أن مأزق الدولة التحديثية، وعدم الإيفاء بوعودها تجاه التنمية وتجاه النخب جعلها تفكر في استراتيجية جديدة، اتجهت بها صوب المجتمع المدني، حيث لا يوجد مخرجا من هذا المأزق سوى بإشراك المجتمع المدني في عملية التنمية ، وتحقيق ما سماه برهان غليون باسم « الاقتصاد الشعبي»⁽²⁾، هذا الاقتصاد الذي يضع في أولوياته، إرضاء الحاجة بدل تكديس الثروة وتركها رأسمال جامد، كما أنه يلح إلحاحا كبيرا على استثمار التكنولوجيا وتقنيات العلم . فمن غير الممكن أن تكون هناك ديمقراطية ومشاركة سياسية في نظر غليون، ما لم تكن هناك دعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي داخل المجتمع المدني، حيث يقول في هذا الصدد : « إن الدعوة إلى الديمقراطية، والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي »،⁽³⁾ فالإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، مرهون بوجود مجتمع ديمقراطي، تسوده المشاركة السياسية لكل التشكيلات السياسية، التي يحتويها المجتمع المدني . كما أن هذا الإصلاح تثبت نجاعته إذا كان يستهدف خدمة مصالح المواطنين، « لأن التنمية الحقيقية هي بالناس ومن أجلهم »⁽⁴⁾ . من أجل إشراك كل أفراد المجتمع في عملية الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي المفروض على المجتمع المدني، للقضاء على عملية الاحتكار التي يمارسها الأعيان لاستغلال مواقع النفوذ بالتعاون مع سلطة القرار السياسية والإدارية .⁽⁵⁾

(1) - ناصيف نصار : نحو مجتمع جديد ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 5 ، 1995 ، ص 193 .

(2) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 5 ، 2006 ، ص 201 .

(3) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 35 .

(4) - علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ، مرجع سابق ، ص 217 .

(5) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

ومنه يمكن القول أن المجتمع المدني أحد آليات تفعيل التنمية في جميع أبعادها، سواء الوطنية أو المحلية، فكلما ازداد قوة وحضورا، كلما انعكس نجاحه على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، لأنه هو الأداة الأكثر فعالية في تحقيق التقدم والتطور اقتصاديا واجتماعيا، مما يتبعها تحقيقا للديمقراطية في الجانب السياسي، لأنه بمثابة قناة تواصل بين مطالب المواطنين و احتياجاتهم، وبين الدولة ومدى استجابتها لهذه المطالب . كما أنه يوفر بيئة للتنافس، ومراقبة السلطات المحلية، ومساءلة الحكومة . وعليه فالمجتمع المدني لا يمكن اعتباره درعا واقيا فحسب، لضمان تحقيق برامج تنموية، بل الضامن الرئيس لنجاح هذه البرامج واستمراريتها في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية .⁽¹⁾

(1) -Thomas G Wiss Governance : **good governance and Global governance conceptual challenger** , third world quarterly , London , 2000 , PP 213- 217 .

المبحث الثالث : إبتلاء الدولة للمجتمع المدني بين الجابري و غليون

المطلب الأول : علاقة المجتمع المدني بالدولة بين الجابري وبرهان غليون

من بين التغيرات التي عرفتھا الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر، هو قيام الدولة القطرية كحقيقة مؤكدة على أرض الواقع، وقد تجسدت خصوصا في نمط من أنماطها، ألا وهو الدولة الوطنية . بغض النظر عن جملة الاعتراضات التي قيلت بشأنها وكذلك « بصرف النظر عن المواقف المتعددة من طرف تأسيس الدولة في الوطن العربي ... فإن الدولة الوطنية باتت حقيقة موجودة من الناحيتين المادية والمعنوية ».⁽¹⁾ الأمر الذي جعل العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، من المشكلات التي طرحت في الفكر العربي المعاصر، نظرا لما عرفتھ الدولة العربية التحديثية من تحولات، على مستوى هياكلها فمنهم من يعتبرها علاقة ضرورية، تقوم على التكامل والانسجام، ومنهم من يعتبرها علاقة مواجهة واختلاف . لكن السؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق : هل العلاقة بين المجتمع المدني والدولة التحديثية، علاقة تكامل وانسجام، أم أنها علاقة مواجهة واختلاف ؟ وكيف نظر كل من الجابري وبرهان غليون على طبيعة العلاقة بينهما؟.

لقد نظر محمد عابد الجابري إلى العلاقة التي تربط المجتمع المدني بالدولة، على أنها علاقة جسم بروح، وهو ما يتفق فيه مع المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز، حيث عبّر عنها في كتابه الدولة والمجتمع بعلاقة التداخل في قوله : « لا سبيل أن يعيش مجتمع من دون دولة مهما كانت درجة التنظيم الذاتي لذلك المجتمع . »⁽²⁾ إن المجتمع المدني في مراحل تطوره، في المجتمع الأوروبي الحديث قد ارتبط تطوره باعتبارات ثلاث : الاعتبار الأول وهو اعتبار المجتمع المدني، هو البديل الأساسي للسلطة الدينية، المتمثلة في سلطة الكنيسة على المجتمع، أما الاعتبار الثالث فيتمثل في أن المجتمع المدني أصبح بديل لسلطة الدولة

(1) - أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2000 ، ص 123 .

(2) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع ، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 13 .

الإمبراطورية، التي قوامها ثنائية الراعي والرعية، أما الاعتبار الثالث فقد أصبح فيه المجتمع المدني بديل لهيمنة أسرة الأب البطرياركية، إلى سلطة شيخ القبيلة⁽¹⁾. أما إذا أردنا أن ننقل هذه الاعتبارات، ونطابقها مع المجتمع العربي، فإن الجابري يرى بأننا لا نستطيع أن نلمس تطابق بين المجتمعين، لأن هناك اختلاف بينهما على مستوى البنية، بين المجتمع الأوروبي الحديث والمجتمع العربي. خاصة في وضع مقارنة بين الاعتبارات الثلاث، التي تعتبر كقاعدة هرمية، حيث نجد مجتمع بديل تماما عن مجتمع السلطة الدينية، الذي تسيطر فيه أفكار وتطلعات رجال الدين، ومجتمع مدني بديل مستمد من سلطة الدولة الاستبدادية الشمولية في مقابل سلطة الدولة الإمبراطورية. ومجتمع مدني بديل مستمد من النظام القبلي والمجتمع الطائفي، الذي تكون فيه الكلمة والرأي لشيخ القبيلة أو زعيم الطائفة، بدل النظام الأبوي البطرياركي، الذي كان سائدا في المجتمع الأوروبي الحديث. ومن هنا يبدو لنا الأمر واضحا، على أن مفهوم المجتمع المدني، إنما كامن أساسا حسب تصور النخبة العربية في التحول الديمقراطي⁽²⁾.

يرى محمد عابد الجابري، أنه لا مناص من أن تتحول الدولة العربية التحديثية من الطابع الاستبدادي الشمولي، إلى طابع الدولة الديمقراطية، حتى يتسنى لنا قيام مجتمع مدني حقيقي في الوطن العربي. لأن قيام المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، يخضع للإرهاصات وهو أمر ييثر بفشل النموذج المجتمعي. ذلك أن المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، مرتبط أشد الارتباط بدولة الحزب الواحد، ودولة ثورة الجيش - أي دولة الانقلاب العسكري -، ودولة الملكيات المطلقة والرئاسات القبلية والفردية. لذلك لا يستقيم حال المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، في نظر الجابري، ما لم يتم القضاء على مجتمع العسكر، ومجتمع القبيلة، ومجتمع الحزب الرائد القائد. ولذلك نكون أمام خيار واحد لقيام مجتمع المؤسسات الديمقراطية الحرة⁽³⁾.

(1) - محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سابق، ص 179.

(2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المصدر نفسه، ص 181.

إن طبيعة المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية في نظر الجابري، تختلف من قطر عربي إلى قطر عربي آخر . حيث أن البحث في طبيعة المجتمع المدني، لا يتقيد بالبداية نفسها بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية، ولتحديد علاقته بالدولة، لابد من أن ننظر إلى مؤشرات متعددة حسب خصوصيات كل قطر عربي . إن هذه الخصوصية هي التي جعلت المجتمع المدني، قد مرّ ويمر بالانتقال من طابع القبيلة إلى الطرقية، وقد يتم الانتقال أيضا من الطائفة إلى الأحزاب والجمعيات والتنظيمات النقابية والعمالية، وقد يتشكل الحزب أو النقابة في كنف المجتمع المدني نفسه، دون أن يكون بديلا منها . فعدم الإلمام بخصوصيات المجتمع المدني السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في نظر الجابري قد لا يتم فهمه فهما حقيقيا، كما كانت تتصوره النخبة العربية العصرية، وكما هو موجود في الواقع العربي الراهن .

لقد بدت العلاقة بين المجتمع المدني والدولة عند الجابري متجسدة في علاقة التنظيمات المستقلة المشكلة للمجتمع المدني والدولة، حيث أن هذه التنظيمات تقدم خدمة للمجتمع ككل، خاصة أثناء الكوارث والحروب وغيرها، فهي بالضرورة تقدم خدمة للدولة هي نفسها . فأين يمكن تصنيف هذه المنظمات الخيرية المستقلة عن الدولة، والتي تخدم الدولة في أحلك أيامها؟ . كما أن الجمعيات الأهلية، كنقابات الأطباء، والمهندسين والمحامين، والطلبة، التي تستخدمها الدولة في خدمة الانتخابات، رغم معرضتها للدولة. ومنه نتساءل : هل هي تشكيلات للمجتمع المدني، أم أنها تشكيلات تابعة للدولة؟⁽¹⁾ إن الدولة العربية التحديثية في علاقتها بالمجتمع المدني في نظر الجابري، هي علاقة تأثير وتأثر، لأن أي تقدم على مستوى الدولة إنما يمر عبر البناء الهرمي للدولة . حيث يبدأ بالأسرة كلبنة أساسية وجانب روحي كلي، ثم المجتمع المدني كجانب فردي، ليصل في نهاية المطاف إلى الدولة . وفي هذا الصدد يقول الجابري : « فالتقدم في هذا المجال يمر من الأسرة إلى المجتمع المدني إلى الدولة، وهي قمة التقدم في التطور الاجتماعي »⁽²⁾.

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص ص 181 - 182 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 177 .

تعتبر مرحلة الدولة في نظر الجابري، هي مرحلة الحرية الموضوعية، لأن المراحل السابقة هي مراحل روحية فردية، لا يمكن أن تكون فيها الديمقراطية القائمة على الحرية السياسية أو الاجتماعية، قد بلغت مرحلة النضج، لأن طور الاكتمال للدولة لا يتجسد إلا في مرحلة الشخص، أي مرحلة الدولة مقارنة بمرحلة الأسرة ومرحلة المجتمع المدني . وفي ذلك يقول الجابري : « الأسرة تمثل لحظة الكلي، لأن الأسرة كيان روحي واحد مهما تعدد أفرادها، أما المجتمع المدني فهو يمثل لحظة الفردي، لأن الفرد والفردية هما الحقيقة الأولى فيه كما بينا، أما الدولة فهي تمثل مرحلة الشخص، المرحلة التي تتحقق فيها الحرية الموضوعية، الحرية التي لا شقاق فيها ولا نزاع »⁽¹⁾ .

لقد كان طابع الحرية في مرحلة الأسرة يتميز بالهشاشة، نظرا لأن الأسرة معرضة للتفكك نتيجة اتساع عدد أفرادها، مما تحتم عليها الانفصال عن الطابع الروحي، والولوج في مرحلة المجتمع المدني، والذي تتميز الحرية فيه بالطابع الذري والتشتت، نتيجة الفردانية التي يكتسبها أفرادها . ذلك أن المجتمع المدني تتعدى العلاقة بين أفراد الطابع الروحي، لتحل مكانها العلاقة الاقتصادية . غير أن مرحلة الدولة تتلاشى فيها كل هذه العلاقات سالفة الذكر، لتتحقق الحرية الموضوعية، وهي حرية متطابقة مع الواقع الاجتماعي . حيث يقول الجابري في ذلك : « ذلك أنه في لحظة الأسرة تعاني الحرية هشاشة الروابط العائلية التي مصيرها التفكك، وفي لحظة المجتمع المدني تعاني الحرية الطابع الذري والتشتت، اللذين يطبعان الفردية التي يقوم عليها المجتمع المدني الذي هو مجتمع اقتصادي أساسا ... أما لحظة الدولة، فالصراعات تكون قد تلاشت وبذلك تجد الحرية أخيرا تحققها الموضوعي »⁽²⁾ .

غير أن برهان غليون يرى أن علاقة المجتمع المدني بالدولة العربية التحديثية، علاقة اندماج واحتواء، لأن الدولة التحديثية في نظر برهان غليون « القلعة الحصينة التي يشكل

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 177 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه للتحكم الكامل بالسيادة الوطنية»⁽¹⁾، فالواقع أن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، كانت إنعكاساته على جميع المستويات، لأن « البحث في الدولة وفهم مشكلاتها، يشكلان المدخل الرئيسي لتحليل وفهم الأزمة الشاملة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي تعيشها المجتمعات العربية»⁽²⁾. غير أن أسبقية نشوء الدولة عن المجتمع المدني، جعل الدولة تفرض سلطانها عليه لتحتويه وتفرض نفسها على المجتمع المدني، وهو نوعا من التبعية والانقياد. لأن العلاقة بينهما هي « علاقة الخالق بالمخلوق ».⁽³⁾ رغم أن الواقع يفرض علينا بالضرورة الإيمان القاطع بأن المجتمع هو اللبنة الأولى لقيام الدولة من حيث السبق التاريخي، غير أن الواقع في المجتمع العربي يختلف تماما على ما هو مألوف، إذ أن الدولة العربية التحديثية هي التي خلقت المجتمع الذي تتحكم فيه، « فقد نبئت هذه الدولة قبل أن تتواجد الأمة العربية سياسيا، وقبل قيام المجتمع المدني»⁽⁴⁾، وهذا يعني صراحة أن الدولة التحديثية، سابقة في النشأة عن المجتمع المدني، الذي أصبح لا يمثل سوى هيكل من هياكل الدولة العربية التحديثية، التي أضحت تعمل على استعماله كإحدى الوسائل التي تسيطر بها على الرعية. لكن برهان غليون يعتبر أن المسألة ليست في الأسبقية، بل أكثر من ذلك، أي في مركزية السلطة، لأن « الدولة التحديثية هي أولا دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة... للحفاظ على السلطة والدولة والاستقرار الاجتماعي »⁽⁵⁾ وهو ما يتفق فيه مع المفكر البريطاني جون كين Jhon Keane (1854-1937) على الانفصال بين المجتمع المدني والدولة ككيانين مختلفين، حيث يقول جون كين في هذا الصدد : « لقد ظلت عبارة المجتمع المدني مفتاح الفكر السياسي الأوروبي، خلال كل الفترة 1750 و 1850 وحوالي وسط هذه

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 27.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 133 .

(4) - توفيق المديني : المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، سوريا ، 1997 ،

ص 434 .

(5) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، المصدر السابق ، ص 16 .

الفترة تم تصور مفهومي المجتمع المدني والدولة ككيانين منفصلين⁽¹⁾. الشيء الذي أدى إلى إنشاء مجتمع مدني، والسيطرة عليه وإخضاعه إلى سلطتها . حتى أضحي المجتمع المدني تابعا لها في كل الحالات . والهدف من ذلك في تقدير برهان غليون هو « تحويل المجتمع المدني إلى هشيم يمكن ضبطه، والتلاعب به وتوجيهه حيثما شاءت السلطة وحرمانه من أية قدرة على القيام برد فعل ناضج وعقلاني»⁽²⁾.

إن احتواء الدولة للمجتمع المدني، أدى إلى ظهور الدولة المخففة، التي دفعت بنخب المجتمع المدني إلى الاستسلام إلى سلطة الدولة، وتقادي « كل قدرة على التفكير والعمل المستقل ، وتحول المجتمع المدني إلى هشيم، لا وجود له، وتحولت الدولة إلى وحش كاسر وتتين بألف ذراع، يحصل بشكل خجول لكن عميق تخلي النخب الاجتماعية عن النظرة الكونية الأولى، وتبرز مكانها نظرة جديدة في الهوية، قائمة على تأكيد الخصائص القومية»⁽³⁾. الشيء الذي أدى إلى ظهور الطابع الاستبدادي في الدولة التحديثية ، لأنها عظمت نفسها من خلال قضائها التام على المجتمع المدني، وإخضاعها لها، ويظهر ذلك في قول برهان غليون : « إن تحطيم المجتمع المدني يعبر عن نفسه من خلال تعاضم أهمية الدولة ووزنها، ويظهر في تحول الجماعة المتدهورة إلى مرتبة شتات ولمامة من الناس وفي خضوعها للدولة ولمؤسساتها التنفيذية »⁽⁴⁾. إن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة التحديثية هي علاقة صراع واحتواء الدولة له ، لتجعل منه مجتمعا مسيرا يمكن التلاعب به حيثما شاءت ، الشيء الذي أدى إلى خلق دولة مخففة، هي التي « انفتحت على هوة مظلمة لا قرار لها »⁽⁵⁾. وهو في نظر برهان غليون حيث جعل من الدولة العربية التحديثية تبتعد عن الغايات التي راهنت عليها، وهو بالضرورة ما انعكس على نشاط المجتمع المدني، ذلك

(1) - Jhon Keane : **Civil Society and The State** , Edition verso Londres , 1988 , P 36 .

(2) - برهان غليون : **اختيال العقل** ، مصدر سابق ، ص 100 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 101.

(4) - المصدر نفسه ص 202 .

(5) - برهان غليون : **المحنة العربية - الدولة ضد الأمة -** ، مصدر سابق ، ص 248 .

أن « الأزمة العامة في الوطن العربي تمس إستراتيجيات الدولة، كما تمس إستراتيجيات المجتمع المدني الذي لا يزال يتردد أمام إعادة التركيب السياسي»⁽¹⁾.

لقد تخلت الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، عما وعدت به من تقدم ووحدة وتنمية اقتصادية، لتسلك النهج الاستبدادي، وتنتشر سياسة الخضوع والسيطرة على كل النخب المشكلة للمجتمع المدني، وهو ما أدى إلى فقدان السياسة العربية لمشروعيتها، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « لقد فقدت معظم السياسة العربية مشروعيتها منذ أن أصبح الحفاظ على السلطة هدفها الأول والأخير »⁽²⁾. لقد كان من بين طرق المحافظة على السلطة، و طرق مسك زمام السلطة من قبل الدولة، احتواء المجتمع المدني والسيطرة عليه وجعل مؤسساته تخضع للدولة . غير أن برهان غليون في كل هذه الحالات، لا يمكن أن يكون المجتمع المدني بديلا عن الدولة، ذلك أن « كل وحدة اجتماعية معرضة لخطرين أساسيين خطر تحول الدولة إلى بديل للمجتمع، وخطر انحلال علاقات السلطة المراتبية التي تسمح للجماعة باستخلاص إجماع عام »⁽³⁾. لقد كان لاتساع الهوة بين المجتمع المدني والدولة التحديثية، عواقب خطيرة على العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، والتي ولدت عنف مزدوج، عنف الدولة تجاه المجتمع، وعنّف المجتمع إزاء الدولة . لكن أليس من الممكن تجاوز علاقة الصراع وتحويلها إلى علاقة إنسجام ؟

يقترح برهان غليون لردم الهوة بين المجتمع المدني والدولة التحديثية، يجب الانتقال بالدولة من التحديث إلى الحداثة، إذ ليست الحداثة التي يقصدها غليون هي الحداثة الغربية ذات الطابع المادي، والقائمة أساسا على « بناء القاعدة الاقتصادية المادية لإنتاج الحد الأدنى من شروط المجتمعات كمجتمعات مدنية »⁽⁴⁾. بل نادى برهان غليون بضرورة قيام

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 248 .

(2) - برهان غليون : السياسة والأخلاق ، في : مجلة الفكر السياسي ، العدد ، 22 سبتمبر 81 ، السنة الثالثة ، معهد الإنماء

القومي ، لبنان ، ص 156 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 157.

حادثة جديدة، وهي حادثة ذاتية نابعة من الدينامية التاريخية، إذ تستعمل القيم الإيجابية من التراث، كمطلب أساسي لتجاوز الهوة الموجودة بين الدولة والمجتمع المدني . حيث أن ما تتميز به هذه الحادثة أيضا إنصياغها لمتطلبات الجماعة، التي هي الأساس الذي تقوم عليه الدولة الديمقراطية . لكن لابد من بنى أساسية تضمن ذلك « لقد أمكن ولا يزال من الممكن بناء الإطار السياسي والقانوني والثقافي، في الحي القادر على تفعيل القيم الإنسانية الإيجابية، بل لا بديل عن هذا الإطار . وهذا هو الجوهر المنهجي الذي يعطي الأولوية في فهم المجتمعات ومعالجة مشاكلها، لتحليل النظام السياسي والاجتماعي، واستيعاب دينامياته التاريخية »⁽¹⁾.

إن الحادثة التي يقصدها برهان غليون هي حادثة نابعة من واقع المجتمع، التي تحترم خصوصياته التاريخية والحضارية، وذلك لا يتم في نظره إلا بالحفاظ على الذات المشاركة في العملية التاريخية، بعيدا عن كل أشكال الاستحواذ والسيطرة والاحتواء، التي تقوم بها الدولة التحديثية، تجاه المجتمع المدني حتى لا يكون مجرد غطاء لممارسات سياسية ديكتاتورية، تواجه بها الدولة ردود الفعل الاجتماعية التي قد تشكل في نظرهم خطرا على الوحدة الوطنية . وحتى يمكن تجاوز آلية الصراع بين الدولة والمجتمع المدني، لابد من المصالحة التي تكف فيها الدولة عن احتواء المجتمع المدني، وكيف المجتمع المدني عن السعي إلى هدم الدولة .

(1) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 163 .

المطلب الثاني: علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية بين الجابري وغليون

لقد كان مطلب الديمقراطية من بين مطالب النخب في الدولة التحديثية، وذلك راجع بالأساس للإرهاصات التي عرفتتها الساحة السياسية العربية . فإذا كانت الديمقراطية هي المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار وقبول التعددية، فإن طغيان الدولة التحديثية واحتوائها للمجتمع المدني، جعل النخب تنادي بالخيار الديمقراطي، لتجاوز كل أشكال الاستبداد المسلط على المجتمع المدني من قبل الدولة التحديثية . الأمر الذي أدى إلى بروز علاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، كأحد الخيارات لتجاوز حتمية الاحتواء والسيطرة، لذا كان محمد عابد الجابري وبرهان غليون من بين المنظرين لقيام مجتمع مدني ديمقراطي في المجتمع العربي . ومنه نتساءل : كيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون للعلاقة التي تربط المجتمع المدني والديمقراطية ؟

يعد محمد عابد الجابري من بين المفكرين العرب المعاصرين أصحاب المشاريع الإصلاحية، في الحقل السياسي العربي المعاصر . إذ يرى أن العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية هي علاقة تضاييف وأسبقية، أسبقية الديمقراطية على مؤسسات المجتمع المدني . حيث يقول في هذا الصدد : « إن الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة حقوق المواطنة، هي سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها تماماً، مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر، أو عدم توافر ما به يتم الشفاء »⁽¹⁾ . فالمواطنة في المجتمع المدني عند الجابري تقتضي الخيار الديمقراطي، لبلوغ غاية المواطنة الحقيقية إذ تبدوا على أنها سابقة على مؤسسات المجتمع المدني، التي تمارس فيها الديمقراطية . لأن العلاقة بين الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني هي علاقة تلازم، والجدير بالذكر أن التعددية الشكلية لا يمكن أن تنتج إلا ديمقراطية شكلية ظرفية ، أي ديمقراطية غير حقيقية . فغياب الديمقراطية في نظر الجابري، تؤدي بالضرورة إلى غياب مؤسسات

(1) - محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) ، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 195 .

المجتمع المدني . لأن الوطن العربي « تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة هي الدولة و أجهزتها ... هي الأوضاع التي تتميز بغياب مؤسسات المجتمع المدني»⁽¹⁾، لأن الدولة في نظر الجابري تبتلع المجتمع المدني وتهيمن عليه، إذ لا وجود للمجتمع المدني، ومنه لا وجود للديمقراطية التي ستولد بعد ذلك ميلاد عسير .

لقد كانت علاقة الديمقراطية بالمجتمع المدني في نظر الجابري، شبيهة إلى حد كبير بالإشكال « الناجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة بالبيضة ، أو البيضة بالدجاجة»⁽²⁾ وهي التي تبرز لنا علاقة التلازم بين المجتمع المدني والديمقراطية . لأن الديمقراطية في نظره إطار ضروري « لممارسة حقوق المواطنة التي من جملتها الحق في إنشاء مؤسسات المجتمع المدني»⁽³⁾ . إن مهمة انتقال المجتمع المدني إلى مجتمع ديمقراطي في نظر محمد عابد الجابري، وإحداث نقلة نوعية على مستوياتها العملي والتطبيقي في الدولة العربية المعاصرة، هي من دون شك مهمة ملقاة على عاتق المثقف العربي، غير أنه يجب أن يكون مطالب بفهم الواقع العربي، على ضوء الإرث الحضاري الذي تزخر به الأمة العربية، في علاقتها بالأمم الأخرى، وخاصة الغربية منها . غير أنه لا يمكن ذلك إلا بالانفتاح عليها واتخاذ النقد العقلاني والمنطقي للتعامل معها، وفي ذلك يقول الجابري : « الدخول مع ثقافته التي تزدد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخها، وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا »⁽⁴⁾.

إن الانتقال إلى مجتمع ديمقراطي، لابد أن يكون مبني على أسس سلمية، حيث لا يمكن ذلك من دون النظر إلى الدور الذي تقوم به النخبة العربية، خاصة في إدراك العلاقة التي

(1) - محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي ، في علي خليفة الكواري (وآخ) ، المسألة

الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 194 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 195 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 189 .

ترابطها بالأسس الجوهرية التي لا بد أن يقوم عليها المجتمع العربي، مثل الحرية الإيديولوجية والتربية والتسامح وغيرها من الأسس . والواضح أن هذه النخبة لا بد أن تكون مستقلة في تفكيرها، للمساهمة مساهمة فعالة في بناء الدولة، وفي ذلك يقول **ناصر (1940 -)**: «الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل».⁽¹⁾ لقد كان هاجس النهضة في الدولة العربية التحديثية، متوقف على معرفة آلياتها، وفهم وتحليل عوائقها، من أجل تجاوزها . لأن أزمة المجتمع المدني في الدولة العربية، هي أزمة ديمقراطية، لا غير . حيث لا يمكن اعتبار هذا الأمر بسيطاً لكنه ليس بالمستحيل، إذ يتطلب ذلك إعطاء الفرد في المجتمع المدني حريته في التعبير عن إرادته، بغرض إصلاح ذاته وإصلاح مجتمعه .

لقد كان الإصلاح دافعا ضروريا، يجب معرفة نقطة بدايته، وإلى أي نقطة ينتهي . والواضح هو أنه يبدأ بالجانب الأخلاقي، وينتهي إلى الجانب السياسي، فهذه المهمة يجب أن توكل إلى عنصر النخبة من الأمة، لأن النخبة هي من تحمل على رؤوسها راية التغيير ويلج المجتمع المدني بها سبيل الديمقراطية.⁽²⁾

أما برهان غليون فقد نظر إلى علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية، من خلال التحول الديمقراطي الذي عرفته الدولة العربية التحديثية، لذلك كان برهان غليون يتساءل باستمرار، حول « كيفية تحويل هذا التوجه الديمقراطي الظرفي أو المفروض بسبب الظروف على النخب الحاكمة إلى اختيار واع، قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة ».⁽³⁾ لكن الواقع السياسي العربي كان قد أفرز لنا سببين اثنين ساهما في التحول الديمقراطي، أحدهما خارجي والآخر داخلي، فالسبب الداخلي ويتمثل في

(1) - ناصيف ناصر : التفكير والهجرة - من التراث إلى النهضة العربية الثانية - ، دار النهار ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ص

ص 10 - 11 .

(2) - إسماعيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث ، مرجع سابق ، ص 465 .

(3) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

التحول الداخلي وتوازنات السلطة الاجتماعية والسياسية لكل دولة قطرية، أما التحول الخارجي فيتمثل في التحولات الإقليمية، وتغيير الموقع العام الذي يحتله الوطن العربي في العالم ، اقتصاديا وماديا وثقافيا .⁽¹⁾

لكن يجب أن ندرك جيدا أن التعددية التي ناضل المجتمع المدني من أجل تكريسها ليست دليل قاطع على وجود ديمقراطية في المجتمع العربي، ولا تترجم بالضرورة هذا التحول الديمقراطي . لأن الديمقراطية في نظر برهان غليون تسير في وفاق مع التعددية فإذا وجدت التعددية وجدت الديمقراطية، وإذا انعدمت التعددية انعدمت الديمقراطية، حيث يقول برهان غليون: « والهدف أنه إذا كانت الديمقراطية لا تتحقق من دون التعددية، فإن التعددية يمكن أن توجد من دون ديمقراطية، وهذا جوهر النموذج الذي يرمي إلى تعميمه اليوم في الوطن العربي ».⁽²⁾ لقد عملت الدولة التحديثية كل ما في وسعها من أجل القضاء على المجتمع المدني والاستحواذ عليه، ومن ثمة إجهاض لمشروع الديمقراطية، وهذا ما يبرر إمكانية وجود تعددية من دون ديمقراطية . فوجود تعددية من دون ديمقراطية هي تعددية زائفة في نظر غليون، بل « تضفي الشرعية على العنف »⁽³⁾. يعتبر برهان غليون التعددية المفبركة هي في الحقيقة طمس للديمقراطية، ودعوة لإنشاء هياكل شكلية لا يمكن أن تعبر عن إرادة الشعوب . « فإذا أردنا أن نحدد الموضوع المطروح بصورة أفضل فسوف نجد أن المشكلة الأساسية ليست في غياب التحول نحو التعددية بشكل عام في الوطن العربي، ولكن أولا في بطء هذا التحول، وثانيا في النوعية المترددة والضعيفة للنظم الجديدة، وثالثا لهشاشة المسيرة ذاتها ».⁽⁴⁾

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 270 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 269 .

(4) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ،

مصدر سابق ، ص 18.

لقد نظر برهان غليون إلى التعددية الشكلية، أو المجتمع المدني المصطنع على أنهما عائق أمام التحول الديمقراطي، فكل المشاكل التي بقي المجتمع العربي يتخبط فيها، كانت نتيجة هذه التعددية الشكلية، فهذه الأخيرة كانت قد أنتجت ديمقراطية ظرفية، حيث يرفض برهان غليون فكرة قيام مجتمع مدني مزيف أو ديمقراطية شكلية، لأنهما دعوة صريحة إلى الاستبداد . « ولن نكون عندئذ بحاجة إلى الحديث عن دولة ديمقراطية، أو غير ديمقراطية. إن الدولة الديمقراطية بقدر ما تعكس المصالح العليا للأمة، تقود بالضرورة إلى إلغاء ذاتها كعملية إنتاج وتحقيق للقسر والقمع»⁽¹⁾، فهي دائما تعمل جاهدة على رفض كل أنواع القهر والقمع، الذي تمارسه على الأفراد . غير أن الديمقراطية الحقيقية هي نضال مستمر لتحقيق رفاهية الإنسان داخل المجتمع المدني، « ولهذا فإن النضال من أجل الديمقراطية أي من أجل مؤسسات و نظام سياسي، يسمح بسيادة متعاضمة لمصلحة وسلطة الأغلبية ... كي لا يبقى إلا المجتمع المدني الذي ينظم نفسه بنفسه»⁽²⁾.

لقد باتت الديمقراطية في نظر برهان غليون، شرطا ضروريا لقيام المجتمع المدني غير أن الديمقراطية في نظره شكلين : ديمقراطية شكلية، وهي التي تتميز بقواعدها الشكلية وهي « وسيلة جديدة للتغطية على احتكار السلطة بدل أن تكون أداة لتدعيم الحراك العام والمشاركة الشعبية »⁽³⁾. بيد أن هذا النوع من الديمقراطية لا يقبل إلا بتعددية شكلية ومؤسسات المجتمع المدني هي الأخرى صورية وشكلية، تتلاءم مع نمطها . وهي في حقيقتها ستار أو رداء لحجب عمل النخبة، مستعملة إياها بمثابة واجهة فقط، حيث يتحول المجتمع المدني الهش بموجبها إلى معارضة، تتجاهل المشاكل المطروحة على الساحة السياسية والاجتماعية . هذه المعارضة سوف « تتحول في سلوكها إلى مجرد رد فعل لتكذيب السلطة والحكم»⁽⁴⁾. إن هذه الديمقراطية هي ديمقراطية المقاس التي يتكلم عنها علي أومليل، وهي ديمقراطية الليبراليون الانتقائيون الذين يجعلون من الدولة « ضعيفة

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 172 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 270 .

(4) - برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 29 .

قوية معاً، ضعيفة في تدخلها الاقتصادي، قوية في دورها الأمني»⁽¹⁾. وهي الميزة التي تميز الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، لأنها كما يسميها دولة العسكر، قوتها تظهر في الجانب الأمني فقط، أما الجانب الاقتصادي فهي تتميز بالتبعية .

أما الديمقراطية الحقيقية، فهي التي ترتبط بالمجتمع المدني وتعبّر عن الحرية الفعلية، لأن الممارسة الديمقراطية الحقيقية لا تكون إلا في داخل مجتمع مدني حقيقي، ليس وهمي وشكلي لأن الدولة التي تريد بناء مجتمع ديمقراطي، لا تضع المجتمع المدني بهيأته وتنظيماته في مواجهتها، بل لابد من العمل على خلق ديمقراطية تشاركية، تساهم فيها كل القوى السياسية، ذلك أن العمل التشاركي، هو الذي يجسد العلاقة بين الدولة والمجتمع حيث يعبر علي أومليل على ذلك في قوله: « فإن مفهوم الشراكة يسعى إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع »⁽²⁾. وهو موقف شبيه بموقف برهان غليون، حيث يظهر الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والمجتمع المدني في نظر برهان غليون، فهذا الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والمجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، جعل البعض يرى أن المجتمع المدني، لا يوجد من دون دولة ديمقراطية، كما لا توجد دولة ديمقراطية من دون مجتمع مدني⁽³⁾. إلا أن هذه الفكرة ليست حقيقة مؤكدة قطعية، لأن الكثير من المؤسسات والجمعيات المدنية، تأسست في كنف أنظمة ديمقراطية في دول مختلفة من العالم وكثير من ما كان فيها المجتمع المدني يستخدم كأداة لمواجهة أنظمة حكم استبدادية مطلقة وبخاصة ما شهدته أوروبا الغربية في التاريخ المعاصر، قبل أن تنتقل إلى دول ديمقراطية . وهناك تجربة معروفة شهدها الربع الأخير من القرن العشرين، والمتمثلة في الدور الذي قامت به منظمة تضامن في بولونيا، حيث واجهت النظام الشمولي الذي كان موالياً للإتحاد السوفييتي قبل انهياره، حيث أدت تلك المواجهة إلى نهاية ذلك النظام في دولة بولونيا . ونفس الخطوة شهدتها بعض الدول العربية، التي لم يؤد فيها غياب الديمقراطية إلى انعدام الجمعيات

(1) - علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ؟ ، مرجع سابق ، ص 215 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 216 .

(3) - برهان غليون : إختيار الديمقراطية في سورية ، دار بترا ، دمشق ، 2003 ، ص 117 .

المدنية ذات الأهداف المتنوعة، وخير دليل على ذلك ما حدث في مصر، التي مازالت تبحث عن طريقها نحو الديمقراطية، حيث توجد بها ما يقارب 117 جمعية مدنية مسجلة ناهيك عن المنظمات والجمعيات الغير مسجلة⁽¹⁾.

إن برهان غليون يتساءل عن كيفية تحويل المجتمع المدني إلى قوة فاعلة، قوة لا تستثمر لمواجهة الدولة والعمل على إضعافها، أو القضاء على سلطتها، بل العمل على بناء مجتمع متكامل منسجم، قادر على مواجهة كل المعضلات، التي تواجهها الدولة بطريقة ديمقراطية، لذا يجب أن يكون هناك تلازم بين الديمقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية، لأن التعددية الشكالية والديمقراطية المصطنعة، لا يمكن أن تعبر عن مجتمع ديمقراطي. « لأن الديمقراطية الشعبية لا يمكن أن تعبر على نفسها إلا في انطلاق المبادرات الحرة على الصعيد السياسي، وفي التنظيمات النقابية والسياسية الحرة، وفي الصحافة....»⁽²⁾. فهذه النظرة هي تمجيد وتقديس للدور الذي يقوم به المجتمع المدني، في مجال بناء دولة ديمقراطية، إذ لا يمكن أن ننظر إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني على أنها علاقة صراع وتنافر، بقدر ما هي علاقة تكامل وتوافق، لا تتحقق هذه الوحدة في نظر برهان غليون إلا في ظل الديمقراطية، التي هي بمثابة الحد الأوسط الذي يربط بين الدولة والمجتمع المدني. غير أن البناء الديمقراطي للمجتمع يجب أن يتضمن جانبين أساسيين هما: توسيع القاعدة الاجتماعية للديمقراطية، حتى تضمن مشاركة معظم الأطراف داخل المجتمع المدني، وبناء التنمية على أساس من اللامركزية. وهما خطوتين أساسيتين لبناء مجتمع ديمقراطي.

إن العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، هي علاقة تداخل وترابط، فالمجتمع المدني ينتعش في إطار نظام ديمقراطي، كما أنه يشكل في الوقت نفسه ركيزة أساسية لتحقيق التحول الديمقراطي، وترسيخ الديمقراطية على نحو يضمن لها الاستمرارية

(1) - محمد مورو : المجتمع المدني إشكاليات المصطلح والممارسة - المجتمع الأهلي ودوره في بناء ديمقراطية ، دار الفكر ،

دمشق ، 2003 ، ص 109 .

(2) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 190 .

والاستقرار . ويمكن فهم هذه العلاقة في ضوء عدة اعتبارات منها : أن مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته تتوسط العلاقة بين المجتمع والدولة، وتعمل كحلق وصل ومؤسسة وسيطة بينهما، ولذلك فهي تحمي المواطن من تعسف السلطة، وتحمي السلطة من أعمال العنف السياسي، التي قد تلجأ إليها بعض القوى والجماعات، عندما تعجز عن توصيل مطالبها عبر قنوات مؤسساتية وبطريقة سلمية . كما تقوم مؤسسات المجتمع المدني بدور هام في تدريب أعضائها على المشاركة، سواء من خلال الانتخابات الداخلية التي تتم في هذه المؤسسات، أو من خلال أنشطتها الأخرى . كما تقوم بدور هام في نشر ثقافة الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان ضد أي انتهاكات، والمشاركة في الرقابة على الانتخابات ومراقبة أداء الحكومة، مع المناقشة العلنية لسياساتها وقراراتها. أضف إلى ذلك أن مؤسسات المجتمع المدني تقدم بدائل موضوعية، يخطر فيها أفراد المجتمع بشكل طوعي على أسس تتجاوز حدود الولاءات والانتماءات الأولية، القبلية والعرقية والمذهبية والدينية، مما يحد من التأثيرات السلبية لهذه الانتماءات على عملية التحول الديمقراطي.

إن الواقع السياسي يثبت أنه كلما ساد المناخ الديمقراطي، في الحياة السياسية للمجتمع المدني، وانتشرت الثقافة الديمقراطية، و ترسخت قيمها في المجتمع، كلما ساعد ذلك على نمو وتطور المجتمع المدني، خاصة في اتساع مجالات تدخله وازدياد فعاليته في تحقيق أهدافه المجتمعية، ويمكن القول باختصار أن الحرية هي التي تساعد المجتمع المدني، كي يحقق التطور والرقي في جميع المجالات، والديمقراطية هي الفضاء الطبيعي، الذي يتيح له أن يعيش وينمو ويتطور .

المطلب الثالث : حقوق الإنسان في المجتمع المدني بين الجابري وغليون

من الواضح جدا أن الدولة الحديثة التي نشأت في البلاد العربية، في مطلع القرن العشرين، لا يمكن أن تحمل مواصفات الدولة الوطنية الحديثة، التي ظهرت في أوروبا، لأن الدولة العربية الحديثة لم تتأسس على عقد اجتماعي محل اتفاق بين الناس، ولم تقم على مبدأ فصل السلطات، ولا على مبدأ المواطنة والحريات وحقوق الإنسان⁽¹⁾. لقد بات من غير الممكن قيام المجتمع المدني في الدولة التحديثية، من دون أن تراعى فيها حقوق الإنسان للقضاء على النزعة الاستبدادية التسلطية، التي ورثت من الأنظمة السياسية السابقة. أنظمة الدولة السلطانية التقليدية والسلطة الإدارية الكولونيالية، الأمر الذي أدى إلى تجاذب بين هذه الأنماط ككل، بين منطق الدولة التقليدية الموروثة عن العهد السلطاني، وما عرفته من تقاليد استبدادية، ومنطق الدولة المعاصرة الذي لم يؤثر عليها من أجل تهذيب ماهيتها الهمجية، وعلى الرغم من هذه الخصائص إلا أن الدولة العربية بقيت تحمل في طياتها ملامح الدولة الحديثة، القائمة على السلطان السياسي الجامع، الذي يمثل سلطة الدولة وهيمنتها على الأفراد، والنظام والقانون العام، الذي يسير بمقتضاه أفراد المجتمع، والأمن الاجتماعي الذي بدوره لا يمكن بناء أي مجتمع⁽²⁾. غير أن مسألة حقوق الإنسان في المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، كانت من بين المسائل التي طرحت من قبل النخب، سواء من حيث تقرير مبدأ الحقوق والواجبات داخل المجتمع المدني، أو من حيث تكريس مبدأ العدالة الاجتماعية داخل الدولة التحديثية.

وقد كانت مشكلة حقوق الإنسان من الموضوعات الجوهرية في فكر محمد عابد الجابري وبرهان غليون. لأن أفراد المجتمع المدني سواء كانوا طبقات أو فئات اجتماعية وروابط وهيئات مدنية وأحزاب، ونقابات ومنظمات وجمعيات وغيرها. لأن ثقافة التسامح وثقافة حقوق الإنسان كلها عبارات دخيلة على الثقافة العربية، مثلها مثل بعض

(1) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر - ، مرجع سابق ، ص 12 .

(2) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

المصطلحات الأخرى التي راجت رواجاً كبيراً في مرحلة الدولة التحديثية، لأن هذه الأخيرة إنما جاءت لتنفيذ وعود الدولة الحديثة، الأمر الذي جعل فكرة حقوق الإنسان من بين المطالب الجوهرية التي جاءت الدولة التحديثية منادية بها . بعدما راجت في هذه الفترة رواجاً منقطع النظير، خاصة لدى النخبة العربية، المطالبة بالتحديث على كل الأصعدة، ومن خلال ذلك يمكن أن نتساءل : كيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون إلى حقوق الإنسان داخل المجتمع المدني؟ هل هي حقوق أفراد أم هي حقوق جماعات؟

1 - حقوق الإنسان في المجتمع المدني عند محمد عابد الجابري :

لم تظهر فكرة حقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر، إلا في مطلع خمسينيات القرن العشرين، حيث « راجت في العقدين الأخيرين على سطح الخطاب العربي عبارات جديدة مثل ثقافة حقوق الإنسان، وثقافة التسامح، وما أشبه عبارات دخيلة لا أساس يسند لها ولا تاريخ يؤسسها في الوعي العربي ».⁽¹⁾ معتبراً في ذلك محمد عابد الجابري، أن فكرة حقوق الإنسان إنما تعود في أصولها إلى الثقافة الغربية، وبعد تقارب الثقافات بعضها ببعض ، دخل هذا التصور مسرح الثقافة العربية، لتتحدد بموجبها جملة الحقوق والواجبات داخل المجتمع المدني . التي تؤثر على المستويين : المستوى النظري، والمستوى العملي وفي ذلك يقول الجابري : « يخيّل إليّ أننا نقصد بعبارة ثقافة حقوق الإنسان ... شيئاً يمكن التعبير عنه هكذا : تأسيس مفهوم حقوق الإنسان في الوعي، وتطبيق مضمونه في السلوك ».⁽²⁾ واللافت للنظر هو أنه لا يمكن أن تكون حقوق الإنسان مجرد حبر على ورق بقدر ما هي ممارسة وتطبيق في الواقع.

لقد كانت حقوق الإنسان في المجتمع الغربي، جامعة لكل الجوانب التي تربط الفرد بمجتمعه ، حيث لا يمكن الفصل بين جانب وآخر، مادام السلوك الإنساني لا يمكن عزله عن كل ما يحيط بالإنسان، « لقد عاش الغرب فكرة حقوق الإنسان كإيديولوجيا، أي في

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 161 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 166 - 167 .

إطار صراع فكري واجتماعي وديني وسياسي، فكانت النتيجة أن ترسخت حقوق الإنسان في فكره ووعيه وسلوكه ⁽¹⁾. وهذا دليل كافي على اقتران الجانب النظري مع الجانب العملي في مجال الحقوق والواجبات داخل المجتمع، إذ لا يمكن النظر إليها من منظور أخلاقي قيمى فحسب، بل حتى من الجانب الفكري كوعي، ومن الجانب الاجتماعي والسياسي كسلوك. ولم تتأسس هذه الفكرة إلا بعد جهد كبير، لأن « فكرة حقوق الإنسان لم تترسخ في الذهنية الأوروبية إلا بعد مجهودات فكرية، لقد تطلب الأمر وقتاً، وتطلب فرضيات كانت تبدو علمية في وقتها » ⁽²⁾.

غير أن انتقال فكرة حقوق الإنسان إلى الوعي العربي المعاصر، كانت بمثابة محاكاة للمجتمع الغربي، في مجال تطبيق الحقوق العامة للأفراد والجماعات، حيث راجت هذه الفكرة بين النخب رواجاً منقطع النظير في الثقافات واللغات الأخرى، « فالرواج الكبير جداً والزائد عن اللزوم الذي تعرفه العبارات، التي نحن بصددھا، كعبارة ثقافة حقوق الإنسان مثلاً، إنما يختص به، أو يكاد خطابنا العربي الراهن. بعبارة أخرى إنك لا تجد في اللغات الأخرى هذا الإسراف » ⁽³⁾، إذ أن هذا الإسراف في تطبيق حقوق الإنسان في نظر محمد عابد الجابري، أدى بها إلى الخروج عن غايتها التي وجدت من أجلها، وأصبحت تتناول أشياء ليست مجالاً من مجالات حقوق الإنسان، وانطباقها على قواعد ومبادئ مثالية يصعب تحقيقه في مجال الواقع. وفي ذلك يقول الجابري: « فكم من الناس ينادون بحقوق الإنسان وينسرحونها و"يتبحرون" في شرحها ولكن كم من هؤلاء يطبقها في بيته مع زوجته و أولاده، وخادمه ومع الذين يشتغلون عنده » ⁽⁴⁾.

لقد نظر الجابري إلى حقوق الإنسان، في المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، على أنه كان مجرد شعارات فقط، تتغنى بها النخب من غير الممكن الإقتراء

(1) - محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مصدر سابق، ص 167.

(2) - المصدر نفسه، ص 167.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 161 - 162.

(4) - المصدر نفسه، ص 167.

بتطبيقها من قبل الأقطاب الفاعلة في المجتمع ، ففي مجال التنظير شيء، وفي الواقع شيئاً آخر . حيث لم تطبق حتى في تحديد العلاقة بين الحاكم والرعية، أو بين رب الأسرة وعائلته أو بين رب العمل وخدمه . غير أنه ومع تطور طابع الحياة الاجتماعية وتعتها بات من الضروري وجوب تكريس مبدأ حقوق الإنسان، للمضي قدماً بالمجتمع المدني إلى ما تطمح إليه النخب « ولتنشر ثقافة حقوق الإنسان، ليس من أجل إقناع الناس باحترام هذه الحقوق وحسب، بل أيضاً وهذا أهم، من أجل توعية أصحاب الحقوق الضائعة ليطالبوا بحقوقهم، وبالمطالبة المستمرة المتواصلة سيحصلون عليها».(1) إن تطور المجتمع المدني في الدولة التحديثية، مرهون بمدى تطبيق مبدأ حقوق الإنسان، من أجل معرفة أفراد المجتمع لحقوقهم وواجباتهم، من أجل القضاء على الاستبداد، وشعور الفرد بحريته الطبيعية والسياسية، التي هي من بين المكاسب التي يمتلكها الإنسان « إن أول حق من حقوق الإنسان هو التصرف في نفسه، أي الحرية بالمعنى القديم الذي يعني عدم وقوع الشخص البشري عبداً لغيره»(2).

لكن القول بالأصل الأوروبي، أو المرجعية الأوروبية لحقوق الإنسان، لا يمنع من القول بتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية في نظر الجابري، باعتبارها إحدى القيم العالمية التي جاء بها الإسلام، « وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب في نظرنا أن ننصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان، في كل من الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، أعني كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة»(3) إذ لا يوجد تمايز بين المرجعية الأوروبية والمرجعية العربية الإسلامية، لحقوق الإنسان لأنها قيم عالمية، كل الشرائع والداستاتير الإلهية أو الوضعية تنص عليها، وتطلب منا تقديسها . حيث يقول محمد عابد الجابري : « إن ما نعينه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان، في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 167 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 141 .

(3) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 143 .

التي يقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا - كما سنرى - عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية»⁽¹⁾ فهذا يبدو التماثل واضحا وجليا بينهما، لأن فكرة حقوق الإنسان فكرة عالمية وجب تقديسها بعيدا عن التمثهه أو التكتل الإيديولوجي، هي فكرة عالمية تنص عليها عالمية الفكر الإنساني .

إن مسألة التأصيل لحقوق الإنسان في نظر الجابري، يرتبط بالثقافة الغربية لا محال الأمر الذي يجعل من عملية فهمها فهما دقيقا وواقعيًا، يختلف بين الوعي العربي، والوعي الأوروبي. لأن بيئتها الحقيقية، الوعي الأوروبي الأمر الذي يجعل عملية فهمها تختلف . ففهم الأوروبي لها يختلف عن فهم العربي . لأنها غربية المنشأ، وطبيعي جدا أن العقل الأوروبي يمارس حقوق الإنسان كما تم التنظير لها من قبل . لأنها تتلاءم وبيئته، على العكس مع بعض الأفكار عربية الأصل، التي لا يمكن فهمها من قبل الأوروبي، كما يتم فهمها من قبل ذهن العربي ، وفي ذلك يقول الجابري : « المثقفون العرب - أو معظمهم على الأقل - لا يخلطون بين أبي نواس وأبي العلاء المعري، غير أن هذين الشاعرين قد لا يعنيان للمثقف الأوروبي شيئا على الإطلاق مثل المثقف الأوروبي في ذلك مثل كثير من مثقفينا العرب إزاء مفهوم العقد الاجتماعي ومفهوم حقوق الإنسان »⁽²⁾.

لقد إهتم محمد عابد الجابري بمسألة حقوق الانسان، وذلك من زاويتين : من حيث تأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية، ومن حيث ضرورة تنميتها في الوعي الإسلامي . حيث يعتبر في كلا الفكرتين ضرورة إعادة بناء أهم الإشكاليات، سواء كانت إيديولوجية أو سياسية ترتبط بموضوع حقوق الانسان، وذلك من حيث اعتبارها مبادئ مجردة من جهة. ومن حيث اعتبارها مبادئ واقعية من جهة أخرى. واللافت للنظر عند محمد عابد الجابري هو دعوته إلى ضرورة إعادة تشكيل فكرة حقوق الإنسان، كفلسفة في التاريخ السياسي العربي، وفي منظومته الحقوقية . فتنظيره لفكرة حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية التي تعبر عن فكر متكامل لحقوق الإنسان، حيث يجب النظر أولا وقبل كل شيء إلى

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 144 .

(2) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 163 .

خطاب حقوق الانسان، والتي تنطلق من فهم الإنسان وطبيعته، بأبعادها الاجتماعية والثقافية والدينية، والتي كانت قد تشكلت في نسيج المعتقد السياسي الليبرالي . والمتمثلة في الأمن والملكية والتعاقد والحرية والعقل والتسامح وغيرها من الحقوق التي كفلتها الفلسفة السياسية الليبرالية. (1)

لقد اعترف محمد عابد الجابري بعالمية حقوق الانسان، كما تبلورت في سياق تطور الفكر الفلسفي الغربي، والفلسفة السياسية المؤطرة لمبحث الحقوق الإنسانية، لكن هذا لا يعني عنده إطلاقا مرجعيتها الغربية فقط . بل عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية، إذ أن هناك تماثلا بين سياقات الفلسفة السياسية الغربية، التي تناولت موضوع حقوق الإنسان، والسياقات الإسلامية المتمثلة في القواعد المتضمنة في النصوص الإسلامية المركزية . والمتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. (2) ومنه يمكن القول أن حقوق الإنسان في المجتمع المدني في نظر الجابري، وبالعالميتها هي واحدة في كل الثقافات والديانات، لأن العقل البشري مهما اختلفت دياناته وثقافته، فإن قدسيته مستمدة من الحس الإنساني العالمي لها، بعيدا عن أي ثقافة أو معتقد ديني .

2 - حقوق الإنسان في المجتمع المدني عند برهان غليون :

إن مسألة حقوق الانسان في المجتمع المدني من بين القضايا التي ظل برهان غليون يتكلم عنها، وفي خضم ذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتغير المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية، مالم يكون هناك تكريسا لمبدأ المواطنة التي تعد اللبنة الأساسية لبلوغ نهضة عربية ثانية، بعد أن أجهضت النهضة العربية الأولى . لذا فالوضعية الراهنة للمجتمع العربي تقتضي بالضرورة التغيير، وهو مايسميه ناصيف نصار بالنهضة العربية الثانية، التي تضمن إقرار حقوق الأفراد والجماعات، هذه النهضة ترفض الاستبداد

(1) - كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،

المغرب ، ط 2 ، 2013 ، ص 107 - 108 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 110 .

ومصادرة الحريات،⁽¹⁾ غير أن هذه النهضة تتميز بالحرية والقدرة على التواصل، مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا ، ينطلق من نقد الذات ليصل إلى نقد الآخر، فبالرغم من إخفاق كل السياسات التي تقر بمبدأ حقوق الانسان في المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية وهو ما بقيّ سدا منيعا أمام تطور المجتمع العربي من جهة، وأمام إقرار مبدأ المواطنة وحقوق الانسان من جهة أخرى . حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « رغم إخفاق السياسات الوطنية في معظم الدول، فإن الأمل في المواطنة وفي القيم التي تقدمها، لا تتوقف هذا الأمل هو المحرك لإرادة التغيير ». ⁽²⁾ إن القيم التي يتكلم عنها برهان غليون، هي القيم السامية التي تمثل حقوقا للأفراد والجماعات، وهي لبنة أساسية لتطور وتغير المجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية .

لقد ذهب برهان غليون إلى الاعتقاد بأن المجتمع المدني، غاياته لا يمكن حصرها في الحقوق الثقافية أو السياسية فقط، بل لابد من أن تتكامل مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وما فشل الدولة العربية التحديثية، إلا وكان نتاج هيمنة هذه الدولة على كل القطاعات والقضاء على الحريات الفردية، وفي مقدمتها حرية التعبير وتحييد رأي النخبة في مختلف مجالات الحياة، الأمر الذي أدى إلى غياب النخبة في المشهد السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وسببه في نظر برهان غليون « تغييب حريات التعبير وتهريب القسم الأكبر من النخبة من العناصر المخلصة ». ⁽³⁾ إذ أن النخبة وبعد مصادرة حقوقها عملت على مغادرة كل حركة، من شأنها أن تقود المجتمع المدني نحو التطور . فقد كانت هذه السياسة المنتهجة هي ضرب لأي حراك شعبي نخبوي من شأنه أن يطالب الدولة العربية التحديثية بالديمقراطية . لأن غياب الديمقراطية في نظر برهان غليون هو غياب لإحدى حقوق الإنسان في المجتمع المدني .

(1) - ناصيف نصار : مطارحات للعقل الملتزم - في مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيا - ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،

بيروت ، ط 1 ، 1986 ، ص 16 .

(2) - Bourhan Ghalion : *Islam et politique , la modernité trahie* , casba edition , alger , 1997 , P 93 .

(3) - برهان غليون (وآخ): الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، دار الفكر ، دمشق ،

ط 1 ، 1999 ، ص 25 .

إن شرعية البحث عن الديمقراطية في نظر برهان غليون، هي أن هناك اعتقاد بأن مبدأ الحرية وما يتصل بها من قيم وحقوق وواجبات، هي مطالب للأغلبية من أفراد البلدان العربية، لأن كل الشرائع الدولية تقر بهذه الحقوق، كما أن « الأولويات التي تخضع لها أغلبية الطبقات في البلدان العربية، لا تتراوح بين تحقيق الحاجات الأساسية بما تتضمنه من عدالة وإعادة توزيع للثروة ومن تحقيق المطالب الوطنية، بالمعنى القطري وبالمعنى القومي معا ». ⁽¹⁾ لذلك تعد حقوق الإنسان في المجتمع المدني عند برهان غليون، هي أولويات لا يمكن إغفالها في كل المجتمعات خاصة المجتمع العربي، لأن الدولة التحديثية وباعتبارها دولة قهرية تسلطية، كان من الواجب أن يراعي فيها حكامها إلى مبدأ العدالة الاجتماعية أي التوزيع العادل للمكاسب والمناصب، سواء على مستوى كل قطر من الأقطار العربية أو على المستوى الإقليمي .

لم تكن مسألة حقوق الإنسان مسألة عالقة بالمجتمع العربي فحسب، بل الأجدر بذلك أنها مسألة عالمية نجد صداها واقع في كل الدول والأمم . نظرا لكونها مطلبا إنسانيا لا تحده لغة أو عرق أو جغرافيا، بل في كل الشعوب وفي كل الحقب وفي كل الأزمنة يمكن مشاهدة أساليب تماهي حقوق الإنسان في المجتمع المدني . وفي ذلك يقول برهان غليون : « لا يمكن لأي متأمل جدّي في الأوضاع العالمية أن يتجاهل ما تعيشه هذه المجتمعات من أصناف القهر والتعسف والتسلط والقمع والإذلال، وما تشهده من انتهاك متصل لحقوق الإنسان وكرامة الجماعات والأفراد وغياب الحريات الديمقراطية الفكرية والسياسية. » ⁽²⁾ فالواضح أن الديمقراطية هي الشريان الحي لحقوق الإنسان في نظر برهان غليون، لأن الأفراد بواسطتها يمكن لهم المطالبة بحقوقهم وواجباتهم داخل المجتمع المدني . فالديمقراطية في نظره هي صمام أمان هذه الحقوق وصيانتها وحفظها، لأن علاقة الديمقراطية بالمجتمع المدني، هي علاقة بين الدولة والمواطنة .

(1) - برهان غليون (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2000 ،

ص 236.

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 8 .

إن الدولة العربية التحديثية عند غياب الديمقراطية فيها، أفضت إلى غياب قيمة المواطنة، لأن الديمقراطية في المجتمع المدني هي التي تحفظ الحقوق والواجبات سواء تعلق الأمر بالحقوق والحريات العامة، أو الحقوق والحريات الخاصة، فالواقع السياسي والاجتماعي العربي في نظر برهان غليون دليل قاطع على تفشي التسلط والهيمنة، واحتكار السلطة والرأي، ومصادرة الحقوق وغيرها، من المظاهر التي غلبت على الدولة العربية التحديثية، وفي ذلك يقول برهان غليون: « إن الديمقراطية تطرح هنا باعتبارها محاولة لبناء قاعدة جديدة في التعامل بين الأطراف، الاجتماعية والسياسية المتنازعة في الساحة العربية، تقاطع مع قاعدة التسلط والهيمنة واحتكار السلطة والرأي والقرار ومصادرة حقوق وإرادة المواطنين، بل إعاقه مسار تكوين المواطنة والدولة والوطنية معا ». ⁽¹⁾ لقد أكد برهان غليون، على أن غياب الديمقراطية أفضى إلى غياب حقوق الإنسان، وهو ما أدى بالضرورة إلى غياب العنصرين معا، المواطنة والدولة الوطنية على حد سواء . وقد يتفق برهان غليون في موقفه هذا مع فيخته J – G Fichte (1762 - 1814) حين قال : « إن ما جنيته من الدولة في حياتي، هو ما أملكه بصفتي إنسانا وليس بصفتي مواطنا . فهل من الضروري أن أكون شخصا أخلاقيا حتى يتاح لي إبرام عقد ؟ وهل الصفة الأخلاقية موقوفة على كوني مواطنا ؟ ». ⁽²⁾

إن حقوق الإنسان في المجتمع المدني، أو في الدولة التحديثية يكفلها القانون . لأن سيادة القانون أساس العدالة الاجتماعية، التي يصبح فيه الأفراد في الدولة العربية التحديثية سواسية أمام القانون، الذي بدوره يضمن لهم مبدأ المساواة والعدالة الاجتماعية، « وسيادة القانون قاعدة أساسية لتحقيق المساواة، في الحقوق فوق الجماعة العصبوية الطائفية أو القبلية ». ⁽³⁾ لأنه في نظر برهان غليون هو الذي يحدد التوازن بين الحقوق والواجبات داخل المجتمع المدني . « ووجود الحرية والتعددية والانتخابات العامة من دون تطبيق

(1) - برهان غليون (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 237 .

(2) - Johann Gottlieb Fichte : **Considération sur la révolution Française** , éd Payot , Paris , 1974 , P

150 .

(3) - برهان غليون (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، المصدر السابق ، ص 239 .

القانون وضمن المساواة، وتكافؤ الفرص بين الجميع يقود إلى الفوضى أو إلى سيطرة العصبية السياسية، ويلغي مفهوم الوطنية نفسه والمواطنة»⁽¹⁾.

من الواضح جدا أن حقوق الإنسان في المجتمع المدني عند برهان غليون تقوم على مبادئ ثلاث :

1 . مبدأ الحرية التنظيمية والفكرية : وهو المقوم الأساسي للحياة الاجتماعية

والسياسية من تعبير وتنظيم ومعارضة . فالحرية في نظر برهان غليون هي القاعدة الأساسية التي تبنى عليها حقوق الإنسان في المجتمع المدني، وهي البنية الحقيقية التي يشيد عليها المجتمع المدني كل دعائمه، هذا المجتمع الذي أصبح الفرد محوره، وأصبح متحررا من كل روابطه الأخرى، التي من شأنها أن تحط من قيمة الحرية لدى الفرد، لتتزع منه بعض حقوقه التي خولها لها القانون أو خولتها له الطبيعة، لأن « المضمون الحقيقي للعقد السياسي المعاصر هو ليس العدالة ولا الإخاء، بل هو الحرية »⁽²⁾. فالحرية كحق من حقوق الإنسان في نظر برهان غليون في المجتمع المدني، يجب مراعاتها والسهر على تجسيدها فهي بذلك هي المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الديمقراطية الحقيقية في المجتمع المدني، ذلك أن وازع الخوف والتسلط قد بدأ يزول باستمرار، وأن جميع الأفراد في المجتمع المدني أصبحوا أحرار، وهو ما يطرح بالضرورة مكسب السيادة الشعبية . حيث يقول برهان غليون في ذلك : « فمن هذا المبدأ الأساسي يتأتى أيضا مبدأ السيادة الشعبية ... فعندما يتحرر الفرد من أية وصاية فإن شخصيته وقانونه والسلطة التي عليه إطاعتها لا يمكن أن يكون لها أي منشأ أو أساس آخر إلا الفرد نفسه »⁽³⁾.

غير أن الفرد بهذه الحرية التي يقول بها برهان غليون، كان قد تحرر من نمط معين من أشكال الوصاية، لكنه في حقيقة الأمر وقع في فخ أنماط أخرى من الوصاية، لأن الفرد

(1) - برهان غليون (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 240 .

(2) - Bourhan Ghalion : Islam et politique , la modernité trahie , Ibid , P59 .

(3) - Ibid , P 59 .

عند اندثار روابطه العائلية التي كانت تسيطر عليه، وكان يخضع لها سلوكه، وقوانين الجماعة التي كانت تحدد حقوقه وواجباته هو ومجموع الافراد متساويين باتجاهها، بل أضحى الفرد داخل المجتمع أعزل أمام قوى أعظم من المجتمع الذي يعيش فيه، انتظمت هذه القوى اقتصاديا وسياسيا وإعلاميا وقيمية واجتماعيا، ليس لهذا للفرد سوى الامثال لأوامرها أو التمرد عليها، وهذا ما جعل فكرة الديمقراطية تشوبها الشكوك، ولم تتطور على ما تعطيه من حريات . وهو ما يجعل الفكرة القائلة بضرورة تحول الأفراد الاحرار إلى إرادة وسلطة شعبية، فكرة غير صادقة، لأن المجتمع وسلطته السياسية لا تسييره الديمقراطية والحرية وقوى المجتمع المدني، بل تسير بمقتضى سلطات أخرى، تنتهك الحريات الفردية .⁽¹⁾ كل هذا جعل المجتمع المدني في المحك، أمام فرضية الدفاع عن حرية الانسان من أجل التمتع بحقوقه . « فالحرية لا تصبح قيمة أولى ورئيسية إلا عندما يبلغ المجتمع شأوا كبيرا من التوازن المادي والروحي . فهي زهرة الحضارة والمدنية والتعبير الأقوى عنها » .⁽²⁾ فالحرية إذن في نظر برهان غليون هي مفتاح المدنية والتحضر للدولة، ولا يستقيم نشاط الفرد داخل المجتمع المدني من دونها .

2 - مبدأ التداول السلمي للسلطة : وهو الشرط الذي يبنى على أساس حق الأغلبية

في تسيير دواليب السلطة، وذلك من أجل « الوصول إلى نظام سلطة يكون فيه للجميع الحق بالمشاركة، ويكون الصراع جزءا من اللعبة لا خطرا داهما يهددها » .⁽³⁾ فحقوق الانسان في المجتمع، لا تتأكد مالم يكون الأفراد يتمتعون بحقهم في ممارسة السلطة، غير أن ممارسة السلطة لا يتطلب بالضرورة التوافق في الآراء بين كل المواطنين، بل من أدبيات الأنظمة الديمقراطية انقسام أفراد المجتمع إلى يمين ويسار

(1) - عادل عبد المهدي : إشكالية الحرية والحدثة وعلاقتها بالاسلام في فكر برهان غليون ، في : مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد 1419 ، لبنان ، بيروت ، 1998 ، ص 233 .

(2) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 225 .

(3) - قيس خزرل جواد : حوار مع برهان غليون ، في : مجلة التجديد ، العدد الثاني ، السنة الأولى ، يولييه 1997 ، ربيع أول / 1418 هـ ، الجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا ، ص 137 .

« لذلك كلما غلبت المدنية على شعب زاد تمسكه بحقه في اختيار ممثلي السلطة العمومية زادت رغبته في المشاركة في صنع قراراته القومية، وتحمل مسؤولياته السياسية»⁽¹⁾.

3 . مبدأ المساواة الذي تجسده الدولة القانونية : وهو ضمان تكافؤ الفرص بين

أفراد المجتمع المدني بعيدا عن وازع القبيلة أو الطائفة⁽²⁾. ومنه يمكن أن نستنتج من خلال ذلك أن حقوق الإنسان في المجتمع المدني، عند برهان غليون هي : جملة الحقوق الأساسية للإنسان في التمتع بالعيش الكريم، وضمان حريته وصيانة كرامته وتوفير العدالة في حصوله على حقوقه، وأن توفر هذه الحقوق هو مرآة عاكسة للمجتمع المتحضر .

إن سيادة سلطة القانون في المجتمع المدني، يوحي بقيام دولة قانونية مبنية على مبدأ تكافؤ الفرص بين الأفراد، إذ لا يمكن أن نصل إلى مصاف الدول الديمقراطية ، مالم تكون هناك عدالة ومساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع المدني في الدولة التحديثية .

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 225 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 241 - 242 .

الفصل الثالث

الفصل الثالث : مشكلة الديمقراطية وآليات الانتقال إليها في الدولة التحديثية

بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الأول : مشكلة الديمقراطية في العالم العربي بين الجابري وبرهان

غليون

المطلب الأول : مشكلة الديمقراطية في الدولة التحديثية

المطلب الثاني : تخوف النخب من الديمقراطية و أوهام الطائفية

المطلب الثالث : عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي

المبحث الثاني : آليات الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين

الجابري وبرهان غليون

المطلب الأول : دور الدولة في عملية التحول الديمقراطي

المطلب الثاني : الاستعصاء الديمقراطي والبنية السلطوية للدولة العربية

المطلب الثالث : الديمقراطية وحقوق الإنسان

المبحث الثالث : أزمة الشرعية والعداء للدولة التحديثية

المطلب الأول : الواقع العربي والأزمة الأخلاقية والعقيدة الاجتماعية

المطلب الثاني : الدين والدولة بين العلمانية والإسلاموية

المطلب الثالث : أزمة الهوية بين التراث والحداثة

الفصل الثالث : مشكلة الديمقراطية وآليات الانتقال إليها في الدولة التحديثية

بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الأول : مشكلة الديمقراطية في العالم العربي بين الجابري وبرهان

غليون

المطلب الأول : مشكلة الديمقراطية في الدولة التحديثية

1 - مفهوم الديمقراطية :

يعتبر موضوع الديمقراطية من بين موضوعات الفلسفة السياسية، التي تحتل الصدارة في الفكر السياسي و الفلسفي، وذلك راجع إلى أهميته الكبرى في تحديد مصير الشعوب . لقد شكّلت الظاهرة السياسية المحور الرئيسي في فكر الانسان، منذ نشوء المجتمع الانساني البدائي مروراً بالإمبراطوريات الشرقية القديمة والمجتمع اليوناني، وصولاً إلى الامبراطورية الرومانية والإمبراطورية الإسلامية، لتنتهي إلى الدولة الوطنية الحديثة. فإذا كان الانسان كائن سياسي بطبعه، فإنه بالضرورة كائن مفكر . هذه الطبيعة الفكرية تدفع حتماً إلى التفكير في أنماط الحكم التي خضع لها منذ أن وطأت أقدامه سطح المعمورة، ذلك أن السلطة السياسية منذ بروزها عرفت أشكالاً مختلفة ومتباينة من أنظمة الحكم، وهو ما دفع بالإنسان إلى البحث عن أنواع الأنظمة، والأحسن منها على وجه الإطلاق . لقد استقر رأي الانسان على اختياره النظام الديمقراطي كأجود أنواع الأنظمة السياسية التي حكمت المجتمع الانساني، وذلك راجع إلى قلة سلبياتها وكثرة ايجابياتها، وما تنعكس على الانسان في تحقيق مطامحه .

يعد مفهوم الديمقراطية من المفاهيم الفلسفية الأشد ارتباطاً بالسياسة وأنظمة الحكم حيث تعود إلى أصولها اليونانية . بل هي « أكثر مفردات الفكر السياسي العالمي قدماً بأصولها اليونانية »⁽¹⁾ مما جعل إمكانية القبض عليها واختزال دلالتها أمراً صعب المنال

(1) - عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار : الديمقراطية بين العلمانية والإسلام - حوارات القرن - ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ،

لأنها تعبر عن علاقة سياسية بين الحاكم والمحكومين من جهة، و لما تتميز به من التباس و غموض من جهة أخرى . ومن خلال ذلك يمكن أن نتساءل : ماذا يقصد بالديمقراطية عامة؟ وكيف نظر إليها كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون ؟

أ. لغة :

مصطلح الديمقراطية مصطلح يوناني الأصل دخل عن اللغة العربية، حيث ينقسم إلى قسمين : ديموس Demos وتعني الشعب، وكراتوس Cratos وتعني السلطة، لذا أصبح المقصود منها سلطة الشعب ⁽¹⁾ . كما أصبحت تعني في الفكر اليوناني « سلطة الشعب أو حكمه » ⁽²⁾، وقد جاء تعريف الديمقراطية في القاموس الجديد على أنها : « نظام حكومي تكون مباشرة السلطة فيه للشعب » ⁽³⁾ . وهو معنى لا يختلف كثيرا عن المعنى الذي أعطاه إياها لالاند في موسوعته الفلسفية، تحت مادة Democratie حيث أن الديمقراطية عنده تعود في جذورها إلى الأصل العالمي Demokrati وهي تعني في جوهرها « حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة » ⁽⁴⁾، وهي تعني بذلك سلطة الشعب أو سلطة الجماهير، ويقصد منها تحديدا سلطة الإنسان ⁽⁵⁾ . أما جميل صليبا في معجمه الفلسفي فيذكر لفظ الديمقراطية في اللغة الفرنسية Démocratié وفي اللغة الإنجليزية Democracy وفي اللغة اليونانية Demokratia، والجدير بالذكر أن « الديمقراطية لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما ديموس ومعناها الشعب، والآخر كراتوس ومعناها السيادة . فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب » ⁽⁶⁾.

والواضح أن الديمقراطية قد يعود تاريخها، إلى نهاية القرن السادس و بداية القرن الخامس قبل الميلاد، والأجدر بالذكر هو أن معناها اللغوي معنى نظري و مثالي، حيث يقول عن ذلك جان جاك روسو (1712 - 1778) Jean- Jacques Rousseau : « إذا

(1) - محمود الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مؤسسة الإسرائ ، الجزائر ، ط 1، ص ص 42- 43 .

(2) - م - روزنتال و ب - يودين : الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 210.

(3) - علي بن هادية ، القاموس الجديد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط 7 ، 1991 ، ص 351 .

(4) - اندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، مرجع سابق ، ص 259 .

(5) - مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، دار الفكر، الجزائر ، ط 1 ، 1991 ، ص 259 .

(6) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 570.

أخذنا عبارة الديمقراطية بكل معناها الدقيق، نجد أنَّ الديمقراطية الحقيقية لم توجد، ولن توجد أبداً⁽¹⁾، لأنها في نظره تصوراً مثالياً، يصعب تحقيقها في الواقع، حيث يتفق في ذلك مع ما ذهب إليه محمد عابد الجابري في قوله: «أعتقد أن الذي استعملها أول مرة كان يقصد منها التعبير عن فكرة مثالية، أكثر منها التعبير عن واقع حي»⁽²⁾. لأنَّ تحقيقها على أرض الواقع كصفة ملازمة لنظام الحكم أمراً صعب المنال، لتبقى مجرد فكرة فقط لذا «يجمع الدارسون للديمقراطية كافة على أنَّها لم تتحقق في الماضي، وليست متحققة في وقتنا الحاضر، ومن غير المنتظر تحقيقها في المستقبل المنظور»⁽³⁾. والمقصود من ذلك أنَّ الديمقراطية لم تكن يوماً من الأيام حكم الشعب نفسه بنفسه، ولم تتحقق يوماً ولن تتحقق في المستقبل لأنَّ تاريخ الأنظمة السياسية ينفي ذلك. بل الديمقراطية فكرة سياسية يوهم بها الحكام شعوبهم.

لقد ذكر جلال الدين سعيد في معجمه، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية أن الديمقراطية كلمة مؤلفة من لفظين يونانيين، هما ديموس وتعني الشعب، وكراتوس وتعني السلطة والسيادة. وعند جمعها تصبح تعني سلطة الشعب وسيادته، ولذلك فهي نظام سياسي قائم على سلطة الشعب، دون أن نميز بين أفراد الشعب، لا في الاصل أو المولد أو الانتماء، لذلك فهي تعود في الأصل إلى التعاقد بين الأفراد وتنازلهم عن حقوقهم وحررياتهم الطبيعية لصالح سلطة يختارونها بحريتهم، فهي إذن تعبر عن الارادة العامة، حيث تسهر على أمن جميع الأفراد، وحماية حقوقهم وواجباتهم المدنية. لذلك يمكن أن نميز بين أنواع للديمقراطية: فهناك الديمقراطية السياسية، وهي التي تقوم على حكم الشعب لنفسه و بنفسه مباشرة أو عن طريق نواب منتخبين بحرية تامة. وهناك الديمقراطية الاجتماعية التي تدعوا إلى المساواة وحرية الرأي والمعتقد، وهناك الديمقراطية الاقتصادية وهي التي تنظم الانتاج وتصون حقوق العمال، وتقضي على الاستغلال والتفاوت، وهناك الديمقراطية الدولية وهي التي توجب العلاقات الدولية، على أساس السيادة والحرية والمساواة. وقد

(1) - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 118.

(2) - محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 14.

(3) - علي خليفة الكواري (وآخ): المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص 15.

كانت الديمقراطية الحقيقية، هي تحقق هذه الأنواع معا، غير أن تحققها على أرض الواقع يبقى شيء مثالي تطمح إليه الشعوب والأنظمة السياسية طوال تاريخها. (1)

ب . اصطلاحا :

إنَّ الديمقراطية من بين المفاهيم كثيرة التداول، وفي الوقت نفسه من المفاهيم التي يصعب تحديدها، وإعطائها تعريفا واحدا يتفق فيه جميع الناس، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخ هذه الكلمة لعله يساعدنا على معرفة المقصود منها، لأنَّ مفهومها تطور تبعا لتطور حركة التاريخ، وهذا ما أدى إلى اختلاف مفهومها من زمان إلى آخر، (2) فكانت عند اليونان تعني « حكم الشعب نفسه بنفسه » وهو معناها الأصلي، حيث أبرزه أفلاطون في عرضه لكيفية الانتقال إلى الديمقراطية، والتي هي نتيجة حتمية لجشع الطبقة الاوليجارشية Oligarchie (3) - طبقة الأقلية الفاسدة - والتي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء

(1) - جلال الدين سعيد : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 2004 ، ص 197 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 14 - 15 .

(3) - الاوليجارشية أو الاوليجارشية Oligarchy هو حكم الأقلية القليلة من المجتمع بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع ، وصلت إلى سلطة الحكم عن طريق وازع النسب أو قوة المال أو سلطة القوة العسكرية . و Oligarchy وتعني حكم القلة أما Oligopoly فتعني إحتكار القلة . أنظر إلى :

- Ziya Shifa : **Double Dictionary English Arabe** , Dar El-Rateb , Beirut , L iban , P238 .

و أنظر أيضا : <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

كما تسمى الاوليجارشية بالأوليغاركية : هي مجموعة تظم أكبر المصرفيين والصناعيين الاحتكاريين الذين يسيطرون على اقتصاد وسياسة البلدان الرأسمالية المعاصرة، وأهم ما يميّز عصر الامبريالية، هو اندماج رأس المال المصرفي برأس المال الصناعي، وقد أدى ذلك إلى تكوين رأس المال، وتركيز القسم الأعظم من الثروة الاجتماعية في أيدي مجموعة صغيرة من الاحتكاريين . إن الاوليجاركية المالية تخضع عبر سيطرتها على اقتصاد البلدان الرأسمالية للدولة البورجوازية وتوجه سياستها وفقا لمصالحها . إنها بالمعنى الواسع حكم الأقلية الفاسدة ، التي تمزج بين المال والسياسة . أنظر :

- محمد سبيلا و نوح الهرموزي : موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 53 - 54 .

Oligarchie : « Le Pouvoir d'une petite minorité dont les membres prétendent souvent être les meilleurs et ne sont en vérité que les plus puissants – c' est-à-dire , presque toujours , les plus riches . ils voudraient contituer une aristocratie . Ce n'est ordinairement qu'une ploutocratie déguisée.» voir :

- André Comte-Sponville : **Dictionnaire philosophique** , presses Universitaires de France , Paris , 4^e édition 2013 , P646

(1) ليؤول الأمر في النهاية إلى انتصار الفقراء على أعدائهم، ويقتسموا أمور الحكومة بالتساوي ويختار الحكام في غالبيتهم عن طريق القرعة، وتكون حكوماتهم تعددية، لأنها تتكون من أشخاص من طباع شتى . وهو أفضل نظام ممكن، لأنه يعرف بألوان مختلفة كما تعرف الحكومة بالفوضى ومظاهر التنوع .(2)

غير أن أرسطو Aristote (384 - 322 ق.م) يرى أن دولة المدينة هي أفضل أشكال المجتمعات البشرية، لكونها تعرف بالتنظيم المحكم، والمواطن له الحق في المشاركة في مسائل الدولة . كما له الحق أيضا في الاشتراك في السلطة القضائية.(3) وذلك من خلال الديمقراطية المباشرة، مع العلم أن أرسطو كان قد ربط بين نظريته في السياسة و مذهبه في الأخلاق، القائم على مبدأ الوسطية، أي الفضيلة وسط بين رذيلتين . فالمدينة تمثل وسط بين الأسرة و الإمبراطورية، ومنه فالأسرة هي نواة المجتمع، لكن غير كافية، والمدينة تتكون من مجموعة أسر . أمّا الإمبراطورية فهي نتيجة إزدیاد عدد الأسر عن العدد اللازم، والذي تنعدم فيه علاقات الأخوة والصداقة، ليحل فيها سوء التفاهم و الصراع والاستغلال .(4) وقد عبّر أرسطو عن ذلك في قوله : « هذه نظم الأثينيين المتوارثة عن الأجداد، إن ثار أحد وحاول إنشاء حكم طغياني، أو أسهم في إنشاء ذلك الحكم، سقط عن حقوقه المدنية هو وأسرته ».(5)

إن تعريف الديمقراطية بأنها « حكم الشعب نفسه بنفسه » لا تصدق إلا على دولة مثالية، كما تحدث عنها أفلاطون . لأن كلمة شعب تستوجب دولة بالضرورة، حيث لا يمكن تصور شعب ليس له نظام حكم يسيّر شؤونه، وكلمة حكم تقتضي وجود حاكم و محكومين فكيف يا ترى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه؟(6) مع العلم أن جان جاك روسو كان قد أكد هذه الفرضية معتبرا أن الديمقراطية بهذا المفهوم لن توجد أبدا، لأن حقيقتها بهذا المعنى يتنافى

(1) - أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1978 ، ص302.

(2) - المرجع نفسه ، ص ص ، 305 ، 306 .

(3) - جورج كتورة ، السياسة عند أرسطو ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1987 ، ص26.

(4) - جورج كتورة ، السياسة عند أرسطو ، مرجع سابق ، ص10 .

(5) - أرسطو ، دستور الأثينيين ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1967، ص 45 .

(6) - محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 14 - 15 .

مع حقيقة القانون الطبيعي الذي يقتضي بالضرورة تسيير العدد الصغير للعدد الكبير. كما أنَّ الشعب لا يمكن أن يكون دائماً ساهراً و مراقباً لأمر الدولة، وعندما تكون وظائف الدولة موزعة على عدة هيئات، فإن أقلها عدداً يستولي على السلطة لاستحواذهم على النفوذ وتمكنهم من الفرص دون غيرهم. (1)

إنَّ طبيعة المجتمع اليوناني آنذاك تقتضي جمعهم في ساحة واحدة لقلة عدد أفرادها وهذا ما يمكنهم من المشاركة في الحكم، واستشارتهم والأخذ برأي الجميع، لأنَّ كل منهما يعرف الآخر، لكن لما كثرت مدنها وكثر عدد أفرادهم استحال أمر المشورة بينهم، وقد كانت هذه الاستحالة مطية لتسلط بعض الملوك واستبدادهم بالرأي. (2) وظهرت الطبقة الأوليغارشية التي اعتبرت الديمقراطية عاجزة على تحقيق حلم المواطنين اليونانيين وذلك لكثرة العبيد في المجتمع الأثيني، إذ الدولة لا تخضع إلا لإرادة الأحرار فقط، غير أنَّ الديمقراطية اليونانية كانت آنذاك أسمى أنظمة الحكم، لأنَّ الجمعية العامة للدولة والتي كانت تعد الجهاز الرسمي للدولة، وكان عدد أعضاء المحكمة العليا يفوق الألف عضو وذلك لتجنب انتشار الرشوة وفساد الأخلاق، لكن هذا النظام بقدر ما كان أكثر إحكاماً كان في الوقت نفسه سخافة و بطلاناً بشهادة معاصريه. (3)

لقد كان سقراط يتهم على الديمقراطية هذه ويعتبرها ديمقراطية عرجاء، لأنها تميّزها الطبقة بين الأسياد والعبيد، إذ أنَّ الجماهير فيها تسوقها العاطفة، ولا تعطي قيمة للبسطاء من مزارعين وتجار، وليس لهم الحق في الانخراط في المحكمة العليا للبلاد، وهي قيم حطت من قيم الإنسانية، إنَّ هذا الهجوم اللاذع على الديمقراطية المزيفة من قبل سقراط جعل السفستائيون يعدمونه، فإذا كانت ديمقراطية أثينا هي التي صنعت الأنوار، فإنها في مقابل ذلك كانت قد صنعت السجون. حيث أنَّهم سقراط إثر ذلك بالفساد الخلقي، و إفساد عقول الشباب. (4)

(1) - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص 118.

(2) - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 34.

(3) - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد، مؤسسة المعارف، بيروت، ص 8.

(4) - إميل براهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج 1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص 127.

إنَّ إعدام سقراط جعل أفلاطون أكثر سخطا على الديمقراطية والجماهير التي أنشأتها الأرستقراطية في أثينا، وقال بضرورة تجسيد حكم الأعدل والأفضل، وهذا ما جلب له العداوة من قبل الديمقراطيين،⁽¹⁾ الذين وقفوا في وجهه لما يقوم بالترويج له، وهو أن الديمقراطية إنما جاءت لخدمة طبقة على حساب الطبقات الأخرى .

أما في العصر الوسيط فقد عرفت الديمقراطية نمطا آخرا، وهو أنَّ الرومان قد قسَّموا الشعب إلى سادة ونبلاء وأشراف من جهة، وأرقاء من جهة ثانية، فمفهوم الديمقراطية إنما ينطبق على عدم تثبيت ذلك التقسيم وترسيمه، وقد نشأ بموجبها مجلس الشيوخ، ليحد من سلطة الحاكم واستبداده، حيث كان هؤلاء الأعضاء يتم انتقائهم بطريقة عشوائية من كل الولايات دون وضع مقاييس لاختيارهم.⁽²⁾ وهو نفس الأسلوب عند العثمانيين .

أما في العصر الحديث فقد اتخذت الديمقراطية شكلا مخالفا لما كانت عليه، حيث أصبحت تعني الانتخاب وبطرق تضمن المساواة بين المترشحين، وإلاَّ كان هناك استئثارا بالحكم من قبل الطبقة الحاكمة والمحافظة على مكاسبها.⁽³⁾ لقد تحدت الممارسة الديمقراطية في العصر الحديث مع الثورة الفرنسية، التي أعطت السيادة للشعب بأن يحكم نفسه بنفسه، وذلك باختيار نواب ينوبون عنه في المجالس الشعبية، ومختلف أجهزة الدولة فالديمقراطية إذن تعني حكم الكثرة أو حكم الأغلبية التي تعنيها الانتخابات.⁽⁴⁾ فالديمقراطية الحققة تعني المساواة، وهو ما يفهمه عامة الناس منها، إذ يقصدون بذلك المساواة في الحقوق والواجبات، وفي ظروف العيش وفي المحاكم أي أمام العدالة، ولأنَّ الديمقراطية تعني الانتخاب عن طريق الاختيار بين ممكنات عدة، وهو ما يقتضي حرية الناخب لأنَّ الحرية إذا لم يتساو فيها الأفراد تصبح استعبادا واستغلالا، وأن حرية الأفراد أو الشعب لا تعني سوى الاستبداد والاستغلال، لأنَّهم يعيشون أوضاعا تتميز باللامساواة . لأنَّ الشعب ليس له الخيار الحقيقي في مقابل أفراد القمة أثناء الانتخابات، ولأنَّ الإمكانيات والوسائل مختلفة

(1) - ول ديورانت ، قصة الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى جون ديوي ، مرجع سابق ، ص 20 .

(2) - علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص 34 .

(3) - محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 16 - 17 .

(4) - محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ص 42 - 43 .

تجعل المنافسة غير متكافئة، إذ لا يمكن أن نتحدث عن مساواة بين الغني والفقير، وبين العالم والجاهل . فالفقير لا يستطيع أن يختار إلا رغيف خبزه، والجاهل لا يختار أصلا لأنه لا يعرف مالذي يحصله، وماذا يريد، ولا يملك القدرة على ما يريد .⁽¹⁾

لقد اتفقت معظم المعاجم الفلسفية، على تعريف الديمقراطية بأنها : « نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا لفرد ولا لطبقة . ويقوم على ثلاثة أسس الحرية والمساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة . والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعزُّ تطبيقه تطبيقا تاما هذه هي الديمقراطية السياسية . أما الديمقراطية الاجتماعية فهي أسلوب حياة، يقوم على المساواة والحرية والرأي والفكر، وينشد العدالة الاجتماعية ».⁽²⁾ أما جميل صليبا فيعتبر هو الآخر الديمقراطية في معجمه الفلسفي على أنها: «نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد، أو لطبقة واحدة منهم، ولهذا النظام ثلاثة أركان، الأول سيادة الشعب، والثاني المساواة والعدل، والثالث الحرية الفردية والكرامة الإنسانية ».⁽³⁾ إن هذه الأركان الثلاث التي تكلم عنها جميل صليبا، هي أركان متكاملة حيث لا وجود لمساواة من غير حرية، ولا لحرية بمعزل عن المساواة، ولا يمكن أن تكون السيادة للشعب، إلا إذا كان أفراد الشعب أحرار، وهو ما يجعل تصور الديمقراطية تصور مثالي، فكل الأنظار تتجه صوبه، بالرغم من عدم تحققه في الواقع بصورة واحدة . فالنظام السياسي الذي يعتبر سلطة الشعب هي أساس السلطة، فذلك نظام ديمقراطي . بالرغم من أن هذه الإرادة الشعبية هي إرادة الأغلبية . وعلى هذا الأساس يمكن القول أن هناك أنماط من الديمقراطية . ديمقراطية سياسية وهي التي تنبثق من حكم الشعب لنفسه وبمنفسه مباشرة، أو عن طريق ممثلين له بحرية تامة، وديمقراطية اجتماعية قوامها المساواة و حرية الرأي والتفكير وديمقراطية اقتصادية تقوم على تنظيم الإنتاج، وتحفظ حقوق الطبقة العاملة، وتحقق العدالة الاجتماعية وديمقراطية دولية، تستوجب قيام علاقات دولية، قوامها السيادة والحرية

(1) - محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 17 .

(2) - مجموعة من المؤلفين : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 86 .

(3) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 570 .

والمساواة . غير أن الديمقراطية الكاملة لا يمكن أن تحقق هدفها المنشود، إلا إذا جمعت في طياتها كل هذه الأنماط رغم تشعبها .⁽¹⁾

2 . الديمقراطية عند الجابري :

يرى محمد عابد الجابري أنه لما كانت كل الظروف السياسية تقتضي الإصلاح والمراجعة، فإن واقع الدولة العربية التحديثية أجدر وأحق بأن يأخذ نصيبه من هذا الإصلاح، وذلك بالتأكيد التام على أن العاطفة والعقل يؤيدان الديمقراطية ويؤكدانها، باعتبار أنها أصبحت اليوم ضرورة ملحة لتحقيق التقدم والحفاظ على الهوية العربية .⁽²⁾ وهذا لا يتحقق إلا بأخذ الواقع العربي بعين الاعتبار لكونه يمثل التربة أو المناخ الذين سيحتضنان الديمقراطية، رغم أن واقع الدولة التحديثية لم يعرف الديمقراطية طوال تاريخه، كما أنه لم يعرف أيضا الظروف والتطورات التي أفرزت الديمقراطية في أوروبا كفكر وكمؤسسات، بل عاش الواقع العربي ظروفًا مختلفة تماما عن تلك التي شهدتها أوروبا، بعد التحولات المستمرة التي عرفتتها الشعوب الأوروبية منذ اليونان، مرورا بالعصور الوسطى إلى غاية العصر الحديث، على العكس مما كان يعيشه المجتمع العربي بمختلف مراحله السياسية، الذي عرف نمطا واحدا من الحكم وهو الحكم الفردي، سواء كان الحاكم خليفة أو ملكا أو أميرا .

لقد كان نظام الحكم في الدولة العربية التحديثية في نظر الجابري، دائما فرديا سواء عين بالرضاء أو المبايعة، أو بواسطة القوة والغلبة . وهذا ما جعل فكرة المستبد العادل فكرة جوهريّة في أنظمة الحكم العربية، أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم، والذي يستشير دون أن يكون ملزم باستشارة رعيته . مع العلم أن التاريخ السياسي العربي، لم يعرف ذلك الصراع بين الحاكم والشعب من أجل الحد من سلطته، أو فرض قيود عليه كما هو الشأن في أوروبا، بل بقي القيد الوحيد هو الوازع الديني أو الأخلاقي، وهذا ما يعرف عند محمد عابد الجابري (بنصيحة الملوك) إذ النصيح ليس رقابة، ولا حد من السلطة بل الخضوع

(1) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 570 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 48 .

التام لإرادة الحاكم، وهذا ما جعل الانتقال إلى الديمقراطية يتطلب إحلال انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا، وهذا يحتاج إلى نفس طويل وعمل متواصل، وصبر كبير وفكر عميق⁽¹⁾. تدخل من خلاله الدولة العربية التحديثية، معترك الصراع بين الرعية والحكام، لإحلال نظام ديمقراطي تشاركي . لكن ضروري جدا أن يكون ثمنه باهضا، لأن ذلك كفاح وتضحية من قبل الشعوب .

ومهما فشلت تجربة الديمقراطية في الوطن العربي، يجب أن لا تلغى، بل لابد من مضاعفة الجهود لتوطيدها، لأن الديمقراطية ليست عملية سهلة، فهي ميلاد جديد وعسير⁽²⁾، إذ من غير الممكن فهم الديمقراطية وتحديداتها في الوطن العربي، إلا بأطراف ثلاث وهي: التيار الأصولي وتمثله النخبة التقليدية، والتيار الإستشراقي، وتمثله النخبة العصرية، وهناك طرفا ثالثا وهو الواقع العربي نفسه، وأولى هذه العراقيل هي كيفية الانتقال إلى الديمقراطية وهي وليدة بيئة رأسمالية، كيف يمكن تطبيقه في بيئة سابقة عن الرأسمالية وبعضها الآخر اشتراكي . أما الصعوبة الثانية وهي كيفية الانتقال من نظام لاديمقراطي إلى نظام ديمقراطي، وهذا لا يتحقق إلا بقرار من الحكام أنفسهم، إمّا بالتنازل طوعا، وهذا شبه مستحيل في الوطن العربي، وإمّا جبرا وهذا يحتاج إلى قوة ومناضلين قادرين على فرض الديمقراطية⁽³⁾.

لقد اقترح محمد عابد الجابري اختيارين لا ثالث لهما، إمّا التدرج وذلك بفسح المجال للديمقراطية، وجعلها تنمو و تترسخ، والعمل على الانتقال إلى دولة مؤسسات حقيقية، مبنية على الحرية والحقوق وفصل السلطات، وهذا يتطلب وقتا طويلا . وإمّا حمل الحكام على التنازل عن الحكم، تحت ضغط القوى الحية المناضلة من أجل الديمقراطية وقيمها، وهذا لا يتأتى إلا بسبيل لاديمقراطي، وهو ما يتنافى مع مبادئها ودعواتها، وهي تسير إلى الهدم أكثر من السير إلى البناء . وهذا بالتأكيد ما يجعل طريق التدرج هو أفضل

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 49 - 50 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 52 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 82 .

الطرق، لكن سوء فهمه قد يؤدي إلى تمييع الديمقراطية، والعودة إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة.⁽¹⁾

إنَّ التدرج نحو الديمقراطية الحقيقية في نظر الجابري، يعني نزع امتيازات النفوذ من طبقة بكاملها، قد تكون عبارة عن طائفة أو عائلة أو من الحزب الواحد، وقد تتفطن هذه الطبقة إلى المؤامرة التي تحاك ضدها، فتعرقل كل عملية التدرج، لتقوم بالقضاء عليها وهو ما حدث في الكثير من الأقطار العربية أثناء محاولاتها تجسيد الديمقراطية، لكن يجب الكفاح من أجلها.⁽²⁾ ومنه فالديمقراطية إذن ليست بضاعة أو نموذجاً جاهزاً يمكن استيراده، بل هي ممارسة ونتاج ومحصلة تاريخ وعلاقات وحوار. « فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق : حقوق الأفراد وحقوق الجماعات ».⁽³⁾ لأن الديمقراطية الحقيقية في جوهرها وماهيتها، ليست شيئاً آخر غير مشاركة الحاكم الرعية في الحكم.⁽⁴⁾ وتبدو الديمقراطية إذن « هي نقيض الظلم تماماً، مثلما أنَّ السماء نقيض الأرض »⁽⁵⁾ وأن غياب الديمقراطية يعني غياب العلاقة العضوية بين الحكام العرب وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية.⁽⁶⁾

إنَّ الديمقراطية في نظر الجابري يجب أن تضمن إقامة مجتمع مدني، يتشكل من مؤسسات تنظم حياة الأفراد، وتضمن لهم الحقوق والواجبات، حيث يكون الحاكم فيها نائباً عن الجماعة كلها وبرضاها، ولا يكون رئيس عشيرة أو عصابة من الأثرياء بالمال والسلاح، إنَّها ديمقراطية تضمن تداول السلطة وتمنع احتكارها مع ضرورة العمل على تحقيق الوحدة العربية، وإقامة سوق عربية مشتركة.⁽⁷⁾ كل ذلك يضمن دولة مبنية على أساس الاحترام المتبادل بين الدولة والمجتمع المدني، كما هو الشأن بين الحاكم والمحكوم.

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 82 - 83 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 85 .

(3) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 113 .

(4) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 124 .

(5) - المصدر نفسه ، ص 115 .

(6) - المصدر نفسه ، ص 111 .

(7) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 125 .

فالديمقراطية في نظر الجابري ليست شعارات تدون على الأوراق من أجل تظليل الرأي العام، وإنما هي ممارسة في الميدان لجملة من الحقوق والواجبات، الأمر الذي جعلها ضرورة ماسة لا يمكن الاستغناء عنها في عصرنا الحالي، حتى لا تظهر الفوارق بين الأفراد داخل المجتمع المدني . وفي هذا الصدد يقول محمد عابد الجابري « الديمقراطية اليوم ليست موضوعا للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا أعني أنها مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من رعية بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي: الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلا عن حق الحرية، حرية التعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية...»⁽¹⁾.

2. 1. آلية الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي :

إذا كانت الديمقراطية من بين المطالب الأساسية التي تنادي بها الشعوب، خاصة المضطهدة منها من قبل أنظمتها وساستها، فإن مفهومه يختلف من شخص إلى آخر، وذلك حسب آلية تطبيقها، واختلاف وجهات نظر الأفراد المطالبين بها . وعلى هذا الأساس كان المطالبون بها يختلفون في الآراء والعقائد، وحتى في العادات والتقاليد، مما جعلها مطلبا متشعب الفروع يحمل في طياته كثير من التناقضات .

2. 2. المطالبون بالديمقراطية في الوطن العربي :

لما كانت الديمقراطية تصورا تحيّر إليه كل كتابة وكل فكر، فإنّ الفكر يعلن صراحة تحيّره للديمقراطية، داعيا إلى تطبيقها والعمل بها كمبدأ أخلاقي، يكشف عن أسباب الاستبداد ومرتكزاته، باعتبار الديمقراطية إرث للإنسانية جمعاء⁽²⁾ . لا يستقيم أمر الدولة وتحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بدونها، لأنها قانون طبيعي تطمح إليه الإنسانية لتقرير إنسانيتها، مما جعل الديمقراطية من أهم المطالب الشعبية اليوم، وأكثرها رواجاً . إذ أنّها

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 131 .

(2) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 365 .

تلقى إجماعاً على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية بالدرجة الأولى، وذلك كالمطالبة بحرية التفكير والانتماء السياسي، وحرية تشكيل الأحزاب السياسية والانتخابات... إلخ⁽¹⁾ فهم باختصار يطالبون بالديمقراطية السياسية البرجوازية، التي أصبحت في الوقت الراهن رغم عيوبها، ضرورة ملحة في الوطن العربي .

لا يوجد طريق آخر لتحقيق الوحدة العربية في نظر الجابري، غير الديمقراطية السياسية البورجوازية، لأننا في عصر التكتلات الاقتصادية والإقليمية، التي لا يمكن تحقيقها إلا بأحد الطريقتين: إما عن طريق القوة العسكرية، أو عن طريق التعبير الديمقراطي الحر⁽²⁾. حيث تعتمد النخبة العربية في نظرتها إلى الديمقراطية، على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة تعممت في جميع المجالات تنسب، إلى طريقة علماء الكلام وعلماء الفقه واللغة والعقل السياسي أيضاً . فهي الطريقة المثلى لعمل العقل العربي⁽³⁾. ومنه فإن المستقبل يبقى مجهولاً مقارنة بالماضي الذي اعتمدت فيه الشورى من قبل الخلفاء الراشدين، كمبدأ ديمقراطي يمكن استقراؤه، وإمّا بالرجوع إلى المرجعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، لنأخذ منها الديمقراطية جاهزة⁽⁴⁾. ومن خلال ذلك يمكن تحديد ثلاثة أصناف من النخب العربية التي طالبت بالديمقراطية، وتتمثل فيما يلي :

أ - النخبة العصرية :

ويمثلها في الوطن العربي النخبة الذين تأثروا بالاقتصاد الليبرالي الغربي وتشبعوا بثقافته، معتبرين إياه النموذج الذي يحتذى به . فهي تتكلم باسم الجميع لكنها لا تربطها أية علاقة عضوية بالمجتمع الذي تدّعي دفاعها عنه، وتتحجج بخدمة مستقبله والتفكير في محنته، وهي ثغرة خطيرة تعاني منها هذه النخبة لغياب العلاقة الروحية والعضوية التي تربطها مع الشعوب، سواء في ميدان السياسة أو الاجتماع أو الثقافة، وهذا عائق من بين العوائق التي تعيق كيفية الانتقال إلى الديمقراطية .

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 32 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 161 .

(3) - علي حرب : مداخلات ، دار الحداثة ، بيروت ، ط 1 ، 1985 ، ص 103 .

(4) - المرجع نفسه ، ص 103 .

ب . النخبة التقليدية :

ويمثل هذه النخبة رجال الدين الذين أطلق عليهم فيما بعد إسم الأصوليين أو السلفيين وهي نخبة حقيقية قائمة بالفعل، لأنهم يشرعون للمستقبل، ولو بدعوتهم إلى العودة إلى الأسلاف والاعتداء بمآثرهم، والحفاظ على أصالة الفكر،⁽¹⁾ والسير وفق مناهج السلف الصالح سواء في السياسة أو الاجتماع أو العقيدة . وقد كانت دعوتهم ملحة إلى العودة إلى مبدأ الشورى، للقضاء على كل مظاهر الاستعباد والطغيان، وكان هدفهم هو إقامة أمة تسيّر ها حكومة صالحة، مبنية على أسس وقواعد إسلامية تكون خادمة للشعب وليست حكومة طغيان و استبداد . وقد تجلّى ذلك خصوصا في العلاقة التي كانت قائمة بين هذه النخبة والجماهير، لما تحضى به من قبول لأفكارهم ومساندتهم في مشروعهم، حيث أنّ هذه النخبة لم ترفض الديمقراطية، وإنّما أرادت التعبير عنها بالشورى، مبرزين علاقة التداخل الموجودة بينهما.⁽²⁾ وواعين بذلك أنّ الديمقراطية جزء من الهوية العربية، رغم النظرة السلبية القديمة لها .

ج . الواقع العربي :

لقد طرح الواقع العربي الراهن تساؤلات عدة حول مدى تطبيق الديمقراطية والآليات التي يمكن تحقيقها بها، من خلال المعاملات وأثناء الانتخابات . وهل الديمقراطية هي الحل الأنسب للمشاكل التي يطرحها الواقع السياسي العربي ؟ وكيف تتم عملية الانتقال إلى الديمقراطية ؟. وعلى ضوء ذلك فإن هذه الأطراف السالفة الذكر، لها علاقة مباشرة بتطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، مما أدى إلى الاختلاف حول عملية الانتقال إليها . إذ يبيّن الجابري أن هناك مرجعيتين: واحدة تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، وهي مرجعية تراثية عربية إسلامية أصيلة، ومرجعية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل، وتحكمها المرجعية الأوروبية المعاصرة.⁽³⁾

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 34 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 35 - 36 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 41 .

لقد كان عجز العقل السياسي العربي على تحقيق الاستقلال التام، سواء من جانب السياسة أو التفكير أو الوعي نتيجة احتكامه المطلق لهاتين المرجعيتين، مما جعل الواقع السياسي العربي لا يعبر عن رغبة الشعوب وطموحاتهم، وهذا لا يطرح بالضرورة فكرة الوقوف في وجه الغرب ومعاداتهم، بل أن تكون العلاقة قائمة على منطق المصالح، وهو منطق تحتكم إليه جل الأمم . لذلك وجب على الأمة العربية أن تقف في مفترق طريقين إما الإلتباع لتحقيق المصالح، أو الامتناع والرفض ومعارضة هذه القوانين والسياسات المستوردة .⁽¹⁾

إنّ هذه العقلية السياسية العربية في نظر الجابري، قد فرضت على الشعوب رؤية واحدة فقط، قد تكون هذه الرؤية بمثابة مفتاحا واحدا يفتح جميع الأبواب، لكن قد يكون مفتاح بوليس، أو مفتاح لصوص، وهذا ما جعل النخب تتعامل مع هذه الرؤى الجاهزة بحذر شديد . غير أنّنا اليوم ونحن في عصر التعددية أصبحنا نرى مفاتيح وليس مفتاح واحد للتعامل مع واقعنا، مثل عدم قمع التيارات المعارضة حتى وإن كان هذا الأمر شكليا فقط .⁽²⁾

3 . الديمقراطية عند برهان غليون

لقد كانت الديمقراطية من بين محاور اهتمام برهان غليون، حيث أن جل كتاباته إنما تتمحور حول الديمقراطية وآلية الانتقال إليها، ورغم جذورها التاريخية المتضاربة القدم والتي تعود إلى الأصول اليونانية، وما عرفت من تطور عبر العصور، غير أنه يعتبرها نظام سياسي غير مكتمل المعالم، متهما إياها بالنقص والتضليل للحقوق .

لقد كانت جل اهتمامات برهان غليون، تدور حول مشكلة الديمقراطية، حيث أنه يرفضها كنظام سياسي نظري جاهز، ومكتمل الوجود في مجتمع من المجتمعات، بل لابد من أن يقتضي التطبيق وفق نشأته في هذا المجتمع، وذلك في قوله : « إن الحديث عن تبلور مفهوم تاريخي للديمقراطية ينبغي ألا يدفع إلى النظر إلى الديمقراطية كما لو كانت نموذجا

(1) - تركي الحمد : السياسة بين الحلال والحرام ، دار الساقى ، بيروت ، ط 3 ، 2003 ، ص 89 .

(2) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 48 .

نظريا جاهزا لا يحتاج إلا إلى تطبيقه. ⁽¹⁾» حيث رفض بذلك الرأي السائد الذي يقول بضرورة قياس الديمقراطية بمؤسساتها القائمة، أو مستوى انتشارها في مجتمع من المجتمعات، دون النظر إلى حتمية ظهورها في هذا المجتمع. إذ ليس من الممكن استقبالها كنظام جاهز، قد لا يتطابق مع مبررات وجودها في هذا المجتمع. بل الأولى من ذلك هو أن « ينظر إلى الديمقراطية هنا كنظام جاهز، وينتظر منه أن ينزل من صلب الثقافة والمجتمع المدني، كما تنزل البيضة من الدجاجة. ⁽²⁾»

لقد ركّز برهان غليون في موقفه، على الديمقراطية على أنها هي مسيرة تحوّل طويلة الأمد، تواكب مراحل تطور المجتمعات، ولا تكون نظاما جاهزا مكتملا، يمكن تطبيقه بين عشية وضحاها، حيث يقول في هذا الصدد: « الديمقراطية مسيرة تحول طويلة ومستمرة وليست نظاما يولد منذ البداية كاملا ناجزا. ⁽³⁾» فالديمقراطية نظام حكم يستمد هويته من الواقع، أي أن واقع الجماهير هو من يتحكم في تسيير الديمقراطية، لسد كل منافذ المفاهيم الدوغمائية، التي تجعل من الشعوب الديمقراطية وسائل لتحقيق الديمقراطية وليست غايات. مما يفرض علينا ضرورة تقدير حجم التحول الديمقراطي في الدولة التحديثية، ومعرفة المراحل التي مر بها. إضافة إلى ضرورة الإيمان بأن هناك ديمقراطيات وليست ديمقراطية واحدة. حيث يمكن أن نؤمن بأن هناك اختلاف بين ديمقراطية السادة ضد العبيد المبنية على علاقة بين قوي وضعيف، والديمقراطية الأثينية التي تتأسس على الديمقراطية المباشرة، ديمقراطية الجماهير التي يشترك فيها الجميع والتي تؤسس للمواطنة، وهي مخالفة تماما لديمقراطية تصبوا إلى تحقيق عدالة اجتماعية بين أفراد الدولة، وديمقراطية تؤسس للطبقية وملكية الثروة مثل ما هو الشأن للبراليين.

لقد قسم برهان غليون الديمقراطية إلى قسمين :

(1) - برهان غليون : منهج دراسة الديمقراطية في البلدان العربية ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في

الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 238 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 242 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 240 .

3. 1. ديمقراطية شكلية : وهي ديمقراطية غير حقيقية ، تفرضها الأوضاع الدولية

الراهنه، فهي ديمقراطية هشة جدا، لأنها مطابقة لمفهوم الليبرالية الاقتصادية، التي تتميز بالانفتاح . الأمر الذي جعلها تحيد عن هدفها الأسمى، الذي جاءت من أجله وهو تحقيق آمال وتطلعات الشعوب، التي عايشة التهميش والفقر . فقد تبدو مرآة للظروف الاقتصادية العالمية الراهنه، ومنه فهي واردة إلى الدولة التحديثية من الخارج. لم تكن من إنتاج قيادات سياسية وطنية، وفق ما تفرضه ظروف مجتمعاتهم، بالرغم من حضور الإرادة السياسية وهو ما يجعل الخيار الديمقراطي صعب المنال ، وملئ بالمخاطر.⁽¹⁾

3. 2. ديمقراطية حقيقية : وهي الديمقراطية المنشودة في الدولة التحديثية، التي لابد

من تكريسها في الأنظمة العربية الراهنه، وتجاوز كل أنواع الديمقراطية الأخرى، لأن الديمقراطية الحقيقية هي « النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمل من انتخابات حرة أي التعددية الحزبية، مع الممارسة الفعلية للحرية، مع المشاركة في اتخاذ القرارات من جهة ومع التكافؤ العملي في الفرص »⁽²⁾ .

لقد ميّز برهان غليون بين الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية، لأن الديمقراطية الحقيقية هي التي تترك القيم والجماهير تعبر عن نفسها، دون أي إقصاء أو تهميش . لأن النظام الديمقراطي يسمح بقيام النظام الاشتراكي والليبرالي والقومي والإسلامي، وفق مقتضيات المجتمع وتبدل قيمه. لقد كانت الديمقراطية التي يأمل برهان غليون للوصول إليها هي التي تنبع من صلب المجتمع المؤسس لها، إنها « حركة يومية تقوم على إعادة بناء هياكلنا السياسية والاجتماعية، ومن ورائها إعادة بناء الوطنية العربية كملهم لقيم التكافل الاجتماعي »⁽³⁾، على الرغم من أن الديمقراطية في الوطن العربي، قد عرفت تجاوزا لقيمتها، وذلك راجع لإسترادها قيم غير القيم الموجودة في المجتمع العربي

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 267

(2) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، مصدر سابق ، ص 239 .

(3) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 189 .

حيث « أن الديمقراطية في الوطن العربي رهان قديم لم يستفد من جدول أعمال المجتمعات العربية»⁽¹⁾. أنه مشروع متضارب القدم لكنه لم ينطلق من حاجة المجتمع العربي .

لقد بات لزاما على الديمقراطية في نظر برهان غليون أن تعيد هيكلة المجتمع العربي، لمواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي، وذلك لا يتأتى إلا بإعادة التموقع في فلك الثورة الحضارية، لذلك يقول برهان غليون : « إن المطلوب من الديمقراطية هو أن تعيد إنتاج اللحمة الوطنية حتى يمكن لمجتمعاتنا أن تبلور سياسة فعلية، وتوفر جزءا من جهدها لحل مهام الثورة التقنية العلمية، التي تتحكم اليوم بأي تنمية اقتصادية أو اجتماعية.»⁽²⁾

فالديمقراطية في نظر برهان غليون هي الخيار الوحيد الذي يجمع بين أطراف المجتمع العربي، لمواجهة التهديدات التي تحيط بالدولة التحديثية . إن الإصلاح الديمقراطي يصبوا إلى تحقيق التعددية التنظيمية والفكرية، والاعتراف بالحريات الأساسية، والتداول السلمي على السلطة عن طريق الانتخاب، كلها عناصر لازمة لأي تحول ديمقراطي، لأن « الاصطلاح البسيط للديمقراطية هو الذي يتضمن المبادئ الثلاثة ... التي لا غنى عنها من أجل قيام أي نظام سياسي يتسم بسمة الديمقراطية »⁽³⁾. حيث يؤكد برهان غليون بأن الديمقراطية والاندماج الإقليمي شرطان متلازمان للتطور الاجتماعي في وقتنا الحاضر، إذ ليس الأمر يتعلق بالمجتمع العربي فحسب، بل حتى المجتمعات الأخرى . غير أن ممارسة الديمقراطية المستقرة، و تجسيدها سياسيا واجتماعيا، في المنطقة العربية لا يستقيم لها حال ما لم تتغير أنماط توزيع السلطة وممارستها داخل إطار الدولة التحديثية، « فلا أمل في تأسيس ديمقراطية مستقرة، ودمقرطة الحياة الاجتماعية والسياسية العربية، من دون تغيير شروط عملية الإنتاج والتوزيع العالمية، ولا أمل في تغيير هذه الشروط من دون تبديل أنماط توزيع وممارسة السلطة الوطنية وتنظيم العلاقات الإقليمية»⁽⁴⁾.

(1) - أحمد جزولي : دولة الحق والقانون في الوطن العربي ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص 173 .

(2) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 179 .

(3) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، مصدر سابق ، ص 239 .

(4) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، المصدر السابق ، ص 179 .

إن الديمقراطية عند برهان غليون ليست هي الانقسامات الداخلية وتوجيه اليسار ضد اليمين، أو توجيه التيار الإسلامي ضد التيار العلماني، بقدر ما هي توزيع وممارسة السلطة السياسية والاجتماعية، وتعزيز التحالفات السياسية الهادفة إلى القضاء على كل أشكال الخلافات الفكرية والعقائدية، للوصول إلى خلق تيار جماعي قوي يقوم على قاعدة شعبية، توظف للقضاء على كل دعوة للتفكيك الاجتماعي والتمزيق والهيمنة الخارجية . لأن الديمقراطية ليست زرع الفتنة والتمزق والطائفية كما هو الحال في المجتمعات العربية المعاصرة بل هي « قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الاجتماعية والسلام الأهلي ومن ورائها للتراكم الحضاري بدل التدمير الذاتي والانتحار الجماعي الذي نرى نماذج متعددة منه في ساحتنا العربية »⁽¹⁾ .

إن الساحة العربية محاطة بمثل هذه المخاطر، التي تركتها تتأرجح بين المسموح والمحظور، وبين الإسلامي والعلماني، وبين اليميني واليساري . غير أن الديمقراطية كشرط مسبق لقيام أي مشروع سياسي هي : « التفكير والتأمل والتعبير، وحرية التنظيم والعمل والنشاط من أجل تطبيق المبادئ والمثل، والدفاع عن المصالح المشروعة »⁽²⁾. هذه المصالح تهدف إلى الصالح العام، وتكريس دولة الحق والقانون، إذ لم تتأت مالم تكن هناك حرية . فيبدو من خلال ذلك مفهوم الديمقراطية عند برهان غليون يشير إلى معنيين أساسيين : « المعنى الأول، هو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية، وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان الفرد والجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروعات الحقيقية للنظام المدني ... أما المعنى الثاني الذي يشير إليه مفهوم الديمقراطية، فهو النظام السياسي النابع من استلهاهم قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة »⁽³⁾.

(1) - برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 180 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - برهان غليون : الديمقراطية العربية - جذور الأزمة وآفاق النمو - ، في : برهان غليون (وآخ) : حول الخيار الديمقراطي ،

مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994 ، ص 132 .

المطلب الثاني : خوف النخب من الديمقراطية وأوهام الطائفية

من الواضح جدا أن الدولة العربية التحديثية، في حاجة ماسة إلى مفهوم جامع للديمقراطية، للمضي قدما نحو بناء كتلة تاريخية . قادرة على تجاوز عتبة الاستبداد والطائفية، الذين سيطروا على الانظمة العربية منذ مدة طويلة . غير أن هذه الرغبة في التحول الديمقراطي اصطدمت بنظم حكم الغلبة التي ترعاها الحماية الخارجية، حيث وقفت النخب المنادية بالديمقراطية وتجاوز عائق الطائفية والانقسام السياسي موقف المنظر، من خلال النظرة الواقعية إلى نظم الحكم السائدة، فوجدت أن نظم الحكم الديمقراطية هي البديل الوحيد لحكم الفرد أو القلة . غير أن هناك عراقيل تعترض الممارسة الديمقراطية عند التطبيق، وبالتالي يقتضي ذلك إصلاح عاجل من أجل إدارة أوجه الاختلاف في الرأي وتعارض المصالح سلميا، بعيد عن أي إسقاط أو اقضاء لتيار أو قوة أو نخبة أو أقلية . لتعمل هذه النخب على تحقيق مشاركة سياسية فعالة لأغلبية المواطنين في العملية السياسية ويتم من خلال ذلك تداول السلطة بطريقة سلمية، وتجديد النخب الحاكمة في الدولة العربية التحديثية، لأن الهدف الاسمي من وراء ذلك كله هو حفظ حقوق المواطن العربي وصون كرامته .

غير أن الواقع السياسي المتردي، الذي تعرفه الدولة العربية التحديثية، يبرز قدر الاضطراب والخلط والتشويه والتسفيه للديمقراطية خاصة من قبل دعائه ومعارضيه على حد سواء . كل هذه العراقيل وضعت النخب في المحك، وجعلتها تتخوف من الديمقراطية والانقسام الطائفي، لأن الديمقراطية حتى وإن ولدت في الدولة العربية التحديثية فإنها تولد الميلاد العسير . كل هذه العراقيل كانت الشغل الشاغل لعدد المفكرين العرب المعاصرين وكان في طليعتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فكيف نظر كل منهما إلى مسألة تخوف النخب من الديمقراطية وأوهام الطائفية؟

1 . تخوف النخب من الديمقراطية وأوهام الطائفية عند الجابري :

لقد عرفت الدولة العربية التحديثية نخب مختلفة، عايشة أحوال الدولة في كل مراحل تطورها، حيث برزت إلى مسرح الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية ثلاثة نخب

وقد كانت كلها قد اتخذت موقفا من الديمقراطية، نظرا لما يحوم بها من شكوك في الوطن العربي، وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري: «ثلاثة أجيال متعاقبة من النخب في المجتمع العربي الحديث، و يهمنها هنا أن نلقي الضوء على موقف هذه النخب من المسألة الديمقراطية»⁽¹⁾. لقد كانت النخب متخوفة إلى حد كبير من عملية التحول الديمقراطي، لأن الأجيال الثلاثة التي ظهرت في الدولة التحديثية، حيث ظهرت نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة الدولة شبه الديمقراطية، قد كانت كلها متخوفة من نتائج الديمقراطية ومن آلية الانتقال إليها، لقد برزت إلى الواجهة «ثلاثة أجيال من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي الحديث، تخاف جميعا السير مع اللعبة الديمقراطية إلى نتائجها ... نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة أو نخبات الدولة شبه ليبرالية أو شبه الديمقراطية»⁽²⁾ فالصراع في الدولة العربية إذن هو صراع النخب حيث يقول الجابري: «والمجتمعات العربية اليوم تعيش صراعات مختلفة متداخلة ... هو صراع أجيال النخب»⁽³⁾ واللافت للنظر هو أن هذه النخب لم يكون يرونها الأداء الديمقراطي المنتظر لأن «الحديث عن الديمقراطية، أو عن المجتمع المدني في الوطن العربي، لن يكون له أي مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية، إذ لم يأخذ بعين الاعتبار قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمل الديمقراطية، وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني، لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخب التي تحدثنا عنها، هي أنها جميعا تخشى الديمقراطية أو تتخوف من نتائجها»⁽⁴⁾.

لقد كان تخوف النخب من الديمقراطية بفعل استبعاد ما أسماه محمد عابد الجابري بالخريطة الاجتماعية، المؤلفة من الأحزاب والجمعيات والمنظمات والقوى الفاعلة في المجتمع المدني . مما جعلهم يختلفون في حقيقة تطبيق الديمقراطية، وآليات الانتقال إليها وكيفية العمل بها، على افتراض الجوانب العقائدية أو الفلسفية، وغياب آليات قيام الديمقراطية في الساحة السياسية العربية، لأن الديمقراطية الحقيقية هي: «أن يختار الناس

(1) - محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 124 .

(2) - المصدر نفسه، ص ص 124 - 125 .

(3) - المصدر نفسه، ص 124 .

(4) - المصدر نفسه، ص ص 124 - 125 .

من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات ومناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها، ولا يرضون عنها، فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.⁽¹⁾ وهو ما يتوافق مع ما ذهب إليه كارل بوبر Karl popper (1902 - 1994) في تفسيره للخيار الديمقراطي، معتبرا أن الديمقراطية هي النظام الوحيد القادر على تخليص المجتمع من قياداته الفاسدة من دون إراقة للدماء.⁽²⁾ غير أن الواقع السياسي العربي الحديث والمعاصر، وما شهدته من تدافع في الأفكار والمواقف بين نخبه، هو ما جعل النخب تتخوف حقيقة من عدم انتهاج الخيار الديمقراطي الحقيقي .

إن ما تتفق فيه النخب حسب رأي محمد عابد الجابري، هو التخوف من الديمقراطية ليس من حيث أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل في عملية تطبيقها من قبل الحكومات العربية، وهو ما جعل العلاقة بين الدولة العربية التحديثية والنخب علاقة متدهورة، فانعكس ذلك سلبا على تحقيق مصالح هذه النخب، الأمر الذي جعلها تخشى الخيار الديمقراطي، إما جهرا بالمعارضة والوقوف في وجه الحكام، وإما سرا كشعور بعدم الرضا على الأداء الديمقراطي . وفي ذلك يقول الجابري : « ولعل أول ما يجب أخذه بالحسبان بداية، هو أن العنصر الوحيد الذي يجمع النخب في كل قطر عربي، هو أنها جميعا لا تستطيع تحمل آليات ونتائج العملية الديمقراطية إلى نهايتها، لأن علاقتها بجسم المجتمع علاقة محدودة متقطعة قطاعية في الغالب، من أجل ذلك يجب النظر إليها على أنها إذ تطرح شعار الديمقراطية، أو على الأقل لا تعترض عليه جهارا، فهي تخشى الديمقراطية سرا، لأنها تشعر بعجز ذاتي عن تحقيق مصالحها، وتأكيد وجودها من خلال العملية الديمقراطية وآلياتها.»⁽³⁾

(1) - يوسف القرضاوي : من هدي الإسلام - فتاوى معاصرة - ، ج 1 ، دار الوفاء ، المنصورة ، 1993 ، ص 637.

(2) - Karl popper : **The Open Society and its Enemies** , londres Routege and kegane , 1962 , p 124.

(3) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 195 .

لقد همشت النخب في نظر محمد عابد الجابري، منذ استقلال الأقطار العربية عن الاستعمار، ولم تحض بالمكانة اللائقة بها، ولم يكن هناك تطبيق لمبادئ الديمقراطية، من تعددية حزبية، وحقوق المعارضة و حرية الصحافة وغيرها، لأن « جوهر الديمقراطية التي وجدت البشرية لها صيغ و أساليب عملية مثل الانتخابات والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية... وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية المعارضة، وحرية الصحافة واستقلال القضاء... »⁽¹⁾ كل هذه القيم الديمقراطية كانت كنتيجة، تجتمع بشأنها الأجيال الثلاثة، التي تمثل نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة الدولة شبه ديمقراطية أو شبه ليبرالية . « لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخب التي تحدثنا عنها، هي أنها جميعا تخشى الديمقراطية، أو تتخوف من نتائجها، نظرا إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني، التي هي الشرايين و القنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان احترام قواعد الممارسة الديمقراطية.»⁽²⁾

لقد أضحت الديمقراطية في نظر الجابري عنوانا فصيحاً لمرحلة من الصراع العلني والغير مجدي نفعاً . إنها مرحلة من مراحل التاريخ السياسي العربي، فهي تعدت نقطة البدء التي كانت تعتبر فيها مجرد حوار ثقافي، وصولاً إلى إشكاليات أخرى تندرج تحت لوائها . بدءاً بمرحلة الاستقلال العربي الأول، الذي واكب ظهور مشاريع سياسية ومفاهيم وأفكار نهضوية، خلال القرن العشرين . وقد عنيت بمفاهيم الثورة والقومية والحرية والتحرر... وغيرها، حيث عالجت النخب الديمقراطية من حيث تحصيلها بين فرضية الإزاحة والتدرج، أي تبلور النزعة الانقلابية لإقرار الخيار الديمقراطي، والانتقال التدريجي له . غير أن الإيديولوجيا العربية قد وقفت موقف الشك منها، مما يقتضي إعادة مراجعتها . الأمر الذي جعلها موضع شك، يستلزم بالضرورة إعادة المراجعة في الثقافة والتراث العربيين . ذلك أن « الارستقراطية المدنية تخشى الديمقراطية لأنها لا تهيمن، أو على الأقل لم تعد تهيمن على قنوات التأثير في الأغلبية العديدة من السكان، وكسب أصواتهم، والطبقة المسيرة بدورها تخشى الديمقراطية لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية لكل ممارسة ديمقراطية

(1) - يوسف القرضاوي : من هدي الإسلام - فتاوى معاصرة - ، مرجع سابق ، ص 638.

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 126 .

حقيقية ستكون افتقادها لمركزها ومنزلتها كطبقة مسيرة.⁽¹⁾ فالشكوك التي طالت الديمقراطية في نظر الجابري، هي أن النخب كانت تعلم النتائج مسبقا، وهو ما سيفقد مركزها كنخبة .

إن إلحاح محمد عابد الجابري على ضرورة إقرار الديمقراطية السياسية، كمطلب من مطالب الخيار الديمقراطي، في الوطن العربي « إذ ليس هناك من سبيل غير الديمقراطية السياسية التي تعطي الكلمة لمن يطلبها بالتناوب، أو على الأقل تقوم على هذا المبدأ، وليس هناك من سبيل غير سبيل التضامن والوحدة القائمتين على الإرادة الحرة، والإقناع المولد للاقتناع لمواجهة التحدي الإمبريالي بصورة جماعية . »⁽²⁾ لأن النموذج الليبرالي الغربي هو المعيار الحقيقي لكل ممارسة ديمقراطية داخل الدولة التحديثية، حيث أنه يقوم بدور الجامع الرئيس بين الإرادات السياسية، وذلك في إضافته الشرعية الديمقراطية على ممارسة السلطة، أما الشرعية الثورية التي قادتها مختلف النخب قد كان الفشل حليفها في الساحة العربية . وفي ذلك يقول الجابري : « إن الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة التي لا بديل منها . إن الشرعية الثورية التي نادت بتأجيل الديمقراطية السياسية بذريعة إعطاء الأولوية لأهداف أخرى اعتبرت مقدمات وشروطا لـ (الديمقراطية الحقة) قد فشلت في تحقيق أهدافها . »⁽³⁾ مع العلم أن الديمقراطية ومهما حامت بها الشكوك ، إلا أنها تبقى النتيجة المرغوب فيها، حيث يعتبر الجابري « النتيجة الوحيدة الملموسة التي تفرض نفسها اليوم هي بروز الحاجة إلى الديمقراطية، بوصفها حقا لا شيء يبرر تعليقه أو وضعه تحت الرقابة أو الوصاية من أية جهة كانت. »⁽⁴⁾

إن من بين مطالب الدولة التحديثية عند محمد عابد الجابري، هو حقوق الإنسان والمواطن . غير أن ذلك لا يمكن أن يتحقق من دون ديمقراطية ترعاها، معبرا على ذلك في قوله: « إن أية أهداف تطرحها الدولة في عالم اليوم، لا يجوز وضعها فوق حقوق الإنسان والمواطن، بل بالعكس يجب أن تكون جميع الأهداف نابعة من هذه الحقوق

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 126 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 163 .

(3) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، المصدر السابق ، ص 131 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 132 .

وخادمة لها ... إن الشيء الوحيد الذي يعنيها على نفسها، هو دخولها تحت الشرعية الديمقراطية.⁽¹⁾ فحقوق الإنسان والمواطنة، منبثقة من الديمقراطية، ولا بد لها من أن ترعاها وتدافع عنها في كل الظروف . باعتبارها مبدأ « فالنظر إلى الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان لحقوق المواطنة، يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها بواسطتها . »⁽²⁾

إن أوهام الطائفية والتعصب الديني ومشكلة الأقليات، لم تكن هاجس النخب الثلاثة التي ذكرناها سابقا، بل الشيء الأساسي الذي خلق هذه الإشكاليات في نظر الجابري ودفعها إلى البروز في الدولة العربية هو غياب الديمقراطية، في قوله : « صحيح أن البلدان العربية لا تعاني من مشكلة الطائفية والتعصب الديني، ومن مشكلة الأقليات بالدرجة نفسها ولا بالصورة نفسها . ولكن صحيح أيضا أن البلدان العربية كلها تعاني اليوم كما عانت بالأمس من أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين، أعني غياب الديمقراطية. »⁽³⁾ غير أن الحل الذي يقترحه الجابري لمواجهة مشكلة الطائفية والتعصب الديني والأقليات، يكمن في الخيار الديمقراطي، الذي بإمكانه احتواء كل الأزمات التي تطرح في هذا المجال، « ذلك أنه من دون الديمقراطية، ومن دون التعبير الديمقراطي الحر من خلال صحافة حرة و أحزاب متعددة و انتخابات ومؤسسات دستورية لا يمكن احتواء مشكلة الطائفية والتعصب الديني، ولا مشكلة الأقليات احتواء سليما وسليما وصحيحا. »⁽⁴⁾ ويضيف الجابري قائلا : « مشكل الطائفية في نظرك، يؤول إن لم يكن كليا ففي القسم الأكبر منه، إلى غياب الديمقراطية .. كل شيء عندك، وكل مشكلة وكل مسألة، تجد حلها في الديمقراطية . »⁽⁵⁾ لأن الديمقراطية الحقيقية تكمن في تعدد الأحزاب، والاختيار الديمقراطي الحر للحاكم، وحرية الصحافة، « إن الاستهانة بكرامة الشعب منكر أي منكر وتزوير الانتخابات منكر أي منكر، والقعود عن الإدلاء بالشهادة في الانتخابات منكر أي

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 132 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 132 .

(3) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 162 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 162 .

(5) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، المصدر السابق ، ص 132 .

منكر لأنه كتمان للشهادة، وتوسيد الأمر إلى غير أهله منكر أي منكر ... واعتقال الناس بغير جريمة حكم بها القضاء العادل منكر أي منكر، وتعذيب الناس داخل السجون والمعتقلات منكر أي منكر...»⁽¹⁾ لقد كان الخيار الديمقراطي هو الحل، لكن أي ديمقراطية يمجدها الجابري؟.

إن الديمقراطية السياسية أو النظام الليبرالي هو المعيار الذي يجب الاعتماد عليه في الدول العربية، لأنه الأقرب إلى واقع الدولة السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري: « نعم أنا أعرف أن الديمقراطية السياسية، الليبرالية الغربية، في مجتمع متخلف لا يمكن أن تكون نزيهة تماما، ولكن مع ذلك فالنضال من أجل الديمقراطية من أجل حرية الصحافة، من أجل حرية التنظيم الحزبي والعمالي والمهني أيضا، من أجل نزاهة الانتخابات . إن النضال في هذه الميادين ومن أجلها، لهو أسلم طريق لاحتواء جميع أنواع التعصب الديني منها و الاثني، احتواء عصريا وصحيحا، ذلك لأنه لا سبيل إلى تحقيق الوحدة الوطنية داخل قطر من الأقطار التي تعاني قليلا أو كثيرا من هاتين المشكلتين سوى طريقين لا ثالث لهما : إما طريق الديمقراطية، أو طريق الديكتاتورية .»⁽²⁾

لقد باتت الديمقراطية السياسية، أو النظام الليبرالي، ضرورة ماسة في الدولة التحديثية في وقتنا الحاضر، لما تتميز به من مزايا تتطابق مع خصوصيات المجتمع العربي ومنطلقاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية . لأن هاجس القومية لا يمكن أن يتحقق من دون ديمقراطية سياسية لأن « الديمقراطية السياسية إذا في الظرف الراهن، هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية، ولكنها أيضا وفي الظرف الراهن كذلك ضرورة قومية.»⁽³⁾ والثابت أن المجتمعات التي انتهجت النظام الليبرالي قد نجحت قوميتها إلى حد كبير .

2 - تخوف النخب من الديمقراطية وأوهام الطائفية عند برهان غليون

من الواضح جدا أننا نجد أنفسنا اليوم في ظل تفاعل مستجدات الواقع العربي السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وما حملته موجة التحديث لهذا الواقع المفعم بالمتغيرات

(1) - يوسف القرضاوي : من هدي الإسلام - فتاوى معاصرة - ، مرجع سابق ، ص 628.

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 162 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 163 .

على كل الأصعدة، وفي ضوء ذلك كانت مشكلة الديمقراطية والطائفية من بين المسائل التي تخوفت منها النخب في الدولة التحديثية . فتارة تتخوف النخب من مسار الديمقراطية من جهة هشاشة الدولة، وتارة تتخوف من أسس التحول الديمقراطي هو نفسه . غير أن تعدد النخب المشكلة للدولة التحديثية وتضاربها في المواقف هو ما جعل النخب الغير حاكمة تخشى من الديمقراطية . والواضح أن برهان غليون كان قد حصر التحول الديمقراطي في موقف نخبتين أساسيتين هما : النخبة العلمانية والنخبة الإسلامية.

يرى غليون أن النخب العلمانية لا ترى في الأغلبية الاجتماعية ما هي إلا عامة من الناس، لا شخصية لها ولا قوام، ولا وعيًا بالحرية ولا مطالب أخلاقية ممكنة أو كامنة الخوف من تبني خيار الديمقراطية الحديث، لما يمكن أن يتضمنه الاعتراف بحقوق الناس المتساوية وحررياتهم، حيث يعد من المخاطر على المدنية نفسها. فلا يقبل العلمانيون أو من يسمون أنفسهم كذلك مثل هذا الاعتراف، إلا إذا كان جزءًا من سلة واحدة. أما الإسلاميون فالديمقراطية لا تعني في نظرهم التنازل عن حق العلماء والفقهاء في الوصاية على الإيمان وحقوق الدين، وإنما أكثر من ذلك تقديم حقوق الإنسان على حقوق الله.

كما يمكن اعتبار الديمقراطية ليست إجراءً شكليًا يتحقق مع فرز حكم الأغلبية، أي أغلبية عددية . إنها عملية تاريخية طويلة يتم من خلالها تحويل الجماعة إلى شعب من الشعوب تتعلم بالتجربة وعبر التاريخ وتتحول، ولا تولد حديثة مرة واحدة، ولذلك أيضًا لا يمكن للحادثة أن تكون سلة واحدة . من هنا يمكن لنا فهم طبيعة الأنظمة والأحزاب الشمولية في إنتاجها لاستبداد يكرس القاعدة الاجتماعية والثقافية، لتبقى الرعاية منتجًا للاستبداد ومحفزًا له من خلال تماهياها مع دور الضحية، وستبقى الحال على ما هي عليه إلى حين تبلور برجوازية وطنية، تكون قادرة على كسر الانقسامات العمودية المغذية للسلطة في مجتمعاتنا وتحويلها إلى انقسامات أفقية، تؤسس لنمو بيئات وتجمعات مجتمعية خارج جغرافية القبائل والطوائف المغلقة، ليسهل فتح الطريق أمام ظهور وتشكل الشعب.

الواضح أن برهان غليون كان قد حمل العلمانيين سبب القطيعة والنظرة المتخلفة إلى الشعب، و هي نظرة تنطوي على تحامل كبير لا يمكن تبريره، ومن ثم زجه في خانة الأنظمة، وكأنهم شريحة غير واعية وغير مدركة للعمل الثقافي والسياسي، إنها لغة تعكس

الطبيعة الوصائية والتعليمية في خطابه الموجه إلى النخبة، جاعلاً من خطابه مرجعية متعالية على الجميع . لكن السؤال الذي يمكن طرحه هو : هل يمكن اعتبار الطائفية لا تنطبق على استخدام الدين، بل على استخدام كل أشكال التضامات الخاصة ما قبل السياسية الناجمة عن تعبئة العصبية القائمة على القرابة المادية، كالعشيرة والعائلة والإثنية أو المذهب؟ . لكن ألا يمكن تفريق الرابطة الطائفية - الدينية عن الرابطة القبلية والعشائرية من ناحية الانفراط والزوال؟. فروابط الدم تبقى أسهل في التفكك من الرابطة الطائفية التي تعتمد الذاكرة الدينية والنص الديني، الذي يبشر أفرادها بحظوتهم في الآخرة. وهو ما يجعل منها راسخة عنيدة على التفكيك.

يرى برهان غليون أن أكبر دليل على تفوق العصبية القبلية والعشائرية على مشاعر الولاء للجماعة الدينية . فلم يمنع الحماس الديني في عهد الدعوة نفسها من بروز القبلية وتقدمها على الرابطة الدينية . وقد فسّر العديد من الباحثين والمؤرخين، في مقدمتهم ابن خلدون، نجاح الأمويين على الهاشميين بقوة العصبية الأموية على العصبية الهاشمية . وكان خالد ابن الوليد يوزع قواته في معارك الفتح الإسلامي، حسب انتماءاتهم القبلية. ويضيف الولاء للجماعة الدينية، فالحماس الديني هو قبل أي شيء لا يعتبرها عصبية، ولا يحب أن يراها كذلك، لكن ممكن للعصبية العائلية بين الأمويين والهاشميين أن تصبح قبلية عنده . علماً أن معظم القبائل انقسمت على ذاتها، وهو ما يؤكد حضور عصبية دينية جديدة دون أن تلغي العصبية القديمة . ثم لماذا الإصرار على الفكرة بالمطلق حول أن القبلية أقوى من الطائفية، والاستدلال بذلك من التاريخ والواقع الراهن، ولو أخذنا ذات المنحى لأكدنا عدم دقة الاستنتاج وهو ما يحيلنا إلى إبقاء الاحتمالين، فالكثير من البنى الاجتماعية في عالمنا العربي، المتموضعة في المدن، تفككت روابطها القبلية وحلت مكانها الطائفة، وهذه صيرورة المجتمعات. ولو نظرنا إلى جاراتنا الأوروبي لأدركنا زوال القبائل أمام المذاهب الدينية، وهذه الأخيرة ليست معطى نهائياً ولكنها طبيعة الأشياء في تحولها اللامتناهي . كل هذه العراقيل كانت بمثابة فشل ذريع للنخبة العربية، التي أرادت أن تحمل لواء التغيير الديمقراطي، وفق ما تقضيه الدولة العربية التحديثية، فالفشل هنا لم يكن من قبل الطبقة الحاكمة فحسب، بل في النخب الصاعدة، التي حملت على عاتقها راية التحديث، والتحول

الديمقراطي . وفي ذلك يقول برهان غليون : « وفشل تكون الأمة العربية لا يعود إلى فشل الطبقة العربية القائدة والمهيمنة هنا... وإنما فشل هذا التحول ذاته يرجع إلى فشل الثورة الديمقراطية الشعبية والتحرر السياسي، أي فشل المنظمات والطبقات والفئات والأفكار التي أخذت على عاتقها السير بهذه الثورة»⁽¹⁾ والمقصود بذلك في نظر برهان غليون هو عدم وجود نخبة مؤهلة تشرف على هذا التحول الديمقراطي وذلك لأسباب قد تتعلق بعدم قدرة وكفاءة هذه النخبة العربية، في تسيير عجلة الديمقراطية . وإما لعدم تحرر هذه النخبة حتى تنفرد بسلطة القرار، فتحول مطلب الديمقراطية إلى قضية ثانوية ليست محورية، تتراعى أطرافها في مناقشات وحوارات جافة وغير جادة . حيث يتفق برهان غليون في ذلك من محمد عزيز الحبابي في قوله : « الكل متهم ويتهم، إلا الشعوب العربية لأنها لم تصبح بعد واعية، فكثيرا من مثقفيها لا يمثلون دورهم بجد وصدق، إنهم ينقلون المأساة إلى ملهاة، في سهرات وكؤوس، أو في مناقشات عن الكفاح الكلامولوجي من أجل الشعب والحرية والديمقراطية، وفي تلك السهرات يأتي الحديث عن الشعب، فتمطر نعوت من أقوالهم الشعب دهماء وحنالة وسوقة وغوغاء و... وفي هذه المفارقة تتحول اللعبة إلى مأساة وأخيرا ينتقل الحديث إلى الديمقراطية، ليملاً الكؤوس وقد بلغت الثمالة»⁽²⁾.

لقد كانت خاصية الفشل الديمقراطي، السمة المميزة التي تميزت بها الأنظمة العربية لأن فشل الديمقراطية راجع بالأساس إلى فشل الطبقة الحاكمة في نظر برهان غليون، فرغم كل حركات التحديث المتتالية في شتى أقطار الدولة العربية الحديثة، ومحاولة النخبة تجسيد نظام ديمقراطي، إلا أن كل هذه الحركات أجهضت، وتم القضاء عليها والانتفاف على الثورة رغم كل النجاحات التي شهدتها، وكل التأييد الذي تحظى به من طرف الأوساط الشعبية . وفي ذلك يقول برهان غليون : « والسمة البارزة اليوم ليست الانتصارات الثورية ولكن بالعكس المأزق السياسي واختناق الثورة بالرغم من التفجر المتزايد والذي لم تشهده الإنسانية في كل تاريخها للانتفاضات الشعبية وللتمرد والصراعات التي تنتهي إلى

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 99 .

(2) - محمد عزيز الحبابي : مفاهيم مبهمه في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف ، القاهرة ، 1990 ، ص 72.

الإجهاض»⁽¹⁾. لأن ذهنية التغريب بالنسبة للنخبة هو أمر مقصود من قبل الطبقة الحاكمة غير أن هذه الطبقة هي بورجوازية، مما يجعل بالضرورة الديمقراطية هي ديمقراطية البورجوازيين، لتصبح الدولة في يد هؤلاء جهاز لقمع الحريات وليس للدفاع عنها . لقد لأصبحت كل من الدولة والديمقراطية وسيلة لحفظ مصالح الطبقة البورجوازية، ونشر أفكارهم ومبادئهم، بعيدا عن إرادة الأوساط الشعبية، مما يجعل عدم الانسجام بين الطبقة الحاكمة ذات التوجه البورجوازي، والطبقة الشعبية التي تدافع عنها النخبة . وفي ذلك يقول برهان غليون : « والبورجوازية هي التي حققت أو تحقق الثورة الديمقراطية، والتحرر السياسي مقولة بورجوازية، والدولة هي أداة قمع في يد البورجوازية وليست حلفا طبقي اجتماعيا طويل المدى، يعكس انسجام مصالح متعددة ومتنوعة مادية وسياسية وفكرية»⁽²⁾ . لقد كانت البورجوازية هي التي تسيّر الدولة، وتهيمن على النخبة والطبقات الاجتماعية الأخرى . بل أكثر من ذلك إيهام الطبقات الشعبية بأنها تضل معها في خندق واحد، من أجل إرساء نظام ديمقراطي، وفي الحقيقة هي تقوم بالسطو عليها وسرقة مقدراتها وأموالها وتتطفل عليها، وهذا ما يتفق فيه مع المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز في قوله: « هكذا تجرّب أيديولوجيا الليبرالية الطفيلية، إضفاء مسحة نضالية على محاولتها سرقة الأملاك العامة، محاولة كسب قسم من النخب والعاملين في المجال العام، دفاعا عن الحريات وعن الديمقراطية في وجه النظام التسلطي، وتزويده بفرضية زائفة عن الأساس التحتي المزعوم لظاهرة احتكار السلطة»⁽³⁾ . وهذا ما أدي إلى أزمة انعدام الثقة بين النخبة والسلطة، وكانت من نتائجه عدم قدرة النخبة على تحقيق أهدافها المسطرة سلفا، وفي ذلك يقول برهان غليون : « وتجلت الأزمة من خلال عجز النخبة التي استلمت القيادة والسلطة في كل الميادين الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، عن تحقيق برنامجها، وفي تخطيطها المتزايد في تحقيق المهام التي وضعتها نصب عينيها »⁽⁴⁾.

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 100 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 100.

(3) - عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر - مرجع سابق ، ص 137.

4 - برهان غليون : في النخبة والشعب ، مصدر سابق ، ص 20 .

المطلب الثالث : عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي بين محمد عابد

الجابري و برهان غليون

لقد شغلت إشكالية التحول الديمقراطي في العالم العربي، اهتمام الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، وكان في طليعتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون . غير أن هذا التحول لا بد له من ركائز أساسية يستند عليها، في تحقيق مبتغاه . لأن الديمقراطية في الوطن العربي قد ولدت ميلاد عسير نتيجة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية، التي كانت تعيشها المنطقة العربية . الأمر الذي أدى إلى وجود عوائق وصعوبات اعترضت المسار الديمقراطي، في الدولة العربية التحديثية . لذلك فقد تمحورت أبحاثهم حول كيفية الانتقال نحو الديمقراطية . وبناء على ذلك فهل انتقال المجتمع العربي نحو الديمقراطية خيار أم حتمية ؟ وهل هذا الانتقال الديمقراطي يكون بطريقة متدرجة وسلسة أم أنه يكون بطريقة غير ذلك؟⁽¹⁾ وكيف شَخَّص محمد عابد الجابري وبرهان غليون عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي؟

يعتقد محمد عابد الجابري أن الديمقراطية في الوطن العربي، قد ولدت ميلاد عسير نتيجة لما تعاني منه الدولة العربية التحديثية من هزات سياسية . وقفت بالمرصاد في وجه الخيار الديمقراطي، الذي بات الهاجس الوحيد والكبير، الذي يثقل كاهل النخب العربية المنادية بالديمقراطية، لأن هذه الأخيرة كانت موضع شك، نتيجة بعض العوائق التي أعاقَت تكريسها في الدولة العربية التحديثية، وهي بالضرورة لم تكن موجودة من قبل، ذلك أن المجتمعات العربية كانت تقبع تحت نير الاستعمار، بل نشأت الديمقراطية نشأة حديثة في رحم المجتمعات العربية . حيث يقول الجابري في ذلك: «وإذا فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير».⁽²⁾ هذا الميلاد العسير للديمقراطية، كان محاط بجملة من العراقيل التي وقفت حجر عثراء أو سدا منيعا في وجه تطبيق الديمقراطية في الدولة التحديثية، لأن معظم الأقطار العربية حديثة

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 83 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 46 .

العهد بالاستقلال . الأمر الذي جعل معظم الأنظمة العربية تحتكم إلى الوصاية الاستعمارية. فإذا نظرنا إلى أنظمة الحكم العربية نظرة عميقة، نجدها في معظمها لم تعرف عملية الانتقال إلى النظام الديمقراطي، بل هي في حقيقتها توصف علمياً بأنها صورة ومرآة عاكسة من أنظمة الحكم الفردي المطلق .⁽¹⁾ غير أنه حتى وإن كان الخيار الديمقراطي صعب المنال، إلا أنها شرط ضروري للتقدم والتطور، حيث يعتبرها محمد عابد الجابري ضمن الأسس التي يجب أن تتوفر في أي تطور، وفي ذلك يقول : « ومن ذلك مسألة الديمقراطية : فقد أخذت هنا في الوطن العربي في وقت من الأوقات، وتؤخذ اليوم كذلك على أنها الشرط الأول، لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب على أي صعيد ».⁽²⁾ لأن مطلب الديمقراطية هو بمثابة محصلة نهائية لما تطمح إليه، خاصة الدولة العربية التحديثية، ويبدو ذلك واضحاً فيما ذهب إليه دانيال ليرنر Daniel Lerner (1917-1980) عندما اعتبر أن الديمقراطية تمثل النتيجة النهائية لعملية تحديث كونية في قوله: « إن الحكومة الديمقراطية تأتي متأخرة تاريخياً، وتتجلى على نحو عام كنتويج لمجتمع مشاركة ».⁽³⁾ ومع تنامي هذه المطالب المنادية بالديمقراطية في العالم الغربي، انتقل الحس الديمقراطي تدريجياً إلى العالم العربي، الذي دخل مجال التحديث في وقت متأخر مقارنة بأوروبا وأمريكا . غير أن الديمقراطية في العالم العربي، مازالت بعيدة التحقق بالمعنى الحقيقي لها، وهذا ما أكدته محمد عابد الجابري في قوله: « مازالت تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، ومازالت في حاجة إلى جعلها تتحول، داخل الوعي العربي، من قضية تحيط بها الشكوك، إلى قناعة لا تنزعزع، كفناعة العقل بالضرورات البديهية، فكيف نعمل على تحقيق هذه العملية الصعبة؟ ».⁽⁴⁾

(1) - علي خليفة الكواري : نحو مفهوم جامع للديمقراطية في البلدان العربية ، في : الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج

والنفك، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص ص 106 - 107 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 47 .

(3) - Daniel Lerner : **The Passing of traditional society** , Modernizing the middle east Glencoe , Illionis the press free , 1958 , p64.

(4) - محمد عابد الجابري : المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 157 ، السنة 14 ، مارس 1992 ، ص 11 .

أما برهان غليون فقد كان من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين يشددون على ضرورة الانتقال إلى الديمقراطية، إذا لم يعد موضوع الديمقراطية موضوعا للنقاش، لأن الأمر يتعدى ذلك إلى اعتبارها ضرورة ماسة، وذلك لما تفرضه الأوضاع السياسية من حتمية، وهذا ما يوضحه برهان غليون في قوله: « الخيار الديمقراطي لم يعد اليوم موضوع المناقشة، أو ليس هو موضوع المناقشة، ذلك أنه قد أصبح الآن ولأسباب داخلية ودولية معا، الخيار الوحيد المتاح ».⁽¹⁾ إن الظروف الداخلية والخارجية في نظر غليون، هي التي فرضت هذا التحول الديمقراطي، فرغم المحاولات المختلفة التي قامت بها بعض الدول العربية، في انتهاجها النهج الديمقراطي إلا أنه « لا يزال هذا التوجه الديمقراطي في الوطن العربي، هشاً جداً في كل مكان ».⁽²⁾ وذلك يرجعه برهان غليون إلى اعتبار هذه الديمقراطية شكلية، مفروضة على المجتمعات العربية، وقادمة من مجتمعات اقتصادية ليبرالية، تختلف جذريا في بنيتها عن ينية الدولة العربية، بل أبعد من ذلك هي ليست نابعة من تطلعات الشعوب، التي أنهكها التهميش والفقر. وليست نابعة من إرادة النخب والقيادات الوطنية من جهة. ومن جهة ثانية الظروف المحيطة بالمناخ الديمقراطي سواء السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية، التي تجعل تطبيق الديمقراطية أمرا صعبا .

لقد كان الخيار الديمقراطي في نظر برهان غليون، مرآة عاكسة لهشاشة الدولة العربية التحديثية وضعفها، و ليس تعبيرا على تطلعات الشعوب . ويبدوا ذلك في قوله: « أن الخيار الديمقراطي الراهن يعكس، كما يبدو لي، ضعف الدولة المعنوي و السياسي الناجم عن تناقض هامش مبادرتها التاريخية، وغياب الخيارات المطروحة أمامها في الظروف العالمية والمحلية الجديدة، أكثر مما يعبر عن نضج الوضع الاجتماعي والسياسي أو إحياء المجتمع المدني وتعاضم اتساقه وبروز قوته ».⁽³⁾ لقد انحصر مفهوم الديمقراطية في الوطن العربي، في التعددية الحزبية التي هي تعددية شكلية وبسيطة . تستبعد الفئات الشعبية الواسعة، وعدم دمجها في العملية السياسية، مما يضيف على الديمقراطية قيم غير

(1) - برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، في : إسماعيل قيرة (وآخ) : مستقبل الديمقراطية في الجزائر،

مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2002 ، ص 20 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 268 .

قيمتها . مثل ما هو الحال في عدم تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعا، وعدم الاقتصاد على النخب فقط . وهو ما ينجر عليها عدم المساواة الحقيقية أمام القانون، في تقلد المناصب داخل الدولة، و عدم ممارسة الحرية في الممارسة السياسية والاقتصادية، وحرية التعبير والصحافة . كل هذه الظروف كانت بمثابة عوائق أمام الديمقراطية في نظر برهان غليون . لأن التحول الديمقراطي هو « كيفية تحويل هذا التوجه الديمقراطي الظرفي أو المفروض ... إلى اختيار واع قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة. »⁽¹⁾

إن الواقع العربي في نظر برهان غليون هو ما فرض بالضرورة هذا التحول الديمقراطي، سواء كان هذا التحول داخليا يتعلق بتحويلات السلطة الاجتماعية والسياسية، أو تحول خارجي إقليمي يتعلق بإعادة التوزيع الاقتصادي والثقافي والسياسي، التي من شأنها أن تحمل الأرضية المناسبة والصلابة للتحول الديمقراطي في الوطن العربي، غير أن هذا النزوع نحو التحول الديمقراطي قد اصططحته إعادة بناء المفاهيم والتصورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تسير عليها الدولة العربية التحديثية . والجدير بالذكر هو أن هذا التحول وقفت في وجهه عوائق، وجعلت الخيار الديمقراطي صعب المنال، وكان من بينها :

1 . العائق السياسي :

لقد تجلّى العائق السياسي في نظر برهان غليون، في هشاشة الدولة العربية التحديثية التي ولدت منهمكة القوى، حيث أنها تعاني من الضعف والعجز وعدم قدرتها على مواجهة المشاكل و الظروف التي تحيط بها من كل حدب وصوب . كما أن شعور الدولة العربية التحديثية الدائم بالقزمية، هو ما جعلها تقف مكتوفة الأيدي باتجاه مواجهة الضغوط المفروضة عليها، وفي ذلك يقول برهان غليون : « تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية »⁽²⁾ . إن هذه القزمية والعجز مرده إلى ابتعاد الدولة

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 268 .

(2) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ،

مصدر سابق ، ص 18 .

العربية التحديثية عن هدفها الأسمى، الذي جاءت من أجله خاصة الشعار الذي رفعته في اللحظة التحديثية الثانية، ألا وهو شعار الوحدة، الذي اعتبر أحد الإخفاقات السياسية التي عرفتها الدولة العربية التحديثية، حيث انجر على ذلك ميلاد الدولة القطرية التي عرفت بالضعف وصعوبة مواجهة الأخطار، الأمر الذي قادها بالضرورة نحو التبعية . لأن « الدولة المستعبدة لا تستطيع أن تكون دولة الحريات، ولا تنتج الحريات»⁽¹⁾. لقد أدى ضعف الدولة العربية التحديثية إلى خلق سياسة التجزئة، بدل الوحدة التي جاءت كأحد شروط و أولويات الدولة التحديثية، وما انجر على فشل الدولة وهشاشتها قمع للحريات من جهة، ورفض أي معارضة من جهة أخرى . حيث أضحت الحريات في الدولة العربية التحديثية في نظر برهان غليون، مهددة من طرف الأنظمة العربية القمعية، بل وتكاد تكون منعدمة لأن منطق المعارضة غير موجود في قاموس الحكام العرب، وفي ذلك يقول برهان غليون : « الحريات الفردية أصبحت مهددة بصفة خاصة من الإرهاب الأعمى أو من أنظمة الحكم الراضية لأي معارضة»⁽²⁾.

لقد كان لهشاشة الدولة العربية وحدائث تكوينها، شعورا بالقصور من جهة، وتبعيتها وانغلاقها على نفسها من جهة أخرى، وذلك راجع في نظر برهان غليون إلى تخوفها على أمنها من الدول الأخرى، لأن مشكلة الحدود الجغرافية، ومسألة تصدير الأزمة إلى خارج الحدود من قبل كل نظام للمحافظة على استمراريتها، وفي ذلك يقول برهان غليون عن خوف الدولة الذي يولد: « توجسا وخوفا متزايدين على الأمن الذاتي، لدى كل دولة تجاه الدول الأخرى»⁽³⁾. الأمر الذي يطرح حلا آخر للدولة، لتواجه به أزماتها الأمنية، ألا وهو اللجوء إلى الحماية الأجنبية، وهو ما يفرض بالضرورة التنازل عن كل مكاسبها لهذه القوى الخارجية مقابل حمايتها . كل ذلك يجعل من سلطتها سلطة غير شرعية، لأنها تسير

(1) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 20 .

(2) - Djamel Ben Staali : L'islam et l'oxident face à la crise mondial , Ed E . N . A . L , Alger et Ed E ,T,C Fr , 1984 , P 50 .

(3) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 19 .

بمقتضى أوامر خارجية، وهذا ما يجعل في نظر برهان غليون سلطة الدولة غير شرعية إضافة إلى كونها غير قادرة على مواجهة كل المشاكل التي تتخبط فيها الدولة . وهذا ما يدفع الدولة إلى « زيادة الاعتماد على الخارج في الوجود، تجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة»⁽¹⁾ وهو ما يفرز بالضرورة عدم التماثل الوظيفي بين المتغيرات السياسية والاجتماعية، لأن شرعية السلطة ينجر عليها تحول أو تغير سياسي، حيث أن هذا التحول السياسي يضمن للدولة حركة تغيير في البنى والأسس والغايات السياسية، التي لها تأثير بالغ الأهمية في توزيع السلطة وممارستها داخل الدولة في كل تجلياتها، وهو ما يطرح مسألة أخرى هي علاقة التغير السياسي بالتغير الاجتماعي . وهو مؤشر من مؤشرات تطور الأشكال السياسية والمؤسسية، على حد تعبير فرانسوا بوريود.⁽²⁾

إن شرعية السلطة في الوطن العربي راجع بالأساس إلى هشاشة الدولة، وهو ما يقودنا بالضرورة إلى القول بعدم شرعية السلطة فيها . لقد كانت الشرعية السياسية عائق أمام التحول الديمقراطي في الدولة التحديثية، لأن مسألة الشرعية في الوطن العربي، لا تستمد من أسس ديمقراطية، بل تتحكم فيها محددات حكمت العقل السياسي العربي منذ القدم ومازالت تتحكم فيه إلى يومنا هذا، حيث تجلت على وجه الخصوص في محدد القبلية أو العشائرية أو الطائفية . وقد ذهب عبد الإله بلقزيز في ذلك إلى القول: « فهي سندان ثمانية نظم على الأقل، وهي قوام الحياة السياسية في اثنتي عشر دولة»⁽³⁾.

إن عملية التحديث التي جاءت من أجلها الدولة التحديثية، وما تبعها من تنمية وتقدم قادت الدولة العربية إلى فرض سيطرتها على المواطنين، وجل سلطتها سلطة قهرية استبدادية، الأمر الذي جعل من السلطة غير شرعية، أي غير منبثقة من إرادة الشعب، بل سلطتها مستمدة من قوى خارجية . لقد كان الولاء والانتماء في الدولة العربية التحديثية

(1) - برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 19 .

(2) - Francois Bourrieaud : **changement social** dans : **Encyclopedia Universalis**, France S.A , Encyclopedia Universalis , Paris , 1990, vol 5 , P 353 .

(3) - عبد الإله بلقزيز : الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مصدر سابق ، ص 143 .

نزوع نحو الاستبداد والهيمنة الداخلية، وقد فسر ذلك برهان غليون، بقيام السلطة على أساس العصبية القبلية والطائفية، وهي من بين صعوبات التحول الديمقراطي.⁽¹⁾

أما العائق السياسي الذي يعيق التحول الديمقراطي في الوطن العربي عند محمد عابد الجابري، فيتجلى في إشكالية الصراع الموجود بين النخب التي تمثل جسم الدولة التحديثية. فالصراع والتدافع الموجود بين نخب الأجيال الثلاثة، نخبة مدنية هي التي تقود الدولة وهي صنعة الموروث الحضاري للمجتمع المدني ككل . والواقع العربي السياسي كان قد أفرز نخبة خرجت من رحم هذا المجتمع المدني، وهي نخبة تمارس سلطة سياسية مطلقة تهيمن بها على المجتمع ككل، هيمنة سياسية واجتماعية وعسكرية، يجعل الخيار الديمقراطي أمرا صعبا في بعض الحالات، وفي بعضها الآخر ميؤوسا منه . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري: « هناك الطبقة المسيرة التي أفرزها القطاع العام من داخله، أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعا من الاستغلال، ثم هناك الفئات المطالبة المعارضة المحتجة ... تعبر بصورة أو بأخرى تعبيرا مطابقا أو مقلوبا عن مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب ... فتتحول تلك النخب نفسها إلى عشائر وطوائف وجماعات دينية متطرفة أو إصلاحية». ⁽²⁾ فالعائق السياسي هنا للتحول الديمقراطي حسب منظور الجابري هو بسط سلطة النخب الحاكمة على كل الأمور السياسية، حتى يبلغ بها الأمر إلى زرع الطائفية والفتنة بين المواطنين، لذلك يقترح الجابري الحل لخيار ديمقراطي، لا بد من إنهاء الصراع الدائر بين النخب، والقضاء على سيطرة نخبة معينة و توليها زمام الأمور منذ استقلال الدولة التحديثية عن الاستعمار الأوروبي، أو الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية .

إن عدم استحضار الخريطة الاجتماعية، هو ما أدى إلى إعاقة الديمقراطية في الدولة العربية التحديثية، « من أجل ذلك نرى أن الحديث عن المجتمع المدني الذي يرتبط في الخطاب العربي المعاصر بالتحول الديمقراطي، لن يكون له أي مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر الخريطة الاجتماعية المتموجة، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار مدى قدرة هذه

(1) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة

الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 245 .

(2) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 194 .

الخريطة على تحمل العملية الديمقراطية، وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لتقرض هيمنتها على المؤسسات الأخرى»⁽¹⁾ فمهما تعلق الأمر بالتحول الديمقراطي في الدولة العربية التحديثية، إلا أن النخب لم تستطيع تحمل نتائجها، وذلك راجع إلى علاقة هذه النخب بالمجتمع، والتي هي علاقة محدودة للغاية، مما يجعلها تطرح مشكلة الديمقراطية كمسألة راهنة، فحتى وإن لم تعترض عليها في العلن فهي تعترض عليها سرا، لأنها تدرك يقينا أنها لا تستطيع تحقيق مصالحها . إن من بين العوائق السياسية للتحول الديمقراطي في نظر الجابري هو أن العالم العربي قد سلك طريق الإصلاح، هادفا من وراء ذلك إلى أن يعيش الحداثة من غير المرور بالمرحلة التي سبقتها وهي مرحلة التحديث، مما جعل الخيار الديمقراطي أمرا مستعصيا، ويظهر ذلك في قوله : « فإذا نحن أردنا تلخيص الإشكالية المطروحة الآن في العالم العربي من منظور قضية الإصلاح، أمكن القول أنها إشكالية وضع يراد له أن يعيش الحداثة دون أن يكون قد مرَ بمرحلة التحديث ... وبالتالي تجهض التحول إلى الديمقراطية، أو تفرغه من مضمونه إذا هو حصل بهذه الصورة أو تلك»⁽²⁾ وعلى هذا الأساس فإن كل المسائل التي أفرزتها السياسة في الوطن العربي، ساهمت إلى حد كبير في إعاقه التحول الديمقراطي في الدولة العربية التحديثية .

2 . العائق الثقافي

ينطلق برهان غليون في تحديده للعائق الثقافي، من مفهومه للثقافة باعتبارها منظومة من المفاهيم والقيم التي تساعد المجتمعات على تحقيق التكيف وحل المعضلات، للصراع القائم بين الوعي والواقع، أو بين الذات والموضوع، أو بين المضي والحاضر .⁽³⁾ غير أن التشبث الثقافي الذي يغذيه العقل السجالي، هو إما تحجر أو انتصار لطرف على طرف آخر، والذي يفضي في النهاية إلى « خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة ...

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص ص 194 - 195 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 195 - 196 .

(3) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص ص 88 - 89 .

ومن الطبيعي ألا يسمح هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلبات الديمقراطية». (1)

لقد كان من مظاهر التشتت الثقافي عند برهان غليون، قطع الصلة بين الحديث والقديم التي تؤدي بدورها إلى القضاء على الوحدة الثقافية، لتغدوا الثقافة منبعاً للحرب والشقاق والنزاع الاجتماعي. حيث أن هذا التمايز الثقافي لا يقود إلى تحول ديمقراطي، فلا نكون مخطئين عندما نقول أن معظم الصراعات، التي يشهدها العالم بصفة عامة، والعالم الثالث بصفة خاصة لها طابع ثقافي. فكل اختلال في العلاقة بين القديم والحديث، فقدت الثقافة سيطرتها على المجتمع ولم تستطيع تلبية حاجيات هذا المجتمع، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد: « فإذا حصل ذلك، فقدت هذه الثقافة تدريجياً سيطرتها في المجتمع وظهرت أزمته في عجزها عن تلبية حاجات الجماعة، وفي افتقادها لتكاملها ووحدة رؤيتها. » (2) حيث أرجع برهان غليون كل ذلك إلى الهيمنة الثقافية الغربية، التي غزت العقل السياسي العربي منذ زمن بعيد، مما انجر على ذلك بروز التيار العلماني، الذي مجد الثقافة الغربية معتبراً إياها معياراً للتطور والحداثة، حيث انبهر هؤلاء بمنجزات الحضارة الغربية الحديثة، بما تحمله من قيم وفي مقدمتها الديمقراطية. حيث تعد السياسة العربية في نظر برهان غليون وجه من أوجه الهيمنة الغربية على العالم العربي، وهذا ما يبرر قوله: « ليس من الصعب أن يدرك الملاحظ إلى أي حد لا تزال الأدبيات السياسية العربية، عالية على المصادر الغربية في كل شيء يتعلق بالديمقراطية ». (3)

فإذا كانت الديمقراطية الحديثة، منبثقة من العقلانية الأوروبية، التي تؤمن بالحرية وقيم الحداثة، فهي تعود بالأساس إلى فلسفة الأنوار، حيث « تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية

(1) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 246 .

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 116 .

(3) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، المصدر السابق ، ص 247 .

أوروبية، واسعة الحركة ... نمت جوهرها كنقد مزدوج للدين وللسياسة»⁽¹⁾ لقد كان توجه فلسفة الأنوار نحو تمجيد العقل، ليحل محل الإيمان . وهي حركة لمواجهة طغيان السلطة الكنسية، وإحلال ثقافة ديمقراطية تقوم على الاختيار الحر، وفصل الدين عن السياسة . غير أن الديمقراطية الغربية المنشودة، هي مرآة الممارسة السياسية للحرية، والتي هي من أولى أولويات الليبرالية، وما ترتب عن ذلك من ممارسة للحرية، التي يمكن بموجبها الفصل بين الجانب السياسي والجانب الديني⁽²⁾ . وما يمكن فهمه من ذلك هو أن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة مبنية على عامل الدين، لا يمكن أن تستخدم الديمقراطية كقيمة غربية، مبنية على أساس عقلائي حداثي . الأمر الذي جعلها عائقا من عوائق التحول الديمقراطي في الدولة العربية الحديثة.

لقد أضحت العلمانية في نظر برهان غليون، مطلبا إجباريا في المجتمعات العربية لتكريس مبدأ الديمقراطية، حيث الفصل بين الدين والدولة، وذلك في قوله : « إن الفصل القاطع بين الدولة والدين في المنظومة القديمة، والتي كانت تعبر عن نفسها بالتوحيد الميكانيكي للسلطة الروحية والسلطان في حقبة ما، قد حل محله في السياسة الحديثة تأسيس السلطة السياسية كصعيد مستقل للممارسة الأهلية للقرار، أي كحلقة وسيطة بين الفكر والواقع وبين الجماعة والدولة»⁽³⁾ . مشيرا إلى أن الدولة فرضت على الجميع وأستبعد كل ما هو ديني في مجال السياسة، حيث ساهمت الثقافة إلى حد كبير في ذلك . في قوله : «وعلى الصعيد الثقافي والعقدي فرضت النخب الحاكمة، مذاهب الدولة على الجميع وحظرت الحوار والتعبير الحر والجدل، وجعلت من الاستقراز للعقائد والأفكار والقيم الاجتماعية فرصة للإرهاب النفسي، والقهر ودفع المجتمع لاستبطان الدونية والعبودية حتى يسهل إخضاعه وانقياده، وما كان لمثل هذه السياسة إلا أن تحول الثقافة نفسها إلى عقيدة سياسية»⁽⁴⁾.

(1) - هشام جعيط : فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي ، ترجمة : بختي بن عودة ، في : مجلة التبیین ، العدد 14 ، مطبعة

الجاحظية ، الجزائر، 1999 ، ص 87 .

(2) - عبد الرزاق عيد ، محمد عبد الجبار : الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ، حوارات القرن ، مرجع سابق ، ص 34 .

(3) - برهان غليون : نقد السياسة - الدولة والدين - ، مصدر سابق ، ص 175 .

(4) - المصدر نفسه ، ص ص 277 - 278 .

3 - العائق الاقتصادي

من المؤكد أن عوائق التحول الديمقراطي في الدولة التحديثية في العالم العربي، لم تتأثر بالعوائق السياسية والثقافية فقط في نظر برهان غليون، بل حتى العامل الاقتصادي الذي لازم هشاشة الدولة القطرية، نظرا لافتقارها الشرعية السياسية. فمنذ انهيار السلطة العثمانية، عمدت الدولة العربية التحديثية على خوض تجربة اقتصادية، لمواكبة التحولات السياسية والاقتصادية الراهنة، وقد كانت البداية مع محمد علي الذي قاد عملية التحديث في الوطن العربي، إذ لم يقد بتحديث الجيش فقط، بل حتى في المجال الاقتصادي، يقول برهان غليون: « ولا شك أن محاولة محمد علي التصنيعية والتوحيدية في منتصف القرن الماضي، كانت أولى هذه المحاولات الكبرى وأكثرها طموحا ».⁽¹⁾ على الرغم من كون هذه الحملة قد بدأت بالجانب الاقتصادي، إلا أنه غلب عليها الطابع البيروقراطي والعسكري عجزت على تعبئة النخب العربية، المتواجدة في شتى ربوع الإمبراطورية العثمانية. فكان هذا التوجه السياسي سدا منيعا أمام نهضة اقتصادية، حيث بدت الديمقراطية في هذا الوقت بالذات مستحيلة « كما بدا ضعف التقدير لأهمية العوامل الاقتصادية ومشاكل الاستقلال الاقتصادي والتنمية ».⁽²⁾

لقد لازم ظهور الدولة الوطنية في الوطن العربي، تأجيل الخيار الديمقراطي، نتيجة تدهور الأوضاع الاقتصادية، حيث « ينمو الطلب على الديمقراطية عند النخب الثقافية والسياسية الجديدة في حين يستمر تدهور شروط الحياة والمعيشة بشكل لا سابق له ».⁽³⁾ الأمر الذي جعل النخبة الحاكمة تتحجج بتدني الجانب الاقتصادي، وتدهور القدرة الشرائية للمواطنين، مما جعل إستراتيجية التحول الديمقراطي تأخذ منحى آخر غير الذي جاءت من أجله. وهو ما قاد الديمقراطية في الوطن العربي إلى الانتقال من عملية التحديث السياسي إلى البحث عن آليات مجابهة الأزمات الاقتصادية. « فالديمقراطية تطرق باب المجتمعات العربية، وهي في حالة من الخراب الشامل الذي يمس معنويات سكانها، وإيمانهم بأنفسهم

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص ص 5 - 6 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 7 - 8 .

(3) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 12 .

وثقتهم بقدراتهم، كما يمس مؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية وأنماط السلوك والعمل والتفكير والمعرفة التي تسود فيها»⁽¹⁾. لقد أجهض الخيار الديمقراطي في نظر برهان غليون عند نقطة بدايته، نتيجة تشكك النخب السياسية والعسكرية والاجتماعية في عملية التحديث التي صنعتها الدولة التحديثية لنفسها .

إن دخول الدولة العربية التحديثية في معترك التحديث والنهضة، جعل قدراتها وإمكاناتها محدودة، غير قادرة على مجابهة الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعصف بها من كل حذب وصوب، وفي مقدمتها التجزئة و القطرية التي عصفت بها حيث « انتقل العرب من مفهوم النهضة والطموح الذي ينطوي لا شك على الكثير من الادعاء، إلى مفهوم التنمية الاقتصادية القطرية»⁽²⁾. لأن كل قطر عربي إنهمك في بناء قاعدته الاقتصادية، بعيدا عن التفكير في ضرورة الوحدة والتعاون على خلق مناخ اقتصادي مشترك بين كل الأقطار العربية . وهو ما أدى بالضرورة إلى الدخول في المديونية، والعجز الاقتصادي، مما جعل النخب الحاكمة تسيطر على الرأي العام، للخروج من الأزمة . وفي ذلك يقول برهان غليون: « ويحصل الانتقال أيضا في ظروف تكاد فيها الدولة الحديثة أن تغيب وتتلاشى كفكرة، وكمؤسسات لتحل محلها التبعية الشخصية وشبكات المصالح الخاصة والعلاقات الزبائنية »⁽³⁾.

يرى برهان غليون أن هذا التردّي الاقتصادي، لم يمنع من مطالبة النخب بالديمقراطية وذلك عن طريق التعددية السياسية، والانفتاح على السياسات الخارجية من أجل أن « تتزايد فرص قيام نظم تعددية في الوقت الذي يسيطر على اقتصاديات الدول العربية الركود العنيد وتظهر حكوماتها العجز على إطلاق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية »⁽⁴⁾. غير أن هذا الانفتاح لم يكن سوى سببا من أسباب تعميق الأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث كان بمثابة الوقود الذي أدى إلى اتساع الهوة بين الديمقراطية وإرادة الشعوب، ويظهر ذلك في قوله: « إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئا آخر، من الناحية الاقتصادية

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 11 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 179 .

(3) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، المصدر السابق ، ص 12 .

(4) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

والاجتماعية والسياسية، سوى نظام تعميق الأزمة العامة»⁽¹⁾ حيث ساد الانهيار للاشتراكية، ودخول العالم العربي في مرحلة جديدة من مراحل التحديث، لذلك أصبح الخيار الديمقراطي أمرا حتميا، لمسايرة التطورات السياسية والاقتصادية، التي شهدتها العالم. غير أن هذا التحول الديمقراطي كان قد تأثر بالعامل الاقتصادي نتيجة تهميش النخب المنادية به من جهة، وفرض سياسة التكميح وتركز الثروة في يد الأقلية المستفيدة من فرص النهب والإفقار العام من جهة ثانية .

لقد أكد برهان غليون على أن العامل الاقتصادي لا يمكن أن يكون مستقلا عن العامل السياسي والعامل الثقافي، فإذا كان التهميش هو سبب العائق الثقافي، وأزمة الشرعية للسلطة وهشاشة الدولة سببا للعائق السياسي، فإن كلاهما وقودا للعائق الاقتصادي . حيث أنه « عندما يسود اقتصاد التوزيع سواء كان نفطي الموارد أم لا، واقتصاد المضاربة والنهب والسلب والزبائنية والقرابة والمحسوبية، يصبح من الصعب تصور استقلالية نسبية»⁽²⁾ إن التفاوت الاجتماعي في الدولة التحديثية، هو ما أدى إلى حجب الديمقراطية حتى وإن كانت هناك ديمقراطية، فإنها تكون مجرد شعارات فقط، في ظاهرها ديمقراطية وفي باطنها نظاما يستخدم لحماية أصحاب الملكية والنفوذ والنخب الحاكمة . وفي ذلك يقول برهان غليون: « يفقد نظام الديمقراطية محركه العميق، ليتحول إلى تقنية سياسية تفتقر إلى الحماسة والحماية الشعبية »⁽³⁾ وهو ما أطال في عمر الدكتاتورية، والأنظمة الفاسدة «فما كان من الممكن لأي نظام استبدادي البقاء حتى اليوم، لا في العالم العربي، ولا في بقية بلدان العالم، لولا ما حظي به من دعم مادي وتغطية سياسية وإستراتيجية وإعلامية دولية»⁽⁴⁾.

إن التحول الديمقراطي في الدول النامية عموما، والدولة العربية التحديثية خصوصا يرتبط ارتباطا وثيقا بالعامل السياسي من استعمار ومخلفاته، والعامل الاقتصادي بالتبعية

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 184 .

(2) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، في : علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة

الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص 248 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 10 .

الاقتصادية من مديونية وضعف في التنمية . كلها تعتبر عائقا اقتصاديا يقف في وجه الخيار الديمقراطي، « المؤكد أن الصعوبة الدائمة لزراع الديمقراطية في مجموع الدول النامية يرتبط بعوامل منها الميراث الاستعماري والتبعية الاقتصادية وضعف التنمية».(1) لقد كانت هشاشة الدولة التحديثية في العالم العربي، مردها إلى ضعف بناها الاقتصادية، لأنها ورثت عن الاستعمار مؤسسات منهارة اقتصاديا . وهو ما جعل الديمقراطية تولد الميلاد العسير .

أما العائق الاقتصادي الذي اعترض الخيار الديمقراطي في نظر محمد عابد الجابري فيعود بالأساس إلى سلب الحرية من المواطنين، وطمس خياراتهم الديمقراطية في اختيار من يحكمهم، إذ لا يمكن أن يتقرر ذلك من دون فرض الضرائب على المواطنين، لإثقال كاهلهم بالإتاوات، وجعلهم طبقة كادحة همها تأمين لقمة العيش، من دون التفكير في تغيير نظام الحكم . حيث يقول الجابري في هذا الصدد : « وقد يحدث أن نرى إرادة الشعب تُشوّه وتزور أثناء الانتخابات، أو داخل المجالس النيابية نفسها، كما قد نرى هذه المجالس تقرر قوانين تكبل حرية أفراد الشعب، وتثقل كواهلهم بالضرائب».(2) فتصبح المجالس النيابية في نظر الجابري آلة قمع وليست واسطة بين الشعب والسلطة، فهي من تقرر القوانين التي تكبل الحرية، وهي من تتستر عن التزوير وقمع الحريات، فتتجه صوب زيادة الضرائب من أجل إفقار المواطنين، حتى لا ينشغلوا بالديمقراطية و لواحقها .

لقد أرجع محمد عابد الجابري العائق الاقتصادي إلى الصراع الدائر بين النخب، غير أن النخبة الحاكمة هي من تعود إليها زمام الأمور، فتتحكم في كل ما يتعلق بالدولة . ليس المجال الاقتصادي فحسب، بل حتى المجال الثقافي والاجتماعي وغيرها من المجالات لأنها هي التي يسير المجتمع بمقتضى أوامرها . وفي ذلك يقول الجابري : « نخبة تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية على المجتمع ككل».(3) الأمر الذي أدى إلى تأجيل الخيار الديمقراطي وتخوف النخب الغير حاكمة من الديمقراطية المطبقة التي تفرضها النخبة الحاكمة . «ومن دون شك، فإن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعم سائر النخب في العالم العربي، والذي

(1) - Ali Kanzañgil : **la démocratisation de sociétés musulmanes** , NAQD , revue d'études et de critique social n° 02 mai 1992 , Ed par S,E,A,S,C , Alger , P 32 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 55 - 56 .

(3) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 193 .

يضيف الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية ... يجد ما يؤسسه في نوع الاقتصاد السائد : الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المدني ومؤسساته السياسية والثقافية»⁽¹⁾ لأن الاقتصاد الناجح، والذي يضمن لنا التحول الديمقراطي، هو من تسييره مؤسسات المجتمع المدني وليس الاقتصاد الذي تسييره الدولة، أو بالأحرى الاقتصاد الذي تسييره النخبة الحاكمة . « إن الاقتصاد في العالم العربي يهيمن فيه عنصران، أو قطاعان لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات من هذا النوع: أولهما سيادة أسلوب الإنتاج الزراعي الطبيعي غير المصنع، الذي يكرس هيمنة الطابع البدوي القروي في المجتمع... أما ثاني العنصرين، فهو الربيع وما في معناه»⁽²⁾

إن الاقتصاد الريعي الذي يمثل لب اقتصاد الدولة التحديثية، هو اقتصاد تتحكم فيه الدولة، وهذا يعني أنه يقع تحت تصرف الطبقة الحاكمة، لتنفقه على نفسها وخدمة مصالحها الخاصة، من أجل توسيع سلطتها وقوتها، وحماية نفسها وتقوية نفوذها . فهذه الهوة الموجودة بين النخبة الحاكمة المستفيدة من مزايا سياسية واقتصادية بحكم منصبها، والطبقة العامة التي أنهكتها الضرائب والقوانين الجائرة المسلطة عليها من قبل النخبة الحاكمة، لأن الاقتصاد في الدولة العربية يكتسي الطابع الريعي، حيث تدعم الدولة المواد ذات الاستهلاك الواسع، وتتحكم في أجور الموظفين والمشاريع العامة، الأمر الذي يجعل حياة الأفراد تتوقف عليها . و بالإضافة إلى هذه العوامل الاقتصادية ككل، يضيف الجابري الهيمنة الاقتصادية للشركات الأجنبية، نظرا لاحتكام النخبة الحاكمة إليها وتدعيمها، حتى صارت شريكا اقتصاديا للدولة العربية التحديثية، حيث أضحت هذه الشركات تتحكم في جوانب مهمة من الحياة السياسية والاقتصادية والأمنية للكثير من الأقطار العربية، خاصة منها ذات التوجهات الاقتصادية الليبرالية على وجه الخصوص . ولم تعد الدولة في كنفها سوى مجرد رجل أمن يسهر على أمن وتسهيل حركة ذهاب وإياب مواد و سلع الشركات متعددة

(1) - محمد عابد الجابري : في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مصدر سابق ، ص 195.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الجنسيات، لأن شؤون الدولة الحديثة متعددة ومعقدة.⁽¹⁾ وهذا ما يعيق الخيار الديمقراطي في الوطن العربي، لأن سلطة الدولة باتت تحت نير هذه القوى الاقتصادية الأجنبية، إذ لا يمكن أن تكون هناك سلطة للقرار، بل كل القرارات تميلها القوى الاقتصادية الأجنبية، وهو ما يعيق التحول الديمقراطي في الدول العربية.

(1) - Mohamed Abd – Al jabri : **La Globalisation dans la pensée arabe contemporaine** , traduit par Mme Fatma charaibi bennani smirés , p7 .

المبحث الثاني : آليات الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين

الجابري وبرهان غليون

المطلب الأول : دور الدولة في عملية التحول الديمقراطي

يُعد مفهوم التحول الديمقراطي من أكثر المفاهيم شيوعاً في الوقت الراهن سواء على المستوى الأكاديمي أو السياسي، وهو يشير إلى عملية الانتقال أو التحول من نمط أو صيغة حكم غير ديمقراطي قد يكون مدني، وقد يكون عسكري، إلى نمط أو صيغة حكم ديمقراطي. وقد جرت عملية التحول الديمقراطي منذ انطلاق ما يُعرف بالموجة الثالثة التي شهدها العالم منذ سبعينيات القرن العشرين، وحتى ما قبل الموجة الثالثة أي إلى مرحلة ظهور الدولة التحديثية، جرت من خلال أساليب وطرق عديدة للتحول الديمقراطي. إذ هناك نمط التحول من أعلى، أي الذي تقوم به و تهندسه النخبة الحاكمة في النظام غير الديمقراطي، وهو الذي يخضع إلى سلطة الدولة، فتكون فيه هذه الأخيرة هي المسؤولة عن هذا التحول، وقد ينبثق التحول الديمقراطية من النخب الغير حاكمة أو ما يسمى بالجنح الإصلاحية فيها . غير التحول الديمقراطي الذي تسهم فيه الدولة، شابه الكثير من الغموض والشكوك . وقد كانت هذه الشكوك محور اهتمام الكثير من المفكرين العرب المعاصرين نذكر من بينهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون . فكيف نظر كل منهما إلى دور الدولة في عملية التحول الديمقراطي في العالم العربي ؟

يعتبر محمد عابد الجابري أن موجة التحول الديمقراطي التي عرفتھا الدولة العربية التحديثية، لم تقوم على أسس متينة، لأن النخب الحاكمة التي حملت لواء التغيير، هي التي هندست لهذا التحول، والذي لم يكن في النهاية إلا مطية للمحافظة على مكاسبهم فقط، وفي ذلك يقول الجابري: « نحن لا نشك في نوايا من قاموا بذلك النوع من رد الفعل، فقد كانت التجارب الديمقراطية التي عرفتھا الأقطار العربية في الأربعينيات والخمسينيات، مخيبة للآمال»⁽¹⁾. لقد كان التحول الديمقراطي في نظر الجابري عبارة عن شعارات، كتبت لتغليب الرأي العام، غير أن هذه الشعارات لم تنتج من هجمات النخب الأخرى الغير حاكمة

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 56 .

فالواقع أننا «كلنا نقرأ ونسمع أقوالا لا تقتصر على التشكيك في الديمقراطية وجدواها فحسب، بل تهجوها هجاء . والخزانات والمكاتب العامة في كثير من البلاد العربية مازالت تحتفظ بالكتب والمطبوعات المليئة قدحا وهجوما في الديمقراطية وأجهزتها»⁽¹⁾. إن تدخل الدولة في عملية التحول الديمقراطي، لم تكن ناجحة إلى حد كبير . لأن هذا التحول لم يضمن للدولة التحديثية الانتقال السلمي للسلطة، من النخبة الحاكمة إلى النخب الأخرى. وهو ما زاد في توتر العلاقة بين مختلف النخب، «بل أيضا أمام الانتقال السلمي للسلطة من النخبات الأرستقراطية القديمة، إلى النخبات الشعبية المتنامية : السلطة السياسية، والسلطة الاقتصادية، والسلطة العلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة التي يعانيها المجتمع في الوقت الراهن»⁽²⁾.

يذهب الجابري إلى الاعتقاد بأن تدخل الدولة في عملية التحول الديمقراطي، جعل النخب الغير حاكمة تقوم بحركة مضادة لما تقوم به النخبة الحاكمة، التي تمثل الدولة، أو النظام السياسي القائم. «فتكون النتيجة المحتومة هي الكفر بالديمقراطية ويصبح من الضروري حينئذ صد الناس عنها وطرح شعارات بديلة»⁽³⁾. وهو ما جعل الدولة العربية بكل أقطارها تعاني من مشاكل متولدة عن غياب الديمقراطية، مثل مشكلة الطائفية، ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة، وغيرها من القضايا التي برزت إلى الواجهة كنتيجة حتمية للتعبير عن قضايا ذات بعد سياسي واجتماعي، مما جعل النخبة الحاكمة تتستر بهذه الستائر، ولا يظهر مشكل انعدام الديمقراطية كمشكل جوهري، وفي ذلك يقول الجابري : «والمشكل العام الذي يعاني منه الواقع العربي ككل من الخليج إلى المحيط هو مشكل الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، فإذا أخذنا في الحسبان هذا المشكل ظهرت لنا مشكلة الطائفية، ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة، كمجرد نتيجة من نتائجه»⁽⁴⁾. غير أن الواقع يشهد على أن البلدان العربية الأخرى، التي تعاني حقيقة من الطائفية خاصة الطائفية الدينية، فإن أبناء هذه الدول عندما يرفعوا شعار الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية والمساواة

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 56 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 59 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 56 .

(4) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 104 .

في الحقوق والواجبات بين كل الأفراد داخل الدولة، فإن هذا التعبير لن يكون بمطلب واحد بل بشعارات مختلفة، حسب الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لكل قطر عربي . فهناك من ينادي بالانتقال الديمقراطي الحر، وهناك من يطرحه باسم علاقة الدين بالدولة، وهناك من يدرجه ضمن حماية حقوق الأقليات، وهناك من يطرحها تحت لواء القضاء على النظام الإقطاعي، وتجسيد مبدأ الاشتراكية وغيرها من المطالب. لكن في الحقيقة كلها تصب في خانة الديمقراطية. الأمر الذي جعل الجابري يقول: «أما في البلدان العربية الأخرى التي تعاني من الطائفية الدينية، فإن أبنائها يعبرون عن حاجة المجتمع إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بشعارات مختلفة : هناك من يرفع شعار الديمقراطية نفسها، وهناك من يرفع شعار تطبيق الشريعة، وهناك من يرفع شعار حقوق الأقلية، وهناك من ينادي بضرورة الثورة على الإقطاع».(1) فكل هذه المطالب والشعارات في نظر الجابري تدور في فلك واحد هو فلك الخيار الديمقراطي، فلا يمكن ربط هذه المسائل بشعاراتها، « وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط».(2) وهو المطلب الأوفر حظا للمطالبة من قبل النخب المشكلة للمجتمع المدني في الدولة العربية التحديثية.

إن الدولة العربية التحديثية تعنى بالخيار الديمقراطي، كمطلب رئيسي في نظر الجابري، لأن الواقع العربي يتطلب بالضرورة تجاوز المسائل الأخرى، المترتبة عن الديمقراطية . مثل حقوق الأقليات والطائفية الدينية وعلاقة الدين بالدولة وغيرها واستبدالها بالعلمانية، لأن العلمانية هي التي تضمن للدولة التحول الديمقراطي العقلاني، « وبالتالي فالعلمانية على هذا الاعتبار كانت تعني بناء دولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية».(3) فالعلمانية في نظر الجابري، تعتبر بمثابة العلاج الذي يمكن أن تقابل به الدولة التحديثية كل المسائل المطروحة على صعيد الواقع، كممارسة ديمقراطية عقلانية، يتجسد من خلالها مطلب القومية الذي ظل يورق الكثير من النخب، كما يمكن من

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص ص 106 - 197 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 107 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 112 .

خلال ذلك احترام حقوق الأفراد والجماعات، وحقوق الأقليات وغيرها. لأن الواقع العربي يتطلب بالضرورة ممارسة فعلية لهذه البنى تتجسد على أرض الواقع، بعيدا عن لغة الشعارات والأفكار المتعالية. « 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 عالمنا العربي». (1)

غير أن مطلب العلمانية في نظر محمد عابد الجابري، وما يحمله من دلالات فلسفية ودينية، قد يطرح إشكاليات أخرى بدل التحول الديمقراطي، مثل فصل الدين عن الدولة أو مشكلة الأقليات، أو مشكل الطائفية وغيرها من المسائل العالقة بالعلمانية، لذلك كان على الأرجح أن تعيد الدولة التحديثية النظر في فكرة العلمانية، وإخضاعها إلى الواقع العربي ليتم تعويضها بشعار آخر هو شعار الديمقراطية والعقلانية، لتفادي علاقة الدين بالدولة والطائفية وحقوق الأقليات، والتطرف الديني. حيث يقول الجابري: « وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة. في رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية». (2)

إن الديمقراطية في نظر محمد عابد الجابري، هي التي تضمن الحقوق للأفراد والجماعات، حيث تقضي على الطائفية والتعصب الديني والمذهبي. أما العقلانية فهي التي تضمن الممارسة الديمقراطية الواقعية، ومنه يمكن القول أن « الديمقراطية تعني حفظ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج ». (3) لقد تحيز الجابري إلى الديمقراطية، غير أنه يشترط وجود مناخ ثقافي قوامه « الوعي بضرورة

(1)- محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 113 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الديمقراطية الذي يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته»⁽¹⁾. لأن الأنظمة الاستبدادية تتنافى والخيار الديمقراطي، وقد تساهم الدولة في طمس معالم الديمقراطية لذلك يلح الجابري على ضرورة « فسخ المجال لحرية التفكير، حرية المغامرة والاختلاف»⁽²⁾. وزيادة على ذلك، ينظر الجابري إلى إسهام العامل الاقتصادي في عملية التحول الديمقراطي، حيث أن الدولة القطرية عاجزة على تلبية حاجيات أفرادها، الأمر الذي جعل الخيار الديمقراطي فيها صعب المنال، في قوله: « من هنا يبدو واضحا أن الدولة القطرية العربية مضطرة الآن وستضطر قريبا أكثر وأكثر إلى البحث عن الحل لمشكلة الرغيف في التكامل والتعاون بين البلدان العربية»⁽³⁾.

أما آليات التحول الديمقراطي عند برهان غليون، ودور الدولة في تكريسه فيربطه بثلاث مستويات . مستوى ثقافي، ومستوى اقتصادي، ومستوى سياسي . فالثقافة في نظر برهان غليون هي عبارة عن بنية من القيم والمعارف ونظام يضمن تكييف أفراد المجتمع مع الأطر والقوانين التي يسير سلوكهم بمقتضاها . وباعتبار النظام الديمقراطي نظام قيم ومطلب سياسي فهي بالضرورة إطار ثقافي ملائم، يشبهه غليون بالنبتة التي تنمو وتتطور في أحضان المجتمع، في قوله: « نبتة قائمة بذاتها، لا تتطور إلا بقدر ما يعمل المجتمع وأطرافه على تنميتها»⁽⁴⁾. غير أن برهان غليون كان قد رفض الديمقراطية الغربية الحديثة التي تأتي معلبة وجاهزة، لأن بيئتها تختلف عن بيئة الدولة العربية التحديثية، والواقع الثقافي العربي يشهد على السجال القائم بين تيارين بارزين في البيئة العربية هما: التيار العلماني بمبادئه الحداثية والتيار الإسلامي بمبادئه التقليدية، وكل منهما يقدم مبرراته لحل مشكلات المجتمع العربي .

لقد أثبت لنا الواقع السياسي العربي الراهن، أن برهان غليون كان قد رفض الحل الذي اقترحه النزعة التحديثية، إذ أنه « ليس التحديث العقلي بهذا المعنى إذن إلا حلا شكليا للمشكلة، حلا يقوم على إلغائها وحذفها، أي حذف الوعي بها . إنه يقوم على الاعتقاد بأنه

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 365 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 374 .

(3) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 164 .

(4) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، مصدر سابق ، ص 255 .

إذا نجحنا في أن نبني مؤسسات مشابهة للمؤسسات العلمية والثقافية الغربية، وفي أن نصبغ أفكارنا وقيمنا وطريقة بحثنا بالصبغة العلمية ... إذ أن النهضة الثقافية والفكرية ليست مرتبطة بمماثلة أو مشاكلة الغرب ... بل نحن نعتقد أن هذه المماثلة هي السبب في إخفاق العقل العربي الحديث وفشل النهضة الثقافية⁽¹⁾. فالإطار الثقافي الملائم للديمقراطية في نظر برهان غليون هو إطار الثقافة الحية، التي تستطيع إبداع وتنمية « قيم الحرية والانفتاح والحوار والعدالة، ذلك أن هذه القيم هي التي تجعل ثقافة ما أكثر جاذبية من غيرها⁽²⁾».

إن الثقافة في نظر برهان غليون، لها باع كبير في العمل السياسي، حيث تعد بمثابة السلوك الذي يجب أن يسلكه كل فرد داخل المجتمع، من أجل أن يتقاسم مع غيره دواليب الحكم بمشاركته في صنع القرار من جهة، واحترام قوانين الدولة وإرادة الآخرين من جهة أخرى . لأن مقياس التحضر في مجتمع من المجتمعات، هو مقدار شيوع الديمقراطية فيه . غير أن المفكر المغربي عبد الله العروي يعتبر أن التشبث بالأصالة، ورفض الاغتراب هو مجازفة غير ناجحة في مجال الديمقراطية، حيث يجب « علينا أن نقرر أن الاغتراب أسوأ حظا وأخط نوع من أنواع الاستلاب⁽³⁾» . أما برهان غليون فهو يذهب إلى العكس من ذلك حيث أن الديمقراطية الحقيقية لا تكون إلا بإزاحة هاجس خوف النخب العلمانية من النخبة الإسلامية، فالديمقراطية لا يستقيم لها حال، ما لم تقوم النخب الاجتماعية والقوى اللائكية من تغيير نظرتها تجاه النخبة الإسلامية، والتقليل من التخوف منها⁽⁴⁾.

لقد كانت الديمقراطية في نظر غليون بحاجة ماسة إلى مناخ ثقافي، قوامه الحرية والحوار والعقلانية والتفتح والاعتراف المتبادل بين النخب، مثل ما هو الشأن بين الأفراد على الرغم من أن الديمقراطية تحتاج أيضا إلى مناخ سياسي، لأن للدولة دور كبير في تكريس الخيار الديمقراطي، وهذا ما يبرر لنا أن « مصير الديمقراطية مرتبط إذن بنتائج محرقة فكرية وسياسية، وهي تخضع بالتالي في تقدمها وتراجعها لما تتمتع به القوى التي

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 283 .

(2) - برهان غليون : الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة ، في : الفكر العربي المعاصر ، العدد 17 ، كانون

الأول ديسمبر 1981، كانون الثاني - جانفي 1981 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، ص 28 .

(3) - عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، لبنان ، ط 1 ، 1980 ، ص 189 .

(4) - Burhan Ghalioun : Islam et politique , la modernité trahie , Ibid , p 249 .

تتبنها كمبدأ ونظام سياسي، من قدرات ذاتية سواء ما تعلق منها بدرجة الوعي النظري، أو بمستوى الممارسة السياسية وإدارة الصراع السياسي⁽¹⁾. فدور الدولة هنا يتجلى في مستوى الممارسة الفعلية للديمقراطية، التي تظهر في الأنظمة السياسية التي تدير الدولة، أو كمبادئ تسير بمقتضاها الشعوب، حيث تكون ثمة ديمقراطية حقيقية، وهذا لا يتأتى إلا بتوفر استقلالية الدولة وسيادتها الوطنية. وفي ذلك يقول برهان غليون: «إن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد هامش استقلال الدولة وسيادتها الوطنية أي إمكانية وجود إرادة وطنية مستقلة»⁽²⁾.

إن نضال الدولة المير في سبيل إحلال نظام ديمقراطي هدفه جعل الشعوب العربية حرة، إضافة إلى خلق علاقات خارجية بين الدول، مبنية على أساس ديمقراطي، لأن الأقطار العربية منذ انفصالها عن الإمبراطورية العثمانية، وهي تتطلع إلى خلق فضاء ديمقراطي داخلي وخارجي، «وفي المجال السياسي فإن العرب يناضلون من أجل جعل الممارسات السياسية الداخلية والعلاقات الدولية ديمقراطية لكي يكونوا شعوبا حرة»⁽³⁾. مع العلم أن السيادة أمر نسبي في نظر غليون، لأن هشاشة الدولة العربية التحديثية يجعل التدخلات الأجنبية في مجال توجيه السياسة العربية باديا من حين إلى آخر. ومنه «من الصعب اليوم الحديث عن السيادة بشكل مطلق»⁽⁴⁾ لقد ربط برهان غليون بين الاستقلالية والسيادة والوعي والإرادة في إرساء مبدأ الديمقراطية، حيث يعبر على ذلك في قوله: «فمن دون الوعي والإرادة، لا يمكن أن يكون هناك اجتماع مدني»⁽⁵⁾. لأن الديمقراطية الحقيقية هي تأمين الدولة لشروط التقدم المطرد، الذي يحقق الخيار الديمقراطي على أرض الواقع. «فلا بد أن ندرك أنها ليست مسألة شعارات نظرية ورغبات ذاتية، إن التقدم نحو الديمقراطية أو فتح الطريق أمام التحول الديمقراطي المنشود يحتاج إلى توفير شروط

(1) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، مصدر سابق ، ص 255 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 252 .

(3) - مصطفى الشريف : الإسلام والحداثة - مستقبل صراع الثقافة - ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2 ، 2000 ، ص 42 .

(4) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، المصدر السابق ، ص 252 .

(5) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 306 .

موضوعية أساسية في مقدمتها ضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية الثابتة والمستقرة وتأمين آليات التوزيع العادل معًا لثمارها»⁽¹⁾.

لقد حدد برهان غليون آلية الانتقال المنتهجة من قبل الدولة التحديثية إلى الديمقراطية عن طريق تسوية العلاقة مع الداخل و إصلاح العلاقات مع الدول الأخرى، لأن حالة الوهن التي تعاني منها الدولة التحديثية هي التي تفرض ذلك بالضرورة، في قوله : « أما بقية الدول العربية الأضعف، فإنها تسعى إلى إنقاذ رهاناتها التحديثية، والالتحاق بنموذج الحداثة التبعية، من خلال توسيع هامش المناورة العالمية أو الداخلية، سواء عن طريق إعادة تنظيم وإصلاح علاقاتها مع الدول الغربية، أو عن طريق البحث عن تسويات داخلية تقيها من مخاطر الانهيار والتفكك»⁽²⁾. لأن أزمة الديمقراطية في الدولة التحديثية، لا تتعدى أزمة شرعية السلطة فحسب، وأن هذه الشريعة لا تمنح إلا من قبل الشعب. ومنه يمكن القول على حد تعبير حسن حنفي، أن « أساس الحكم الشرعية، والشعب هو الذي يعطيها»⁽³⁾.

لقد أكد برهان غليون أن المناخ السياسي والثقافي، لا يكفيان لإرساء أسس الديمقراطية بل لابد من مناخ اقتصادي، لأن أي تحول ديمقراطي لا يكون سليماً، ما لم تكون هناك إرادة خلق لفضاءات وأسواق إقليمية واسعة، وفي ذلك يقول برهان غليون : «الدفاع عن الديمقراطية لا يكون ... إلا بالبحث عن الحلول الناجعة للمشكلات المصيرية، وفي مقدمتها مشكلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية»⁽⁴⁾. حيث أن هذه التنمية لا يمكن أن تتأسس إلا إذا كانت هناك وحدة اقتصادية، لأن الدولة القطرية ضعيفة وعاجزة عن تأمين حاجيات أفرادها وبالتالي تبقى عاجزة على القيام بأي تحول ديمقراطي . والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق، ما هو تأثير العولمة على هذه العملية التحولية الديمقراطية؟

تعمل العولمة في اتجاهين متناقضين . الأول هو تعميم نماذج الديمقراطية الشكلية في جميع أنحاء العالم، إذ لا يمكن تطور العولمة من دون فتح الأسواق والنظم السياسية معا . أما الاتجاه الثاني فهو يشير إلى تفاقم التفاوت في شروط المعيشة المادية، والمعرفية بين

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 306 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 300 .

(3) - حسن حنفي : هوم الفكر والوطن - الفكر العربي المعاصر - ، ج 2 ، دار قباء للنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 1998 ، ص 603 .

(4) - برهان غليون : مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، مصدر سابق ، ص 22 .

الأفراد والجماعات معا، وبالتالي تراجع شروط تحول الديمقراطية الشكلية إلى ديمقراطية حقيقية، وتهديد الديمقراطيات النشيطة نفسها بالتدهور نحو ديمقراطيات شكلية. وهو ما نشاهده في الدول الصناعية اليوم، سواء تحت الضغوط الأمنية الحقيقية أو المصطنعة التي تتذرع بمحاربة الإرهاب الدولي، أو بسبب السعي إلى الحد من الهجرة العشوائية لسكان البلدان الفقيرة نحو البلدان الصناعية، أو بسبب الخوف من الاضطرابات الشعبية الناجمة عن تدهور شروط معيشة بعض الجماعات الفقيرة الهامشية.

إن العولمة تشكل عاملا قويا في إجهاض الديمقراطية الحقيقية لصالح الديمقراطية الشكلية، وفي تحويل هذه الديمقراطية الشكلية إلى نموذج عالمي شرعي ومشروع باسم الليبرالية، ومن خلال العودة إلى التسليم بالانسجام التلقائي والتطابق الطبيعي، بين حريات السوق أو اقتصاد السوق، وحريات الأفراد والجماعات. ومن خلال ذلك تجد الدولة التحديثية نفسها في مفترق طريقين، تقتضي بالضرورة حلا مستعجلا. ففيما يتجلى هذا الحل؟ لا يمكن لمثل هذا الحل أن يكون نظريا فحسب، حتى لو كان التحليل النظري شرط لإيجاد الحل العملي. فلا وجود لحل نظري لظاهرة هي أساسا عملية. والحل العملي هو هنا، كما في كل ميادين النشاط الاجتماعي، لا يكون إلا في الكفاح العملي، السياسي والفكري معا، ضد التفاوتات التي تقود إليها العولمة في شروط حياة الأفراد والمجتمعات والعمل داخل كل بلد وعلى مستوى المجتمع الدولي، على فضح هذه التفاوتات المتزايدة وإبراز الطبيعة الشكلية للديمقراطية الليبرالية، التي تسعى إلى إخفائها أو التعويض عنها. باختصار إن الليبرالية الراهنة أو بالأحرى النيوليبرالية التي تسعى إلى إلحاق السياسة بالاقتصاد، وإخضاع نظام السلطة لمنطق السوق والاستثمار الرأسماليين، تقود لا محالة إلى إجهاض عمليات التحول الديمقراطي الناجز والعميق، وتستبدله بمظاهر تعددية تخضع لأصحاب المال والنفوذ ولا تسمح بأي مشاركة شعبية حقيقية. وليس هناك حولا جاهزة لهذه المخاطر سوى مقاومة هذه النزعة الايديولوجية والسياسة المستمدة منها، والعمل في سبيل انتصار سياسة اجتماعية وثقافة، تمكن الجمهور من المشاركة الفعلية في الحياة العامة، وتشجعه على الانخراط فيها، كما تعزز قيم العدالة والمساواة وطاعة القانون ومكافحة التمييز والاحتكار والإقصاء والتهميش في جميع أشكاله، على صعيد كل مجتمع

والصعيد العالمي معا . فالتحولات الاجتماعية والسياسية في كل زمان ومكان هي ثمرة عمل وجهد وكفاح قوى منظمة وواعية، وليست نتائج تلقائية لظروف تاريخية . وبقدر ما ننجح في بناء هذه القوى وبقدر ما تكون فكرتها عن مشروعها واضحة وصحيحة، يمكن الانتصار في معركة التحويل والتغيير الاجتماعي . ولا تمنع العولمة من بناء ديمقراطية فعلية لا شكلية، سواء داخل المجتمعات والنظم الديمقراطية الشكلية أو في مواجهة النظم غير الديمقراطية، إذا نجحت القوى السياسية، والمتفقون الديمقراطيون أيضا، في تعميم قيم الانسانية الجديدة وحافظت على التفوق الأخلاقي والسياسي أيضا في مواجهة قوى السوق الاقتصادية المحلية والدولية، التي تنزع اليوم إلى التساهل مع هذه القيم، وإلى التضحية بها في سبيل ضمان شروط أفضل للمنافسة فيما بينها، وهو ما يشكل في الواقع السبب الرئيسي في تحويل قوى الرأسمالية، أو حاملي رأس المال اليوم، إلى قوى شبيهة تماما بالقوى المافيوية، في أساليب عملها التلاعبية، وفي استخدامها للعنف واستعدادها لتجاوز القانون وللتزوير والاستغلال الرخيص والغش والفساد.

من هنا لم تكن قيم القانون والعدالة والمساواة والنزاهة والتضامن والتكافل، بين أفراد المجتمع وبين المجتمعات الإنسانية، التي شكلت جوهر الأفكار الاشتراكية في الماضي، أكثر راهنية في أي فترة سابقة كما هي عليه اليوم. وليس من قبيل الصدفة أن يكتشف مفكر ليبرالي بارز مثل جون بوردي رولز John Rawls (1921 - 2002) صاحب نظرية العدالة أن نظريته تنسجم تماما مع نظام اشتراكي ليبرالي، تكون وسائل الإنتاج فيه خاضعة للملكية العامة بينما تدار الشركات من قبل مجالس عمالية، وحيث لا يمكن للقرارات العامة أن تؤخذ من دون مشاورات ديمقراطية حية.

المطلب الثاني : الاستعصاء الديمقراطي والبنية السلطوية للدولة العربية

إن ما شهدته الدولة التحديتية في الواقع السياسي العربي الحديث والمعاصر، هو عجزها عن تكريس دولة التنظيم العقلاني، إذ أنها خلفت عقل سجالي، و ما انجر عليه من عواقب من الناحية الثقافية، لصرف النظر عن المشكلة الحقيقية . ليبقى العقل السياسي العربي حبيس مكانه، ولم يقتصر هذا العجز على الجانب الثقافي فحسب، بل تعدى ذلك إلى الجانب الاقتصادي والاجتماعي، وما كان مرجوا منها من تقدم وتطور تنتج بنفسها كما وعدت به شعوبها، انتهجت التقدم الاستهلاكي الوارد إليها معلبا من غيرها، حيث استوردت الحداثة مما زاد في اتساع الهوة بين الشعوب وحكامها، في آلية الاستفادة من هذه الحداثة . مما زاد في شقاء الشعوب ودفعها إلى الفقر والتخلف والحرمان، وهو ما أجب الوضع ودفع الجماهير إلى المطالبة بإصلاحات وتغيير الأوضاع، وهو ما دفع بالدولة التحديتية إلى سلك طريق الاستبداد كمنفذ لها . فكان ذلك عجز ثالث للدولة التحديتية، حيث لم تتحقق المواطنة المزعومة، بل حلت محلها دولة استبدادية، دولة القهر التي ميّزت الدولة العربية التحديتية. وهذا ما عبّر عنه برهان غليون بقوله : « وتجنّب الوعي العربي خطر السقوط في الفصام الداخلي بين تيار إسلامي منكفي على نفسه وتيار تحديتي جذري مستلب للخارج ومرتهن له»⁽¹⁾.

لقد كان وعي النخب العربية في نظر برهان غليون، في الدولة العربية التحديتية بمظاهر الاستبداد في الدولة التحديتية، وما انجر عنه من بؤس وحرمان، غابت فيه مظاهر المواطنة والديمقراطية كمبدئين أساسيين جاءت بهما الدولة التحديتية . حيث حلت موجة المطالبة بالقضاء على الاستبداد الذي ينمو يوما بعد يوم بازدياد عنف الدولة، حتى أصبح الكثير من الناس يجزم أن الخيار الديمقراطي، أمرا مستحيلا في المجتمع العربي . حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : «و في هذا السياق، لن تجد الشعوب من خيار آخر أمامها، وفي مواجهة الشعور المتزايد بالتمزق والانحطاط وانهيار المعنويات واستبعاد اليأس بها، سوى خيار العمل بأقصى ما تستطيع من قوة وسرعة، وبكل الوسائل للخروج

(1) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 358 .

من حالة انعدام الوزن والجدوى هذه»⁽¹⁾. غير أن موجة الوعي التي حملتها الدولة التحديثية في ثنائياها من جراء استقبال مظاهر الحداثة جاهزة، ما جعل المطالبة بالديمقراطية ضرورة ماسة للقضاء على كل مظاهر العنف والاستبداد، المسلطين على الجماهير من قبل الدولة . والسؤال الذي ينبغي طرحه هو : كيف نظر الجابري وبرهان غليون للاستعصاء الديمقراطي واستبداد الدولة العربية التحديثية؟.

لقد كان الاستعصاء الديمقراطي في نظر محمد عابد الجابري قائما، في الدولة العربية التحديثية، رغم التحولات العالمية الإقليمية والداخلية لم يحرك الوطن العربي ساكنا، ولو خطوة ذات معنى نحو الديمقراطية، وهذا على رغم تحول حوالي أربعين دولة في العالم إلى أنظمة ديمقراطية منذ نهاية الحرب الباردة وما زالت الدولة التسلطية (الدولة التحديثية) تعمل من خلال أجهزتها القمعية على صيانة " الإذعان الاجتماعي" وبقي المشهد السياسي العربي يتميز بطغيان السلوكيات المنعوية والرقابية وتأجيل الديمقراطية، فيما تتسارع وتيرة الانفتاح الليبرالي اقتصاديا .

إن غياب الديمقراطية عن المشهد السياسي العربي، غياب مزدوج كما يقول محمد عابد الجابري، فهي غائبة على المستويين : المستوى السياسي و المتجلي في الحكم وأأسسه والمستوى الأيديولوجي والمتجلي في المشروع النهضوي العربي . غير أن الفكر القومي برر تأجيل الديمقراطية باسم الكفاح من أجل الاستقلال والوحدة، ثم في ما بعد باسم الاشتراكية وهو اهتمام بالأجندة القومية، فكرا وممارسة بقضايا التحرر والتخلص من التبعية، حيث هُمش موضوع الديمقراطية في سلم أولوياتها، فجاء الفكر القومي خاليا تقريبا من المعالجة التي تستحقها المسألة الديمقراطية، وحقوق الإنسان والمواطنة، وأدى هذا إلى التراجع المريع لهذه القضايا السياسية الحاسمة في اهتمام هذا الفكر، إلى درجة أن الكثير من القوميين دعموا أنظمة (تقديمية) تسلطية أما التيارات الماركسية الشيوعية فوقفت ضد الديمقراطية التي رأت فيها وسيلة تستخدمها الطبقة البرجوازية لإحكام سيطرتها على الطبقات الكادحة، وفي هذا يقول الجابري: « التيار الماركسي الشيوعي فيها ينظر إلى الديمقراطية السياسية بوصفها الوسيلة التي تستعملها الطبقة البورجوازية لفرض سيطرتها

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 14 .

على الطبقات الكادحة»⁽¹⁾. أما التيار الليبرالي العربي، المتأثر بقيم الحداثة الأوروبية، كان أيضا مع تأجيل الديمقراطية، ذلك أنه يعلم أن الأغلبية الشعبية لصالحه، بل هي تساند الطرف المنافس له، السلفي أساسا وبالتالي فالديمقراطية عنده تفقد مسوغها إن لم تسمح بحكم النخبة العصرية الليبرالية يقول الجابري: «أما التيار الليبرالي العربي فتأجيل الديمقراطية عنده لا يعبر عنه بمثل هذه الصراحة والوضوح، بل يتم ذلك من خلال آليات أخرى . إن الموقف الحداثي الليبرالي الذي ينادي بالأخذ بقيم الحداثة الأوروبية، لا يتحمل الديمقراطية إذا كانت تعني حكم الأغلبية، لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له . هي للطرف الآخر المنافس له الطرف السلفي على الخصوص.»⁽²⁾ . أما الموقف السلفي فهو يرفض الديمقراطية الغربية كونها تجعل من الشعب مصدر السلطات بينما مرجعية هذا التيار تقول بسيادة الله .⁽³⁾

أما الموقف التوفيق بين السلفيين والحداثيين، فهو يدرك أنهم لن يقبلوا بما طرحه التوفيق في أي استحقاق ديمقراطي، هكذا كان تأجيل الديمقراطية هو الحلم " الأسلم" خوف هذه النخب الثلاث (نخبة الدول الليبرالية شبه الديمقراطية، نخبة دولة الثورة والنخبة التقليدية) من الديمقراطية يرجع إلى كون علاقاتها مع المجتمع غير مؤسسة - من خلال مؤسسات المجتمع المدني مثلا - وإنما تحكمها اعتبارات الولاء، والرشوة والانتماءات القبلية . هذا الاتفاق السلبي الضمني بين مختلف التيارات السياسية ما زال قائما، فالعديد من الأحزاب التي تصنف في القطب الديمقراطي دعمت تأجيل الديمقراطية، لأنها أدركت أن الأغلبية في غير صالحها في النهاية كل طرف في الحكم أو في المعارضة، مع الديمقراطية بشرط واحد - وأساسي - أن يكون هو الذي يحكم هكذا أفرغت الديمقراطية من محتواها . وفي ذلك يقول الجابري : « ولا يختلف الموقف التوفيق عن الموقفين السابقين حول المسألة الديمقراطية ... أي يجعل تأجيل

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع النهضة العربي ، مصدر سابق ، ص 144 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 145 .

الديمقراطية هو الخيار الأسلم ... يتعلق الأمر في الواقع بثلاث نخبات تخاف كلها الديمقراطية»⁽¹⁾.

تهدف الديمقراطية في نظر الجابري إلى إيجاد صبغة ممكنة لحل مشكلة الحكم وذلك يجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه وتجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات، تنتخب انتخاباً حراً يرتبط كل هذا بالقناعة والعمل بضرورة المشاركة السياسية بمعناها الواسع، إذا أخذنا بهذا الحد الأدنى للديمقراطية وأردنا تطبيقه في الواقع العربي، فإن الأمر سيكون انقلاباً تاريخياً، وذلك راجع إلى « تعارض مصالح وطموحات المحكومين مع مصالح وإرادة الحاكمين»⁽²⁾. ذلك أن بنية السلطة في الدولة العربية التحديثية لم تعهد ظاهرة الشريك السياسي للحاكم، بينما تشكل المشاركة السياسية في السلطة جوهر الديمقراطية، لإحداث هذا الانقلاب الديمقراطي، أو هذه القطعية السياسية، يتعين تغيير ذهنية الإنسان العربي ليتقبل الممارسة الفعلية للديمقراطية، كما يتعين أن يصبح الولاء للفكرة والنشاط الحزبي لا للأشخاص، وأن يعوض التعدد القبلي والطائفي بالتعدد السياسي الديمقراطي، لكن كيف تسوق الأنظمة الحاكمة رسمياً مسوغات ما يمكن أن نسميه المشروع اللاحضاري العربي أي تأجيل الديمقراطية وهنا يبدو واضحاً طغيان الدولة وتسلطها على إرادة الشعوب المحكومة .

لقد ذهب الجابري إلى أن الأنظمة العربية تتفق كلها على تأجيل الديمقراطية بحجة مجموعة من الذرائع، نذكر الأكثر رواجاً منها :

- أولاً : عدم النضج السياسي إذ تدعي هذه الأنظمة أن عدم توفر النضج السياسي للشعب يتطلب تأجيل المشروع الديمقراطي، وبالتالي حماية هذا الأخير من العابثين به ريثما توفر هذا النضج المزعوم . لكن كيف يحصل هذا النضج السياسي - إن لم يوجد حقاً - في ظل إقصاء المجتمع من الشأن السياسي العام ؟ لقد باتت الديمقراطية شيء غريب في الأنظمة العربية، حيث يقول الجابري: « لا أكتف القارئ أنني أحس، كلما

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي ، مصدر سابق ، ص 145 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 123 .

وجهت تفكيري إلى قضية الديمقراطية في الوطن العربي القديم منه والحديث والمعاصر، أحس وكأنني أريد إقحام عنصر غريب في جسمه «⁽¹⁾ حيث لا يمكن أن تدع الدولة التحديثية مجالا للشعوب أن تمارس الديمقراطية، لأن الدول العربية لم تعهد هذا النظام منذ لحظة تكوينها .

- ثانيا : أما بالنسبة إلى حماية الوحدة الوطنية، حيث يرى الجابري أن النخب الحاكمة التي قادت النضال رأت في التعددية السياسية خطرا على الوحدة الوطنية، وبالتالي تعين ترك المسألة الديمقراطية جانبا حتى تدعم وتكرس هذه الوحدة، لكن التاريخ أظهر أن الوحدة الوطنية التي ضحى بالحريات من أجلها، لم تصمد أمام موجة التحولات الاجتماعية والنزعات الاستقلالية، وأن انشقاقات وقعت في الأحزاب الحاكمة نفسها (تونس - المغرب - الجزائر) تغيب الحوار واحتكار السلطة كانا وراء هذا الانهيار.

لقد بات من غير الممكن تحقق الدولة التحديثية الديمقراطية في نظر محمد عابد الجابري، ما لم يكن هناك تعايشا سلميا بين التيارات « هذا يعني أن التيار القومي العربي، لن يكون ديمقراطيا إلا إذا قبل منذ البداية التعايش ديمقراطيا مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو إقليمية، دينية أو علمانية».⁽²⁾ فبدون هذا التعايش الديمقراطي، تبقى الشعوب العربية واقعة تحت استبداد الدولة، وتسلبها عليهم « بدون هذا النوع من التعايش الديمقراطي سيبقى الباب مفتوحا أمام الهيمنة الاستبدادية، وهكذا سيرزح الناس تحت نظام من التسلط المتداول يتناوب فيه على ممارسة الاستبداد جميع الفئات المتطاحنة ».⁽³⁾

لقد كانت التنمية الاقتصادية مطية للاستعصاء الديمقراطي، حيث تذرعت السلطة بخلق الحريات في سبيل التنمية، وتلبية حاجيات الشعب المادية . لكنها فشلت في سياستها التنموية وازداد الفقر في المحيط العربي . كما أن الخصوصية العربية وحتى الخليجية (بلدان الخليج العربي) حيث تصر النخب الحاكمة على خصوصيات محلية

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 206.

(2) - المصدر نفسه ، ص 208.

(3) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العربية والإسلام ... و الغرب - ، مصدر سابق ، ص 70 .

لاستبعاد الديمقراطية، كون الأنظمة الحاكمة تحوي في بنيتها السياسية آلياتها الخاصة مما يجعلها في غنى عن الديمقراطية، كل هذه الذرائع تذرعت بها النخب الحاكمة لتستأثر بالسلطة خصوصا والسياسة عموما . ولتنعم بالامتيازات الاقتصادية مؤجلة بذلك الديمقراطية إلى أجل غير مسمى . هناك ما يمنع الحديث عن الديمقراطية في العالم العربي، كنظام للحكم وطريقة للحياة، حيث أن هناك سكوت وصمت عن مشكلة مصدر السلطة وشكل النظام الذي يمارسها، كما يشير الجابري أيضا إلى السكوت عن شكل التنظيم السياسي والاجتماعي، الذي تتطلبه الديمقراطية في العالم العربي . وشارك في هذا الصمت التيار السلفي، لاستبدالهم الديمقراطية بالشورى، والتيار القومي الناصري لربطهم بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، والتيار الماركسي لدعوتهم إلى ديكتاتورية البروليتاريا، والتيار الليبرالي المسيحي لاستبدالهم الديمقراطية بالعلمانية .

لقد زعم محمد عابد الجابري أن السلفيين كانوا ضحية فكرة المستبد العادل، بينما التيار القومي وقع في شرك فكرة الوحدة والاشتراكية، الأمر الذي أدى إلى معالجة الديمقراطية معالجة سطحية، وهذا ما أدى إلى عداوة أولي للفكرة ومتطلبات تحقيقها.⁽¹⁾

أما برهان غليون فقد كان في طليعة المفكرين العرب المعاصرين، الذين أرادوا أن يضعوا حدا للاستبداد، باعتباره أحد مآزق الدولة التحديثية، مبعدا قدر الإمكان الاستبداد كمحصل من محصلات الدين مثلما رأى الحداثيون . ولا يكون هناك حلا إلا في العلمانية التي تفصل الدين عن السياسة . ففي ذلك يقول : « ويزداد الاعتقاد عند العلمانيين العرب بأن تغيير المفاهيم والقيم والعادات الدينية، هو شرط أي تقدم على طريق ترسيخ الدولة الوطنية، وتحقيق الديمقراطية والتنمية الاجتماعية ».⁽²⁾ بل يعتقد برهان غليون أن الاستبداد ليس وليد الدين، بل وليد الدولة التحديثية، التي جاءت مكرسة لمبادئ التسلط والعنف الشيء الذي جعله يدين الدولة التحديثية، ويتهما بالتقصير في إرساء معالم الديمقراطية الحقيقية .

(1) - سعيد زيداني : الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان ، في : مجموعة من المؤلفين : حول الخيار الديمقراطي ، مرجع سابق ، ص 176 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 361 .

لقد كان من بين أسباب الاستبداد هو خطأ المشابهة الذي وقع فيه العلمانيون، الذين نادوا بضرورة الفصل بين الدين والدولة، وهو سبيل من سبل تحقيق الحداثة السياسية. فالواقع السياسي أثبت أنه لا يمكن المماثلة بين الإسلام والمسيحية. وهو ما جعل برهان غليون يقول: « تحولت العلمانية إلى دعوة لتغيير قيم المجتمع، وانتهت إلى أن تظهر في نظر الرأي العام المؤيد والمناهض لها بمظهر الدين الجديد الذي ينطوي على قيم ومفاهيم ورؤى اجتماعية وكونية متميزة، أو يعتقد أنه يخالف كلياً قيم الثقافة الدينية والتراث التقليدي». ⁽¹⁾ غير أن التقهقر السياسي في الدولة الإسلامية سببه التراجع في تطبيق الدين وهذا ما يختلف تماماً عن المجتمعات الغير إسلامية، التي نادى بفصل الدين عن الدولة.

إن العيب في نظر برهان غليون ليس في الحداثة، بل في تقدير النخب العلمانية، الذين اعتقدوا خطأ سحب النموذج الغربي في الدولة، لتعميمه على الدولة العربية التحديثية، من دون الوقوف على مواطن الاختلاف بينهما. « إن جزءاً كبيراً من الإختلاط الراهن في طرح مسألة العلمانية من حيث هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي، ناجم عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية، قيم الدين القديمة، وقيم الدولة الحديثة». ⁽²⁾ وهذا ما يتفق فيه مع محمد أركون الذي يرى أن العلمنة تعتمد على نمط شكل الثقافات التي يتميز بها كل مجتمع، إذ لا يمكن تصورها في نمط الثقافة السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية ⁽³⁾. ويظهر ذلك في قوله: « إن هذه المجتمعات تجد نفسها مضطرة عندئذ، لأن تعبر عن نفسها كما تستطيع من خلال اللغة الدينية المتوافرة لديها. وفي مثل هذه الحالة الثقافية، فإنه لمن الواضح أن العلمانية بالصيغة التي حددناها سابقاً، هي شيء لا يمكن تصوره أو التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية أو العربية المعاصرة». ⁽⁴⁾ ومن خلال هذا الموقف إذن يمكن أن نتساءل: فأين هي دولة المواطنة التي وعد بها المهللون للدولة التحديثية؟ لأن الحداثة التي حققوها هي حداثة القشور وليس اللب.

(1) - برهان غليون: نقد السياسة الدولة والدين، مصدر سابق، ص 361.

(2) - المصدر نفسه، ص 393.

(3) - مراد زوين: الإسلام والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2015، ص 120.

(4) - محمد أركون: العلمنة والدين، المسيحية، الغرب، -، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، ط 1، ص 29.

إن الحادثة المزعومة في الدولة التحديثية عند برهان غليون، حادثة مغشوشة ومشوهة استخدمتها الدولة (النخبة الحاكمة)، لتظليل الرأي العام والتظاهر بأنها تدافع عن الحريات العامة . مع العلم أن هذه الدولة التي نتكلم عنها هي : « دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية . فليس هدفها الأول تمثيل مصالح الأمة أو الشعب بالمعنى الشائع اليومي، ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرق القانونية، أو تحقيق التوازن في ما بينها، فهي تفرض وحدة هذه المصالح مسبقا وتؤمن بشرعية القسر والقمع لضمان هذه الوحدة وتعميقها، استعدادا لما يبدو لها بمثابة معركة تاريخية، تتجاوز ما هو قائم من مصالح ورهانات»⁽¹⁾. لقد قرنوا بين الإرهاب والحركات الجهادية الإسلامية و كان العنف والإرهاب مصدره الإسلام السياسي . لكن الواقع يثبت أن « الإرهاب العربي الإسلامي arabo-musilman هو محصلة الانحطاط، الذي أدت إليه الشعبوية، والمأزق هو ثمرة تحديث ودمقرطة العالم العربي»⁽²⁾. فبرهان غليون ينزع صفة الإرهاب الذي عانت منه الدول العربية في العصر الحاضر من الدين، بل الأجدر بنا أن نعيده إلى الدولة التحديثية التي جاءت منادية بالديمقراطية، غير أن هذه الأخيرة ليست سوية بل هي عرجاء . حيث أن عملية التحديث التي طالت الدولة العربية، لم تكف بتحديث الجيش فقط، بل تعدى ذلك إلى أنظمة الحكم، التي كانت في نهاية المطاف محصلة الاستبداد والبيروقراطية، في هذا يقول برهان غليون : « وكان من الطبيعي أن تبدأ هذه الدولة في كل مرة ظهرت فيها ومن حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخي بتحديث القوى العسكرية والبيروقراطية المرتبطة بالدولة السلطة »⁽³⁾.

لقد كان حال الدولة العربية التحديثية في نظر برهان غليون مزريرا للغاية، نتيجة هشاشتها من جهة، وبعدها عن هدفها المنشود الذي جاءت من أجله، ألا وهو الديمقراطية من جهة ثانية . حيث « يقتصر تحليلنا هنا على الأوضاع العربية الراهنة وعلى الحقبة الاستقلالية كنموذج لنشوء وولادة وموت ما أطلقنا عليه اسم الدولة التحديثية، التي كانت

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 17 .

(2) - Burhan Ghalion : islam et terrorisme de l'origine de violence dans les bayes musulmane , confusion méditerrané 212 .

(3) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، المصدر السابق ، ص 16 .

تشكل ولا تزال في مفهومها وبنيتها وآليات عملها مبعث الأمل و علة الإحباط، الأداة المثلى للتغيير الإيجابي المنشود، ومصدر القهر والاستبداد المستنير والأعمى المرفوض معا»⁽¹⁾ إن الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، كان فيها الخيار الديمقراطي صعب المنال، لأن البعد القومي والبعد الوطني، مشروطان بضرورة الخضوع التام لسيطرتها . من دون المطالبة بالديمقراطية والمساواة الاجتماعية والسياسية، ولذلك « فإن ما تتميز به بيروقراطية الدولة التحديثية على صعيد تحقيق الروح القومية والوطنية هذه، هو مطابقتها بين هذا الانتماء ومبدأ الخضوع الشامل للدولة»⁽²⁾.

فهي في تقدير برهان غليون، منذ لحظة تكوينها كانت مؤسسة على أسس أجنبية ونوايا استبدادية، مما جعل فرضية سقوطها واردة من قبل النخب، والدليل على ذلك هو أنها جاءت ممجدة للقوة والاستبداد، أكثر من انتهاجها دائرة الحوار والديمقراطية، فقيم الدول الاستعمارية هي القيم السائدة في الدولة العربية التحديثية، مما جعلها تقع في مأزق السقوط والفوضى . حيث عبّر برهان غليون على ذلك بقوله: « حيث ولدت هذه الدولة منذ البداية دولة أجنبية أي أداة خارجية، وارتبط تحديثها بتحديث القوة العسكرية والأجهزة الأمنية أكثر مما ارتبط بتوسيع دائرة عمل الدولة القانونية، وترسيخ قيم المواطنة»⁽³⁾. هنا يتضح لنا جليا أن الدولة العربية التحديثية، كرسست مبدأ الاستبداد، حتى أضحت دولة استبدادية وذلك نتيجة بدأها بتحديث القوة العسكرية والأجهزة الأمنية، دون النظر إلى الديمقراطية والمواطنة، وتكريس دولة الحق والقانون .

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 23 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 290 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 291 .

المطلب الثالث : الديمقراطية وحقوق الإنسان

كثر الحديث في الدولة العربية التحديثية عن مسألة حقوق الإنسان⁽¹⁾، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الحقوق الأساسية للإنسان، في التمتع بالعيش الكريم وضمان حريته وصيانة كرامته، وتوفير العدالة في حصوله على حقوقه، وإن توفرت هذه الحقوق فهي سمة من سمات المجتمعات المتحضرة، وكما هو معلوم في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، قد أصبح الفرد المرجعية العليا في الدائرتين الخاصة والعمومية عبر صور المواطن، هذا المفهوم الجديد للإنسان والعالم، أدى إلى بناء المجتمع حول مبادئ جديدة.⁽²⁾ لها صلة وثيقة بما يدور في فلك الدولة التحديثية من مبادئ وقيم، يمكن أن تضمن للفرد حقوقه داخل الدولة . حيث تعتبر الديمقراطية من بين السبل الأساسية التي تركز مبدأ المواطنة، وتقرر حقوق الإنسان داخل الدولة العربية التحديثية. على اعتبار أن الديمقراطية هي المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، وقبول التعددية . غير أن العلاقة الوظيفية التي تربط الديمقراطية بتكريس مبدأ حقوق الإنسان في الدولة العربية التحديثية، كان محل اهتمام الكثير من المفكرين العرب في العصر المعاصر، فكيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان في الدولة العربية التحديثية ؟ .

(1) - حقوق الإنسان : بالفرنسية Droits humains وبالانجليزية Human rights يعد من المصطلحات الأكثر شيوعا واستعمالا، وهي حقوق لصيقة بالإنسان، حيث تشكل أساس الكرامة الإنسانية، وقد اهتمت بها مختلف الحضارات القديمة، والديانات السماوية، والشرائع الدولية، والدساتير والقوانين الوطنية، حيث شكلت المحور الأساسي في تاريخ البشرية، وما تزال تحظى بالأهمية البالغة في يومنا هذا . لقد عرفت منظمة الأمم المتحدة بأنها : الحقوق المتأصلة في الطبيعة الإنسانية، حيث بمعزل عنها لا يمكن أن يعيش الإنسان معيشة البشر، إذ أنها تكفل للناس كل الامكانيات وتنمية واستثمار ما يتمتع به من صفات البشر، وما وهب الإنسان من ذكاء ومواهب و ضمير، من أجل تلبية احتياجاته الروحية وغير الروحية، وهي تستند إلى تطلع الإنسان المستمر إلى حياة ، تتميز باحترام وحماية الكرامة المتأصلة في كل إنسان وقدره . لذلك فهي مجموع الضمانات والصلاحيات كيفما كان مصدرها، الهادفة إلى تمتع جميع البشر كيفما كانوا، وحيما كانوا بجميع مقومات الحياة المادية والمعنوية المحققة للكرامة، مما جعل الإنسان كامل الإنسانية . تنقسم حقوق الإنسان إلى ثلاثة أجيال منها : جيل الحقوق المدنية والسياسية ، وجيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وجيل حقوق التضامن المتعلقة بالبيئة والأمن والسلام ، هذه الحقوق تتميز بطابع الشمولية والكونية وعدم قابلية التجزئ.

أنظر :

- محمد سبيلا و نوح الهرموزي : موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 211 – 212.

(2) - J – Jaques Chevalier : L'Etat – poste moderne , deuxième Edition , 2004 , p12 .

أ - الديمقراطية وحقوق الإنسان عند محمد عابد الجابري

لقد ألح الجابري على ضرورة الربط بين حقوق الإنسان والديمقراطية، نظرا لتأصيلهما في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية، وجه من أوجه التطور والتقدم في الدولة العربية التحديثية، بل في الوطن العربي برمته، ويظهر ذلك في قوله: « ليكون طرحنا لها طرحا معاصرا، فإنه لا مناص من النظر إليها من خلال الشعارات المطالبية المرفوعة الآن في وطننا العربي، شعارات حقوق الإنسان والديمقراطية والتنمية»⁽¹⁾

إن مطالبة النخب في الدولة العربية التحديثية بالديمقراطية والتنمية، من أجل تجاوز كل العقبات التي حالت بين مطامح الشعوب، وشعارات الدولة التحديثية، حيث لا يمكن أن تكون هناك تنمية أو ديمقراطية، ما لم يكون هناك وعيا بالعملية التعليمية، التي تعد سببا من أسباب التحول الديمقراطي في الدولة التحديثية، كما أن الممارسة الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق ما لم يتم إدراك الوعي بالدور المنوط بالتعليم، لتحقيق وعي ديمقراطي، ذلك أن التعليم في نظر الجابري هو لبنة من لبنات حقوق الإنسان، وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري: « تأسيس الوعي بالتعليم كحق من حقوق الإنسان المعاصر، وتأسيس الوعي بالعملية التعليمية، كجزء من الممارسة الديمقراطية من أجل ترسيخها، وتأسيس الوعي بدور التعليم في التنمية من منظور أن التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة»⁽²⁾. لقد كان الحق في التعليم حقا من حقوق الإنسان المعاصر، أي أن قيمته تعادل قيمتي الحق في الغذاء أو الحق في الهواء، إذ لا يمكن أن تكرر ديمقراطية، أو تحصل تنمية بمعزل عن التعليم وهو ما يبرره بقوله: «وإذا فالحصول على مستوى من التعليم يمكن من العيش في هذه الحالة من موقع الذات الفاعلة وليس من موقع الموضوع وحسب، هو أول حق من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يوازي ويوازن الحق في الهواء و الغذاء»⁽³⁾.

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 189.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 190.

لقد كان الحق في التعليم عند محمد عابد الجابري، حقا طبيعيا، يجعله مرحلة من مراحل تطور الإنسان المعاصر، فحالة العلم تقع في مقابل حالة الطبيعة الموجودة في نظرية العقد الاجتماعي، حيث أن «حالة العلم السائدة تجعل الحق في التعليم حقا من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يجب أن يتساوى في التمتع به جميع المواطنين كل حسب استعداداته الذهنية وقدراته الفكرية لا غير، وهذا المطلب يقود مباشرة إلى المطلب الثاني مطلب الديمقراطية في علاقته بالتعليم»⁽¹⁾. ويظهر لنا جليا مدى العلاقة الموجودة بين حقوق الإنسان والديمقراطية. فالمساواة بين أفراد المجتمع في فرص التعليم هو في نظر الجابري وجها من أوجه الديمقراطية، حيث يقول: «المطلب المعبر عنه بدمقرطة التعليم أي جعل جميع مجالاته ومستوياته مفتوحة أمام جميع المواطنين»⁽²⁾. إن المتمتع في ديمقراطية التعليم، يتبين له بوضوح أن حقوق الإنسان، هي مساواة طبيعية بين الأفراد داخل الدولة التحديثية، لذلك يجب إشراك جميع أفراد المجتمع المدني، مادامت هذه الحقوق هي مرحلة من مراحل تطور الإنسان. «وفي هذا الإطار وفيه وحده يكون لعبارة إشراك المجتمع المدني في تحمل أعباء نفقات التعليم مضمون ديمقراطي»⁽³⁾. فالعلاقة التي تربط بين الحق في التعليم كحق من حقوق الإنسان والديمقراطية، هو المساواة في فرص التعليم من جهة وتحمل أعباء التعليم من قبل المجتمع المدني، خاصة في مجانيته من جهة أخرى، لذلك يقول الجابري: « مجانية التعليم في كافة مستوياته وتخصصاته لا تتنافى إذن مع مساهمة المجتمع المدني في نفقاته عندما تكون المساهمة مبنية على مراعاة مبدأ الديمقراطية الذي يعني في هذا المجال أن يدفع الغني نيابة عن الفقير لا العكس»⁽⁴⁾.

إن ما عانته الأمة العربية من أزمت ألفت بها، أدت إلى حرمان المواطن العربي من حقوقه وحياته الأساسية . وهناك من نادى بالحرية كقضية جوهرية، بدونها لا يكون للإنسان قيمة أو كرامة، وهو ما أدى إلى الدعوة إلى حماية حقوق الإنسان في الوطن العربي، عن طريق المنظمات المحلية والإقليمية والدولية. غير أن هذه الصرخات لا تغني

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 190 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

عن البحث العقلاني في طبيعة هذه الحقوق، وارتباطها بالديمقراطية. فهي نفسها التي تثار حول حقوق الإنسان والمواطن.⁽¹⁾ لقد تنوعت وتعددت الحقوق، فالحق هو ما يفرض واجبا يقابله، يقتضي وجوب التطبيق، كما أن الحق يعني المساواة بين أفراد المجتمع، لأن حقوق الإنسان حقوق عامة وعالمية. إضافة إلى وجود واجبات صارمة تجاه حقوق الإنسان لذلك فالحقوق الإنسانية هي أمور غاية في الأهمية والإلحاح لأنها تنطبق على الإنسانية جمعاء.⁽²⁾

لقد اهتم محمد عابد الجابري بفكرة حقوق الإنسان في الدولة التحديثية من زاويتين : الأولى منها تتعلق بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، والثانية تتعلق بضرورة تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الاسلام. وذلك من أجل بناء أهم الاشكاليات الايديولوجية والسياسية التي ترتبط بحقوق الإنسان في الدولة العربية التحديثية، حيث تناولها كجملة من المبادئ والقواعد المجردة، وكممارسات سياسية واقعية. وكان الدافع إلى ذلك هو محاولة إعادة تأسيس السياقات العامة لحقوق الإنسان من أجل أن تتشكل فلسفة حقوق الإنسان في الوعي العربي.⁽³⁾ لا يمكن أن يلتحف الوعي العربي بفرضية القول أن حقوق الإنسان في الدولة العربية التحديثية على أنها حديثة العهد، ولا بد من أن نترك فيها أمرا للتروي وعدم مسايرة الدول الغربية في تكريسها لحقوق الأفراد والجماعات، بل لا بد من النظر إلى أصولها كفكرة، وليس بالنظر إلى موطنها أو نشأتها، بل الأمر يتعدى ذلك في نظر محمد عابد الجابري إلى اعتبارها قيم عالمية تقوم على أسس فلسفية واحدة.

لقد كان وعي محمد عابد الجابري بفكرة حقوق الإنسان، التي هي نزوع طبيعي يتميز به الإنسان بفطرته، وهي حقوق لازمة للفرد منذ حالة الطبيعة التي قال بها أنصار نظرية العقد الاجتماعي. فإذا كانت حالة الطبيعة قاسم مشترك بين أفراد الإنسان، فإن تأصيل حقوق الإنسان في الفكر العربي تأصيل ثقافي، مثله مثل تأصيله في الثقافة الغربية، وذلك في قوله : « وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب في

(1) - سعيد زيداني : الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان ، في : مجموعة من المؤلفين : حول الخيار الديمقراطي ، مرجع سابق ، ص ص 180 - 181 .

(2) - Maurice Cranston : **what are human rights ?** , Bodley Head , London , 1973 , PP 65 – 71 .

(3) - كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، مرجع سابق ، ص ص 107-108 .

نظرنا أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الانسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الاسلامية، أي كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة.⁽¹⁾ إن ما يمكن فهمه من طرح محمد عابد الجابري لفكرة حقوق الانسان، أنها تقوم على أسس فلسفية واحدة، يجب أن توجد في الثقافة العربية كما هو الشأن في نظيراتها الغربية .

حقيقة أن محمد عابد الجابري يلح على عالمية حقوق الانسان، فهي مبادئ سامية يجب أن تتحلى بها الدولة العربية التحديثية، من أجل أن يشعر المواطن العربي بعدم وجود فارق في مجال الحقوق والواجبات، بينه وبين غيره في الدول الغربية . لأن الدولة العربية التحديثية تجمعها نفس المعطيات التي تتوفر عليها الدول الغربية، ما دامت حقوق الانسان محكومة بالمرحلة الطبيعية، وأن الناس متساوون في هذه الفطرة . ومن خلال ذلك يجب إيقاظ الوعي بها، من أجل نقل المجتمع العربي من حالة الوهن والتقهقر، إلى حالة الرقي والتطور . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري : « ان ما نعينه بالتأصيل الثقافي لحقوق الانسان في فكرنا العربي المعاصر، هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الانسان داخل ثقافتنا وذلك بإبراز عالمية الاسس النظرية التي تقوم عليها، والتي لا تختلف جوهريا - كما سنرى - عن الأسس التي قامت عليها حقوق الانسان في الثقافة الغربية»⁽²⁾ لقد كان هدف محمد عابد الجابري في قوله بعالمية حقوق الانسان، هو إثارة الموضوعات التي يثيرها موضوع حقوق الانسان، والمساهمة في صياغة ما يمكن اعتباره أرضية صلبة، ومناخ يناسب انشاء مرجعية نظرية لهذا الموضوع، من غير أن نربط مسألة حقوق الانسان بأفكار غيرنا وهي متأصلة في ثقافتنا . خاصة وأن الخوض في مثل هذه الحقائق يتطلب فلسفة نقدية خاصة وهو في الحقيقة يبشر بالعودة إلى المرجعية الاسلامية . خاصة وأن الثقافة الاسلامية تجيز حق الاختلاف ومبدأ الخصوصية بين مختلف الثقافات والديانات .

من الطبيعي أن هناك خصوصيات حضارية، وخصوصيات سياسية خاصة فيما يتعلق بدينامكية الصراعات السياسية، التي تشتعل من مكان إلى آخر . ضمن ملابسات تتجرد من أبسط مبادئ حقوق الانسان، من أجل خدمة مصالح خاصة لقوى مهيمنة . والواقع يثبت في

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الانسان ، مصدر سابق ، ص 139 .

(2) - المصدر السابق ، ص 144 .

نظر الجابري أن هناك مفارقات في علاقة الحقوق بالتاريخ أي علاقتها بالواقع، وهي تعبر عن صيرورة من صراعات⁽¹⁾. لقد اعترف محمد عابد الجابري بعالمية حقوق الإنسان كما تطورت في السياق الذي مر به الفكر السياسي الغربي، والفلسفة السياسية التي أنتجت فكرة حقوق الإنسان، والحقيقة التي لا يمكن تجاوزها هي أيضا عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية أيضا، لأن هناك تكافؤ في معطيات المفاهيم التي تسيّر بمقتضاها فلسفة حقوق الإنسان في الفلسفتين السياسيتين الإسلامية والغربية. فالدولة العربية التحديثية لا بد أن تقوم على هذه المعطيات والمرتكزات الإسلامية، التي قامت عليها فلسفة حقوق الإنسان حتى يكون هناك سند أصيل في ثقافتنا العربية الإسلامية، وتعدّي الاعتقاد السائد الذي يريد القفز على الخصوصية العربية الإسلامية.

ب - الديمقراطية وحقوق الإنسان عند برهان غليون

لقد تبلور تصور الديمقراطية في الفكر العربي منذ نشأة الدولة العربية، لأن تطلع الشعوب العربية إليها كان أمرا حتميا، نظرا لتاريخها الحافل بالتوجهات والاختلافات المذهبية والسياسية بين طوائفها. مما زاد النخب العربية اصرارا على خوض غمارها فكان برهان غليون من بين النخب الذين بحثوا مشكلة الديمقراطية في العالم العربي، وهذا ما نجده في معظم كتاباته، حيث أنه تبنى الديمقراطية من أجل تحقيق وتأسيس الشرعية وهذا يعد في نظره حقا من حقوق الأفراد والجماعات في تأسيس السلطة، لتقوم هذه السلطة من طرف الشعب. مما يساعد على الاستقرار بين مختلف الطوائف والفئات التي يتألف منها المجتمع⁽²⁾. وحتى نعتبرها حق من حقوق الأفراد والجماعات لا بد أن تقوم من طرف الشعب، ولا تكون هذه السلطة عرضة لغيرها من السلطات الخارجية، بيد أن الديمقراطية

(1) - كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، مرجع سابق ، ص ص 108 -

109 .

(2) - برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ،

2005 ، ص 242 .

في الوطن العربي كانت قد مورست تحت تأثير العقيدة الليبرالية القديمة، ووجود القوى الاستعمارية التي كانت سببا في بلورة الديمقراطية التي لا تتشعب بتعدد الآراء والأحزاب.⁽¹⁾

من الواضح أن الديمقراطية في نظر برهان غليون، قد ساهمت بشكل كبير في تمديد البنيان السياسي العربي، لأنها الواجهة الرئيسية التي تعد ممكنة التحقيق في الوقت الراهن ومشاركتها في السياسة، للخروج من الأزمة الاقتصادية . أي أنها تمارس في السلطة التي في نفس الوقت لا تكون خاضعة للفئات الحاكمة، وإنما تكون متوازنة خاصة وأن هذه الفئات لو أنها تقوم بتقديم المساعدات لكي يكون هناك تأييد من قبل الأطراف التي تكون لها سلطة كبيرة، فنجد ما تحد من تسلطها على الشعب، فهي بذلك تكون قد أوقعت من التسلط والظلم، وخاصة أنها لا تكون مكلفة وهي بدورها تساعد في توسيع قاعدة الحكم وتحقيق التعاون بين أفراد الشعب داخل الدولة .⁽²⁾ لأن الديمقراطية من منظور برهان غليون قادرة على حل كل المشاكل، التي تتخبط فيها الدولة العربية التحديثية ، لكن يجب أن تطبق حسب القانون، إذ يتوجب عليها جعل النظم التعددية هي المدخل الرئيسي للتحويل الديمقراطي العميق، بالرغم من أنها تجد نفسها أمام تحديات كبيرة غير قادرة على مواجهتها، بمعنى السير نحو التعددية وهو سبيل أمثل للتقليل من الاستبداد، بيد أن الأمر يتطلب حسب برهان غليون مواجهة الديمقراطية بعوامل داخلية وخارجية، متعلقة بنجاح النخب العربية ، وربط السلطة الشخصية بالسلطة القانونية وممارستها، أي أنها تقوم بترسيخ قيم المواطنة وبناء العلاقات بين الأفراد والمجتمع والسلطة، على قاعدة الحرية والمسؤولية الفردية .⁽³⁾

فمن وجهة نظر برهان غليون، تعد الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، من بين مشاكل الانتقال وصعوبات الديمقراطية، بيد أن الديمقراطية وحقوق الإنسان هما في الواقع حركة واحدة، وذلك انطلاقا من أن أصل الحديث عن الديمقراطية ووجودها في المجتمعات العربية، مثل ما هو الحال في المجتمعات كافة، هو تأسيس الشرعية والتي تعني انبثاق السلطة عن إرادة الجماعة الوطنية عامة . وما يلحظه برهان غليون هو ضعف

(1) - برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية ، مصدر سابق ، ص 246 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 248 .

(3) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 13 .

الإرادة الجماعية الوطنية عامة، بمسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو يعزى ذلك إلى سمتين: الأولى نخبوية وتتجلى في القوى السياسية والثقافية الرافعة للديمقراطية وحقوق الإنسان . والثانية تتمثل في السطحية والهشاشة النظرية والسياسية، التي تطبع معظم المحاولات والمقالات، التي تصدرها هذه النخبة . من هنا يتبين لنا بأنه يرى أن تطوير العمل من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، يقتضي من المعارضة تطوير نفسها وسلوكها تجاه المجتمع، وتعميق حوارها معه . وبالتالي الانفتاح على الرأي العام الذي تقوم هي ببنائه.

تعود أطروحة برهان غليون إلى مطلع عقد التسعينيات من القرن المنصرم، وما يهمننا هنا أن نستشهد بأطروحة محسن عوض الذي كان يشغل مساعد الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، والذي يقدم لنا خلاصة سريعة كخبرة عملية لحال حقوق الإنسان حيث يرى أن حقوق الإنسان في الممارسة، تسير من سيء إلى أسوأ، وبخاصة في ظل ما يسميها بـ "توحش" سلطات الدولة العربية، وكذلك فإن ما يجمعه ببرهان غليون وبمعظم المهتمين بالشأن العربي، هو البحث عن لغة مشتركة لحقوق الإنسان، والأهم تعميق الوعي بهذه الحقوق المهمة، وذلك من خلال برنامج بحوث ومن خلال نضال يومي لم يزل بعيداً.

لقد ميّز برهان غليون بين مجتمعين في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث أن هناك مجتمع عرف حقوق الإنسان وعمل بها، وقد قادت مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان هذا المجتمع إلى مصف المجتمعات المتطورة مادياً ومعنوياً . أما المجتمع الثاني فقد كان بؤرة فساد واستبداد وطائفية، وذلك راجع بالأساس إلى غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان ويظهر ذلك في قوله : « فهنا الحرية الفردية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية المنتجة والمطرودة والإبداع الروحي والفني، وهنا العنف والإرهاب والقتل الجماعي واحتقار الإنسان والاستهتار بحياته وكرامته والمجاعة والفاقة والتبذير والصراع العنيف بين الطبقات والفئات والعشائر والطوائف والمحلات، أي هنا المدنية وهنا البربرية . »⁽¹⁾

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 130 .

إن المجتمع المتمدن في نظر برهان غليون يستمد قوته وتماسكه من خلال شيوع هذه القيم في محيطه، ويجعلها قواعد عامة يسير بمقتضاها سلوك أفرادها، حتى يتسنى لهؤلاء المطالبة بحقوقهم واحترام حقوق الآخرين، لأن تكريس مبدأ حقوق الإنسان في الدولة العربية التحديثية، يرتبط ارتباطا وثيقا بالحس الديمقراطي في نظر برهان غليون، لأن الديمقراطية هي المبدأ الأساسي لتحقيق بيئة ثقافية و سياسية صالحة، يسود فيها التفاهم والتعاون بين أفراد المجتمع، وهي في نظرهم رسالة موجهة إلى الغرب لإقناعهم بأن المجتمع العربي له القدرة على تنظيم حياته العمومية، حسب الأسس والمعايير الإنسانية والاعتراف بهم كطرف أصيل في المحافل الدولية (1). وهذا يعني أن المواطن العربي لابد له أن يتحكم في تقرير مصيره، والعمل على بناء نظامه الاجتماعي، مع العلم أنه عايش في ماضيه أساليب الظلم والقهر، وهذا ما جعله يتوق إلى إرساء معالم الحق والمساواة والعدل وحرية الأفراد، وتحقيق الاندماج بين المجتمعات العربية (2).

لقد اعترف برهان غليون بعجز الدولة العربية التحديثية في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، ويظهر ذلك خاصة في العجز المتزايد عن التحكم في الوقائع الكبرى ذات الإهتمام المشترك بين أفرادها، ومحدودية دورها الفعلي في إدارة الأزمات الأخلاقية والثقافية والاجتماعية، وضعف أثرها في تحديد مصير مجتمعاتها . حيث أكد في ذلك على أصناف الإذلال والقمع التي تعيشها المجتمعات العربية، وبخاصة إنتهاك حقوق الإنسان وغياب الحريات في الدولة العربية التحديثية، حيث تميزت هذه الأخيرة بأربع مميزات :

1- المركزية الشديدة المستندة إلى سلطة مطلقة تضمن تفوق الدولة على المجتمع ، وتحرير إرادتها الكلية من الضغط الداخلي .

2- دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية وليس هدفها الأول تمثيل مصالح الأمة أو الشعب، وأخفقت في تحقيق مهمتها التاريخية في تحقيق التقدم وتفعيل الحياة الاجتماعية

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 25 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 26 .

وفقدت مشروعية وجودها، وأصابته كل فئاتها ونخبها التي تشكلها بالانحطاط الاجتماعي والمادي والأخلاقي .

3 - دولة نزعة قومية أو وطنية تتمحور على ذاتها .

4 - دولة استبدادية ليست بالضرورة لا قانونية لكنها جائرة وطغيانية، هويتها الحقيقية نابعة من مفهوم بيروقراطية الدولة التاريخية، لذلك تكاد الأزمة العامة التي يعيشها المجتمع العربي اليوم تتركز كلياً على الدولة التي تعد القلعة الحصينة، والتي يشكل احتلالها شرطاً للتحكم الكامل بالسيادة الوطنية، والتي يعد فهم مشكلاتها المدخل الرئيسي لتحليل الأزمة الشاملة التي تعيشها المجتمعات العربية . إلا أنها تعتبر العقبة الرئيسية أمام التغيير والتحول من أي نوع مهما كان صنفه . كل هذا أدى إلى ظهور قطيعة بين الدولة الراهنة والمجتمع وهو ما يعود في الأصل إلى ظروف نشأة الدولة العربية التحديثية منذ بداها، إذ لا يعود الأمر حسب برهان غليون إلى انهيار شرعيات نخبتها الحاكمة وتفاقم فسادها، وتشكل ظواهر انعدام آليات التداول الديمقراطي الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من قبل نخب لا تتمتع بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية وغياب الحريات العامة وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان ، والطابع الديكتاتوري والمطلق للنظم الحاكمة .

يعتبر برهان غليون أن هناك قدراً كبيراً من الاتصال و الامتداد بين الدولة العربية التحديثية والدولة السلطانية، خاصة في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، لأن القرار إنما يتركز في يد الملك أو الزعيم أو الحاكم . (1)

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص ص 16 - 17 - 18 .

المبحث الثالث : أزمة الشرعية والعداء للدولة التحديثية

المطلب الأول : الواقع العربي والأزمة الأخلاقية والعقيدة الاجتماعية

أ. المسألة الاجتماعية والواقع العربي الراهن عند الجابري

لقد طرحت المسائل الاجتماعية والسياسية، في الوطن العربي في مستهل عصرنا الراهن طرحا يستمد بنائه من منطلقات خارجية . إذ لم تطرح مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي في نظر محمد عابد الجابري، نتيجة عوامل داخلية خاصة حيث ارتبطت بأبعاد خارجية تمثلت أساسا في الاحتكاك بالغرب، إذ أن الفكر الليبرالي والاشتراكي الاوروبي، له دور كبير في بلورة العقيدة الاجتماعية في الوطن العربي واللافت للنظر أن هذه الفكرة أول ما تبلورت لدى النخب العربية، كانت في مصر والشام ثم انتقلت بعد ذلك إلى باقي الأقطار العربية الأخرى . حيث أن هذه الفترة عرفت ظهور مختلف الأفكار الليبرالية والنظريات الاجتماعية والاشتراكية القائمة في أوروبا . مع العلم أن البعض من هذه الأفكار ارتبط بالاشتراكية الديمقراطية، غير أن بعضها الآخر كان قد ارتبط بالاشتراكية العلمية، المتجسدة على وجه الخصوص في النقابات العمالية والتنظيمات الحزبية العالمية التي تبنتها.⁽¹⁾

لم تؤثر هذه الأفكار الدخيلة على الوعي العربي الراهن، بالطريقة المتسارعة التي كانت منتظرة، لأن الأفكار الجديدة الواردة من الخارج، لا يمكن لها أن تتحول إلى قوى مادية فاعلة في المجتمع، بل بقيت كما يقول الجابري طافية على السطح تنتظر الوقت المناسب للتأثير . إذ أن هذه الافكار كانت قد حملت في طياتها مسائل اجتماعية في حدود العقد الأول من القرن الماضي، مثل ماهو الشأن في مسألة الفوارق الطبقية والاستغلال الطبقي، التي بقيت مندسة في الوعي العربي إلى غاية نهاية الحرب العالمية الثانية، غير أن هذا الإختباء لبعض نظريات الاشتراكيين الديمقراطيين أو الاشتراكية العلمية في ثنايا الوعي العربي لم يبرره الجابري بتخلف الوعي الاجتماعي - الوعي بالاستغلال - أو

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 137 .

استقطاب القضية الوطنية للنخب والجماهير ومحاولة طرد المستعمر فحسب، بل هذه الأفكار التي تتناول الواقع الاجتماعي العربي الراهن، لم تكن تعبر عن خصوصياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل كانت تحمل مضامين وخصوصيات المجتمع الأوروبي، على الرغم من اختلاف هذه المضامين، لأنها كانت تنطلق مما يجب أن يكون لا تنطلق مما هو كائن⁽¹⁾.

لقد كانت الأفكار والمضامين الاشتراكية والاجتماعية في الوطن العربي في نظر الجابري، تختلف تماما في مجال تطبيقها عن حقيقتها في الوعي الأوروبي، والدليل على ذلك هو أن هذه المضامين هي التي كانت محل اختلاف بين الايديولوجيين العرب سواء فيما تعلق بالتنظير لهذه المضامين، أو من حيث الممارسة العملية لها في الواقع العربي الراهن، أما الواقع العربي الراهن بمعطياته وتعتيداته وخصوصياته لم يكن موضع اختلاف ونقاش . حيث بقي واقعا هامشيا بالرغم من أن كل النخب العربية تعمل جاهدة على محاولة تغييره . حيث أن « المسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحت، لا انطلاقا من معطيات المجتمع العربي ككل، ولا انطلاقا من خصوصيات الأقطار العربية كلاً على حدة، بل انطلاقا من استلهم أو استرداد مفاهيم وأفكار تعبر عن معطيات المجتمع الأوروبي ككل وعن خصوصيات البلد الأوروبي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر أو السياسي العربي »⁽²⁾. وهذا يوحي لنا بأن اختلاف الواقع العربي الراهن عن الواقع الأوروبي، أدى إلى ظهور فجوة أو هوة بين الفكر والواقع من جهة، وهوة وفجوة بين النخب العربية والجماهير في الدولة العربية التحديثية من جهة أخرى .

يرى الجابري أن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العربي، يختلف تماما عن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأوروبي، فالديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوعي السياسي الأوروبي كانت تسير بمقضى أفكار ونظريات قائمة على أساس جملة من الشروط والظروف، التي تنفرد بها الدول الأوروبية، وكانت في مقدمتها وجود دولة وطنية ذات أساس قومي، وهيمنة البنى البورجوازية الليبرالية، ووجود طبقة عمالية تنضوي تحت

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 138 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 138 .

أحزاب ونقابات توطر الأفراد وتستقطب النخب . بالرغم مما كانت تعيشه أوروبا من هيمنة إقطاعية وهيمنة رجال الدين أو الكنيسة، وبروز الحكم الاستبدادي المطلق، لكن الحركات المتنامية التي ظهرت فيما بعد، أدت إلى تقلص كل هذه المظاهر سائلة الذكر، والتخندق خلف الحركات والأفكار التي جاءت مناهضة لهذه القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السابقة . حيث لم يكن الاختفاء لهذه المظاهر وحده سمة مميزة للعقيدة الاجتماعية الأوروبية فحسب، بل حتى الاختفاء القسري للقبيلة منذ زمن بعيد، هو أيضا إذانا بانتقال العقيدة الاجتماعية من طابع القبيلة إلى طابع السيد الإقطاعي، ثم إلى الأحزاب والنقابات، وهو الأمر الذي أدى في نظر الجابري إلى بروز مؤثرين اثنين في الوعي الأوروبي هما : الولاء للسيد الإقطاعي والولاء للأحزاب والنقابات . أما الولاء للقبيلة فلم يعد له وجود في الوعي الأوروبي، لأنه يعود إلى زمن بعيد .⁽¹⁾

إن استلهم مبادئ العقيدة الاجتماعية الأوروبية في الوعي الاجتماعي العربي في نظر الجابري، لم ينجح بالصورة التي نجحت بها في أوروبا، وذلك راجع إلى أن مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية التي طرحتها الوضعية التاريخية لأوروبا، تختلف تماما عن الوضعية التاريخية الراهنة التي كانت عليها الدولة العربية التحديثية، إبان استقبالها لهذه الأفكار، إذ لم تستكمل الدولة القطرية فيها مقوماتها الحديثة، ولم يكتمل بناء الدولة العربية التحديثية الواحدة أو الوطنية، ولا غرس بنى اقتصادية وبورجوازية بمعناها الصحيح . بل ظهرت طبقات هجينة وطفيلية، وهو ما أدى إلى اختلاف المعايير والنتائج التي كانت قد ظهرت في أوروبا من قبل، حيث دفع هذه العقيدة الاجتماعية بما تحمله من أفكار وقيم نحو الإجهاض . وهذا الأخير فتح الباب على مصرعيه نحو العودة إلى المكبوت القديم، ألا وهو الولاء للقبيلة والطائفة، الذين سيطروا على ساحة الوعي السياسي والاجتماعي العربي .⁽²⁾

يرى محمد عابد الجابري أن الأوضاع السياسية والاجتماعية في الدولة العربية التحديثية، أدت إلى انقسام أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء، أغنياء غنى فاحش وفقراء فقر مدقع . وهذا ما انجر عنه بروز نظامين: نظام ديمقراطي ونظام ديكتاتوري، هذا التقابل بين

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص ص 138 - 139 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 140 - 141 .

النقيضين في الوعي العربي، أفضى إلى تشتت في الوعي، حيث يصعب علينا الاختيار . فهل نختار عيوب الديمقراطية، وما تحمله من انعكاسات سلبية على الفرد والمجتمع، أم أننا نختار عيوب الديكتاتورية، أم الواقع العربي الراهن الذي يفرض علينا ضرورة الموازنة بين فضائل النظامين الديمقراطي والديكتاتوري على حد سواء، محاسن الديمقراطية و محاسن الديكتاتورية، ويقصد بذلك ديكتاتورية الشعب أو ديكتاتورية الحزب أو الطبقة أو ديكتاتورية المستبد العادل .⁽¹⁾ كل هذه البنى الاجتماعية في نظر الجابري إنما تسير تحت طائل المرجعيات التالية :

- 1 . **مرجعية عربية نهضوية** : وهي المرجعية التي حملت شعار الحداثة والمعاصرة وكانت قد استقت مفاهيمها من المرجعية الأوروبية .
- 2 . **مرجعية عربية تراثية** : وهي المرجعية التي احتفظت بتصورات عن الماضي وحاولت توظيفها وإسقاطها على الحاضر، هي والمفاهيم المؤسسة لها في فهم كل المسائل التي طرحت في الراهن، واقتراح الحلول لها بناء على ضرورة العودة إلى الماضي .
- 3 . **الواقع العربي الراهن** : وهي المرجعية التي لا تأبه بالسجل الموجود بين المرجعية النهضوية والمرجعية التراثية ، وهو ما جعل كل الحلول التي اقترحت ما هي إلا جملة من الشعارات البراقة، أو جملة من المفاهيم المغلوطة، التي لا تمت للواقع بصلة، بل تبقى مجرد شعارات وآمال فقط .⁽²⁾

ب . العقيدة الاجتماعية والقيم العليا في الواقع العربي الراهن عند غليون

إذا كان الإنسان كائنا اجتماعيا، فإنه بالضرورة يعيش في مجتمع تربطه ضوابط وأطر اجتماعية، وقيم وقوانين أخلاقية بينه وبين أفراد هذا المجتمع، غير أن هذه الضوابط والقيم يسميها برهان غليون بالعقيدة الاجتماعية، والتي هي عنده جملة المواقف والقيم التي تعد بمثابة معايير للسلوك داخل المجتمع في قوله: « إن العقيدة الاجتماعية هي الترجمة

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 152 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 153 .

التاريخية للحاجات والمصالح والمواقف والقيم الجديدة، والمطلوبة أو المرغوب اكتسابها من جهة، والقيم والمبادئ العليا والمثل السامية، التي لا أساس للمجتمع وللحياة الاجتماعية بدونها»⁽¹⁾، ولا يخفى عنا أن الدولة محكومة بجملة من القوانين والقيم التي يحتكم إليها أفرادها . فهي في نظر برهان غليون عقيدة اجتماعية، نظرا لما تتميز به من قدسية، غير أن قدسيتها تختلف عن قدسية النص الديني . فالعقيدة الدينية لها قدسيتها المطلقة، فهي صالحة لكل زمان ومكان، أما قدسية العقيدة الاجتماعية فهي لا تخرج عن المجتمع الذي نعيش فيه أو الزمن الذي نعيش فيه.

إن العقيدة الاجتماعية في نظر برهان غليون، هي إطار قيمي عام يتحكم في مصير الأفراد في المجتمع، وإذا كان المجتمع هو اللبنة الأولى في الدولة التحديثية، فإن هذه الأخيرة سايرت الحداثة بوضعها لأسس هذه العقيدة الاجتماعية، وفقا لما تتميز به من خصوصيات . فالعقيدة الاجتماعية هي التي تضمن للدولة التحديثية السير المتوازن، وذلك عن طريق العقلانية في وضع الحقوق والواجبات . حيث يظهر ذلك في قوله : « فالعقيدة الاجتماعية هي العقلانية الخاصة التي تضمن للمجتمعات، من خلال تعيينها للقيم والمعايير والغايات والمعاني، أن تتعرف على ذاتها، وتعيّن لنفسها في سياق حضارة معينة مكانها وموقعها ودورها، وتبيّن للفرد دوره ومسؤوليته ومصالحه وحقوقه وواجباته والقيم التي تتيح له أن يختار من بين الأمور أصلحها»⁽²⁾ . فالعقيدة الاجتماعية تعد بمثابة سدا منيعا في الدولة التحديثية، أمام كل الهزات التي تتعرض لها الدولة اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية .

لقد ربط برهان غليون ربطا محكما بين ما يحدث في الواقع العربي، من انهيار للعقيدة الاجتماعية والأزمة الأخلاقية . حيث يرى « إن النزوع إلى الاستثمار في الدين لإعادة بناء الأخلاقية الاجتماعية، وضمان المدنية ينموا بشكل مواز لتدهور طابع الدولة الإنساني ويترجم افتقار هذه الدولة والوطنية التي ارتبطت بها في أقطارنا، إلى الحد الأدنى من

(1) - برهان غليون : نقد السياسة ، الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص ص 292 - 293 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 293 .

العمق الأخلاقي والسياسي، الذي يميز الدولة القومية الحقيقية»⁽¹⁾ غير أن انهيار القيم وتراجعها في الدولة التحديثية، لا يعني انعدامها، بقدر ما هو فقدانها للقدرة على التأثير بسبب توجه الدولة التحديثي . الأمر الذي يجعل الدولة التحديثية دولة تابعة في أنظمتها وأطرها الاجتماعية والأخلاقية، وليست دولة مستقلة في عقيدتها الاجتماعية، ومنتجة للحدث، ويظهر ذلك في قول برهان غليون : « إن المجتمع العربي أو بعض أجزائه على الأقل تكاد تغرق في هذه الحادثة، وتسقط صريعة تحت أجهزتها ... فإذا تعلقت الحادثة بالموضوع، وحولت الإنسان نفسه إلى موضوع فقدت هي، وفقد الإنسان كل قدرة على السيطرة عليها ولا ضابط للحادثة إلا من داخل الذات المحدثه»⁽²⁾ فبعد أن أخذت الدولة العربية التحديثية على عاتقها مهمة التحديث، والذي شمل كل منجزات الحضارة الغربية من تحديث الجيش، وتحديث الإدارة وتحديث التعليم وغيرها، قد جعل مظاهر الحياة في المجتمع العربي مشابهة لمظاهر الحياة الغربية . وهذا ما يتوافق مع قول برهان غليون : « يعني التحديث إذن جعل مظاهر الحياة الاجتماعية ووظائفها مماثلة، في البلاد العربية لمعايير الحياة الاجتماعية العالمية، وبالتالي لأنماطها السائدة في الغرب باعتباره، وحتى إشعار آخر، مصدر التجديدات العلمية والتقنية والأدبية، ومقاييسها أيضا»⁽³⁾

لقد تحملت الدولة العربية التحديثية عبء التحديث في نظر برهان غليون، فكان ذلك صدمة بالنسبة إليها، لأنها لم تستطيع استيعاب هذه القيم الجديدة التي حملها التحديث، مما أدى إلى تضارب القيم المؤسسة للعقيدة الاجتماعية. حيث دعت الحادثة الراهنة إلى ضرورة طرق ثقافة جديدة أو معقولة يندرج تحتها مشروع إعادة تكوين العقل العربي، من خلال المنظومات الثلاث، « منظومة العقل النظري وهي التي تحدد داخل مجتمع محدد أسس المعرفة الحقة أو الحقيقية ... ومنظومة العقل العملي التي تحدد معيار السلوك

(1) - برهان غليون : نقد السياسة ، الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 295 .

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 185 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 183 .

الصحيح أي الواجب ... ومنظومة العقل الرمزي أو الخيال التي تعين معيار الجميل و أصل الجمالية»⁽¹⁾.

لقد ربط برهان غليون ربطاً محكماً بين استمرار الحياة الاجتماعية والقيم الانسانية في الدولة التحديثية، كما هو الحال أيضاً في نفي إمكانية بناء عقيدة اجتماعية بمعزل عن الواقع التجريبي للمجتمع، فكل فصل بينها إنما هو نفي للصيرورة الاجتماعية . غير أن كل تشديد لقيم الواقع التاريخي من أجل نقي القيم الانسانية والمثل العليا، هو سبيل إلى الفوضى وفساد القيم السياسية والمدنية والانسانية، وهو ما تعيشه اليوم المجتمعات العربية . وبالتالي ففقدان العقيدة الاجتماعية في نظر برهان غليون هو عجز الدولة والمجتمع، على تكوين منظومة قيمية مشتركة على ضوءها تتحدد كل القيم السياسية والاجتماعية والروحية والفنية، وهي إيدان بغياب القدرة على التمييز بين حيز السياسة والسلطة ، وحيز القيم والسلوكيات ذات الطابع المدني والثقافي والأخلاقي . حيث كل انحلال للعقيدة الاجتماعية في الدولة التحديثية هو انهيار في قدرة المجتمع العربي، على الاتفاق على الحد الأدنى من القيم والسياسات الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية⁽²⁾.

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 185 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 296 .

المطلب الثاني : الدين والدولة بين العلمانية والإسلامية

لقد شهد الدولة العربية التحديثية خطابا متميزا، بين النخب العربية تزامنا مع التجاذبات الحاصلة بين هذه النخب، خاصة في تفسيرها لسبب الأزمة التي شهدتها الدولة العربية، بعد هزيمة حزيران 1967، حيث وجّه هذا الخطاب برمته لنقد الدولة العربية التحديثية، فيما تعلق بحدائتها على مستويات مختلفة، عسكرية كانت أو إدارية أو اقتصادية أو اجتماعية وثقافية وضرورة مراجعته . وفي خضم هذه المراجعة الفكرية، التي شهدتها مرحلة النكسة بعد هزيمة حزيران التي كانت بمثابة نقطة انعطاف بالنسبة للعقل السياسي العربي، حيث تمايزت التفسيرات بين الحداثيين والتراثيين . فالحدائيون فسروا النكسة على ضوء سيطرة التراث والتقليد، في حين فسر التراثيون النكسة بالتخلي عن التراث والهوية والدين.

لقد اتجهت النخبة العربية المعاصرة مباشرة صوب تحديد العلاقة بين الدين والدولة من حيث التصادم الحاصل بين العلمانية والإسلام في الدولة العربية التحديثية، وكان من بين هؤلاء الأستاذ محمد عابد الجابري والأستاذ برهان غليون؟ فكيف نظر كل منهما إلى علاقة الدين بالدولة في ظل التصادم الحاصل بين العلمانية والإسلام في الدولة العربية التحديثية؟

أ - موقف محمد عابد الجابري :

لقد راجت في الفكر العربي الحديث والمعاصر شعارات مختلفة، من بينها شعار العلمانية وشعار فصل الدين عن الدولة، وشعار الدولة الإسلامية وغيرها من العبارات التي ألفت بضلالها على الواقع السياسي العربي . غير أن هذه الشعارات لقيت في الدولة العربية التحديثية، التي هي دولة وطنية في نظر الجابري صدى كبيرا، وكان شعار العلمانية أشد وقعا في الواقع السياسي العربي الحديث والمعاصر، على الرغم من أن مصطلح العلمانية هذا لا يتوافق مع مصطلح اللاتينية في اللغة الفرنسية، لأن كلمة لايك بعيدة من حيث اشتقاقها اللغويين مع لفظة العلم . و لأن اللفظ لا يكي في نظر الجابري يعني كل ما هو كهنوتي، ولا ينتمي إلى رجال الكنيسة⁽¹⁾. لذلك كان قد رفض العلمانية واعتبرها شعارا أو

(1) - محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 108 .

مسألة مزيفة في الواقع السياسي العربي، في الدولة العربية التحديثية، لأنها لا تعبر عن حاجات الشعوب، بل تعبر عن مضامين غير مطابقة لها . ومن بين هذه الحاجات يمكن أن نشير إلى الديمقراطية التي تسعى إلى احترام حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة في الدولة التحديثية .

إن هذه الحاجات التي يقصدها الجابري في موقفه هذا هي جد موضوعية ومعقولة وهي مطالب ضرورية في العالم العربي، لكن في حال ارتباطها بشعار العلمانية، ستفقد بالضرورة كل مشروعيتها ومعقوليتها وضرورتها (1). الأمر الذي جعله يستبعد هذا الشعار من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية في قوله: « وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية . فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي » (2). لأن الديمقراطية تسعى إلى احترام حقوق الفرد والجماعة في الدولة العربية التحديثية، أما العقلانية فدورها يتجلى في إصدار قوانين وأحكام وفق العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية بعيداً عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج . إن هذين الشعارين لا يقومان باستبعاد الإسلام حيث يؤكد أن هذا الأخير ليس كنيسة حتى يتم فصله عن الدولة . وأن المشكل ليس في الإسلام بل في شكل الدولة .

لقد ذهب الجابري في موقفه هذا إلى التأكيد على أن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد لم يحدد لا بنص قرآني ولا بحديث نبوي شريف، الشكل الذي يجب أن تكون عليه الدولة . بيد أنه ترك المسألة لاجتهاد المسلمين، فهي من جنس الأمور التي قال فيها الرسول صلى الله عليه وسلم: (أنتم أدرى بشؤون دنياكم) وهذا يعني أن شكل الدولة في منظور الإسلام ليس من الأمور التي شرّع لها الإسلام (3) . لأنهما من الأمور التي سيجتهد المسلمون فيها ويتصرفون حسب المصلحة العامة والمنفعة، وحسب معايير كل عصر . غير أن القول بالإسلام كدين علماني عند الجابري، هو قول مساوي للقول بالإسلام دين غير علماني، لأن

(1) - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، مصدر سابق ، ص ص 39-40 .

(2) - محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 108 .

(3) - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، المصدر السابق ، ص 41 .

العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة في الاسلام، تختلف تماماً عن معناها في المسيحية لأن الإسلام ليس فيه كنيسة في نظر الجابري، حتى يتم فصلها عن الدولة . لكن اذا أردنا القصد من العلمانية في الاسلام هو فصل العلماء عن الأمراء، وفصل الجند عن الرعية، وهو ما يُصطلح عليه اليوم في عرف الفلسفة السياسية بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالتحزّب والانضواء خلف نقابات، فذلك أمر آخر، لأن الدولة العربية الإسلامية كانت قد شهدت هذا النمط منذ فترة معاوية⁽¹⁾ .

إن اهتمام محمد عابد الجابري بمسألة الدولة والدين والعلمانية على أساس فكرة أساسية عنده هي الطائفية، والواضح أنه كان قد رفض في خطابه فكرة الثنائية بين الدين والدولة معتبراً إياها فكرة مسيحية لا تمت بأي صلة للدولة الإسلامية . فالمسيحية هي التي عُرِفَت بالسلطة المزدوجة، سلطة دينية تمثلها الكنيسة، وأخرى دنيوية تمثلها الدولة، وهذا ما جعل العلاقة بين الطرفين غير عضوية، وتفتح المجال للحديث عن هذه الثنائية، التي تتكون من طرفين مستقلين عن بعضهما البعض، إذ أن الأمر يختلف تماماً في الاسلام حسب رأي الجابري، لأن هذه الثنائية ليست لها ما يبررها . كما أن طرفيها متداخلان منذ البدء، لأن الدين الاسلامي في جوهره عقيدة وشرعية في آن واحد حسب تصور الجابري، ويستدل على ذلك في قوله: « فإن هناك حقيقة لا يمكن أن تكون موضوع جدال، وهي أن الإسلام عقيدة وشرعية»⁽²⁾ . فالإسلام كان دين أحكام « فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من إختصاص فريق آخر»⁽³⁾ . فالعلمانية في الدولة العربية التحديثية بحكم أغليبيتها الساحقة تدين بالإسلام، فإن طرح خيار العلمانية هو طرح غير مبرر.

لقد أنكر محمد عابد الجابري طرح إشكالية الثنائية بين الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر كسياق إسلامي معاصر، معتبراً إياها فكرة زائفة، في قوله: « وإنما كانت ثنائية

(1) - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، مصدر سابق ، ص 44 .

(2) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 37 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 110 .

الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة، لأنها تغطي مشاكل الحاضر، وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى، تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية»⁽¹⁾. فمشكلة الدين والدولة في الدولة العربية التحديثية عند الجابري، لا بد أن لا تعالج على أساس كلي عام في إطار الوحدة والتقدم والنهضة وغيرها، بل لا بد من أن تعالج في كل بلد عربي على حدا . لأن هناك متغيرات عديدة يخضع لها الواقع العربي، إذ يتعلق الأمر بالتركيب الاجتماعي أو نوع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تؤثر في الدولة العربية التحديثية .

إن ظهور فكرة فصل الدين عن الدولة في الوعي العربي، أو ما سمي بالعلمانية في غضون النصف الثاني من القرن الماضي، على يد نخبة مسيحية من الشام، لما كانت الشام خاضعة للإمبراطورية العثمانية، التي كانت تحكم باسم الخلافة الإسلامية، والدعوة إلى العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، نظرا للاضطهاد الممارس من قبل العثمانيين على من هم ليسوا بمسلمين . بيد أن هذا الشعار كما يوحي الجابري كان قد طرحه مفكرون عرب آخرون تحت شعار الاستقلال عن الترك، وكان قد التقى الشعاران في شعار واحد عبروا عنه بالعروبة أولا ثم بالقومية العربية ثانيا . فأضحى شعار العلمانية مرتبطا ارتباطا عضويا بشعار الاستقلال عن الترك، وهو ما يوحي بتكوّن دولة عربية واحدة، وأصبحت هناك مفاهيم مرتبطة ببعضها البعض العلمانية والاستقلال والوحدة⁽²⁾ . لقد تعلق العلمانية في الدولة العربية التحديثية عند الجابري بعوامل ثلاث هي : استلهاً التجربة الدينية الأوروبية و مشكل الطائفية الدينية، والربط المحكم بين النهضة وفصل الدين عن الدولة، وهو في حقيقته استلهاً للنهضة الأوروبية⁽³⁾.

إن رفض محمد عابد الجابري للعلمانية في الدولة العربية التحديثية، إنما كان من باب رفضه للطائفية، لأن الحل العلماني في نظره غير جائز في مجتمع يعرف بالتعدد العقائدي . ذلك أن هناك خصوصية فريدة للدين الإسلامي، وهي الجمع بين الأقطار أكثر من التفريق

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 98 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 110- 111 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 97 .

بينهما، لأنه كما يقول الجابري : « الأقطار العربية في واقعها الراهن وجدنا أن العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها كمشكل، لا على الفكر ولا على المجتمع ولا على السلطة إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية، كمؤن أساسي من مكونات المجتمع»⁽¹⁾. لقد تدرجت معالجة الجابري للعلاقة بين الدين والدولة من فرضية التمييز بين دائرة إسلامية شرقية، ودائرة مسيحية غربية، ليصل به الأمر إلى تمييز ثاني يكون بين بلد عربي يعيش الطائفية، وبلد عربي آخر خال منها، حيث يرى في هذا الصدد أنه عندما نقول لا حل لمشاكل الوطن العربي إلا بتبني العلمانية، عبارة صحيحة عند اللبناني أما المغربي أو الجزائري أو التونسي فسيرد الفعل بطريقة تفيد أن المشكل لا يعنيه كثير⁽²⁾. وأمام هذا الرفض القاطع للعلمانية من قبل الجابري، يبدو أن الأمر لا يعدو إلا أن يكون محاولة للتغافل عن شروط التحديث السياسي في الدولة العربية التحديثية، والخلط بين ما هو شأن عام وما هو شأن خاص، مستعملا في ذلك الدولة كدرع تحمي به حرية الممارسة للعقائد والسهرة على تعددها باسم حرية المعتقد والحريات وغيرها. كما تعمل على تنظيم الشؤون العامة المشتركة، ومنه يمكن القول أن الجابري حول العلمانية إلى وسيلة تضمن التعايش بين أفراد الدولة، لكن في نطاق خاص، ألا وهو نطاق اللاتسامح⁽³⁾. وهذا ما يوضح لنا أن عملية الربط بين الدين الإسلامي وبين الدولة من أجل غاية واحدة هي ترسيخ مبدأ الانقسام والطائفية وعدم الحق في المساواة، وهو تصور ينطبق على المجتمع الديمقراطي، أساسه تمثيل مصلحة الطائفة أو المذهب أو الجماعة، وفي ذلك يقول الجابري : « أما في ميدان السياسة، فلا بد أولا وقبل كل شيء من أرضية ديمقراطية صلبة، قوامها احترام الحق في الاختلاف، والحق في التعبير الديمقراطي الحر، ويأتي التسامح بعد ذلك ليعني تمكين الأقلية السياسية، أو الدينية أو الإثنية من الحضور في المؤسسات الديمقراطية، لا بناء على قوتها

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 101 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 103 - 104 .

(3) - Michel Barlow : **pour une théologie de la tolérance** , Desclée de Brouwer , Paris ,1999 , P21 .

العديدية وحسب، بل بناء أيضا وبالخصوص على حقها في أن تكون ممثلة تمثيلا يمكنها من إسماع صوتها، وممارسة حقها المشروع في الدفاع عن مصالحها» (1).

ب - موقف برهان غليون : لقد انطلق برهان غليون في تفسيره لعلاقة الدين والدولة في

ظل العلمانية والإسلام، من فرضية نقده للحادثة العربية، حيث انطلق في خضم ذلك من نقده للداثيين والتراثيين على حد سواء . إذ لم يكتف بذلك فحسب، بل تعدى إلى استراتيجية التحديث ذاتها، التي انتهجتها الدولة العربية التحديثية، من حيث طابعها العملي، بناء على الآليات النظرية التي قدمتها النخبة العربية، وكانت سببا في النكسة. إن ما قام به برهان غليون تجاه النخب العربية الحداثوية، هو نقدها في توظيف مفهوم العلمانية وتطبيقاتها على الواقع السياسي، في الدولة العربية التحديثية . حيث أعاب على هؤلاء عدم فهمها فهما يتماشى وحقيقتها كإيديولوجيا، وعدم توظيفها في مكانها الذي يليق بها في الدولة التحديثية معتبرا في ذلك أن للعلمانية معنيين اثنين، فالمعنى الأول ذو طابع فلسفي مداره تنظيم العلاقة بين مصادر العقل العلمية والدينية والروحية والمادية . غير أن هذا المعنى يعتبر السبيل الأمثل لإستخدام العقل، وترسيخ قيم التسامح والتواصل بين الأفراد، على الرغم من اختلاف المجتمعات، وهي قيم دنيوية نابعة من ميل الإنسان الطبيعي . أما المعنى الثاني فطابعه سياسي، مداره بيان طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، وذلك من أجل تجاوز فكرة القداسة التي تتميز بها الدولة حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « يستدعي الحديث عن العلمانية ... التمييز بين مستويين . المستوى الأول هو مستوى الواقع الذي تسعى العلمانية أو يفترض أنها تسعى إلى مواجهته، والمستوى الثاني هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي، أي إدراكه وتفسيره والكشف عن قوانين حركته» (2) . بيد أن هذا النمط في نظر برهان غليون كان قد وجد في جل المجتمعات، و هو ينطبق على المجتمع العربي أو على الدولة العربية التحديثية، بكل أقطارها رغم الاختلافات الموجودة بينها .

(1) - محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1997 ، ص 30 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة الدين ، مصدر سابق ، ص 325 .

إذا كان منشأ العلمانية في نظر برهان غليون منشأ غربي، فإن ظروف وجودها تتعلق بهيمنة الكنيسة على الدولة والسياسة، والسيطرة المطلقة لرجال الدين على أفراد المجتمع المدني، مما دفع إلى عدم ترك الخيار للمجتمع السياسي من تأسيس نفسه سياسياً، مستدلاً على ذلك في قوله: «ومما ساعد على ترسيخ الإيمان بالعلمانية كنظرية إجرائية في الاجتماع السياسي الحديث في المجتمعات الغربية ... انعكست في التطور الفعلي والكبير الذي شهدته الحياة السياسية والمدنية في العصور الحديثة ... كما كان يخاف رجال الدين المكانة والاحترام اللائقين به، هكذا تحولت العلمانية أيضاً إلى قيمة ثابتة»⁽¹⁾. الأمر الذي أدى إلى نمو وعي جماهيري بميلاد موقف علماني يدعو إلى تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، أما الدولة العربية التحديثية فكانت قد تطورت على نحو يختلف تماماً عن نظيراتها في أوروبا، يقول برهان غليون: «أما التاريخ العربي فقد تميّز بظهور دين عربي منذ البدء، لم يحمل معه تحرر العرب من هيمنة الدول الأجنبية العظمى، وإعطائهم لأول مرة سلطة كونية وقيادة إمبراطورية عالمية فحسب، ولكنه ساعدهم أيضاً على تكوين دولة مركزية وقومية لأول مرة في كل تاريخهم»⁽²⁾. حيث لم يشهد التاريخ السياسي العربي الحديث أو المعاصر أي وجه من وجوه سيطرة الدين على الدولة، أو سيطرة العقيدة على ضمائر الأفراد، بل العكس من ذلك سيطرة الدولة على الدين والأفراد معا. فمع سقوط دولة الخلافة الراشدة حلت محلها دولة الملك السياسي مع الأمويين إلى غاية العثمانيين حيث ساد نمط الدولة السلطانية، التي ميّزت بين السلطان الزمني والهيئة الدينية. وفي خضم ذلك أنشأت هذه الدولة هيئة دينية مرتبطة بها، ملأت بها أطر السلطة التشريعية والقضائية، وجعلت من هيئة الإفتاء مؤسسة تستمد آرائها من سلطة الحكومة، في قوله: «وتحويل الرسالة الدينية إلى مدونة قانونية وضعت تحت تصرف الدولة وحسب حاجتها السياسية، وتحويل السلطة الدينية والروحية إلى اختصاص علمي يتجسد في فئة علماء الدين والفقهاء»⁽³⁾. حيث بقيت الدولة العربية التحديثية سائرة على نفس نهج الدولة السابقة.

(1) - برهان غليون: نقد السياسة الدولة الدين، مصدر سابق، ص 330.

(2) - برهان غليون وسمير أمين: حوار الدولة والدين، مصدر سابق، ص 83.

(3) - المصدر نفسه، ص 40.

لقد أدت عملية إخضاع الهيئة الدينية، ومعها الجماعة المؤمنة للدولة إلى تحويل الإسلام إلى ملجأ للجماعة، و سند لها في وجه الدولة، كما أضحي مطلب تحرير المجتمع والدين من سيطرة الدولة واستبداها، أي انتهاج خيار الديمقراطية شرطاً ضرورياً لتأسيس مجال حر للسياسة . حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « وبينما تقود التيقراطية أو استخدام الدين للدولة ، وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العلمانية، إلى تقزيم السلطة السياسية .. »⁽¹⁾ واللافت للنظر هو أن الهيئة الدينية في العصر الحديث ساندت التحديث، وخير دليل على ذلك موقف أنصار المدرسة الإصلاحية الإسلامية وعلى رأسهم محمد عبدو، الذي أكد على الطابع المدني للسلطة، ونفى وجود سلطة دينية في الإسلام، والمؤكد أنه لم يحارب العلمانية إذا فُهمت كرفض للسلطة الكهنوتية وكفتح حرية الاجتهاد والعقل . « وبالرغم من أن الإسلام قد شهد نمو فئة من رجال الدين أصبح لها دور الوصي أو القيم على شؤون الدين، مما يمكن أن نعتبره نوعاً من الكهنوتية الإسلامية الناشئة، وهو ما يردده اليوم كثيرون لإثبات حاجة الإسلام إلى العلمنة ... »⁽²⁾ غير أنه مع دخول الدول العربية مرحلة الضعف وتفاقم تبعيتها للغرب، انقسمت الرواية العربية إلى روايتين العلمانية والإسلامية⁽³⁾ .

يؤكد برهان غليون أن الطلب على العلمانية قد تصاعد مع إخفاق الدولة التحديثية الأمر الذي أدى إلى ظهور طبقة راديكالية للعلمانية، كتعويض إيديولوجي عن هذا الفشل من جهة، ومن جهة أخرى كتعبير عن تعثر هذا الوعي العلماني . ويظهر ذلك في قوله : « تبرز العلمانية بمثابة الفكرة الوحيدة القادرة على تقديم أرضية مشتركة لهذا الخلط المتنافر، الذي يلفه ويوحده هلع واحد . وتجدد أهمية وفاعلية شعار العلمانية في الفترة الراهنة نابع في الواقع مما يحيط به من غموض كبير... »⁽⁴⁾ . غير أن هناك مفارقة شهدتها الساحة السياسية العربية، هي التشديد على العلمانية، لأن الفلسفة العلمانية ونجاحها في الدولة العربية التحديثية هو سبب تحقيق الديمقراطية، بالرغم من أنها أصبحت من أكثر

(1) - برهان غليون : حوار الدولة والدين ، مصدر سابق ، ص 121 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 351

(3) - المصدر نفسه ، ص 364 .

(4) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 261 .

الأنظمة دهرية في العالم، حيث يقول برهان غليون في ذلك : « ليس هناك في العلم كله اليوم أنظمة أكثر دهرية في الممارسة والعقيدة من الأنظمة العربية »⁽¹⁾ . لأن النخبة العربية لم تعد تثق في منجزات الدولة، وسيطرتها على الشأن السياسي والهيئة الدينية ، لا بد من يتعدى ذلك إلى التربع على عقول وضمان الأفراد .

لقد استبدلت النخبة الحداثية في الدولة العربية التحديثية العلمانية من طابعها الديني إلى طابع اجتماعي حسب رأي برهان غليون، بل جعلتها كإيديولوجية إجتماعية، وهذا ما أدى إلى عجز أنصار العلمانية شأنهم شأن أنصار العقيدة الإسلامية على تحرير وفهم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية⁽²⁾ . وهذا ما أدى إلى قلب شعار العلمانية رأساً على عقب يتطابق مع حاكمية الله الذي رفعه أنصار التيار الاسلامي⁽³⁾ . وفي خضم ذلك حدث اختلاف بين النخب العربية، حيث أن بعضهم يناهز بفصل الدين عن الدولة وبعضهم الآخر يطالب بدولة دينية . من غير المطالبة بتكريس الديمقراطية . إن الخروج من مأزق العلمانية والإسلاموية في نظر برهان غليون هو الخيار الديمقراطي، وهو ما يقتضي إرجاع السياسة إلى أصحابها، والرفع من قيمة الديمقراطية في حياة الافراد، وتجاوز مجال الدولة الوطنية إلى العالم العربي، حتى تتمكن النخب العربية من بناء دولة قوية عمادها الحوار الخلاق والتعاون المشترك .

إن ما عُرف به برهان غليون هو نقده للحدثة المشوّهة، التي لم تعمل على توحيد العالم العربي والإسلامي، بل عملت كل ما بوسعها على تقسيمهم إلى قسمين : قسم يستقبل الحدثة والعلمانية كنموذجين معاصرين مساييرين للتطورات الراهنة التي شهدتها العالم، وقسم بقيّ متشبث بالتقليد الإسلامي، رافعا شعار الدولة الإسلامية . هذا ما أدى إلى بروز الإسلام السياسي، ورفع شعار الإسلام دين الدولة، وهو ما أدى كذلك بالفرد العربي إلى الوقوع بين ثقافتين، كل منهما تنقد الأخرى . يقول برهان غليون : « المشكلة الحقيقية للثقافة العربية هي هذا الانشقاق المتزايد بين ثقافتين، لكل منهما منظومة قيم ومعايير ووسائل انتشار

(1) - برهان غليون : المسألة الطائفية ، ومشكلة الأقليات ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1979 ، ص 67 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة الدولة الدين ، مصدر سابق ، ص 334 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 344 .

وشبكات نقل متميزة تعزل إحداها عن الأخرى، وتقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين لا تحتمل إحداها وجود الأخرى»⁽¹⁾.

لم يعيب برهان غليون على التحديث ويعتبره خاطئاً في حد ذاته، بل الأمر يعود أساساً إلى فعاليات التحديث ومظاهر التقنية والإيديولوجية برمتها، حيث هي من تتحمل المسؤولية الكاملة في بروز الإسلام السياسي، في شقيه الحركي والفكري . وفي ذلك يقول برهان غليون : « هكذا حلت الإيديولوجية العلمية محل الرؤية القديمة لدى النخب المثقفة، حاولت الفئة الأولى العلمانية أن تستفيد من الداروينية لتفرض مفاهيم الوضعية الغربية، وحلّت حكمته الضيقة مكان حكمة الشريعة ... أما على الصعيد السياسي فحلت العقائد العلمية محل المذاهب الدينية والتحليلات الاجتماعية محل التأويلات الفقهية . وتركت مفاهيم العدالة والحق والخلافة مكانها لمفاهيم الاشتراكية والديمقراطية والجمهورية، وأصبح مذهباً مغلقاً ووسيلة تضليل وإرهاب »⁽²⁾.

و كما يقول أيضاً : « إن منظومة القيم الثقافية الجديدة، دخلت أولاً عن طريق مثقفين بعيدين نسبياً عن الشعب وعن الأغلبية ... ودخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت هذه الفئات أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية ... ودخلت العقلانية العربية كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر ... بينما انكفأت الأغلبية الشعبية ... إلى منظومة القيم التقليدية »⁽³⁾. إن ما يمكن فهمه في هذا السياق هو أن برهان غليون كان قد وضع السلطة والدولة والمثقف الحديث في صف واحد، وحمل كل منهما أزمة الحداثة، غير أن الضحية هنا كانت النخبة التقليدية .

إن هذا التحول الذي تعيشه الدولة العربية في نظر برهان غليون ما هو إلا تحول للعقلانية الغربية، التي نقلت إلى المجتمع العربي كإيديولوجية لاعقلانية، تتميز بالطابع اللاهوتي الخرافي ومن نوع جديد، وهي في حقيقة أمرها عبارة عن استلاب عقلي في نظره، حيث يقول في هذا الصدد « تحول العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي

(1) - برهان غليون : مجتمع النخبة ، مصدر سابق ، ص 26 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 40 - 41 .

(3) - المصدر نفسه ، ص ص 175 - 177 .

إلى إيديولوجية لا عقلانية، لاهوتية وخرافية من نوع جديد، أي إلى استلاب عقلي⁽¹⁾. فبدل أن يكون التحديث عامل للوحدة، تحول إلى أداة لتفريق المجتمع العربي إلى زمرتين وثقافتين متنافرتين، حيث هذا التنافر زاد من حدة العصبوية والطائفية، وهو ما أدى إلى تحويل المجتمع العربي إلى هشيم تحت شعار الاقاليم الكونية والتقدم، ذهبت كل الآمال في المقاومة والمعارضة، وتحولت على إثره الدولة إلى وحش كاسر يبتلع كل شيء⁽²⁾. إن بروز الاسلام السياسي وبروز شعار الدولة الإسلامية و شعار الاسلام دين الدولة أدى إلى تنامي المناخ العصبوي في الدولة العربية التحديثية، فالصراع على السلطة هو الأمر الذي أدى إلى بروز الحركة الاسلامية بمختلف شعاراتها ومفاهيمها، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد: « من الواضح بالنسبة لي أن الناس لا يتنازعون في هذا السياق على تعيين حقيقة الاسلام ... إنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي تستغرقه مسألتان رئيسيتان متفجرتان، لم يحسم أمرهما في المجتمعات العربية والإسلامية الأولى هي : مسألة تداول السلطة، والثانية هي: مسألة علاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع⁽³⁾ ». لقد هيأت الدولة العربية التحديثية كل الطرق التي تؤيد النخب الحاكمة، لتقطع الطريق أمام النخب الإسلامية نظرا لاعتماد السلطة الحاكمة على رأسمال رمزي ذو سمة علمانية . لتجد النخب الإسلامية المعارضة، سوى الدين كسلاح وحيد لمواجهة السلطة الحاكمة، وإزاحتها عن الحكم، وفي ذلك يقول برهان غليون : « من هنا تشكل صياغة المذهب الإسلامي الذي يربط النظام السياسي بالدين ، الأساس لبناء مصدر شرعية جديد، يبرر تغيير النخب الحاكمة التي تظهر بمنظار نخبة كافرة وليست شرعية⁽⁴⁾ ». ويرى برهان غليون أنه قد وجدت النخب الإسلامية نفسها تواجه نخبة حاكمة متشعبة بإيديولوجيا حدائية وعلمانية، لم تجد في يدها سلاحا لمواجهة بها سوى الدين كعنصر جامع لهم، قد يزحزح النخبة الحاكمة، لكن المفارقة الكبرى في نظر برهان غليون هو مع افتراض وصول هذه النخبة

(1) - برهان غليون : مجتمع النخبة ، مصدر سابق ، ص 181 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 278 .

(3) - برهان غليون : النظام السياسي في الإسلام - حوارات لقرن جديد - ، دار الفكر ، دمشق ، 2004 ، ص 72 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 73 .

إلى الحكم كان من الضروري عليها مسايرة مفاهيم الحكم المعاصر وإلا أدخلت الدولة في دوامة من الاستبداد، وهو في الغالب ما يحدث .

لقد أعطى برهان غليون مثالا عن الدول التي لم تكن في مستوى المتغيرات السياسية والتكنولوجية الراهنة، حيث كادت أن تحكم على شعوبها بالفناء ، نتيجة عدم قدرتها على التحكم في مطالب شعوبها، وهو شبيه إلى حد كبير بما يحدث في الدولة العربية التحديثية بعد بروز الاسلام السياسي . حيث لم تستطيع النخب الإسلامية المعارضة من مسايرة التطورات الراهنة، مما خلق مأزق في الدولة التحديثية . وهذا ما يبرر به برهان غليون موقفه قائلا : « في العمق ليس للإسلاميين أو غيرهم من مهرب من التفكير في النظام السياسي اليوم انطلاقا من مفاهيم العصر، وإن لم يفعلوا ذلك تحولوا، كما هو حاصل مع طالبان أفغانستان إلى أناس خارجين عن العصر يعيشون في عالم غير عالم مجتمعاتهم»⁽¹⁾.

(1) - برهان غليون : النظام السياسي في الإسلام - حوارات لقرن جديد ، مصدر سابق ، ص 77 .

المطلب الثالث : أزمة الهوية الثقافية بين التراث والحداثة

تعد الهوية من بين المفاهيم التي ظهرت نتيجة التحولات التي عرفت المجتمعات الحديثة، وهو مفهوم يقترب كثيرا من مفهوم الذات، باعتبار أن الكثير من الباحثين في مجال الفلسفة السياسية، تناولوا الهوية بأبعادها الفردية والجماعية والثقافية، نظرا لالتقاء الحاصل بين ما هو سيكولوجي وما هو اجتماعي وما هو ثقافي . فالجانب السيكولوجي للهوية يظهر في الدور والمكان الجماعي، والجماعة والاندماج الاجتماعي للفرد، والتنشئة الاجتماعية. أما جانبها الثقافي فيختلف طرحها حسب تطور المجتمع وتقدمه . ففي مجتمعات العالم الثالث تسيطر الجماعة على الفرد في مظاهر السلوك، أما في المجتمعات المتطورة فالفرد فيها كان قد حقق فردانيته⁽¹⁾ لقد هيمنت الهوية الجماعية والهوية الوطنية والثقافية على مجتمعات العالم الثالث، هيمنة نفسية وسياسية، حتى أضحت تمثل الذات والوجود بالنسبة لأفرادها . لأنها تمثل بالنسبة إليهم حفاظا على الأصالة، ومقدرات ذاتية ووطنية .

لقد كانت الهوية في نظر فيشر حسب ما يذكره مصطفى حدية « تحليلًا للعلاقات الاجتماعية ودور الفرد في صنع التاريخ ».⁽²⁾ لأن الفرد في نظره لا يمكن أن يكون شخصا فاعلا ما لم يكن له هوية، غير أن الهوية في نظر إريك إركسون Eric H Erikson (1902 - 1994) مرتبطة بالنمو النفسي للفرد عبر ثمانية مراحل، ففصل الإحساس بالهوية مقابل اضطراب الدور في المرحلة الخامسة (المراهقة) فيواجه الفرد مشكلة تكوين الإحساس بالهوية "من هو " وما دوره في المجتمع، فالهوية بمثابة الأنا الأعلى ومستودع للمعايير الاجتماعية . فالهوية إذن هي الوعي الاجتماعي الذي يكونه الفرد، عن نفسه وعن المواضيع والأشياء المحيطة به.⁽³⁾ وفي خضم ذلك كانت مسألة الهوية محل اهتمام من قبل الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، وكان في طليعتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فكيف نظر كل منهما للهوية الثقافية العربية ؟ .

(1) - مصطفى حدية : مفهوم الهوية بين علم النفس وعلم الاجتماع - المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية - ، منشورات كلية

الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة وندوات ومناظرات رقم 42 ، الرباط ، 1995 ، ص 94 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 95 .

(3) - المرجع نفسه ، ص 99 .

أ - أزمة الهوية الثقافية بين التراث والحداثة في نظر الجابري

إنَّ الهوية في نظر محمد عابد الجابري كيان ينمو ويتطوّر، وليس معطى جاهزاً، لأنها تُعنى بتجارب أهلها ومعاناتهم وانتصاراتهم وتطلعاتهم، فهي في علاقة مستمرة مع الهويات الأخرى، حيث حدّد الجابري الهوية الثقافية في مستويات ثلاث : فردية وجمعية ووطنية قومية، والعلاقة بين هذه المستويات تتحدد بنوع الآخر الذي تواجهه، حيث تتداخل في الهوية ثلاث ركائز أساسية هي: الفرد والمجتمع والأمة، فالفرد يوجد داخل جماعة، قبيلة كانت أو طائفة فهو يمثل هوية متميزة تعبّر عن أنا لها آخر يقابلها . كما أنَّ الجماعة داخل الأمة هي كالفرد داخل الجماعة، فكل منهما له ما يميّزه داخل هذه الهوية الثقافية المشتركة.⁽¹⁾

لقد انصبَّ اهتمام محمد عابد الجابري في مسألة الهوية على ناحية العقل العملي الذي يقصد به الجانب السياسي والأخلاقي على حد سواء، إذ كان يطمح إلى بناء مؤسسات سياسية داخل الدولة التحديثية، تقوم على فكرة الديمقراطية التي هي في نظره تتيح الفرص لأكبر قدر ممكن من الأفراد لممارسة حقهم في الوجود،⁽²⁾ حيث أنَّ الديمقراطية لا يمكن فصلها عن العقلانية، إذ بها يمكن القضاء على التعصب والعنف والعنصرية والاستبداد والتطرف في العالم العربي، لأنَّ الواقع العربي يحتاج إلى حوار مؤسس على حرية الفكر والتعبير، ويستقل فيه المثقف عن السلطة لتضحى العلاقة بين المثقف والحاكم مبنية على إرادة الاختيار، بعيداً عن كل إكراه أو تعصب، وبهذا المعنى تصبح الهوية مكسب حضاري وتاريخي يعبر أصدق تعبير عن إرادة المجتمع الحرة في تسيير شؤونه بنفسه، « والهوية لا تخرج عن عملية تاريخية وحضارية، تنتقل بالشرية من الهيمنة الشمولية للنحن، إلى حالة متقدمة للتفرد».⁽³⁾ وأنَّ الدولة التحديثية لا مناص لها للهروب من الاختيار الحر، لذا فالديمقراطية مطلباً أساسياً في الدولة التحديثية، إذ لا يمكن أن تتوحد الدول العربية بعيداً

(1) - محمد عابد الجابري : العرب والعولمة ، مصدر سابق ، ص 299 .

(2) - رضا شريف ، الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مرجع سابق ، ص 173.

(3) - عبيد بسبوني رضوان : أزمة الهوية والثورة على الدولة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ط 1 ، 2012 ،

عنها، ولا بناء هوية قومية إلا بها، حيث يتعذر بناء وحدة وقومية بدونها . « وهكذا فإن الهوية لأي أمة تحمل في طياتها أبعادا تاريخية وثقافية ودينية واجتماعية وبشرية واقتصادية، فكل محاولة دمج لمجموعة من الهويات القادمة من ثقافات متفرقة ومتباعدة وتحويلها إلى هوية واحدة، تزرع صدمة الإكراه، التي تجعل احتمال ولادة كائن مسخ، ذي هوية مضطربة وغامضة » .⁽¹⁾

إنَّ اهتمام محمد عابد الجابري بمنظومة القيم، كان في أساسه تجسيد لأخلاق المصلحة، القائم على تبادل المصالح والمنافع بين البشر داخل كيان الدولة التحديثية، وذلك أمر بديهي لا بد من التسليم به، ذلك أنه يمثل هوية عربية، وفي هذا يقول محمد عابد الجابري : « إن ذاكرتنا التاريخية الثقافية والدينية حاضرة هي الأخرى في تفكيرنا كلما اتجهنا بأنظارنا إلى المستقبل : فمننا من لا يرى المستقبل إلا في الماضي، ومن من يراه رؤية مدعومة بجانب من جوانب تاريخنا وقليل منا من يفكر فيه بدون ذاكرة تاريخية عربية اسلامية » .⁽²⁾ حيث أنَّ كل فرد يطمح إلى تحقيق مصالحه حفاظا على كينونته، كما تحافظ الدول العربية التحديثية على مصالحها مع غيرها لبقائها مستمرة، وحتى تبقى هذه الهوية قائمة، لا بد لها من أن تتميز بطابع يجعلها تختلف عن غيرها، لأن « الهوية الثقافية والحضارية لأمة من الأمم ، هي القدر الثابت والجوهري والمشارك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعا تتميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى » .⁽³⁾

غير أنَّ وجود هذه المصلحة مرتبط بالإيمان، ثم العمل الصالح الذي يقترن به مباشرة وهي دعوة صريحة للعودة إلى أصول الشريعة الإسلامية، وذلك في حديثه عن أخلاق العمل الصالح . لأنَّ هذه الأخلاق في نظر الجابري لا تقوم على طرف واحد، بل تقوم على أطراف متعددة، تتبادل المصالح فيها فيما بينها على العكس مما هو موجود في أخلاق الفناء وأخلاق السعادة وأخلاق الطاعة، التي هي أخلاق لها دلالات ذاتية روحية أكثر من كونها

(1) - عبيد بيسيوني رضوان : أزمة الهوية والثورة على الدولة ، مرجع سابق ، ص 87 .

(2) - محمد عابد الجابري : مسألة الهوية - العربية والاسلام... والغرب ، مصدر سابق ، ص 139 - 140 .

(3) - عبيد بيسيوني رضوان : أزمة الهوية والثورة على الدولة ، المرجع السابق ، ص 86 .

واقعية، وهي دعوة صريحة إلى ربط السياسة بالحرية، وربط المعرفة بالعقل، وربط الأخلاق بالمنفعة المتبادلة، في الدولة العربية التحديثية . «وفي حالة انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية وخارجية، يتولد لديه ما يمكن أن تسميه بأزمة الهوية التي تفرز بدورها أزمة وعي warness crisis تؤدي إلى ضياع الهوية فينتهي بذلك وجوده» .⁽¹⁾

ب . أزمة الهوية الثقافية بين التراث والحداثة في نظر برهان غليون

إن الهوية الثقافية عند برهان غليون، فيربطها بالجانب الإيديولوجي الذي يحمل في طياته صراع بين أفكار محافظة و أفكار تقدمية، وهو ما يسمى في عرف الفلسفة بأشكلة الموضوع . حيث دخل على إثرها الفكر العربي الحديث والمعاصر في نفق مظلم يحمل في ثناياه تساؤلات مختلفة، حول هذه الهوية الثقافية التي تميز الدولة التحديثية. وفي ذلك يقول برهان غليون : « هل هي مشكلة إيديولوجية يعبر عنها الصراع بين الأفكار المحافظة والأفكار التقدمية؟ أم هي مشكلة ازدواجية في الثقافة العربية؟ أم هي مشكلة تحديث الفكر العربي أو تجديد العقل العربي؟ أم هي مشكلة اجتماعية تلعب فيها الثقافة دورا معينا سلبيا أم إيجابيا أم هي مسألة اقتصادية ؟ ... أم هي مشكلة سياسية تتجسد في النزاع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية؟ »⁽²⁾. لم يكن موقف برهان غليون من الهوية الثقافية مجرد طرح سطحي، لا طائل من ورائه . بل كان واقع معاش، تعيشه الدولة التحديثية، بمختلف نخبها وطوائفها، في تباينهم واختلافهم . وقد كانت هذه الرؤى كلها تهدف إلى المدنية، التي طبعت بها الدولة العربية التحديثية، غير أن هذه المدنية يقصد بها برهان غليون إعطاء وجه متطور للمجتمع، حيث يقول في ذلك : « ونقصد بالمدنية ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد، من تطور ينقلها من علاقات مبنية أساسا على القهر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلها مبادئ وقيم وقواعد إنسانية مشتركة ومجمع عليها» .⁽³⁾ إن مسألة الهوية الثقافية عند برهان غليون تبدوا حديثة العهد، فهي ترتبط بتطور المجتمع وانتقاله من حالة البداوة إلى حالة التمدن والحضارة . واللافت للنظر أن أي مجتمع عندما

(1) - عبير بسيوني رضوان : أزمة الهوية والثورة على الدولة ، المرجع السابق ، ص 87 .

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 127 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

تمزج أو تتقاطع ثقافته الأصيلة مع ثقافات عالمية وكونية، يعود إلى هويته الثقافية، ليتعرف على عناصر الإبداع فيها . وهنا في نظر برهان غليون يدخل هذا المجتمع في صراع بين هوية ذاتية تراثية أصيلة ينقصها التمدن والحضارة، والهوية مدنية متحضرة . وهنا يبدو الصراع في نظره بين الأصالة والمعاصرة، وفي ذلك يقول برهان غليون : « هذا هو في الواقع أصل النزاع بين رؤيتين متعارضتين يشهدهما العالم غير الغربي، بعد صعود الحضارة الأوروبية، أو بالأحرى بعد تحول الغرب إلى مركز جديد للحضارة. »⁽¹⁾

إن الهوية الثقافية للدولة العربية التحديثية في نظر برهان غليون هي نتاج قيم مدنية إنسانية، هذه القيم لا تعرف الثبات والجمود والانغلاق على نفسها، بقدر ما هي قيم منفتحة على الثقافات الأخرى، تتفاعل معها في كل ما تنتجه هذه الثقافة، لأن هناك ضرورة المشاركة لبقائها حية . فكلما كانت هذه الثقافة ضعيفة كانت مهددة بالغزو الخارجي، وهو ما يؤدي إلى تنامي شعور بالعداء للآخر نتيجة تناقض بين الشعور بالانتماء الثقافي و عالمية التطور الانساني، لأن « الثقافة هي التي تحرك الأفراد وتحدد سلوكهم وليس العكس »⁽²⁾. لقد نشأ تعارض بين رؤيتين تعتقد إحداها بضرورة العودة إلى الثقافة والحضارة المحليتين، أما وجهة النظر الثانية فهي قالت بضرورة تبني قيم الحضارة الغربية السائدة، معتبرة أن ثقافتها هي المعيار الذي يجب الاحتذاء به من أجل إحياء المدنية المهددة. لقد ظهر العداء للغرب في نظر برهان غليون نتيجة هذا التناقض في التصور، الأمر الذي بشرّ بقطيعتين في نظر برهان غليون : « قطيعة مع الماضي أي الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية، وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة »⁽³⁾. فالقطيعة الأولى هي دعوة إلى القضاء على الشخصية المحلية وتجاوزها معتبرة أن الهوية الثقافية الغربية هي معيار التطور والتقدم، أما الأصالة فهي لا تعدوا أن تكون مجرد سلوكيات متفرقة غير مبنية على خطط محكمة . أما القطيعة الثانية فهي قد تمثلت في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر، ليس بمقدورها التحكم في مصير الدولة السياسي

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 129 .

(2) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مصدر سابق ، ص 172 .

(3) - برهان غليون : اغتيال العقل ، المصدر السابق ، ص 129 .

أو المادي أو الانساني . كل هذا أفضى في نهاية المطاف في نظر غليون إلى إخراج الجماعتين من التاريخ، وجعلها جماعات لا تاريخية وهو ما أعطى فرصة سانحة لصعود الغرب وفرض هيمنته، وهي خطر على الهوية .

من المؤكد أن برهان غليون يعتبر أن الهوية العربية للدولة التحديثية متضاربة القدم في معاييرها ومقاييسها، غير أن هذا التراث لم يستغل، من قبل النخب، إذ ليس من باب التقليل والتقزيم لهويتها الثقافية والمادية . بل من باب أن العرب لم يستعمل تراثهم ويوظفوه كما وظفوا تراث غيرهم في الوقت الراهن، وفي ذلك يقول برهان غليون : « فلا يفقد العرب اليوم مثلاً القيم والمبادئ والمصادر الفكرية والمادية والروحية، القديمة أو الحديثة بل يمكن القول إنهم لم يكونوا في أية حقبة أخرى من تاريخهم، أعلم بتراثهم العربي والإسلامي . وأكثر انفتاحاً على تراث الغرب والشرق مما هم عليه الآن . »⁽¹⁾ لقد شيدت الدولة التحديثية مبادئها وقيمتها، على قيم الغرب والشرق، مما أدى إلى طمس هويتها وانصهارها في بوتقة الهوية الثقافية الغربية، دون العودة إلى الأصول الروحية والثقافية والفكرية التي كان عليها أسلافهم . كل هذا السجال أدى إلى بروز موقفين مختلفين بشأن الهوية العربية، فخطاب الهوية ما هو إلا دليل على قطع الصلة مع التاريخ الذاتي، وما الحادثة إلا قطيعة مع التاريخ الموضوعي . إذ ليس في مقدورهما تقديم حل نهائي لمشكلة الهوية أو للحادثة. حيث يذهب التيار الأصولي الذين يربطون بين الحضارة والتراث فالحضارة كامنّة في الثقافة المحلية أو في التراث، وهي ممكنة الظهور بين الوهلة والأخرى، تنتظر اللحظة المناسبة لقيامها . أما التيار الحداثي فهو يربط الحضارة بالراهن وهو أساس المدنية والتحضر، وهي ممكنة الاستيراد والتوظيف حتى لا يكون هناك تباعد عن التاريخ الذي يقتضيها .⁽²⁾

لقد بيّن برهان غليون أن آثار أزمة الحادثة لم تتوقف عند إبراز الانشقاق الطائفي في المجتمع العربي، بل تعدى ذلك إلى الغوص في الهيئة الثقافية، المكونة للعربي والولوج في منطق الثقافتين، لكل منهما منظومة خاصة وشبكة انتشار تقود إلى تكوين

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 131 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 131 .

جماعتين متنافرتين،⁽¹⁾ جماعة تؤمن بالعودة إلى التراث، وجماعة تؤمن بالأخذ بمنطق الحداثة، حيث يقود هذا التنافر إلى تدهور وظيفة الثقافة كجامع بين أطراف المجتمع العربي بل أصبحت الثقافة وقود للفتنة،⁽²⁾ وسيلة للتشردم . حيث أن نخبة الدولة أعادت تنظيم المجال الثقافي، وتوزيع الثروة بما يتطابق مع مصالحها، من دون النظر إلى الفئات الاجتماعية التقليدية، المهددة بمواقعها الاجتماعية والثقافية، حيث ذهبت الفئات الشعبية صوب الاصالة مقاومة الأقلية المتشعبة بالثقافة الفرنسية، وهو ما أدى إلى الانقسام الثقافي والاجتماعي، واضعا نفسه في فلك المفاهيم المتضاربة، وهو ما جعل برهان غليون يعيد القطيعة القائمة بين التراث والمعاصرة والهوية والحداثة إلى أزمة الحداثة العربية . لأن الشعوب في نظر برهان غليون لا تختار هويتها، والهوية لا يستقيم لها حال بعيدا عن الوحدة والتعاون والتقارب العربي، حيث يقول برهان غليون في ذلك : « الشعوب لا تختار هويتها، والهوية العربية لا تستقيم وتستقر خارج العمل الاتحادي والاندماج العربي » .⁽³⁾

(1) - برهان غليون : مجتمع النخبة ، معهد الانماء العربي ، ط1 ، بيروت ، 1986 ، ص 26 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 121 .

(3) - برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مصدر سابق ، ص 172 .

الفصل الرابع

الفصل الرابع : الدولة التحديثية وتحديات العولمة بين الجابري وبرهان

غليون

المبحث الأول : كيفية الانتقال من النهضة إلى الحداثة

المطلب الأول : نهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة

المطلب الثاني : حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة

المطلب الثالث : انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث

المبحث الثاني : آلية مجابهة أزمة الوعي و الإيديولوجيا في الواقع السياسي

العربي الراهن

المطلب الأول : مظاهر إخفاق الدولة التحديثية

المطلب الثاني : أزمة العقلانية في الدولة التحديثية

المطلب الثالث : أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية

المبحث الثالث : آلية الانتقال من التبعية إلى الاستقلال

المطلب الأول : أزمة الهوية في الدولة التحديثية

المطلب الثاني : قيم التقدم في الدولة التحديثية

المطلب الثالث : قيم المواطنة في الدولة التحديثية

الفصل الرابع : الدولة التحديثية وتحديات العولمة بين الجابري وبرهان غليون

المبحث الأول : كيفية الانتقال من النهضة إلى الحداثة

المطلب الأول : نهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة

تعتبر العولمة مظهر من مظاهر الحياة السياسية في الواقع العربي المعاصر، ذلك أنها أفرزت جوانب عديدة في مناحي الفكر والسياسة، من جوانبها التربوية والسياسية والاجتماعية . والجدير بالذكر أن ما أفرزته العولمة فكرة النهضة، إذ أن الواقع السياسي العربي الحديث والمعاصر، أصبح مهياً لتقبل هذا المشروع النهضوي . والواضح أن الواقع العربي كان قد شهد ما يعرف بالنهضة العربية الأولى، والتي تعني المحاولة التي قام بها مجموعة من المفكرين والفلاسفة والأدباء والفنانين، في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي . وهي حركة تهدف إلى بعث الأمة العربية من جديد، غير أن هذه الحركة بنيت على ثلاثة توجهات أساسية :

- توجه يؤمن بالانبعاث صوب الحضارة العربية الإسلامية
- توجه يؤمن بتجاوز الواقع، وإحياء منجزات القرن العاشر الميلادي في الحضارة العربية.
- توجه يؤمن بنقل منجزات غربية وتطبيقها على الواقع العربي .⁽¹⁾

بيد أن النهضة العربية الأولى فشلت نتيجة بعض العوائق التي جعلت العالم العربي يبقى يراوح مكانه، وذلك راجع بالأساس إلى سيطرة النزعة الأحادية من جهة، وسيطرة النزعة الإيديولوجية على الحياة السياسية من جهة أخرى . واللافت للنظر هو أن سيطرة النزعة الأحادية واستمرار الصراع بين الديني والديني، التي اتخذت شكل الصراع الطائفي أو العقائدي أو الديني . وسيطرة الإيديولوجيا على الحياة السياسية، التي جعلت الواقع العربي يشهد انقسامات وعدم توافق في المواقف والتوجهات السياسية التي أجهضت عملية النهضة.⁽²⁾

(1) - ناصيف نصار : مطارحات للعقل الملتزم ، في : مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية ، مرجع سابق ، ص 14 .

(2) - أدونيس العكر : السياسة والدين في ميزان العقل ، في : مطارحات نصيف نصار للعقل الملتزم ، من كتاب جماعي ، قراءات

نقدية في فكر ناصيف نصار ، إشراف أحمد عبد الحليم عطية ، الاتحاد العربي للجمعية الفلسفية ، (11)، الكتاب 2 ، 2003 ،

لقد شهد الفكر العربي الحديث لحظتين يمكن التمييز بينهما، لحظة إصلاحية نهضوية تمتد بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين، وهي المسماة بلحظة الفكر النهضوي العربي . ولحظة عرفت باللحظة الراديكالية العربية، التي تمتد بين عشرينيات القرن العشرين وثمانينيات القرن نفسه، فالفكر العربي في المرحلة الأولى كان هدفه الأسمى بناء دولة وطنية، محاكيا في ذلك النمط الأوروبي، أما المرحلة الثانية فقد جاءت بعد سقوط الخلافة العثمانية وما تلتها من مقاطعة لليبرالية، والعودة إلى بنى السياسة الشرعية، وهو ما ينبأ بميلاد خطاب سياسي حديث، تراجع عن ما كان يطمح إليه الفكر النهضوي العربي⁽¹⁾ . وهو مؤشر من مؤشرات نهضة الدولة التحديثية، ومن خلال ذلك كله يمكن أن نتساءل : كيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون للنهضة في الدولة التحديثية ؟

1 - نهضة الدولة التحديثية عند الجابري :

يرى الجابري أنه منذ فجر اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر الميلادي والفكر العربي بمختلف أطيافه وتياراته يعيش إشكالية النهضة، ولا يخفى عنا أن هذه الإشكالية هي التي كانت وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى تيارات واتجاهات متباينة. والحال أنّ الشعار الذي ساد خمسينيات هذا القرن هو شعار الثورة، غير أن الخطاب الذي تداول منذ سنوات خلت هو شعار النهضة ليدخل الشعار الأول منطقة الظل أو ليتوارى تاركا مكانه لإشكالية تبدو أكثر معاصرة. نظرا لتطابقها مع معطيات الدولة التحديثية التي ظهرت حديثا في المنطقة العربية . والواقع أن الخطاب النهضوي في الدولة التحديثية، كان منذ بدء ظهوره مشدودا إنشدادا كبيرا إلى نموذجين حضاريين هما النموذج العربي الإسلامي، والنموذج الأوروبي الغربي، فنتج عن هذا الإنشداد بروز تيارين سلفيين أحدهما تيار سلفي أوروبي، والآخر تيار سلفي إسلامي، ناهيك عن التيار التوفيقي الثالث الذي يطلب الحسنيين، أحسن ما في النموذج العربي والأوروبي . تبني هذه التيارات رؤيتها

(1) - أحمد محمد ولد محمد : الدولة في الفكر العربي الحديث ، في : الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج والتفكيك ، مركز

دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص ص 21 - 22 .

على استلهم النماذج السلفية، كقوالب جاهزة ينبغي استحضارها والانخراط فيها دونما أقلمة أو تكيف . واللافت للنظر هو أن هذه التيارات في الدولة التحديثية، كانت قد استمدت مبادئها من عصر النهضة، الذي طبع بطابع الوعي وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري : « إنهما يستمدان كل مقاوماتهما من حاضر عصر النهضة، الذي كان يطبعه الوعي بالذات والوعي بالذات كما هو معروف، إنما يكون أو على الأقل يتبلور ويتعمق، من خلال الدخول في علاقة اختلاف وتغاير ونزاع مع آخر معين .»⁽¹⁾

يحدد محمد عابد الجابري الإحساس بالفارق، بين الأنا و الانحطاط والآخر و التقدم. كمحدد يقف وراء انشداد الطموح النهضوي إلى النماذج سالفه الذكر، وهو ما يجعل محمد عابد الجابري يتهم الفكر العربي بأنه يتعاطى مع إشكالية النهضة، بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ التناقض الوجداني Ambivalence حيث تزوج في آن واحد، في وجدان الشخص مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه .⁽²⁾

لقد عرف الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر في نظر الجابري، مرجعيتين مرجعية تراثية، هي التي كان يطمح زعمائها بالعودة إلى الأصالة والتشبث بمعطياتها الفكرية والمادية للنهوض بالمجتمع العربي . ومرجعية أوروبية هي التي تشبع زعمائها بمنجزات الحضارة الأوروبية، لنقلها إلى المجتمع العربي والاستفادة من منجزاته الفكرية والحضارية، غير أن عصر الحداثة كان قد خلق مرجعية ثالثة تجمع بين المرجعيتين السابقتين، وهي التي استطاعت أن تمثل النهضة العربية الحديثة في كل مستوياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، ويظهر ذلك في قول الجابري: « فإن هناك مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين، التراثية والأوروبية، وهي المرجعية التي أصبح يشكلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة»⁽³⁾ هذا الفكر الذي أصبح مولعا بالحضارة الأوروبية الحديثة، وما عرفته هذه الحضارة من مظاهر حضارية من تمدن وديمقراطية وغيرها .

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 25 .

(2) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 19 .

(3) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، المصدر السابق ، ص 24 .

لقد ربط محمد عابد الجابري بين النهضة والتمدن ربطاً محكماً، حيث لا يمكن أن تكون هناك نهضة في الدولة التحديثية، ما لم يكن هناك تمدن، حيث يبرر ذلك في قوله : « أن نهض معناه أن نتمدن، وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تقدمه، أن نقنّبس من منجزاته الفكرية والمادية ...»⁽¹⁾. غير أن التمدن في نظره هو صورة من صور الوعي، حيث أنه وعي بأسباب الانحطاط والتخلف . إذ تنجر على ذلك ثقافة المقاومة للاستعمار الغربي بكل أوجهه، أي مقاومة التدخل الأجنبي الاستعماري . لكن القصور المادي والتكنولوجي جعل من الدولة التحديثية تستجد بالشرق لمحاربة الغرب الاستعماري ويظهر ذلك جلياً في التطورات التي شهدتها الدولة العربية التحديثية من الحرب العالمية الأولى بين سنتي 1914 و1918، إلى نكسة واغتصاب ارض فلسطين من قبل الكيان الصهيوني، إلى العدوان الثلاثي عام 1956، إلى هزيمة 1967 .

إن الغاية الأساسية التي وجدت الدولة التحديثية من أجلها في نظر الجابري، هي مساندة روح العصر، إذ لا يمكن أن نهمل منجزات نخبنا العصرية، بل لابد من الاستفادة من خبراتهم على كل الأصعدة سواء تعلق الأمر بعالم الأفكار، أو ما تعلق بعالم الأشياء . والواقع أن العالم العربي والإسلامي في نظر الجابري، بحاجة إلى ضرورة الجمع بين منطق الفكر ومنطق العمل، لأن « التحديات التي تواجه العالم العربي و الإسلامي تتطلب ليس فقط رد الفعل بل الفعل، والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل . أما فعل اللسان (الخطابة والوعظ والإرشاد)، أما فعل اليد والعضلات (مهما كانت صورته وقوته) فهما لا يجديان اليوم، لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني : على الضبط والتنظيم وحساب الخطوات وحصر التوقعات وتقليص دائرة المصادفات والمفاجآت إلى أقصى حد...»⁽²⁾ .

لقد كان الجابري ينظر إلى نهضة الدولة التحديثية على أنها مرهونة بالفعل، الذي يجب أن يتعدى كل أساليب التوهم والتمني وغيرها من السلوكات التي ألفتها الدولة العربية.

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 102 .

(2) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 40 .

فالأجدر بالدولة التحديثية، أن تسلك سلوك العمل والتنظيم والتطبيق، والابتعاد نوعاً ما عن أساليب التمني إلى أبعد الحدود . لأنها سلوكيات لا طائل من ورائها .

إن الخصوصية التي جاءت بها الدولة التحديثية في عصر النهضة، هي تكريس الحقوق والواجبات التي كانت قد أفرزها عصر النهضة الأوروبية، وذلك لمسايرة روح العصر وكانت في مقدمتها- على حد تعبير محمد عابد الجابري - : «الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والسكن والملبس، والحق في التعليم والعلاج ... إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر»⁽¹⁾ . وهي في نظر محمد عابد الجابري خطوة أساسية منقطعة النظير في تاريخ الدولة العربية، الأمر الذي قاد العقل العربي إلى نوع من التطور على مستوى الوعي بضرورة الوحدة بين كيانات الأقطار العربية، لتجسيد قومية عربية على أرض الواقع، تتمتع كل أقطارها بالسيادة وينعم موطنها بالحقوق، وتسييرها القوانين الديمقراطية، فهذه الوحدة أصبحت في نظر الجابري ضرورة ماسة، وشرط لا مفر منه . حيث يقول الجابري : « ولا نعتقد أن هناك من يجادل في أن الأمة العربية اليوم من ضروريات وجودها القومي المنيع في العصر الحاضر، قيام حد أدنى من الوحدة بين دولها قوامه التخطيط المشترك والتعاون الفعلي، والتضامن الحقيقي وصولاً إلى وحدة شاملة اتحادية أو فدرالية...»⁽²⁾.

إن هذه الوحدة التي يطمح إليها الجابري، هي في حقيقتها دعوة صريحة إلى إنشاء قومية عربية، أو تحالفاً عربياً تذوب فيه كل الاختلافات، وذلك لتكوين دولة تحديثية فدرالية أو اتحادية . بعيداً عن كل تباين عرقي أو ديني أو مذهبي، لأن العولمة تفرض علينا منطق الوحدة، بعيداً عن كل أشكال التمايز و الصراع على الزعامات وهو ما يسميه بالتعاون الفعلي والتضامن الحقيقي . ومن أجل ذلك كله يقترح الجابري مايلي :

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 67 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

أ - ضرورة تجنب تعميم المشاكل القطرية أو المحلية : يعتقد الجابري أن البلدان

العربية هي وطن واحد، رغم اختلاف البلدان والمجتمعات، لأن الطرف التاريخي الراهن فرض عليها بعض المسائل، مثل ما هو الشأن في علاقة الدين بالدولة . التي هي محل اختلاف بين أقطار الدولة التحديثية، لذا يجب أن ينظر إليها من منظور خاص حسب ما يتوافق مع طبيعة كل قطر عربي . ولا يمكن تعميمها في كل المجتمعات، لنجعل منها مشاكل قومية.⁽¹⁾

كما أن مشكلة العروبة والإسلام، هي من بين المسائل التي كانت محل اختلاف بين الأقطار العربية، من باب أيهما يكون في المنزل الأولى، وهي في الحقيقة إشكالية مزيفة يجب أن تبقى رهينة قطر بعينه، ولا تتعمم على كل الأقطار العربية، لتضعف وحدة الدولة التحديثية الموحدة . بل لابد من أن الكثير من النخب ينظر إلى الوحدة العربية على أنها تخضع لعائق الاختلاف في أولوية العروبة أم الإسلام، وهو في نظر الجابري ما « يجعل مصير النهضة العربية ومستقبلها مرهون بحل هذه المشكلة، مشكلة ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام.»⁽²⁾ على هذا الأساس يجب ترك هذه المسائل في أساسها الإقليمي لا يمكن تعميمها . حيث يكون هناك اتحاد جغرافي من المحيط إلى الخليج في شكل دولة تحديثية .

ب - الطائفية والديمقراطية : لم تعد مشكلة الدين والدولة من الإشكاليات التي باتت

تؤرق العقل العربي، بل هناك مشكلات أخرى كامنة وراء هذه القضايا التي طرحها الفكر النهضوي في الدولة التحديثية، وقد كانت في مقدمتها مشكلة الطائفية التي باتت تنوب عن ثنائية الدين والدولة . وذلك راجع في نظر الجابري إلى غياب الديمقراطية في الأقطار العربية من المحيط إلى الخليج⁽³⁾ . إن مشكلة الدين والدولة في نظر الجابري لم يكون لها وجود في المرجعية التراثية، فإذا طرحت في الفكر العربي النهضوي، فهي لا تعبر عن

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 95 .

(2) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 104 .

(3) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، المصدر السابق ، ص 98 .

مشكلة قومية تعم الدولة العربية التحديثية، بقدر ما هي تخص أقطار عربية معينة . وذلك راجع إلى تفاوت الظروف واختلافها من دولة قطرية إلى دولة قطرية أخرى . والواضح أن كل هذه المعضلات خلفت ما يعرف أو ما يسمى بالطائفية الدينية⁽¹⁾

إن مشكلة الطائفية الدينية توجد في بعض الأقطار العربية، لكن في بعضها الآخر غير موجودة، لأن الأقليات الدينية في هذه الأقطار، لا تمثل مشكلا اجتماعيا أو سياسيا . كما أن الدول التي تعاني من الطائفية الدينية، تختلف هي الأخرى في طرحها للمشكل . فقد يكون ذلك في نظر الجابري - أي الطائفية الدينية بتعددتها - أساسا لوحدة بعض الدول القطرية مثلما هو الشأن في مصر . وعليه فلا يوجد حل واحد تعالج به الإشكالية في كل الأقطار العربية، بل كل دولة قطرية لها حل مناسب لها، فما هو ملحوظ عند الجابري هو أن الدولة العربية التحديثية، ليس لها حلا واحدا مناسباً، لمعالجة مشكلة الطائفية في كل الدول القطرية، بل هناك حلول حسب ما تقترحه كل نخبة لخدمة المصلحة القومية، وهذا ما يسمى عند الجابري بنظام الفيدراليات العربية⁽²⁾

إن الطائفية الدينية في الوطن العربي، هي واقعا اجتماعيا وتاريخيا في نظر الجابري . حيث لا تطرح الطائفية كمشكل، إلا إذا طرح مشكل الديمقراطية الذي هو مشكل عام في الدولة العربية التحديثية، فإذا تم التطرق إلى مشكلة الديمقراطية أسدر الستار على مشاكل أخرى مثل الطائفية وعلاقة الدين بالدولة وغيرها، للفت النظر عنها⁽³⁾ . إن الدولة العربية التحديثية في نظر الجابري بمختلف أقطارها، تحتاج إلى نظام ديمقراطي عادل، لكن بشعارات مختلفة، وذلك حسب تطور وعي كل قطر عربي . فقد تكون تحت شعار الديمقراطية، للبحث عنها وتجسيدها . وقد تكون تحت مطلب الديمقراطية وآلية الانتقال إليها، وقد تكون تحت راية العدالة الاجتماعية، وقد تكون تحت لواء حقوق الإنسان، وقد تكون بتطبيق الشريعة وغيرها . يقول الجابري في هذا الصدد : « أما في البلدان العربية

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص ص 100-102 ، وذكر في : محمد عابد

الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 99 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 102 - 103 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 104 . وقد ذكر في : محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، المصدر السابق ، ص ص 100 - 101 .

الأخرى التي لا تعاني من الطائفية الدينية، فإن أبنائها يعبرون عن حاجة المجتمع إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بشعارات مختلفة : هناك من يرفع شعار الديمقراطية نفسها، وهناك من يرفع شعار تطبيق الشريعة، وهناك من يرفع شعار حقوق الأقلية، وهناك من ينادي بضرورة الثورة على الإقطاع .»⁽¹⁾

لقد كانت ثنائية الدين والدولة في الدولة العربية التحديثية في نظر الجابري، ثنائية مزيفة لا تعبر عن حقيقتها، لأنها تخفي مشكلة الطائفية، غير أن هذه المشكلة ليست عامة بل هي مشكلة قطرية خاصة . أما المشكل العام فيتجلى في الديمقراطية، والسياسة الاجتماعية وما الطائفية إلا قضية تنوب على الديمقراطية فقط .

ج . الديمقراطية والعقلانية في مقابل العلمانية : لقد شكل مصطلح العلمانية في

الفكر القومي العربي إشكالا، لعدم فهمه فهما يليق بمقامه، إذ يعتبر طرح فكرة اللائكية طرحا غير مبرر . فطرح شعار العلمانية في الدولة العربية التحديثية، كان في منتصف القرن التاسع عشر . والغريب في الأمر أن الذين طرحوه هم نخبة من المفكرين الذين ينحدرون من الشام، ولا غرابة في أن الشام كباقي الأقطار العربية كانت قابضة تحت السلطة العثمانية، التي كانت تحكمهم باسم الخلافة الإسلامية . واللافت للنظر هو أن هناك شعاريين متباينين في الفكر النهضوي العربي، شعار العلمانية الذي رفعه المسيحيون العرب، وشعار الاستقلال عن الترك، الذي حملته النخبة العربية .

يرى الجابري أن موجة انفصال العرب عن الترك، وبزوغ فجر الدولة العربية التحديثية، أي دولة الوحدة التقى الشعاران واجتمع في تيار واحد هو تيار العروبة، ثم سمي فيما بعد بتيار القومية.⁽²⁾ لقد احتدم الصراع بين النخب بعد الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، في أي شعار تتبنى الدولة العربية التحديثية، هل شعار الوحدة العربية في دولة واحدة باسم الدين الإسلامي، أم باسم العروبة؟ فإذا كان باسم العروبة كانت هناك دعوة

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص ص 106 - 207 . وقد ذكر في : محمد عابد

الجابري : وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص ص 101 - 102 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 108 - 109 - 110 . وقد ذكر في : محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، المصدر السابق ، ص ص

102 - 103 .

للاستقلال عن الترك، وفي مقابل ذلك كانت هناك دعوة للإتحاد العربي باسم الإسلام، للبقاء تحت سلطة الترك وإنشاء جامعة الدول الإسلامية . والواضح أن شعار العلمانية لم يطرح في دول المغرب العربي أبداً، ولا في بلدان الجزيرة العربية . بل طرح في سوريا فقط غير أنه مع استقلال الدولة العربية، أعيد رفع شعار العلمانية من جديد، خاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات مسيحية .

إن هذه الدولة الواحدة التي سميت بالدولة التحديثية، كانت متكونة من أغلبية مسلمة حيث انصب اهتمامها برفع شعار القومية، والدفاع عنه، ومنه فالدولة التحديثية، لابد أن تبنى على أساس عقلاني بعيداً عن سيطرة الهيمنة الدينية، وفي هذا الصدد يقول الجابري : « وإذن فالدلالة الحقيقية لشعار العلمانية في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فالعلمانية على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية»⁽¹⁾ . لقد ألح الجابري على أن تكون الدولة العربية التحديثية - دولة الوحدة - دولة ديمقراطية عقلانية، ترسخ فيها مبادئ حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات الدينية، إذ لا يمكن أن تهيمن فيها طبقة دينية تمثل الأغلبية، على الأقلية الدينية لتجسيد مبدأ الديمقراطية، والتعايش السلمي بين مختلف الطوائف الدينية والعرقية . وهذا ما يتوافق مع قول ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1859 - 1905) « عندما يشعر الناس بالتعاطف الطبيعي إزاء آلام بعضهم، فإن معنى ذلك أن روابط متينة ودائمة تصل فيما بينهم، فلا تدع للشبهات أن تفرقهم، وأنه من السهل عليهم مد يد المساعدة كلما اقتضى الأمر ذلك»⁽²⁾.

لقد أفرز الجدل السياسي، وسياسة المعارضة بين التيارات والأحزاب فكرة فصل الدين عن الدولة في الدولة العربية التحديثية، وهي في نظر الجابري فكرة غير مقبولة على الإطلاق، في المجتمع الإسلامي . لأن السلطة الدينية تمارس على الأفراد سلطة روحية أما

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 112 . وقد ذكر في : محمد عابد الجابري :

وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 104.

(2) - Alexis de Tocqueville : **de la démocratie en Amérique** , T2 , Enac édition , 2^{ème} édition , 1988 , P 223 .

الهيئة السياسية فهي تمارس عليهم سلطة زمنية، وبالتالي فهي إشكالية مزيفة، لا تتطابق فيها الأهداف المسطرة مع النتائج التي تطمح إليها الدولة التحديثية، يقول الجابري : « مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات ».(1)

يرى الجابري أن الدولة العربية التحديثية كانت أحوج إلى استقلال في قومية واحدة في ظل نظام ديمقراطي عادل، وممارسة عقلانية للسياسة، فهي بالتالي مطالب معقولة وضرورية في الدولة العربية التحديثية . غير أنها تفقد قيمتها كلما دخلت عليها فكرة العلمانية . لذا كان من الواجب، استبعاد شعار العلمانية من الواقع العربي تماما، وتغييره بفكرة العقلانية و الديمقراطية، لأن « الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية و الأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج »(2). والجدير بالذكر أن الديمقراطية والعقلانية لا تعني ولا واحدة منهما استبعاد الإسلام، لأن الإسلام هو روح العرب، والمقصود بذلك جانب روحيا بالنسبة للعرب المسلمين، وجانبيا حضاريا بالنسبة للعرب غير المسلمين . وعلى هذا الأساس يرفض الجابري كل الممارسات الغير عقلانية في الدولة التحديثية .

2 . نهضة الدولة التحديثية عند برهان غليون :

لما كانت الدولة العربية التحديثية حقيقة مؤكدة، فإن برهان غليون ينطلق في نظريته لنهضة الدولة التحديثية، من السؤال المعتاد الذي يطرحه جل المفكرين العرب المعاصرين « لماذا تأخر العرب أو المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ أي كيف للعرب أن ينجحوا في الانخراط من جديد في دائرة التقدم والانتظام في سياقه؟ لكن ما هو التقدم وما هو معياره؟ وكيف يصبح مجتمع متقدما وآخر متأخرا؟ ».(3) لقد كان هذا التفوق والتقدم الذي بلغه غير

(1)- محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 113 . وقد ذكر في : محمد عابد الجابري :

وجهة نظر ، مصدر سابق ، ص 104.

(2) - المصدر نفسه ، ص 113 . وقد ذكر في : محمد عابد الجابري : وجهة نظر ، المصدر السابق ، ص 105.

(3) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 163 .

العرب في نظر برهان غليون، ليس ما يحمله من قوة، وتكنولوجيا، ووسائل ردع للآخر بل هو إنشاء واستثمار تنظيمات مشابهة ومماثلة لما هو موجود عند غيرنا، سواء كانت هذه التنظيمات لها طابع اقتصادي أو اجتماعي أو فكري . غير أن هذا التقدم الذي يقصده برهان غليون، تحدده المجتمعات التي تقوده . لأنها هي المعيار الذي يقاس به مستوى التقدم، سواء كان هذا التقدم اجتماعيا أو ماديا .⁽¹⁾ فالتقدم مبني على معيار شيوع مستوى نهضة هذه المجتمعات، سواء تعلق الأمر بالأطر والقوانين الاجتماعية وهذا ما يتجلى في القوانين والأنظمة والبنى الاجتماعية، من ديمقراطية وتسامح ووعي سياسي، أو ما يتعلق منه في المنجزات المادية والتكنولوجية التي يحددها العلم .

إن التقدم في نظر برهان غليون هو مفتاح النهضة، باعتباره مسابقة لروح العصر والمشاركة في مختلف التنظيمات التي أفرزتها مقتضيات الحضارة الراهنة، سواء كانت روحية أو مادية . لذلك تبدوا نهضة الدولة التحديثية في نظره هي تحقيق المدنية، أي ارتقاء الدولة التحديثية من حالة إلى أخرى، وتحولها من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، وهذا ما سمي في الوعي العربي الحديث والمعاصر بالنهضة .⁽²⁾ لأن النهضة في الوعي العربي المعاصر هي التمدن و العقلنة و إرساء قيم الحضارة المادية، و الاستفادة من كل القيم الديمقراطية و التسامح، مواكبة كل ما من شأنه أن يرتقي بالمجتمع العربي إلى درجة عليا . و في هذا الصدد يقول برهان غليون : « النهضة هي إذن نظرية الصعود من درجة إلى درجة أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية ».⁽³⁾ الأمر الذي جعل النهضة تختلف عن الحداثة، لأن الحداثة في نظر برهان غليون، فعل لإرادي يمارسه الفرد في حياته اليومية . وهو يعني نقل معطيات الحضارة الغربية من معطيات السلوك والأنماط الحياتية، وأساليب الإنتاج وغيرها إلى الدولة العربية التحديثية . أما النهضة فهي فن

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 164 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

استثمار هذه التقنيات الحضارية الواردة من المجتمع الغربي إلى المجتمع العربي وغربلتها بما ما يتلاءم مع هوية المجتمع العربي أو الدولة العربية التحديثية.⁽¹⁾

لقد كانت النهضة في الدولة العربية التحديثية، هي عملية عقلنة للحدثاثة الغربية الواردة إلى المجتمع العربي . أي « أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحدثاثة، إضافة إلى المعايير العقلية، لمعايير اجتماعية (وحدة الجماعة) وأخلاقية (نجاعة القيم الإنسانية)». ⁽²⁾ لقد أوكلت للنهضة مهمة إعادة تفسير هذا التراث وإخضاعه إلى مختلف التجديدات الحضارية المادية والعقلية. حيث يرى برهان غليون أن هذه المهمة حسبت على التيار السلفي، الذي أدخل مختلف التجديدات على منظومة القيم العقلية والإيديولوجية في الدولة التحديثية، في مقابل قضايا الدين والقيم الأخلاقية والفنون. ⁽³⁾ لأن القيم الأخلاقية التي تعد معايير للسلوك، لا يمكن استنتاجها من القيم الحضارية المادية . بل الأولى أن تسلك الدولة التحديثية ضرورة الاندماج مع منطلقات الحضارة الغربية والتلاؤم معها، من أجل خلق مناخ شبيه ومناسب لاحتضانها، ولا يكون ذلك في نظر برهان غليون إلا بالقطيعة مع الماضي . وهذه القطيعة هي ليست انقلاب على هوية الدولة التحديثية وذاتية الجماعة، بل إخضاع هذه المعايير لبنية المجتمع العربي . ومنه تبدو النهضة على أنها خلق وإبداع معايير جديدة، يمكن من خلالها التغلب على كل أساليب الانحطاط والتخلف، والثورة على قيم الماضي، حيث يقول غليون في هذا الصدد: « هكذا تحدد النهضة كمفهوم أولوية التغيير والتحول، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة . ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم، على منظومة القيم التقليدية السائدة» ⁽⁴⁾. إن الدعوة إلى الثورة على الماضي في نظر برهان غليون، هو ضرب من ضروب العقلنة، التي هي تحويل الوعي من طابع التقليد والخرافة إلى وعي مطبوع بالعلم والعقل، الذين هما سبيلين من سبل التطور والتقدم .

لقد أرجع برهان غليون تأجيل النهضة في الدولة العربية التحديثية، إلى ركود المعارضة وعدم قدرتها على المناورة مع السلطة، وهذا ما أدى إلى مسابرة العلماء والنخبة

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 165 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 165 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 166 .

للسلطة التي عينتهم محافظة على مكاسبهم، وخشيتهم من ضياعها من أيديهم، وهو ما أفضى إلى طغيان الفكر الديني الذي طالما شجعه العالم الغربي، لتثبيط كل محاولة من أجل النهضة، واللاحق بركب الأمم المتقدمة .

إن معيار التقدم والنهضة هو العقلنة و كسر القيم التقليدية، والانخراط في ركب الحضارة العالمية، بعيدا عن كل تعصب أو طائفية أو تمييز عرقي أو لغوي أو ديني . و أن الدولة العربية التحديثية إذا أرادت أن تنهض، لابد عليها من « نشر العلم وقيم النهضة ومن تحرر عقلي وإدانة للروح الجبرية و الإتكالية ورفض للزهد الصوفي الذي يعكس الرغبة في الانسحاب من العلم بدل الانخراط فيه وبدل الجهد، وكل هذا يؤدي إلى الانقسامات المذهبية والتعصب وغياب التسامح».(1) لقد أكد برهان غليون على عالمية التقدم والنهضة في قوله : « إن موضوعات الإشادة بالعلم كأصل التقدم والنهضة والمدنية ونقد الفكر الخرافي والسحري والأسطوري والغيبى الديني، ونقد الشرق باعتباره هوية أو كيانا متأخرا من كل النواحي، والتأكيد على القومية كلحمة وطنية تقود إلى العالمية، ونقد التراث والخصوصية، والإشادة بالآلة والتقنية وقوى الإنتاج، والصناعة كمصدر لإنتاج عقلية علمية مناقضة للعقلية الأسطورية التي تخلقها الزراعة، وتأكيد العلماني ضد خطر السلطة الدينية».(2)

إن ما يمكن فهمه من طرح برهان غليون هو أن النهضة والتطور يسيران في خط واحد لأن كليهما يعتبر العلم والمدنية معيار للتقدم والرقى، ومسيرة الركب الحضاري . إذ لا توجد نهضة من دون وضع قطيعة مع الماضي، لأنه مطبوع بالخرافات والأساطير، التي شبَّ و ترعرع في أحضانها الفكر الديني، الذي وجد فيها المناخ المناسب لنموه . فاعتبر الغرب معيارا للنهضة والتطور، لأنه أشاد بالعلم والتقنية، ومجد الآلة، ورفع من قيمة الإنتاج والصناعة، وناهض طغيان الفكر الديني، الذي وقفت في وجهه العلمانية، فخلصت العقل من أوهام الماضي .

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 167 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 172 .

المطلب الثاني : حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة

من الواضح جدا أن مصطلح الحداثة من المصطلحات الشائكة التي عرفت جدلا كبيرا في عصرنا الراهن، وذلك لما يتميز به هذا المصطلح من دلالات مختلفة، فهناك من يعتبره إنتاج غربي خالص، وذلك راجع إلى ما خلفه من إشكاليات بين أقطابها . غير أن البعض الآخر يعتبر أن الحداثة مظهر من مظاهر العولمة لا موطن لها ولا جنسية خاصة بها، لأن الالتباس في تحديد معالمها حتى في الفكر الغربي . وهذا دليل على عدم انتسابها له، ومن مظاهر هذا الالتباس هو الخلط بين الحداثة والتحديث، إذ ليس باليسير عنا أن نميز بين الحداثة والتحديث تحديدا زمنيا دقيقا، حيث لا يتسنى لنا أن نحدد عند أية نقطة أو أية سنة تنتهي عندها الحداثة أو يبدأ منها التحديث؟ لأن أي سؤال يتعلق بإشكالية الحداثة، لا يقودنا إلى إجابة واحدة، بل إلى إجابات متعددة وغامضة لا تحديد لها .⁽¹⁾

لقد بات موضوع الحداثة من المواضيع التي أرقّت الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، وذلك راجع بالأساس إلى ما تتميز به من امتدادات في مجال السياسة، لأن الدولة التحديثية في زمن التحديث تعيش على وطأة جميع الاحتمالات والتكهنات، مقارنة مع ما عايشته في زمن الحداثة . حيث أن هذا الزمن هو المقياس الحقيقي لصمود الدولة العربية وتكيفها مع جميع الرهانات والتحديات التي هزت أركان الدولة العربية، حيث انتقلت بموجبها من الحداثة إلى التحديث . فبعد سيطرة ثقافة الآخر لعقود من الزمن، جاء دور التحديث الذي قام به محمد علي باشا في مصر، خاصة مع تحديث الجيش والإدارات وغيرها، ثم مع من جاء بعده، لتضحى الحداثة وهم من أوهام العولمة، الأمر الذي جعل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين، ينظرون إلى الدولة التحديثية في علاقتها بالعولمة من زوايا مختلفة . وقد كان في مقدمتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فكيف نظر كل منهم إلى حداثة الدولة التحديثية في ظل تحديات العولمة ؟ وكيف تعاملت الدولة العربية التحديثية مع الحداثة في ظل تحديات العولمة؟

(1) - A . alaroui : **Islam et Modernité** , édition Bouchene , Ed 1 , Alger , 1999 , P 68 .

أ - حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند الجابري :

إن مصطلح الحداثة في الدولة التحديثية قد امتزج مع الكثير من التصورات، التي راهنت الحركة العلمية والثقافية والسياسية في الوطن العربي، حيث حدث كثيرا من اللبس في امتداداتها، وكان من بينها مصطلح العولمة Globalisation والعالمية Univarsalisme . لذا كان علينا بالضرورة التمييز بينهما، ومعرفة تأثير كل منهما على الدولة التحديثية، « فالعالمية هي نزعة إنسانية وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات والتلاقح بين الثقافات والمقارنة بين الأنساق الفكرية والتعاون والتساند والتكامل بين الأمم والشعوب والدول، بحيث يصبح العالم منتدى حضاري، بينها مساحات كبيرة من المشترك الانساني العام، ولكل منها هوية ثقافية، تتميز بها ومصالح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وأمنية لا بد من مراعاتها في إطار توازن المصالح»⁽¹⁾.

غير أن محمد عابد الجابري يميز بين العالمية والعولمة في قوله : « العالمية تشير إلى الطموح إلى الارتقاء بالخصوصية إلى المستوى العالمي، أو بعبارة أخرى هي انفتاح المحلي على ما هو عالمي أو كوني . وبالتالي فإن نشدان العالمية هو طموح مشروع يعكس الرغبة في الانفتاح على الآخر، بهدف تبادل الأخذ والعطاء، وبهدف الحوار والتعارف والتلاقح بين الحضارات والثقافات، وهكذا يمكن النظر إلى العالمية باعتبارها إثراء للهوية الذاتية . أما العولمة فهي إرادة للهيمنة وبالتالي فهي محاولة لقمع الخصوصيات القومية إنها محاولة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته .»⁽²⁾ ونستنتج من خلال ذلك أن العالمية هي انفتاح الدولة التحديثية على الآخر، من أجل تبادل الأفكار والثقافات والحضارات، وذلك من أجل التعارف والتعاون والتبادل الثقافي والحضاري، وهو إثراء للهوية الثقافية للدولة التحديثية . أما العولمة فهي هيمنة وتجريد للدولة التحديثية من خصوصياتها الفكرية والثقافية والحضارية، غرضها تسليط ثقافة ما على الدولة باسم الحداثة .

(1) - محمد عمارة : بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية ، في : مجلة الهلال ، عدد ماي 2001 ، ص 128 .

(2) - محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، في : مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،

عدد 228 ، فبراير 1998 ، ص 17 .

يعرف الجابري العولمة في قوله : « أن العولمة التي يجري الحديث عنها الآن هي نظام ذو أبعاد تتجاوز نطاق الاقتصاد لتشمل مجالات السياسة والفكر، وهي تشير إلى محاولة تعميم نمط حضاري يخص بلدا بعينه هو الولايات المتحدة على بلدان العالم أجمع. »⁽¹⁾ فهو يقصد من ذلك أن العولمة ليست نظام سياسي، إذ لا يمكن اعتبارها مجرد تطور للنظام الرأسمالي، لكن هي في الحقيقة ما هي إلا دعوى لتبني ايديولوجية معينة، إنها بصريح العبارة الايديولوجية الأمريكية، من أجل الهيمنة على العالم وأمرته .

إن أثر العولمة على الهوية الثقافية في نظر الجابري يظهر في عملية تنميط الحضارة العالمية وصبغها بصبغتها الخاصة، فالعولمة إذن هي الانتقال من الاختلاف والتنوع الثقافي إلى التجانس الثقافية للعالم، وهو الشيء الذي يعد تهديدا للهوية الثقافية التي كانت مكسبا للشعوب عملت على الدفاع عنها وصيانتها بالتضحية عليها . وهذا الاختراق الثقافي في نظر الجابري تؤثر فيه العولمة حيث « تتولى القيام بعملية تسطيح الوعي، واختراق الهوية الثقافية للأفراد والأقوام والأمم، ثقافة جديدة تماما لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلا : ثقافة إخبارية إعلامية سمعية وبصرية تصنع الذوق الاستهلاكي (الاشهار التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية) وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ . إنها ثقافة الاختراق التي تقدمها العولمة بديلا للصراع الايديولوجي. »⁽²⁾

غير أنها لا توجد هوية ثقافية واحدة في نظر الجابري بل هناك نماذج مختلفة من الهويات الثقافية، التي هي عبارة عن حصيلة تطورات وتجارب تاريخية متنوعة، مما يجعل هذه الهوية « المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل ».⁽³⁾ فالهوية الثقافية معطى داخلي نابع من مميزات الأمة نفسها بعيدا عن الجمود والانطواء والانزواء على الذات، بل من خصائصه التحول والحيوية، إما صوب التفتح والانتشار، أو صوب الانغلاق والانكماش . وذلك حسب قدرة أفراد الدولة

(1) - محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، في : مجلة المستقبل العربي ، مصدر سابق ، ص 120 .

(2) - محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، www.ABEDJABRI.com تاريخ الإطلاع 2018/11/09 على

الساعة 20:15

(3) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

العربية التحديثية على الاستفادة من تجاربهم و مدى تحقيق تطلعاتهم هذا من جهة . ومن جهة أخرى تفاعلها مع الثقافات الأخرى واحتكاكها بهم .

إن انكماش الهوية الثقافية في نظر الجابري لا يعد انغلاقاً على الذات، بل هي ترتبط بطبيعة البنى التي يتكون منها الفرد كنواة أساسية في الدولة التحديثية، ثم ارتباطها بالجماعة فالوطن القومي بكامله . غير أن العلاقة بين هذه المستويات الثلاث تتحدد بنوع العلاقة مع الآخر، إن هو داخلياً يقع في دائرة الجماعة، لأن الهوية الثقافية هي التي تفرض نفسها كأنها وإن كان يقع في دائرة الأمة فالهوية الجموعية (القبيلة، الطائفة، الحزبية ...) هي التي تكون في مكان الأنا الفردي . غير أن هذا الآخر إذا كان خارجياً يقع خارج الأمة (الدولة والوطن) فإن الهوية الوطنية هي التي تملأ مجال الأنا، أي هي التي تتضمن وبالتالي تعمل على حماية الهويات التي تقع تحت هيمنتها وتحافظ عليها . لأنها مورد قوة لها، وهو ما يشير في نظر الجابري إلى التكامل والتفاعل . واللافت للنظر أن هوية الدولة التحديثية في ظل العولمة لا يكتمل بنيانها ما لم يكون هناك تطابق بين الوطن والأمة والدولة، لأن هناك انصهار للوطن والأمة في فلك الدولة التحديثية .⁽¹⁾

إن انصهار الوطن والأمة والدولة، مظهر من مظاهر العولمة في نظر محمد عابد الجابري، لأن الوطن يعبر عن الأرض والأموات، أو عن الجغرافية والتاريخ، فهما يمثلان كياناً روحياً واحداً، يسيطر على شعور كل فرد من أفراد الدولة التحديثية، تحولت بموجبه الجغرافيا إلى معطى تاريخي، وأصبح التاريخ موقع جغرافي . أما الأمة فهي في نظره شعور روحي بالانتماء، ناتج عن ثقافة مشتركة قوامها ذاكرة تاريخية وطموحات ذاكرة الجماعة، ناتجة عن حبهم لوطنهم أي الوفاء لأرض الأموات، للتاريخ الذي ينبج والأرض التي تستقبل وتحتضن . أما الدولة فما هي إلا تجسيد قانوني لوحدة الوطن والأمة، يسهر على سلامتها ووحدتها وحمايتها، وتمثيلها في المحافل الدولية في كل الظروف . إذ يلح الجابري على ضرورة التمييز بين الدولة ككيان مشخص أو مجرد، يجسد وحدة الوطن والأمة، كما يجسد وحدة الحكومة أو النظام السياسي الذي يمارس السلطة ويتكلم باسمها .

(1) - محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، www. ABEDJABRI. Com ، مصدر سابق .

لقد باتت الدولة التحديثية في ظل العولمة، في نظر الجابري تلازم بين الدولة والهوية الثقافية، لا يمكن المساس بأي عنصر منهما، لأن الهوية الثقافية تزدهر في إطار العالمية لكنها تشعر بالقصور تحت طائل هيمنة العولمة وفلسفتها الإختراقية، التي تقضي على كل الخصوصيات الذاتية للفرد داخل الدولة التحديثية، فالهوية الثقافية معطى عقلائي ووجداني للفرد، يمثل بالأساس كل بناء إيديولوجي أو تصور سياسي، يربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل .

لم تكتف العولمة بالتأثير على الفرد و توجيهه في الدولة التحديثية، مثل ما هو الشأن بالنسبة للإيديولوجيا الاشتراكية، من خلال الوعي الطبقي، بل أصبحت العولمة تستهدف الإدراك من خلال اختطافه وتوجيهه . فهي تعمل على سلب الوعي وليس تشكيله من خلال وسائل الدعاية الاعلامية، التي أصبحت تحت سيطرتها، وهو ما يسمى عند الجابري بتسطيح الوعي . لقد ضربت العولمة بضلالها على الدولة التحديثية، حيث عملت على شل إرادة الدولة وتمييع إدراكها، وتشثيت وتشويش نفوس أفرادها . وهذا بفعل الانبهار بمنجزاتها الجاهزة، التي اكتسحت بها كل الثقافات والهويات لتجعل منها أسواق لتسويق إيديولوجيتها، إذ لا يتأتى ذلك إلا بتهيئة هذا الفرد . الأمر الذي يقتضي في نظر الجابري ضرورة إفراغه من محتواه، حتى لا يقف في وجه الثقافات الدخيلة.

لقد عملت العولمة على تفكيك الهوية الثقافية للدولة التحديثية، وهو ما يسمى عند الجابري بثقافة الاختراق، التي تهدف إلى التطبيع مع الهيمنة وتجسيد التبعية الحضارية للشعوب، وذلك بإخضاع الشعوب إلى الأمركة، من خلال « إختراق الهوية الثقافية للأفراد والأقوام والأمم، بثقافة جديدة تماما . لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلا: ثقافة إشهارية إعلامية سمعية وبصرية تصنع الذوق الاستهلاكي، (الاشهار التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية) وتشبيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ، إنها ثقافة الاختراق التي تقدمها العولمة بديلا للصراع الإيديولوجي. »⁽¹⁾ غير أن هيمنة الاختراق على الإيديولوجيا لا يعني زوالها، بل الاختراق الثقافي في الدولة التحديثية هو الآخر محمل بإيديولوجيا خاصة، هي إيديولوجية الاختراق، لأن الإيديولوجيا السابقة تحمل تصورا

(1) - محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، www. ABEDJABRI. Com ، مصدر سابق .

مستقبلياً، أما الايديولوجيا الجديدة فهي لا تقدم أي بديل أو مواجهة، بل جاءت خصيصاً لشل كل رغبة في التغيير، لنشر جملة من الأوهام تجسد مكونات الثقافة الاعلامية الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية .

تعتبر الثقافة الاعلامية الجماهيرية الامريكية في نظر الجابري، ايديولوجيا الفردية المستسلمة، حيث تضرب صميم الهوية الثقافية في مستويات ثلاث : الفردية والجمعية والوطنية القومية، بيد أن الفردية تهدف إلى تفكيك انتماء الفرد وعزله عن كيانه الاجتماعي، ليضحى فرداً أنانياً مجرد من كل اعتبار قومي، بل امكانية غرس العالمية فيه . لقد بدت العولمة في الدولة التحديثية وسيلة هدم لفكرة الدولة، بل ربطت الجماهير بعالم اللادولة واللاوطن واللامة، وهذا لا يحصل إلا بالتفريغ الثقافي للهويات، ذلك أن العولمة هي عالم بدون فكرة الدولة والأمة والوطن . لأنه عالم من المؤسسات التجارية والشبكات العالمية كسلطة فاعلة، أما الآخرين فهم مستهلكون فقط . وما وطنهم سوى فضاء موجه توجه فيه السياسة ويوجه فيه الاقتصاد وتوجه فيه الثقافة .

لقد ضربت العولمة بظلالها على سيادة الدولة التحديثية، حيث هيمنت عليها واحتوتها . وذلك كله تحت طائل فكرة الحداثة . وهذا ما جعل فرانسيس فوكو ياما Francis Fukuyama (1952 -) يعتبر العولمة عبارة عن حركة توسعية تشبه الحركة الاستعمارية، حيث يقول : « بعد الآن لن تتواجه سلطة السيادة مع خارجها، بل ستعمل على توسيع حدودها بصورة تدريجية حتى تصبح شاملة للكرة الأرضية كلها بوصفها مملكتها الحقيقية . » ⁽¹⁾ وفي خضم هذا الاحتواء للدولة التحديثية، يتبدد كل حلم حول تحقيق الديمقراطية، ذلك أن الخاسر الأكبر في نظر الجابري هي الدولة التحديثية بكل أشكالها سوى كانت وطنية أو ليبرالية أو غيرها . لأنها بمثابة ثقافة جديدة أو ايديولوجيا جديدة، باعتبارها منظومة أفكار تسعى إلى السيادة والسيطرة وفرض تصور عام للعلاقات بين الأفراد، يسوده التفاوت و الطبقية، والاستسلام لمنطق التبعية .

(1) - Francis Fukuyama : **La fin de l'histoire et le dernier homme** , Paris flamarion , Paris , 1994 , P

إن حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة يكتسي الطابع الثقافي، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال التستر خلف كلمة الثقافة، حيث يقول الجابري في ذلك: « هذا النوع من الاستعمال لكلمة الثقافة ينطوي على مكر إيديولوجي يجب فضحه، فمن جهة يتعلق الأمر باستعمال كلمة في غير محلها، ومن جهة أخرى توظف هذه الكلمة مكان أخرى لم يعد ذكرها مرغوبا فيه، أعني بذلك كلمة إيديولوجيا ... إن مصطلح العولمة على الرغم من كل أنواع اللبس المحيطة به، يؤدي وظيفة ليست في صالح العولمة . ذلك أن العولمة تنطوي — بل تتبنى وتشير — إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت وبالانتماء الوطني والقومي، وبالتالي الوعي بالإيديولوجي، وهذه كلها تناقض مع العولمة وطموحاتها .»⁽¹⁾ فحداثة الدولة العربية التحديثية في نظر الجابري هي القضاء على الهوية الوطنية، و الوقوف في وجه الذاكرة الوطنية والوعي بالتاريخ وغيرها من عناصر الهوية الوطنية .

ب . حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند برهان غليون :

إن ظهور العولمة في نظر برهان غليون، وهم سياسي طغى على الوعي السياسي للأفراد، حيث تعتبر في نظره عبارة عن ديناميكية جديدة توجد داخل العلاقات الدولية، من خلال تحقيق أكبر قدر من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات التقنية والعلمية للحضارة، التي حملها تطور وسائل الاتصال والمعلوماتية، وتكامل الحقل الجغرافي السياسي، وبتزايد فيها دور العامل الخارجي في تحديد مصير الأطراف الوطنية المكونة لهذه الدائرة المندمجة، وبالتالي يهملها أيضا .⁽²⁾

لقد عرّف برهان غليون العولمة في قوله : « العولمة ديناميكية جديدة تبرز دائرة العلاقات الدولية من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات التقنية والعملية للحضارة ... يتزايد فيها دور العامل الخارجي في تحديد مصير الأطراف الوطنية المكونة لهذه الدائرة المندمجة وبالتالي لهوامشها أيضا

(1) - محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1997 ، ص 143 .

(2) - برهان غليون : ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 1999 ، ص 64 .

...إنها تعني الدخول بسبب تطور الثورة المعلوماتية والتقنية والاقتصادية معا في طور من التطور الحضاري يصبح فيه مصير الانسانية موحدا أو نازعا للتوحد، الذي لا يعني هنا التجانس والتساوي بين جميع أجزاء العالم والمجتمع البشري، ولكنه يعني درجة عالية من التفاعل بين مناطق ومجتمعات بشرية مختلفة ومتباينة، وبالتالي ازدياد درجة التأثير والتأثر المتبادلين، ولذلك ارتباط مفهوم العولمة بمفهوم الاعتماد المتبادل .⁽¹⁾ إن الدولة التحديثية في ظل العولمة في نظر برهان غليون، أضحت مجتمع عالمي يجسد لما يسمى بالكوسموبوليتية COSMOPOLITE⁽²⁾ التي تسعى إلى خلق مواطنة جديدة متجاوزة تماما لإطار الدولة التحديثية، والهدف من وراء ذلك هو تكوين مواطنة عالمية، يشعر الفرد من خلالها بانتمائه إلى ذلك الإطار الأوسع، وهو العالم بأسره للقضاء على كل الحدود الجغرافية أو الهويات الثقافية المختلفة . غير أن عولمة الدولة التحديثية لا يحمل في طياته بعدا إنسانيا. بل مجتمع العولمة هو مجتمع يقوم على أنقاض تفكك الدولة والأمة وما تحمله في طياتها من معاني ثقافية وتاريخية وأخلاقية . إنه مجتمع عالمي نمطي لا تسييره الخصوصيات، لأن عولمة الاقتصاد لا تتحقق إلا بعولمة المجتمع، لغرس فكرة تكوين مجتمع مدني عالمي في ذهن الفرد .

(1) - برهان غليون : العرب وتحديات العولمة الثقافية - مقدمات في عصر التشريد الروحي - ، محاضرة أقيمت في المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، 10 أبريل 1997 .

(2) - الكوسموبوليتية COSMOPOLITE وتعني الساكن أو المواطن العالمي، ويبدو أن كلمة كوسموبوليتية مأخوذة من المصطلح كوسموس والتي يقصد منها العالم، وكلمة بوليتيس التي تعني مواطن، فهي ليست لها معنى تحقيقي سلبي، بل هي بالأحرى منطوق يدل على فضيلة أو حاجة ومطلب إنساني . أنظر :

- André Comte-Sponville : **Dictionnaire philosophique** , Ibid , P208.

كما تعني الكوسموبوليتية أو (اللاوطنية) تلك النظرية البورجوازية الرجعية، التي تبشر باتخاذ موقف اللامبالاة تجاه الوطن والشعب والثقافة القومية، والكوسموبوليتية تريد من الشعوب أن تتخلى عن النضال في سبيل سيادتها الوطنية، وباستقلالها . وتبشر بتشكيل الحكومة العالمية . أنظر :

- وضاح زيتوني : **المعجم السياسي** ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2010 ، ص ص 275 - 276 .

و الكوسموبوليتية هو مصطلح استعمله كارل ماركس وفريدريك إنجلز لوصف حالة الشركات الاحتكارية التي ولدت من رحم المنافسة الرأسمالية حيث كان هذا التعبير ليكون أكثر دقة لحالة اندماج بين شركات من عدة جنسيات تبحث عن يد عاملة رخيصة ومواد أولية وفيرة لتفقد هذه الشركات صبغتها القومية ، ليصبح منتجها مصنعا في أكثر من بلد، وهو مصطلح يقابل العولمة عند فوكوياما والامبريالية عند لينين ، كما يشير إلى الكونية والانفتاحية وغيرها . أنظر :

- ar.wikipedia.org/wiki/ تم الاطلاع عليه يوم 2019/12/30 على الساعة 13:11 .

لقد ذهب برهان غليون في إبراز علاقة الحداثة بالعولمة، إذ أن الحداثة قد أدخلت إلى الفكر العربي مفاهيم عديدة تحمل في طياتها مظاهر وتجليات العولمة في الدولة العربية التحديثية، حيث يقول : « لقد أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصورا ورموزا وآلات ونظما صناعية وعسكرية ومدنية وعلوما لا حد لها. فماذا كان مصير هذه المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية ؟ هل استطاع نظام العقل باعتباره محرك الثقافة، أن يهضمها ويدمجها في الثقافة العربية أم لا. »⁽¹⁾ إن الدولة العربية التحديثية في فلك العولمة أصبحت مجرد قرية صغيرة، تتميز بوحدة المبادئ والقوانين، في فضاء قرية صغيرة أو دولة كونية، للحد من التباعد الثقافي والفكري، هدفه خلق وعي واحد في هيئة دولة واحدة، وهذا ما يتناسب مع قول جون بريويلي John Breuilly (1946 - ...) : « فالدولة لا تعرف إلا بوجود الدول الأخرى، وعلى أساس اعتراف تلك الدول بكل عضو منها ككيان ذي سيادة. »⁽²⁾

لقد كانت حداثة الدولة العربية التحديثية في ظل العولمة، في نظر برهان غليون باستخدام المقاربات التاريخية التي تضع الظاهرة الاجتماعية في سياقات تاريخية بعيدة المدى، حيث قدّم أدوات نظرية تسمح بتحليل الصيرورة التاريخية للمجتمع العربي، وفي مقدمتها أشكال الدولة والسلطة، حيث أطلق على هذا المنهج إسم الاجتماعات التاريخية في قوله : « يمكن أن نطلق عليها الاجتماعات التاريخية، وعلى رسم الاطار الأعم والأشمل والأبعد، في الزمان الذي يشكل الرحم المولد لوقائعات التحولات السريعة، ويحدد مصيرها. »⁽³⁾ حيث يعتبر أن التطور العام للإنسانية يقتضي منهج نظر يسمح برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور، الخاص والعام في مختلف الجماعات والثقافات والخروج من ضيق المجتمع إلى رحابة التاريخ الاجتماعي، وهو ما يسمى بالمجتمع الكوني، الذي ينظر إلى المجتمعات على أساس أنها تجسيدات لنظم حضارية تفرضها

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 156 .

(2) - John Breuilly : **nationalisem and the state** , 2nd ed , Manchester University press , 1993 , P 369.

(3) - برهان غليون : المحنة العربية الدولة ضد الأمة ، مصدر سابق ، ص 8 .

العولمة .⁽¹⁾ حيث يتفق برهان غليون مع وائل حلاق في اعتبار أن الدولة التحديثية باتت تخضع لنظام عالمي موحد يسير تحت أمر سلطة قوية، قد تتعد مظاهر قوتها، اقتصادية كانت أو عسكرية أو ثقافية، حيث يقول في ذلك وائل حلاق (1955 - ...) : « فهذا النظام الدولي المؤلف من دول تحكمه على نحو متزايد علاقة قوة حديثة نسبياً باتت تعرف بالعولمة . »⁽²⁾

من الواضح أن برهان غليون كان قد استخدم ثلاثة تصورات إجرائية، تمثلت في الحضارة والمدنية والثقافة، على أنها واحدة من مظاهر الحداثة في ظل العولمة، حيث قدم هذه المفاهيم للاقتراب من فهم القوانين التي تحكم العلاقات بين الثقافات، وبالتالي يتسنى معاينة الحداثة العربية، ضمن الإطار الواسع لتلك العلاقات . لأن الحضارة في نظر برهان غليون إنما تعبر عن المكتسب الإنساني الشامل، الذي يمكن تعميمه على جميع الثقافات حيث يقول برهان غليون : « ومصدر قوة الجماعة فكرة الجماعة، أنها تعبر عن التجمع الحر والشامل لكل المؤمنين دون سلطة أخرى، غير الانتماء والاعتقاد المشتركين، ولذلك استقل مصير الجماعة إلى حد كبير عن مصير الدولة . »⁽³⁾ أما المدنية فتعبر عن هوية الجماعة الثقافية، باعتبارها منشأ كل المبادئ العقلية والمادية وشبكات التواصل، التي تقوم عليها الجماعات وتتجدد، حيث أنه من هذا المفهوم - أي المدنية - يتم اشتقاق الثقافة المحلية ومن فهم عمل الثقافة يمكن فهم حركة تشكل الجماعات . وفي ذلك يقول برهان غليون : « وبهذا المعنى، العقل نظام مركب ومكتسب، وهو مرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها والإشكاليات التي صاغتها، و مطل بالضرورة على ما يمكن أن نسميه بمبادئ التفكير العقلي الواحدة أو المشتركة في كل الحضارات . »⁽⁴⁾ .

إن ارتباط الحداثة بالحضارة يوحي عند برهان غليون بأن الحضارة حركة عالمية تتجاوز كل المدنيات، وتتقدم خلال المساهمات المختلفة التي تحرزها المدنية . كما أن

(1) - برهان غليون : الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 12 ، 1987 ، ص 99 .

(2) - وائل ب . حلاق : الدولة المستحيلة - الاسلام والسياسة و مآزق الحداثة الأخلاقي ، ترجمة : عمرو عثمان ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، قطر ، ط 1 ، 2014 ، ص 251 .

(3) - برهان غليون : نقد السياسة - الدولة والدين - ، مصدر سابق ، ص 100 .

(4) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 142 .

المدنية حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية والعالمية والثقافية المحلية، بما تتميز به من قيم وتوجهات وتراث ومعان خاصة . غير أن العقلانية الغربية تنظر بعق إلى حوار الثقافات من أجل القضاء على كل تناقض بين الكونية والخصوصية، فهي بذلك تعمل على التأسيس لثقافة كونية، وإزاحة كل العوائق التي تحد من انخراط الفرد في ثقافة العولمة، حتى بدت هذه العقلانية وكأنها النموذج الوحيد السائد، الذي يجب أن يحتذى به.

لقد قدّم برهان غليون نقدا للحادثة العربية عامة، وللدولة العربية الحديثة بشكل خاص حيث يعتبر أن سبب النكسة يعود إلى هزيمة حزيران، حيث انتقد الحداثيين العرب الذين أرجعوا الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، والتراثيين الذين برروا سب الأزمة بتخلي الحداثيين عن التراث والهوية والدين . وفي خضم ذلك وجه نقدة إلى استراتيجية التحديث التي انتهجتها الدولة العربية الحديثة، بطابعها العملي والنخب الحداثوية عمليا . لقد عمل برهان غليون على استخدام مفاهيم إجرائية، لمقاربة تجربة الحداثة العربية، حيث استخدم في نقدة للحادثة العربية المقارنات التاريخية، الذي يقع الظاهرة الاجتماعية في نسق تاريخي بعيد المدى ⁽¹⁾ . إن برهان غليون قدّم ثلاثة مفاهيم إجرائية تمثلت في الحضارة والمدنية والثقافة، حيث تعتبر هذه المعايير الثلاث أساسية لفهم القوانين التي تحكم العلاقات بين الثقافات، ومن يمكن معاينة الحداثة العربية . حيث تعتبر الحضارة مكسب انساني شامل يمكن تعميمه على كل الثقافات، وتعتبر المدنية هي عماد الهوية الثقافية للجماعة، أما الثقافة فهي اساس تشكل الجماعات .

إن اعتقاد برهان غليون بأن أزمة الدولة العربية الحديثة، يقتضي دراسة مسار بناء هذه الدولة وآلية عملها، حيث برر ذلك بقصور الماركسية التي لم تنظر الى الاستقلال الذاتي للدولة، كما أن ضعف الليبرالية قاد إلى إفراغ السلطة من حقيقتها الاجتماعية، لذلك كانت الدولة العربية الحديثة هي حاصل جمع ثلاث عناصر، العنصر الأول تنظيمي ويتجلى في تحديث الادارة والجيش لتمكينها من السيطرة على القوى الاجتماعية . أما العنصر الثاني فيتمحور في مفهومها للتقدم التاريخي، والدور المركزي الذي تلعبه في بسط نفوذها واتخاذها الطابع الاستبدادي ومركزية نظامها منذ بداية تشكلها، أما العنصر الثالث فيتجلى

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 7 .

في ربط السياسة والدولة بالقوى الاجتماعية الحاكمة، والتي تعاقب حكمها على الدولة العربية⁽¹⁾.

لقد كانت هناك عوامل مختلفة، دفعت الدولة العربية التحديثية إلى ولوج عصر العولمة غير أن هذا الدخول لم يستند إلى استعدادات كافية لعولمة المجتمعات العربية. إذ لم تكن هناك أجندة اجتماعية أو وطنية يمكن لها أن تتعامل مع ما تفرضه العولمة من تحديات ومخاطر، الأمر الذي أدى إلى عولمة العالم العربية انطلاقاً من بنى وأطر خارجية، قدمت إليه على شكل ضغوطات متزايدة، لها أهداف خارجية مسطرة، وبأشكال مختلفة. هذه الأهداف المسطرة، قلصت من الاستقلالية والمبادرة العربية والاقليمية الخالصة، وهو ما أدى إلى فشل الدولة العربية التحديثية في توفير شروط الاندماج والملائمة، مع التحديات العالمية التي تفرضها العولمة كما يرى برهان غليون.

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 156 .

المطلب الثالث : انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث

أ - انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث في نظر محمد عابد الجابري:

لم تدخل الدولة العربية مرحلة الحداثة في نظر محمد عابد الجابري، إلا مع حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1789م، وما حملته من قيم سياسية وأفكار وقيم اجتماعية، لنقل المجتمع من غياهب الجهل والتخلف وسيطرة الحكم الملكي، إلى مجتمع العدل والمساواة، وسيادة القوانين . غير أن هذه الحملة قد شكلت في نظر البعض صدمة للوعي العربي تجاه الحداثة الغربية، فهي « لحظة يقظة التي لم يخطط لها تاريخيا، فهي قد نجمت عن صدمة صارت تعرف بصدمة الحداثة، التي يؤطر لها تاريخيا بحملة نابليون على مصر سنة (1798 - 1801) ».⁽¹⁾ باعتبار أن كل المحاولات السابقة عن هذه الحملة لم تكن تطمح إلى تغيير البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية، وإنما كانت في مجملها حركات متفرقة يهدف أصحابها إلى تعزيز مواقعهم داخل الدولة فقط، لكن مع حملة نابليون بونابرت على مصر والشام بدأت بوادر الحداثة تلوح إلى الأفق وذلك مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وفي ذلك يقول الجابري: « يمكن للمرء هنا في الوطن العربي بالخصوص أن يلمس بوضوح حقيقة الوجه المزدوج للحداثة الأوروبية من حملة نابليون على مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ».⁽²⁾

والواضح أن هذه الحملة لم تكن حملة عسكرية خالصة في نظر محمد عابد الجابري بل هي حملة عسكرية وعلمية وفكرية، جلبت معها العلماء والخبراء و الفنانين، كما حملت في طياتها قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ومبادئ الحقوق والواجبات، إضافة إلى ذلك نقلت إلى الدولة العربية دعائم أساسية ثلاث تمثلت في : القوة والمنافسة والمعرفة، وهي الدعائم التي قامت بموجبها الحداثة الأوروبية، إذ يمكن القول أن هذا هو ما يوحي بالضرورة في نظر محمد عابد الجابري، ولوج مرحلة الحداثة، لكن في مقابل ذلك خلفت

(1) - عبد الرحمان بوقاف : الفلسفة العربية بين المذهبية والتأصيل ، في : اسماعيل زروخي (وآخ) : التيارات الفلسفية العربية

وأثرها على الفكر الغربي ، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ، الجزائر ، ط 1 ، 2003 ، ص 15 .

(2) - محمد عابد الجابري : المشروع العربي النهضوي العربي - مراجعة نقدية - ، مصدر سابق ، ص 19 .

أطماع استعمارية جعلت القوى الأوروبية تتكالب على الوطن العربي، باسم الحداثة . وقد عبّر محمد عابد الجابري على ذلك بقوله: « لقد نقلت حملة نابليون معها إلى مصر الدعائم الثلاثة التي قامت عليها الحداثة الأوروبية، القوة والمنافسة والمعرفة، وإذا شئنا التعبير عن هذه العناصر بما يعكس علاقتها مع المشروع النهضوي العربي قلنا إنها : التوسع الاستعماري، التنافس الأوروبي الانكليزي - الفرنسي، والفكر التحديثي »⁽¹⁾

لقد كانت القيم الثلاث التي ذكرناها سابقا في نظر محمد عابد الجابري، سوى حجج واهية عجزت الدولة العربية على تحقيقها، سواء مع الحكم الاستعماري أو الحماية أو غيرها من أنماط الاستعمار الأوروبي، الأمر الذي ولد نهضة عربية، كان روادها يطمحون إلى ضرورة تحقيق ما سطرته لها الحداثة الأوروبية الواردة إلى الدولة العربية، والتي طمح العرب من خلالها إلى تغيير ظروفهم السياسية والاجتماعية والثقافية وحتى الاقتصادية . غير أن تعثر هذه الطموحات تحت طائل الاستعمار الاوروبي، مما اقتضى مرحلة تحديثية، لتحقيق ما لم يتم تحقيقه على أرض الواقع في مرحلة الحداثة . ذلك أن هذا المشروع النهضوي قد أجهض، نظرا لكون الدولة العربية من المحيط إلى الخليج وجدت نفسها تحت وطأة استعمارين مؤكدين، ألا وهما الاستعمار الأوروبي بكل قواه الفرنسية والانجليزية والإيطالية والاسبانية، والاستعمار الصهيوني . فقد كان هذا السبب الرئيسي في تعثر مشروع النهضة العربية . يقول محمد عابد الجابري : « فإذا تعثر المشروع النهضوي العربي فلأنه في الحقيقة مشروع قُدر له أن يسبح ضد مشروعين عاتيين يتحركان من موقع القوة والهيمنة والمعرفة والسلطة : المشروع الاستعماري الاوروبي والمشروع الصهيوني »⁽²⁾.

لقد بدأت بوادر الحداثة العربية في نظر محمد عابد الجابري، إبان الحكم العثماني وما انتهجته السلطات العثمانية من سياسة للتريك، الأمر الذي أذن بميلاد فكرة القومية، والتي هي فكرة نهضوية، هدفها الأسمى الدفاع عن الهوية العربية أمام دعاة الانصهار في الهوية العثمانية، حيث توحدت النخب العربية وكانت كلمة واحدة، نادى بضرورة الاتحاد، كمخرج

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية - ، مصدر سابق ، ص ص 19 - 20 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 38 .

للأزمة والأوضاع المتردية التي آلت إليها الدولة العربية . يقول محمد عابد الجابري : «وأما في مجال الاتحاد فقد يكون من المفيد التذكير هنا، مرة أخرى، بأن الفكرة القومية العربية في أول أمرها، قد جعلت من أهدافها المستعجلة إبراز الهوية العربية والدفاع عنها أمام التحديات والأخطار التي كانت تتهددها في الشام من جراء سياسة التتريك العثمانية».(1)

غير أن كفاح النخب العربية المير، لم ينته إلى مبتغاه، فبقدر العمل الثوري الذي قابلت به هذه النخب سياسة التتريك وما انجر عنها، حتى لقيت الدولة العربية نفسها مرة أخرى تحت وطأة استعمارين غاشمين . أخطر من التواجد العثماني، ومن نتائج ذلك نشر معالم الحداثة الأوروبية في جميع أقطار الدولة العربية، وقد عبّر عنه محمد عابد الجابري بالخط السيئ في قوله : « لقد كان سوء حظ العرب في المشرق وفي المغرب أنه عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وقعت بلدانهم تحت حكم امبراطوريتين أخريين استعماريتين امبراطورية بريطانيا وإمبراطورية فرنسا ».(2) فمن المعلوم أن الدولة العربية كانت في هذه الفترة دولة حديثة، نظرا لسيادة الغزو الأوروبي على كامل أقطارها، وما حملته هذه السلطات الاستعمارية من استراتيجيات لنشر الثقافة والعقيدة الأوروبية الحديثة .

إن اختلاف طبيعة الاستعمار الأوروبي في الأقطار العربية هو ما أخلط الحسابات في نظر محمد عابد الجابري، ففي بعضها استعمار عسكري، وفي بعضها الآخر حماية، وهو ما عرقل وعطل مسألة الوحدة، رغم أن فكرة القومية العربية كانت قد انطلقت انطلاقاً منقطعة النظير من قبل في نظر الجابري، خاصة مع تنامي الوعي بوحدة القومية العربية تجاه التواجد التركي . « وهكذا فالفكرة القومية العربية التي كان من الممكن أن تنجح في إنشاء الدولة العربية الواحدة على الأقل في قسم واسع من المشرق العربي ».(3) لقد بدأ يتشكل وعي آخر غير الذي كان في فترة التواجد العثماني . لقد تجسد الوعي بالقومية العربية في محاربة الاستعمار الأوروبي ومحاولة إخراجها من الدولة العربية، حيث توحدت

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع العربي النهضوي العربي - مراجعة نقدية - ، مصدر سابق ، ص 48 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 49 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 49 .

الرؤى في المشرق والمغرب معا . « لقد كان من الضروري إذن أن تتجه الفكرة القومية بكل جهودها إلى مقاومة الاستعمار هنا في المشرق وهناك في المغرب . »⁽¹⁾

لقد كان الوعي بالقومية العربية، ومقاومة الاستعمار الأوروبي، لبنة أساسية في بناء الدولة القطرية، التي هي وجه من أوجه الدولة العربية التحديثية، حيث دخلت الدولة العربية مرحلة جديدة، ألا وهي مرحلة التحديث . وقد كان الهدف الأسمى هو تحقيق ما لم يتم تحقيقه في المرحلة الأولى، مرحلة الحداثة التي كانت في نظر الجابري عبارة عن تنظير للهوية والقومية فقط، لم تدخل حيز التطبيق بعد . « وهكذا بدل من وحدة عربية شاملة كان يحلم بها معظم رواد النهضة العربية وكثير من منظري القومية العربية في ما بعد، يجد العرب اليوم أنفسهم أمام دول قطرية مستقلة لها وضع قانوني مكرس ليس فقط في المحافل الدولية بل أيضا في جامعة الدول العربية، هذه الجامعة التي لم تعترف بالعضوية فيها لأي قطر عربي، إلا بعد أن أسس دولته القطرية واعترفت له بها المنظمات الدولية التي أقامتها أصلا الدول الاستعمارية لتنظيم أمورها وحماية مصالحها . »⁽²⁾ إن دخول الدولة العربية مرحلة التحديث لم يكن إلا بعد تأسيس الدولة القطرية، والاعتراف الضمني لها من قبل الوصاية الاستعمارية، التي تعتبر الراعي الأول لها، لأنها في نظر محمد عابد الجابري جاءت لتحافظ على مصالح القوى الاستعمارية.

غير أن الدولة العربية التحديثية في المرحلة نفسها، قد جسدت وعود وطموحات مرحلة الحداثة، التي كان فيها النخبة يتغنون بالوحدة والقومية، من دون تحقيق ذلك . أما في المرحلة التحديثية خاصة، وهذا ما جعل الجابري يقول : « على صعيد الاتحاد أصبح الانتماء إلى الأمة العربية اليوم، من الخليج إلى المحيط، مسألة لانهائية . فالعرب في نظر أنفسهم أو على الأقل في نظر الأغلبية الساحقة منهم، أمة واحدة على الرغم من تعدد دولهم »⁽³⁾ . هذه الوحدة هي ما تسمى عند محمد عابد الجابري بالدولة التحديثية، حيث حملت في طياتها وعي بالوحدة، ووعي بالقومية، إضافة إلى ذلك ظهور التقارب اللغوي

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع العربي النهضة العربي - مراجعة نقدية - ، مصدر سابق ، ص 40 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 49 - 50 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 51 .

والثقافي، لم تشهده الدولة العربية من قبل . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري أيضا :
« من الحقائق القومية التي لا نراها، وهي أنه لم يكن سكان الوطن العربي، في أية حقبة من تاريخهم أقرب إلى بعضهم، على مستوى اللغة والثقافة، وبالتالي على مستوى الوعي القومي، مما هم عليه اليوم. »⁽¹⁾ وهذا دليل كافي نظره على دخول الدولة العربية مرحلة جديدة هي مرحلة التحديث، تصحيحا للأخطاء التي وقع فيه الوعي العربي في زمن الحداثة.

من الواضح جدا أن التحديث في الدولة العربية، قد مس جوانب عديدة في الأنظمة العربية، تعلق خصوصا بالجوانب الانسانية والجوانب الاجتماعية، حيث أن هذه القضايا كانت قد طرحتها من قبل الحداثة الأوروبية والفكر الاشتراكي العالمي، وكانت في مقدمتها مسألة الديمقراطية، وحقوق الأفراد وحقوق الجماعات، وغيرها من القضايا ذات الاهتمام المشترك بين أقطاب الدولة التحديثية - الدولة القطرية -، وهو ما كان عنوانا للنهضة، هدفه الأسمى تحقيق ما وعدت به الدولة الحديثة من قبل، وهذا ما حمل الجابري على القول :
« فيمكن أن نشير باختصار إلى أن المشروع النهضوي العربي، قد ارتبط منذ البداية بالأهداف الانسانية في الحداثة الأوروبية والفكر الاشتراكي العالمي، وطرح بحدة المسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية »⁽²⁾.

إن الدولة العربية الحالية في نظر محمد عابد الجابري، هي دولة تحديثية حتى وإن كانت دولا قطرية مختلفة، تفصلها حدود جغرافية، وتتميز في الأنظمة السياسية والاقتصادية، إلا أنها تمثل وحدة واحدة أكثر من أي وقت مضى، وهو في نظر محمد عابد الجابري، حلم راود النخبة العربية طيلة قرون من الزمن، غير أنه تحقق في مرحلة متأخرة، مرحلة الحاضر أو التحديث . حيث عبّر عنه الجابري بقوله : « غير أن وحدة الحاضر العربي في نفوس العرب، وفي رؤى غير العرب هي اليوم أقوى وأعمق من أي وقت مضى، هذا شيء أساسي »⁽³⁾.

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع العربي النهضوي العربي - مراجعة نقدية - ، مصدر سابق ، ص 52.

(2) - المصدر نفسه ، ص 53.

(3) - المصدر نفسه ، ص 52.

ب - انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث في نظر برهان غليون:

إن ما يعرف على المفكر السوري برهان غليون، أنه قدّم خطاباً متميزاً، خصّصه في مجمله لنقد الحداثة العربية بشكل عام، وللدولة العربية الحديثة بشكل خاص، وكان قد ربط ذلك بالهزيمة التاريخية، هزيمة حزيران القومية على المفكرين العرب . فنسج لنفسه خطاب خاص ينفرد به على غيره من الخطابات السائدة أو السابقة، حيث خالف الحداثيين الذين فسروا أزمة الدولة الحديثة بسيطرة التراث والتقليد، ونقد التراثيين الذين ربطوا الاخفاق بالتخلي عن التراث والهوية والدين . ولم يكن نقده ينطوي على الحداثة فحسب، بل نقد أيضاً استراتيجية التحديث نفسها، التي انتهجتها الدولة العربية الحديثة في شقها العملي والنخب الحداثوية في شقها النظري، وهي سبب من أسباب تعميق أزمة الدولة التحديثية .

لقد انتقلت الدولة العربية من الحداثة إلى التحديث، لأن الدولة التحديثية في نظر غليون هي الدولة التي حملت على عاتقها آلية التقدم، أي هي التي تقوم بتنفيذ وعود الدولة الحديثة غير أن طبيعة ممارساتها تتناقض مع آليات بناء الدولة الحديثة. وفي ذلك يقول برهان غليون: « الدولة التحديثية في العالم المتأخر، وتؤكد وجودها كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، وكأداة إجرائية وتنفيذية خطيرة من جهة، وكذاتية جماعية مقلوبة من جهة ثانية . إنها التجسيد البسيط والمطلق لأمل التقدم الحضاري الذي يثيره مفهومها، وتأخذ على عاتقها مهام تحقيقه . ومن مفهومها ذاته تنبع جميع التناقضات التي ينطوي عليها عملها.»⁽¹⁾ والواضح من موقف برهان غليون هو أن الدولة التحديثية هي التي تعمل على تحقيق وعود الدولة الحديثة، بكل ما تحمله من مشاريع وبنى سياسية واجتماعية واقتصادية. وكانت قد حملت على عاتقها مهمة التنفيذ لكل الوعود التي أخذتها الدولة الحديثة، ولم تستطع تحقيقها في الواقع . وما هو ملحوظ هو أن عملية التحديث وتنفيذ هذه الوعود التي باشرت بها الدولة التحديثية، كانت بدايتها الأولى مع تحديث الجيش وتحديث الإدارة، وتنمية موارد الخزينة وغيرها من الوعود المطروحة في زمن الدولة الحديثة . مما جعل الدولة التحديثية على حد تعبير عبد الله العروي « شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 15 .

في حين ظلت في مضمونها بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة.⁽¹⁾ الأمر الذي جعلها تختلف عن الدولة الحديثة، لأن الدولة التحديثية في نظر برهان غليون ما هي إلا أداة لتحقيق مشروع الحداثة كمشروع مستقل عن الحداثة نفسها، وهو مشروع يتميز بالتكامل إضافة إلى كونه متمحور على الذات، أي خلق ديناميكات حديثة مخصصة لإنتاج الحداثة. ولا يخفى عنا أن الدولة التحديثية في هذه المرحلة، تحاول جاهدة تجاوز كل مفاهيم الحداثة. لقد كانت الدولة الحديثة في نظر برهان غليون سابقة عن الدولة التحديثية، لأن الدولة الحديثة هي دولة ذات طابع عقلاني، وهذا الأخير هو ميزة الحداثة الغربية، فهي تقع في مقابل النظام التقليدي اللاعقلاني. ويتميز بسيطرة أهواء ونزوات الحكام على السلطة والواضح أن هذه النظرة تتفق مع نظرة عبد الله العروي حين قال: « الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية إن قليلا أو كثيرا وهذا شيء طبيعي مادامت الدولة تعني التنظيم ... أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة تتقدم وتنشر باستمرار تغزو مجالا بعد مجال. »⁽²⁾ وهذا يعني صراحة أن الدولة الحديثة سابقة عن الدولة التحديثية، لأن الدولة التحديثية جاءت لتصحيح الانحرافات التي ألمت بالدولة الحديثة، على الرغم من أن الحداثة الأوروبية اشتملت تقريبا على كل مستلزمات التحديث. لذلك نقل الحداثة إلى العالم العربي، عرف إخفاقات نظرا لغياب بعض الخصائص المتجلية في الحداثة الغربية، واللافت للنظر أن الدولة الحديثة تتميز بخصائص، تجعلها تنفرد بها على غرار باقي مراحل الدولة الأخرى، من خصائصها نذكر مايلي:

أولا - أنها دولة قائمة على التنظيم العقلاني: وما هو معروف عن الدولة الغربية، هو أنها سارت صوب الحداثة والعقلنة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، حيث يظهر ذلك جليا في محاولات محمد علي باشا في مصر، و تجربة التنظيمات التي انتهجتها الدولة العثمانية في مطلع القرن التاسع عشر.

ثانيا - أنها دولة التقدم

ثالثا - أنها دولة المجتمع والشعب

(1) - عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 133.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 102 - 103.

لقد قدّم برهان غليون نموذجاً للدولة الحديثة، يتمثل في النموذج الغربي، حيث كان هذا النموذج مقياساً للدولة العربية. لكن الدولة العربية لم تكن دولة حديثة بقدر ما كانت دولة تحديثية، لأن هذه الأخيرة جاءت لضرورة واحدة، هي تحقيق أهداف ومطالب الدولة التحديثية. لقد تجسدت الدولة العربية التحديثية في دولة عبد الحميد الثاني، ودولة محمد علي باشا في مصر، ودولة الحبيب بورقيبة في تونس، ودولة هواري بومدين في الجزائر ودولة الملك فيصل في العربية السعودية، ودولة السلطان قابوس في عُمان، والجمهورية اليمنية التي قضت على حكم الإمامة منذ ستينيات القرن الماضي⁽¹⁾. ما يمكن فهمه من خلال طرح برهان غليون هو أن الدولة التحديثية تجسدت في الدولة العربية القطرية، التي ظهرت مباشرة مع انفصال الأقطار العربية عن الاستعمار الغربي، حيث تزامن ذلك مع ظهور أنماط للدولة التحديثية. وقد تراوحت بين الدولة القطرية والدولة الوطنية والدولة الليبرالية. لقد تميّزت الدولة التحديثية بمميزات جعلتها تختلف عن مميزات الدولة الحديثة التي ذكرناها سابقاً. يذكر منها برهان غليون مايلي :

أولاً - أنها دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة، وذلك من أجل كسر كل التوازنات وتغيير التوازنات الاجتماعية والتقنية التي عرفها المجتمع العربي، وكانت عائقاً في وجه كل حركة اجتماعية واقتصادية. لمنع كل ما من شأنه أن يكون مطية لزعة استقرار الدولة، وكانت الخطوة الأولى هي تحديث المؤسسة العسكرية والقوى البيروقراطية التي تعد حصناً متيناً لسلطة الدولة.

ثانياً - دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية، تفرض سلطتها بالقمع لضمان وحدتها وتماسكها، لكسب رهانات التغيير والمدنية.

ثالثاً - دولة ذات نزعة قومية أو وطنية، عملت على إثرها في هذا الصدد على التمحور على الذات والدفاع على سيادتها، حيث لم يراودها الخوف من الموروث الثقافي أو التقاليد بل خوفها الشديد على الهوية والثقافة المحلية والوطنية، من أجل إيجاد سبل الدفاع هنا وتجسيدها. لذلك كان الإصلاح مطلباً من بين مطالبها الأساسية.

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 16 .

رابعا - دولة استبدادية لكنها ليست بالضرورة دولة لا قانونية،⁽¹⁾ بل تجسد بيروقراطية الدولة التاريخية التي تعمل على ترسيخ مبدأها القومي، للدفاع عن أصالتها وأهدافها التي وجدت من أجلها، وتجسد ارتباطها بالمجتمع من أجل احتوائه . بحجة العقلنة واحترام النظام ورعاية القانون .

إن نشوء الحادثة في نظر برهان غليون مستقل تماما عن الوعي بها كفكرة أو عن الايديولوجية التي احتضنتها، وأطلقت على نفسها اسم الحادثة، لأنها فعل فردي يقوم به صاحبه دون أن يستند الى أفعال الآخرين . فالدولة العربية التحديثية التي قام بتحديثها محمد علي باشا، لم ينتظر نظريات مفكري الحادثة حتى يقوم بتحديث الجيش، بل هو من أقدم على فعل التحديث نفسه، فقد قام بإرسال البعثات الى الخارج، وتوزيع الأراضي وبناء الصناعات، من دون أن يكون هو حداثيا، بل كان منحدرًا من نظام استبدادي تسلطي، حيث يقول غليون في هذا الصدد: « أن نشوء الحادثة مستقل عن الوعي بها، وعن الايديولوجية التي أطلقت على نفسها هذا الاسم، فلم ينتظر محمد علي في مصر مثلا مفكري الحادثة ولا نظرياتها حتى يشرع بتحديث الجيش والتعليم وبناء الصناعة الآلية . بل هو نفسه الذي أرسل البعثات العلمية للخارج، وأعاد توزيع الأرض وبنى الصناعات، وأنتج بشكل ما فكر الحادثة ومفكرها، دون أن يكون هو نفسه، لا في سلوكه ولا في قيمه، عصريا أو حديثا بل كان مثالا للاستبدادية والسلطة المطلقة و الأبوية ».⁽²⁾ فالتحديث في نظر برهان غليون لا ينشأ بالضرورة من قيم الحادثة ونظريات مفكريها في كل الحالات، بل قد يكون فعلا فرديا يقوم به صاحبه دون الرجوع الى أفكار غيره الحداثية، لأن التحديث هو فعل تمليه عليه مصالح الحفاظ على الدولة، وضرورة إنقاذها من معضلة التدهور والسقوط والتبعية وفقدان هوية الدولة، من أجل الحفاظ على كيانها وسلطتها.

لقد كان من واجب الانسان العربي في نظر برهان غليون هو محاسبة العقل قبل كل اعتبار، قبل التراث وقبل الحادثة، ومحاسبة العقل هي محاسبة لأنفسنا، قبل أن نحاسب العصر الذي نعيشه . لقد اغتيل ودفن العقل العربي في الايديولوجيات القبلية، ولا بد من

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص ص 15-16-17.

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 259 .

تعويض هذا الاغتيال بالإبداع، الذي يقصد به التحديث، حيث كان من الضروري تجاوز فكرة أن التراث هو حل لمشاكلنا، واضعين في الحسبان أن عملية التحديث هي حل سحري لأوضاع الأمة العربية. (1)

إن ظروف نشأة الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، أعطى دورا محوريا للدولة في مجال التحديث، حيث انتهجت الطابع الاستبدادي النخبوي، وقد كان سبب وجودها هو مواجهة الغرب، لذا كان الإصلاح من بين أولوياتها، غير أن ضعف الطبقات الاجتماعية هو ما قاد الدولة التحديثية بالتمسك بقيم التحديث، حيث كانت مصدرا للشرعية وأساسا للقوة حتى غدت دولة النخبة الحاكمة، فانتهت في نهاية المطاف إلى حكم نخبة فاسدة عرقلت مسار التحديث. (2) فعملية انتقال الدولة العربية من الحداثة إلى التحديث في نظر برهان غليون يتجلى في تعقب الأطوار التاريخية للدولة التحديثية، والمتمثلة في دولة الإصلاح الديني، والدولة الوطنية القومية، ودولة الانفتاح، حيث لا يمكن إغفال ما قام به محمد علي، وبعدها التجربة الناصرية، حيث يمكننا أن نتوقف أمام الدولة الوطنية القطرية، التي كانت قد رفعت شعار الاشتراكية كتعويض عن لشعار الوحدة. (3)

لقد أضحت الحداثة ما هي إلا تحديث للمجتمع، وتحديث البنى التي يتألف منها هذا المجتمع من جذوره الأولى إلى أبعد امتداداته. ولكن ما يمكن قوله هو أن هذه العملية الأساسية والجوهرية، وعلى الرغم من الوعي المبكر بها، وما بذلت من مجهودات كبيرة بشأنها من أجل تجسيدها وتحقيقها على أرض الواقع، إلا أنها لم تحقق سوى نجاحات عابرة ومؤقتة فقط. (4) وهذا ما يعكس عدم نجاح عملية التحديث، وإدخال الدولة العربية التحديثية في مازق السقوط.

(1) - أمينة لزرق : المشروع الفكري لبرهان غليون ، في : إسماعيل مهنانة (وآخ) : الفلسفة العربية المعاصرة ، منشورات

الاختلاف ، ط 1 ، الجزائر ، 2014 ، ص 460 .

(2) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 215 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 174 .

(4) - عبد الله ونوس : الحداثة مطلوبة بشرط أن لا يكون تبعية وإلغاء للذات ، في : مجلة الحداثة ، دار الحداثة ، العدد 1 و2 بيروت

، 1994 ، ص 70 .

المبحث الثاني : آلية مجابهة أزمة الوعي و الإيديولوجيا في الواقع السياسي

العربي الراهن

المطلب الأول : مظاهر إخفاق الدولة التحديثية

مما لا شك فيه أن رواد النهضة العربية في كل ربوع الوطن العربي، كانت طموحاتهم تتمحور حول نقل المجتمع العربي من حالة الوهن والركود، إلى حالة التطور والرقى . محاولة منهم إصلاح جوانب التقهقر التي مست المجتمع العربي، في زمن عرف غيره - أي المجتمع الغربي - بالتطور والرقى . ولقد كانت محاولات رواد النهضة العربية بناء دولة عربية حديثة . غير أن السمة الأساسية لهذه الدولة هي أنها كانت قد تشبعت بحركة الإصلاح المتشعبة بالإسلام من جهة، والتأثر بالعقلانية الغربية من جهة أخرى مثلما ما هو الشأن في الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وحركة الإخوان في مصر وغيرها . لقد بدا الإصلاح في المجتمع العربي على أنه كان قد تأثر بعاملين: عامل ذاتي خاص تمثل في الإسلام، والآخر موضوعي خارجي تمثل في التأثير بمعطيات الحضارة الغربية .

لقد مست حركة الإصلاح جوانب ثلاث تمثلت في الجانب الثقافي والجانب السياسي والجانب الاقتصادي، حيث تجسد الجانب الثقافي في محاولة إصلاح الدين من كل الدخائل التي علقت به من خرافات وأساطير و انحراف عقائدي، إضافة إلى ذلك الولوع بمنجزات الحضارة الغربية الحديثة . أما الجانب السياسي فتجسد في التحول الذي عرفته الدولة العربية، وذلك بالانتقال من الدولة السلطانية التقليدية إلى الدولة التحديثية، كما هو الشأن مع دولة محمد علي باشا في مصر وتحديثه للجيش والإدارة . أما الجانب الاقتصادي فيظهر في عملية التحول نحو الرأسمالية وفي ذلك يقول برهان غليون : « التاريخ القومي للعرب هو التاريخ الفكري لنشوء الوعي الدهري والعلماني لدى نخبة مثقفة، والتاريخ السياسي لتكون نخبة سياسية عبّرت عن نفسها بالجمعيات المختلفة التي ظهرت هنا وهناك، والتاريخ

الاقتصادي لنمو طبقة رأس مالية حديثة متعارضة مع الارستقراطية العثمانية»⁽¹⁾ غير أن حركة الإصلاح هذه لم تحقق مرادها ولم تحقق النهضة والتقدم والازدهار الذي جاءت من أجله، حيث لم تعبر النهضة العربية عن وحدة ثقافية أو وحدة سياسية أو وحدة اقتصادية بقدر ما عبرت في الكثير من المواضع عن تفكك ثقافي وسياسي واقتصادي . فكان ذلك صدمة عنيفة في وجه الدولة التحديثية . هذه الصدمة أدت إلى إخفاقها . حيث تناولت النخب العربية المعاصرة بالدراسة أسباب هذا الإخفاق وتحديد مظاهره، وكان في طليعة هؤلاء محمد عابد الجابري وبرهان غليون، فكيف نظرا هؤلاء إلى هذه الإشكالية ؟

1 - إخفاق الدولة التحديثية في نظر الجابري : يعتقد الجابري أن الدولة التحديثية كان

إخفاقها صدمة من صدمات الحداثة، التي ألمت بالفكر العربي الحديث والمعاصر . وقد كان هذا الإخفاق له مظاهر ثلاث تمثلت فيما يلي :

أ - الإخفاق الثقافي :

لقد ربط الجابري بين الديمقراطية والإخفاق الثقافي للدولة العربية التحديثية ربطا محكما، حيث يعتبر أن غياب الديمقراطية في المجال الثقافي مظهرا من مظاهر الإخفاق الثقافي للدولة التحديثية وفي ذلك يقول : « ولم لا، غيابها في الميادين الروحية الدينية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة . »⁽²⁾ حيث يعتبر أن غياب الديمقراطية كان له الأثر البالغ في عدم قيام الدولة العربية بمهامها التي أوكلت لها، على الوجه الذي كانت تنتظره الشعوب . وقد بات من الضروري على النخب العربية التغني بالفترة السابقة التي كانت تعيشها الدول العربية، خاصة فيما يتعلق بالصحافة و النوادي الثقافية وعمل البرلمانات على الرغم مما كانت تعانيه هذه المؤسسات من تزوير واستغلال في تلك الحقبة، إلا أنها أحسن بكثير مما تعانيه اليوم الدولة العربية التحديثية، حيث يظهر ذلك جليا في قول الجابري : « ذلك أن كثيرين في هذا القطر العربي أو ذاك، لا يخفون حنينهم إلى أيام زمان، إلى صحافة أوائل الخمسينيات وأحزابها وبرلماناتها ونواديها الثقافية، هذه

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 58 .

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص 31 .

المؤسسات التي كان كثيرون يرون فيها، أيام كانت قائمة تجسima للتزوير والاستغلال والتي لا يترددون في القول عنها اليوم، إنها كانت أفضل ألف مرة مما هو قائم الآن في هذا القطر أو ذاك. ⁽¹⁾

لقد بدا ضعف الدولة التحديثية في المجال الثقافي واضحا في نظر الجابري من خلال الحنين الى الماضي بالرغم مما يحمله هذا الماضي من سلبيات .

ب - الإخفاق السياسي : لقد عبّر الجابري على الإخفاق السياسي للدولة التحديثية في

الغياب الذي كان بين الدولة والشعب، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة العضوية في جانبها السياسي والاجتماعي، و يظهر ذلك في قوله : « والثغرة الخطيرة التي تعانيها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية، إذا لم يكن كلها هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، في الميادين السياسية والاجتماعية كافة. » ⁽²⁾ فهذا التباعد الموجود بين الجماهير و السلطة، هو ما زاد من اتساع الهوة بين الطبقتين، الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة . لذا يلح الجابري على ضرورة خلق فضاء للحوار بين النخبة والسلطة، وقد ذهب كمال عبد اللطيف في ذلك الى القول : « وعندما نتحدث عن المعركة الديمقراطية يلزمنا أن نتحدث عنها كمعركة سياسية لها مطالبها الفكرية والسياسية المتعددة في الوطن العربي، ومن بين مطالبها الفكرية تأصيل مبدأ استقلال السياسي . » ⁽³⁾ وهو دليل قاطع على عدم استقلالية السياسي ، الأمر الذي يزيد من تعميق الهوة بين جماهير الشعب والسلطة.

إن ما تعاني منه الدولة العربية التحديثية من إخفاق سياسي في نظر الجابري، يعود إلى عدم تكريس مبدأ الديمقراطية على الوجه اللائق بها، حيث أن النقل الشكلي لها كان مطية لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة، إذ كان سببا في إخفاق الدولة التحديثية، « ولعل النقل الشكلي للديمقراطية إلى بلدان العالم الثالث، وتوظيفها لتكريس مصالح الحكام وترسيخ

(1) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 32 - 33 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 31 .

(3) - كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، مرجع سابق ، ص 95 .

التبعية بكل أبعادها، يفسر الإحباطات الكثيرة التي يشهدها الوطن العربي»⁽¹⁾ لأن الديمقراطية في الوطن العربي قد ولدت الميلاد العسير، وكانت قد ماتت وانتهى أمرها في اللحظة التي ولدت فيها . وكما هو معلوم فإن قيم الديمقراطية في نظر الجابري قيم عالمية بعيد عن الخطاب السياسي الغربي، الذي يتابع عن كثب المتغيرات السياسية التي يشهدها العالم بأسره، بل من خلال تحليل تاريخية علاقتنا بالمشروع الديمقراطي، حيث أن الحديث عن الديمقراطية في الدولة العربية التحديثية ليس جديدا وطارئا، بل كل الخطابات التي عرفها عصر النهضة، شهدت مواقف مختلفة يمكن أن نطلق عليها الحس الليبرالي في الفكر العربي، وقد تجسد ذلك في الأعمال التي قام بها علي عبد الرازق و لطفي السيد وغيرهم. زيادة على ذلك الأعمال التي أشرفت عليها مراكز البحث العربية، والتي كانت في مجملها تهدف إلى إعادة بناء النظر السياسي والديني في الوطن العربي، وذلك بعد فشل الأنظمة العربية الشمولية.⁽²⁾

يعتقد محمد عابد الجابري أن ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية إما دولة الفرد، وإما دولة العشيرة، وإما دولة لا ديمقراطية تختفي وراء مبدأ الديمقراطية، وهو الأمر الذي يقود بالضرورة إلى إخفاق الدولة التحديثية، نظرا لغياب مؤسسات المجتمع المدني، التي تعمل بدورها على تكريس مبدأ الاستمرارية للدولة . ويظهر ذلك في قول الجابري : « إن ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية هو : إما دولة الفرد (أو الحزب الوحيد)، وإما دولة المؤسسة العشائرية (القبيلة)، وإما دولة تخفي جوهرها اللاديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شكلية مزيفة . وإذن فجميع الأقطار العربية، دون استثناء تعاني أوضاعا تتسم بغياب الديمقراطية والافتقار إلى مؤسسات المجتمع المدني».⁽³⁾ وهذا يعني أن الديمقراطية قبل أن تكون انتخابات و أصولا إجرائية وقانونية، هي منظومة من القيم والعلاقات الاجتماعية، التي هي في حقيقتها تحدد علاقة السلطة بالمجتمع، وعلاقة أطراف المجتمع وقواه المشكلة له ومصالحه المختلفة والمتعددة واحدة بالأخرى، وشروط وبنى كيفية إدارتها في خلافاتها

(1) - علي خليفة الكواري : مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 264 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ص 105 .

(2) - كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، مرجع سابق ، ص 96 .

(3) - محمد عابد الجابري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، 184 .

واختلافاتها الفكرية والسياسية، إذ في معناها السياسي تمثل علاقة التصادم بين الحاكم والمحكومين، على عكس ما يقوم عليه الحكم المطلق . فجوهرها التفاهم والتفاعل والتواصل بين الطرفين وهو ما ينبأ بوجود ثقافة سياسية . لكن هذا ما كان غائبا في الدولة العربية التحديثية .

ج - الإخفاق الاقتصادي :

لقد تباينت أسباب إخفاقات الدولة العربية التحديثية، نظرا لتداخل العوامل المؤثرة في ذلك وتشعبها، غير أن محمد عبد الجابري يضع كل عامل على حدة. حيث يتكلم عن الإخفاق الاقتصادي، ويبدأ تحليله بملاحظة مفادها، أن الآراء المنقولة بخصوص بيئة اجتماعية ونقلها إلى أخرى لا تستقطب الانصار، إلا إذا كانت ملائمة للبيئة التي تنقل لها . وبخلاف هذا كله تبقى طافية على السطح أو هامشية منعزلة، ليس لها أي دور أو أي قدرة على التغيير، وهذه هي وضعية الافكار والآراء التي نقلت عن الغرب والمعسكر الاشتراكي، إذ لم تنطق هذه الآراء باسم الواقع العربي، ولا كانت تعبيرا عن خصوصيته مثل « الحديث عن البروليتاريا، والبرجوازية، والصراع الطبقي، والبرلمان والحزب والثورة... الخ بنفس اللغة وبنفس الأفق والمضامين والاتجاه التي كان يجري بها الحديث عنها في اوربا ». (1)

لقد كان لوضع مثل هذه المقاربات، كان لزاما على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية أن تكون متماثلة، حتى تكون الأحكام واحدة، إذ لا يمكن أن ننقل حكما من بيئة إلى أخرى ما لم تكن هناك علة مشتركة تربط بينهما . حيث لا يمكن أن ننقل أوضاع وظروف المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي ونطبقها على المجتمع العربي عامة، والدولة العربية التحديثية خاصة . « وبكلمة واحدة يمكن القول أن المسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحت لا انطلاقا من معطيات المجتمع العربي ككل، ولا انطلاقا من خصوصيات الاقطار العربية كلا على حدة . بل انطلاقا من استلهم أو استيراد مفاهيم وأفكار تعبر عن معطيات المجتمع الاوربي ككل، وعن خصوصيات البلد الاوربي الذي يرتبط به فكر هذا

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 138 .

المفكر أو السياسي العربي، وهكذا كانت النخبة العصرية العربية تشرّع للمجتمع العربي، لا انطلاقاً من تحليل الواقع العربي، بل باعتماد نتائج تحليل واقع آخر، وهو واقع هذا القطر الاوربي أو ذاك . ومن هنا تلك الفجوة بل الهوة، بين الفكر والواقع، بين النخبة وال جماهير في الوطن العربي »⁽¹⁾

لقد كان عدم التطابق هذا الذي يتكلم عنه محمد عابد الجابري، من بين العوامل الاقتصادية التي أدت إلى إخفاق الدولة العربية التحديثية . لأن لكل بيئة خصوصياتها الاجتماعية والاقتصادية التي تميّزها عن نظيراتها الموجودة في أوروبا . إن النظريات الاوربية حول المسألة الاجتماعية مبنية على أساس وضعية تاريخية معينة قوامها وجود الدولة الوطنية القومية، ووجود بنى صناعية نامية وطبقة برجوازية متمسكة بالقيم الليبرالية ووجود طبقة عاملة، يتسع عدد أفرادها ويتعمق وعيها يوماً بعد يوم، مع وجود أحزاب تؤطر الافراد وتتقاسم النخب . بيد أن وضع وتقهر الكنيسة وسلطتها الاجتماعية والروحية وضعف نظام الاقطاع وتقهره، واختفاء ظاهرة القبيلة المحتوية للأفراد الخاضعين لها التي حلت محلها التبعية للنقابة والحزب، من هنا كانت النظريات الاجتماعية الاوربية التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية، تحدثت عن نوعين فقط من الجسور التي تربط الفرد بالمجتمع، جسر التبعية الاقطاعية وجسر الانتماء الحزبي والنقابي . أما الولاء للقبيلة فلم يكن له وجود، لذلك لا داعي للحديث عنه إذا اختفت القبيلة في أوروبا وتقلص دورها إلى نقطة الصفر، واختفاء ظاهرة الطائفية إذ الدين في أوروبا سواء كان كاثوليكية أو بروتستانتية، كان قد تقلص دوره السياسي إلى حد كبير، وذلك بعد قيام الدول القومية وتكريس فصل الدين عن الدولة .⁽²⁾

إن كل هذا بالنسبة للوضعية التاريخية، التي كانت السبب الرئيس، والدافع في ظهور الافكار والنظريات التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في أوروبا خلال القرن الماضي وأوائل هذا القرن . وبالعكس منه تماماً الوضعية التاريخية التي كانت عليها

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 138 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 140 .

الدولة التحديثية، عندما بدأت تنقل إليها هذه الأفكار والنظريات، ومازالت عليها إلى يومنا هذا، وتتمثل فيما يلي :

أولاً : لم تستكمل الدولة الوطنية القطرية في الوطن العربي كل مقوماتها الحديثة، بل بقيت رهينة أفكار دخيلة واردة من الخارج، لا يمكن أن تتطابق مع الأفكار الموجودة في الدولة العربية التحديثية .

ثانياً : البنى الصناعية الحديثة لم يتم ترسيخها بصورة تضمن لها التجذر والنمو، فكانت إحدى العوائق التي أدت إلى إخفاق الدولة التحديثية .

ثالثاً : لم تكن الطبقة البرجوازية، طبقة برجوازية فعلا، تمارس قيم وتقاليد الدولة العربية التحديثية، ولم تكن وطنية تماما، بل كانت طفيلية تابعة وهجينة ضيقة الأفق وشرهة .

رابعا : لقد كانت الطبقة العاملة، التي أفرزها هذا الوضع ضعيفة كما وكيفا، ولم تكن في مستوى المهام التاريخية التي حددت الطبقة العاملة الأوروبية . وذلك بسبب غياب البنى الصناعية المتنامية، فكان حجمها صغيرا وغياب التقاليد البرجوازية الليبرالية، جعل تطور وعيها إلى وعي طبقي حقيقي يتغير ويجهض . مما أدى إلى ضعف الصراع الاجتماعي وإمكانات تطويره .

خامسا : استمرار مقومات المجتمع العربي التقليدية الثابتة، والمقومات التي ترسخت عبر القرون الماضية، على جميع المستويات الفكر والممارسة السياسية، والعلاقات الاجتماعية وهو ما أفضى إلى قيام هوة عميقة بين الفكر العربي الحديث والواقع العربي الراهن.

سادسا : عودة المكبوت بعد تراجع المد الوطني والقومي، بفعل عوامل داخلية وخارجية في فترة النضال الوطني والقومي، من أجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه . وقد تمثل هذا المكبوت بالولاء للعشيرة والطائفة . حيث احتل هذا المكبوت ساحة الوعي الفردي والجماعي في معظم الاقطار العربية ووجه الفكر والممارسة . وهذا ما جعل الجاهلي يقول: « المهم هو العمل على تصحيح الوعي، ليس بالوعظ والإرشاد، ليس بصب جام الغضب على هذه الجهة أو تلك بل بالتحليل أو النقد : تحليل الوضع العربي ونقد الفكر

العربي، بصورة مستمرة متواصلة » .⁽¹⁾ لقد كان موقف محمد عابد الجابري حول إمكانية إيجاد حل لمعضلة المسألة الاجتماعية، إنما يتعلق بالجانب السياسي . و أن حل المسألة الاجتماعية، وفي مقدمتها مسألة الفقر، تتوقف ولا بد على حل المسألة السياسية مسألة الحكم. أي مسألة تنظيم الكيفية التي تعطى بها الكلمة للشعب، وتجعل مراقبته متواصلة وفعالة.⁽²⁾

إن الاستغلال الطبقي وفساد الحكومات في الدولة العربية التحديثية، يعود بحسب محمد عابد الجابري، إلى مجموعة من الوسطاء المدعومين من الامبريالية العالمية، فهم يسيرون ويتحكمون في الاقتصاد العربي لصالحهم ولصالح القوى العالمية . إذ أضحى واضحا الآن في كل الدول العربية، أن الذي يمارس الاستغلال الطبقي أو ما في معناه فئة من المقاولين ورجال الأعمال والوسطاء، يسخرون بصورة من الصور الدولة . بل أن الأمر يتجاوز في أغلب الأحيان، مجرد عملية امتصاص فائض القيمة، إلى امتصاص وحلب الدولة بوصفها المالك للقطاعات الإنتاجية الأساسية، ابتداء من النفط والمعادن إلى الصناعات الصغيرة . وبما أن الأقطار العربية جميعا في نظر محمد عابد الجابري، تخضع للتبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية العالمية . فإن الفئة المذكورة تعمق وتنمي استغلالها لممتلكات الدولة، بقيامها بدور الوسيط والخادم لمراكز الهيمنة تلك .

إن هذه الفئة التي يقصدها الجابري، ليست طبقة برجوازية بالمعنى الأوروبي وليست طبقة بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنها منفصلة عن أجهزة الدولة، وغير منفصلة عن الأطر الاجتماعية القديمة، القبيلة والطائفة . والعلاقات السائدة بينها ليست وحيدة المستوى كالعلاقات الرأسمالية، بل هي علاقات متعددة المستويات تخضع لمراكز جذب مختلفة وأحيانا متنافرة فيما بينها . وهذه الفئة ليست برجوازية، لأنها طفيلية تعيش على الوساطة ولا تملك مشروعا مستقبليا خاصا بها تعمل من أجل تحقيقه . زيادة على ذلك أنها لا تملك قيما ليبرالية ولا تملك قيما ثابتة . فهي في نظر الجابري تتأرجح، مرة تتبنى التحديث والعصرنة، ومرة تتبنى السلفية والاصالة . ولكن بصورة سطحية مسائرة ما يروج في

(1) - محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 140 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 154 .

سوق الشعارات وكل ما لها من البرجوازية، وهو تنعمها بحياة الترف، على حساب الطبقة الكادحة⁽¹⁾.

أما الصراع في الدولة فهو قائم بين طبقة العمال المؤهلين الواعين المستغلين من قبل الدولة، وبين الدولة التي تمتلك وسائل الإنتاج والقطاعات الاستراتيجية، وهي تقف بوجه طبقة العمال المطالبة بحقوقها، وتحمي فئة الوسطاء والمقاولين المذكورة آنفاً، الذين يمثلون طبقة رجال الأعمال وأصحاب القطاع الخاص، الذين يعلمون على امتصاص الدولة، أي وسائل الإنتاج التي تمتلكها الدولة قانونياً، غير أن تسيرها نظرياً فقط⁽²⁾.

إن هذا الوضع المتأزم منتشر في عموم الوطن العربي، أو ما يسمى بالدولة العربية التحديثية. ويرى محمد عابد الجابري أن الحل يكمن في تأميم الدولة، يعني بذلك حماية الدولة وممتلكاتها من استغلال هذه الفئة التي تحدثنا عنها، وبالتالي فك ارتباط الدولة بهذه الطبقة، لتضحى الدولة هي المالك لوسائل الإنتاج، وجعلها سوق أعظم، مع مراكز الهيمنة العالمية الامبريالية العالمية. وما تجدر الإشارة إليه هو: أن تأميم الدولة بهذا المعنى يتطلب انتقال السلطة السياسية فيها، من الأيدي التي تمسك بها حالياً لصالح الفئة المذكورة إلى تلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية، على رأس جدول أعمال الدولة التحديثية. وحتى لا تتحول هذه الأيدي الجديدة إلى بيروقراطية مقبلة. وبالتالي إلى دكتاتورية صريحة أو مقنعة حقيقة في إطار من تعدد الاصوات، لأن الصوت الواحد سواء كان على لسان الحزب الواحد، أو على لسان الزعيم البطل، الذي يطلق عليه الجابري اسم المستبد العادل لا شيء يضمن عدم انحرافه — فالسلطة مفسدة — وفي أحسن الأحوال لا شيء يضمن قيام صوت آخر، من بعده يكون على شاكلته ويواصل العمل فيما دشن وبدا للعيان ظاهراً وغالباً ما تخضع الانتخابات إلى التزوير والضغط، من قبل الطبقة الحاكمة على الناخبين مادياً ومعنوياً ووسائل التزوير الخفي والمكشوف.

لقد أشار محمد عابد الجابري إلى أن التجربة برهنت في مناسبات عديدة، أن الجماهير الشعبية تستطيع، إذا ما توفر لها إطار حزبي منظم تنظيماً ديمقراطياً مع حد أدنى من حرية

(1) - محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 153 - 154.

(2) - المصدر نفسه، ص 154.

الحركة والتعبير، أن تفرض إرادتها ولو بصورة نسبية مهما كانت وسائل الضغط والتزوير قوية ومحكمة . وكما أن الديمقراطية الليبرالية في العالم الثالث، لا تعني اليوم عدم تدخل الدولة في الاقتصاد، ولا ترك القطاع الخاص يتصرف بحرية كاملة . وتقوم الدولة في التخطيط للتنمية وتوجيه الاقتصاد . لأن فئة المقاولين والوسطاء لا تقدر على أن تحل محل الدولة في هذه الميادين، ولأن هذه الميادين لا تدر عليها الربح السريع . حيث يقول الجابري في هذا الصدد: « كل ذلك يضيف على الديمقراطية السياسية في البلدان المتخلفة، عندما تطبق مع حد أدنى من الحرية، ما يجعل منها وسيلة يمكن أن توظف في التغيير الحقيقي في اتجاه خدمة التنمية الحقيقية، خدمه مصالح أوسع الجماهير الشعبية في الحاضر والمستقبل . من أجل هذا كانت المطالبة بالديمقراطية، وكان النضال من أجلها مهمة أساسية وضرورية من مهام القوى الوطنية العاملة من أجل التقدم والتغيير.»⁽¹⁾

لقد نظر محمد عابد الجابري إلى أن الماركسية كنظام عالمي، مناسبة للمجتمعات العربية، ولكن مع إجراء بعض التعديلات عليها لتتناسب أكثر مع طبيعة الدولة التحديثية وهذا ما جعله ينظر إلى الماركسية، على أنها نظرية في تفسير الفقر والظلم، من أجل النضال ضدهما، من أجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم . و في ذلك يقول الجابري ممجدا للماركسية: « كلما وجد مجتمع رأسمالي مطبوع بالفقر والظلم الاجتماعي الصارخ وجدت الماركسية طريقها إلى قلوب الذين يعانون من الاستغلال في هذا المجتمع، ومن ثم مخايلهم فسواعدهم . وهذا لسبب بسيط هو أنه لم تقم بعد نظرية تستطيع منافسة الماركسية في هذا الميدان : ميدان تفسير الفقر والظلم الاجتماعي، في المجتمع الرأسمالي وبالتالي تعبئة الكادحين ضد مجتمع الرأسماليين.»⁽²⁾ واضعا في الحسبان ما سوف يكون عليه المجتمع العربي، إذ ينطبق كلامه على الدولة العربية التحديثية، حيث يقول أيضا : « هذا من حيث المبدأ . والوطن العربي يتجه اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى استيفاء الشروط التي تجعل تحقيق هذا المبدأ ممكنا.»⁽³⁾

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 155 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 157 .

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

إن ما عرفته الدولة العربية التحديثية في خضم هذه الأوضاع الاقتصادية في نظر الجابري حالتين :

أولاً : الحالة الأولى رأسمالية، إذ حافظت بعض الدول العربية على البنى الرأسمالية التي زرعا فيها الاستعمار، بقيت تمثل هاجسا، وشرطا أساسيا في تبعيته.

ثانيا : الحالة الثانية هناك دول أخرى عمدت إلى كسر هذه البنى، وأقامت مقامها بنى اشتراكية تتصرف فيها بيروقراطية عسكرية أو أرستقراطية عشائرية، أفرزت هذه الاشتراكية البيروقراطية المتخلفة فئة من الأغنياء ورجال الأعمال، التي تم الحديث عنها من قبل، عرفت كيف تستغل الدولة وتستثمر ثرواتها . وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري: « ولما شبت هذه الفئة وأصبحت قوية شعرت أنها غدت قادرة فعلا على التحول إلى طبقة رأسمالية، وعملت وتعمل على تفويت القطاع العام إلى الخواص أي إليها نفسها . وهكذا فالاشتراكية في الوطن العربي لم تعمل في نهاية الأمر إلا على إفراز طبقة جديدة من رجال الأعمال، تعمل الآن من أجل الاستقلال عن الدولة بتحويل الدولة البقرة إلى دولة لها بقرة، والانتقال بالتالي بالمجتمع من رأسمالية الدولة، إلى دولة رأسمالية و الليبرالية .»⁽¹⁾

إن النتيجة التي يخلص إليها محمد عابد الجابري هي، سوف تعمل هذه الطبقة على تحرير العمال من القيود التي فرضتها الدولة عليها، إذ مارست الدولة القمع الايديولوجي للعمال باسم بناء الاشتراكية، من طرف من نصبوا أنفسهم قادة عليهم . والقيد الثاني هو القمع المادي الذي كانت تمارسه الدولة مباشرة عليهم، بوصفها رب العمل ومالكه للقطاع العام الذي يضم القطاعات الاستراتيجية في الانتاج . وهكذا فعلمية تحويل القطاع العام إلى قطاع خاص في الدولة العربية التحديثية، ستقرز نقيضها ويكون هذا النقيض بقيام الشروط الموضوعية التي تدفع العمال إلى الاضراب . والعمل الاشتراكي البروليتاري والأحزاب سيكون هنا ضد المؤسسات الانتاجية للأفراد وليس ضد الدولة . لكن هناك حركة معادية سيحاول الأفراد قمعها بواسطة الدولة .

يرى محمد عابد الجابري أن جملة الأسباب والظرف الموضوعية، التي تتوفر في الدولة العربية التحديثية، تجعل منها مجتمعا ما قبل الماركسية، أي مجتمع رأسمالي

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 158 .

متخلف، « ترسو فوقه دولة تشعر يوما بعد يوم، أنها أصبحت عبئا على نفسها وتموج تحته جموع من العمال المهضومي الحقوق، ومن العاطلين المتعلمين وغير المتعلمين . » (1) حيث أن هذا التخلف هو ما يقود الدولة العربية التحديثية نحو الإخفاق الاقتصادي . وذلك راجع بالأساس إلى اتساع الهوة بين الطبقة المالكة لوسائل الانتاج، التي بفضل ثرائها استحوذت على السلطة، والطبقة الكادحة التي لا تملك حتى قوت يومها، هذا الوضع الاقتصادي المتردي خلف مشاكل اجتماعية واقتصادية وأخلاقية بشر الإخفاق للدولة العربية التحديثية .

2 - إخفاق الدولة التحديثية في نظر برهان غليون :

إن ما قامت به الدولة العربية التحديثية، من تجديد نفسها وذلك من خلال التزامها الشكلي أو الفعلي بمبدأ تحديث المجتمع، وجعله مجتمعا تاريخيا معاصرا . غير أن عملية التحديث للإدارة الجيش وغيرها أدت في نظر برهان غليون إلى احتلال الدولة للفضاء الاجتماعي، الذي أدى بدوره إلى القضاء على المجتمع نفسه، وذلك بتطبيق النظام التعددي الذي قاد الدولة التحديثية إلى منطق التنافر والتعارض داخلها . حيث تخلل ذلك احياء عصبية بالية داخل الدولة العربية التحديثية، وهي امتداد لمنطق فرق تسد . هذا ما فتح الباب على مصراعيه لشرعية عودة النظم الديكتاتورية من جديد، تحت غطاء الحماية للوحدة أو السيادة أو القومية، وهذا ما أعلن بدوه إخفاق للدولة التحديثية، وعلى أصعدة مختلفة .

لقد قسم برهان غليون مظاهر إخفاق الدولة التحديثية إلى أربعة مظاهر، مظهر ثقافي ومظهر سياسي ومظهر اقتصادي ومظهر عقلي .

أ - الإخفاق الثقافي : لقد نظر برهان غليون إلى إشكالية إخفاق الدولة التحديثية من منظور

اجتماعي، حيث يعيب على الفكر العربي المعاصر الذي تأثر بالثقافة الغربية، ولم يكيفها مع هويته الثقافية، حيث ينتقد الطرفين، سواء تعلق الأمر بالنظرة الجزئية التي اعتبرت الثقافة

(1) - محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 158 .

ما هي إلا عاملا من عوامل التحول والتغير الاجتماعي، أو النظرة الكلية التي تعتبر الثقافة جوهر ثابت لا يعترية تغير، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « البحث في الثقافة انطلاقا من النظرة الأولى يجعلها في أحسن الحالات، رديفا لتبدل الوعي الايديولوجي ... والبحث في الثقافة انطلاقا من النظرة الثانية، يضيف عليها طابعا ماهويا جوهريا يمنع الباحث من إدراك تحولاتها، بل يحرمه من إمكانية فهم تطور المجتمع نفسه»⁽¹⁾

إن الفهم السيئ للثقافة في نظر برهان غليون، يؤدي إلى إخفاق الدولة التحديثية، حيث يعتبر الجدل الذي قام بين التقليديين الكلاسيكيين الذين يتشبثون بالأصل، وحدائين معاصرين، ولُعوا بمنجزات الثقافة الغربية فيما يتعلق بالنهضة وشروطها، فكلاهما سيئا للثقافة في نظره . لأنه لا يمس بصلب الموضوع وإنما هو في نظره عقل سجالي، يعبر عن صراع إيديولوجي، قد يكون طابعه فردي أو جماعي . لا يأمل في الوصول إلى حقيقة علمية ثابتة وموضوعية، بل الأخطر من ذلك أنه قام بتشويه المعرفة، وانتهج أسلوب الخلط والتعمية، لأن المنهج السجالي في نظره يعتمد أسلوب خاص في تظليل الحقائق خدمة لمصلحة السياسي الخاصة، ولا يمكن أن يقود الدولة نحو الانفتاح السياسي، وفي ذلك يقول برهان غليون : « وهذا هو مصدر ما نسميه بالمنهج السجالي . وهو لا يشكل في الحقيقة منهجا لعملية، وإنما لأنه ينطوي على منطق خاص به قائم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية وتنظيمها بما يفيد في تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري، والدفاع عنه »⁽²⁾

لقد برز هناك صراع بين تيارين، تيار يؤمن بالأصالة وتيار يؤمن بالمعاصرة . إن الصراع الدائر بين الحداثيين والتراثيين يفسر على فلكه برهان غليون إخفاق الدولة التحديثية، لأن كل منهما يحمل الآخر مسؤولية الإخفاق . فالحداثيون يحملون التراثيين مسؤولية الإخفاق، لأنهم تغنوا بمآثر السلف وأهملوا الراهن، فكانت بذلك فجوة ونكسة حضارية في تاريخ الدولة العربية التحديثية، وما صاحبها من فقدان لجزء من أجزاء الدولة العربية وهو فلسطين . لأن التشبث بالتراث ودحض المعاصر لفت الانتباه إلى الصراع

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 76 .

(2) - المصدر نفسه ، ص ص 39 - 40 .

الداخلي، من دون أن تنظر النخب إلى الخطر الأجنبي . أما التراثيون فينتقدون الحداثيون لكونهم رَوّجوا لحضارة وهمية زائفة، ألا وهي حضارة الغرب . لأن الغلو في الترويج لحضارة الغرب، هو ضرب من التفسخ و الابتعاد عن الهوية، لأن الداعين لها اعتبروها نموذجاً في حل مشاكلهم، وهو سبب في فقدان الهوية والقومية .

لقد باتت فكرة الاقتداء بالغرب في نظر النخبة الحداثية فكرة مضللة، لأنها تستخدم لحل المشاكل القومية من دون أن تكون طرفاً في القومية، وهذا ما يتناسب مع قول عون الشريف قاسم : « ومن أولى هذه الأفكار المضللة اعتبار تجربة الغرب الذاتية... تجربة موضوعية مطلقة عالمية التطبيق، وعلى كل الناس احتذائها وتقليدها لحل مشاكلهم القومية »⁽¹⁾.

لقد كانت قراءة برهان غليون لإخفاق الدولة التحديثية من الجانب الثقافي ، تعود إلى السجال والجدل الدائر بين النخبة الحداثية والنخبة التراثية، وما خلفه هذا الصراع من اختلاف إيديولوجي، الذي أدى بالضرورة إلى تفكك ثقافي، وقد بات الأمر عالقاً باللغة تارة لكونها غير قادرة على الإيصال المعرفي، وقد يتهم الدين الإسلامي لكونه عاملاً مع عوامل التخلف والرجعية تارة أخرى . حيث يعبر برهان غليون على ذلك في قوله: « وأكثر ما يوضح ذلك ما يتعرض له التعريب، واستخدام العربية كلغة رسمية وعلمية من هجوم عنيف في العديد من الأقطار العربية، وبشكل خاص المغاربية »⁽²⁾ والجدير بالذكر هو أن الأقطار العربية المغاربية عرفت سجالات إيديولوجية، يتعلق باللغة بين معربين ومتفرنسين، أما الأقطار العربية المشرقية فقد كان الدين هو عنصر الصراع والسجال .

أن هذا الصراع الثقافي والسجال بين النخب قسم الرأي العام العربي، على كل الأصعدة، بين المتفرنسين والمحافظين وبين المحدثين والتقليديين، وبين المتعلمين والأميين وبين سكان الرف وسكان المدينة، وغيرها من أوجه الصراع . يقول برهان غليون: « وهكذا ظهرت السلطة الجديدة، سلطة المتفرنجين ضد المحافظين، والمحدثين ضد

(1) - عون الشريف قاسم : الدين في حياتنا ، دار القلم ، لبنان ، ط 1 ، 1980 ، ص 86 .

(2) - برهان غليون (وآخ) : مستقبل الثقافة العربية ، سلسلة أبحاث المؤتمرات 2 ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 1997 ، ص

التقليديين، وسلطة الأبناء المتعلمين ضد الآباء الأميين، وسلطة المدن ضد الأرياف، وسلطة اللغة الأجنبية ضد المحلية، وسلطة الفلسفة والمفاهيم ضد الإيمان والمبادئ والمثل والقيم...»⁽¹⁾ وكان الصراع في نظره أصبح في عقر دار الدولة التحديثية، دون أن تلفت أنظارها إلى طرف خارجي، وهذا ما أطلق عليه برهان غليون بالصراع الإيديولوجي . لأن هشاشة الدولة التحديثية من الجانب الثقافي، جعل أعضائها في عداة فيما بينهم . لأن الجانب الثقافي يتجلى ميدان تأثيره أكثر على الهوية، إذ لا يمكن تجاوز الهوية أو تعديها .

ب - الإخفاق السياسي : لقد عجزت النخب العربية عن تحقيق ما كانت تطمح إليه

الشعوب في عصر النهضة العربية، فانعكس هذا الفشل على عدم تحقيق الوحدة والحرية والاستقرار السياسي، فباتت مشكلة الوحدة تهدد جسم الدولة العربية التحديثية . فغياب الوحدة العربية المرجوة، الذي ألقى بظلاله على تشتت الصف العربي،⁽²⁾ انعكس سلبا على مستوى العلاقات الدبلوماسية بين الأقطار العربية، بيد أن هذا التوتر الدبلوماسي بين الدول القطرية خلق شقاقا بينها، كاد أن يعصف بالدولة العربية التحديثية، ويدخلها في حرب أهلية في الكثير من المواقف . حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد : « لم يكن التركيز على الفروق والتميزات الطائفية وتقوية مواقع الأقليات الاجتماعية، أي أيضا خلق هذه الأقليات سياسيا، إلا وسيلة لعزل الأغلبية الشعبية، لا الدينية فقط، وتأمين جهاز قمع وإدارة محلي أي جهاز دولة مضمون ومفصول عن الشعب، يحفظ نفوذها وسلطانها وسيطرتها القهرية».⁽³⁾

لقد فشل العلمانيون في تحقيق المساواة بين الناس وتحقيق نظام ديمقراطي، حيث تم استبدال دولة الخلافة، الدولة الدينية بدولة مدنية علمانية، غير أن هذه الأخيرة - أي الدولة العلمانية - في نظر برهان غليون « استبدلت الدولة المطلقة الدينية بدولة مطلقة استعمارية، قائمة هي ذاتها على توازن جديد للطوائف يضمن مصالح الطوائف الحليفة».⁽⁴⁾

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 67 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة العملية ، مصدر سابق ، ص 7 .

(3) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 60 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 59 .

لم تحقق هذه الدولة العلمانية سوى دولة تسلطية، تخدم مصالح طبقة من الطبقات لا غير حيث أنها لا تسائر آمال وطموحات الشعوب العربية، بل كانت دولة غريبة عن الشعوب . والغريب في الأمر كان قد ظهر صراع متعدد الأوجه، قد يكون طائفي في بعض الأطر وقد يكون ثقافي أو عرقي في بعضها الآخر، ليس بغرض إقرار نظام ديمقراطي أو إقرار نظام عالمي يحمي الأقليات، بل كان في نظر برهان غليون لغاية واحدة هي : « للحكم الأغلي بحكم الأقلية، للحكم الديني بالحكم الطائفي وللحكم المحلي بالحكم الأجنبي، وحكم الارستقراطية والبيروقراطية القديمة بحكم الكمبرادوريين⁽¹⁾ من ملاك شبه إقطاعيين إلى تجار وكلاء للغرب، وحكم الأشخاص بحكم الأجهزة، والمبادئ المشوهة بالمصالح المادية الدنيئة والأنانية»⁽²⁾.

لقد تجسد الإخفاق السياسي للدولة التحديثية في نظر برهان غليون، في الانقسام العربي من جهة، وشيوع سياسة الاستبداد من جهة أخرى . فبالنسبة للانقسام العربي، نشأ نتيجة الصراعات التي حلت بأقطار الدولة التحديثية، وأخطرها هو الصراع العربي - عربي، فمنذ بناء الدولة الحديثة بدءا من القرن التاسع عشر، وعلى سبيل المثال دولة تركيا ومصر، ثم تلتها دول أخرى في القرن العشرين كدول مقابل الدولة الإمبراطورية التقليدية⁽³⁾ . وهو ما أدى إلى دخول الوعي العربي مرحلة الوهن . وفي مقابل ذلك ظهرت قوى أخرى معادية للكتلة العربية، ازدادت قوة يوم بعد يوم .

(1) - كومبرادوريين نسبة الى : (كومبرادور) بالإنجليزية (Comprador) : هو مصطلح سياسي يكثر استعماله من قبل التيارات الاشتراكية واليسارية ويعني طبقة البورجوازية التي سرعان ما تتحالف مع رأس المال الأجنبي تحقيقا لمصالحها وللاستيلاء على السوق الوطنية، فأصل الكلمة برتغالي وتعني باللغة البرتغالية/المشتري. فأما الكلمة المضادة لكومبرادور هي الوطنية أو القومية، وهي الأفكار المعادية للاستعمار وأنشطته المختلفة، بدأ استخدام المصطلح بكثرة في نهاية القرن العشرين، وأصبحت تُطلق على جميع فئات الشعب الذي يتبع الاستعمار في شتى المجالات الفكرية والثقافية والاقتصادية. في الوطن العربي استخدم المصطلح لوصف الدول والكيانات التي ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر مع الغرب . أنظر إلى : <https://ar.wikipedia.org/wiki-> تاريخ الاطلاع : 2018 / 09 / 25 ، على الساعة 23:06 .

(2) - برهان غليون : بيان من اجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 59 .

(3) - Burhan Ghalion : Islam et Politique , la Modernité trahie , Ibid , P 93.

أما فيما يتعلق بشيوع سياسة الاستبداد فالدولة التحديثية انتهجت نظم استبدادية، وضعت حدا للحريات في إطار ما يعرف بالديمقراطية المزيفة، فهي ديمقراطية بعيدة كل البعد عن الديمقراطية التي يجب أن تمارس في الواقع، لأن الديمقراطية كما تمارس على أرض الواقع يضيق نطاقها، ويتضاءل مضمونها عن الديمقراطية المثالية Ideal Democracy المعروفة عند كل الناس على أنها حكم الشعب بالشعب ولصالح الشعب⁽¹⁾. أما الديمقراطية المعاصرة فهي تبنى أساسا على مراقبة الدولة للشعب وليس مراقبة الشعب للدولة. حيث يقول برهان غليون: « ديمقراطية حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل وكان من المتعذر على الأكثرية من أميين ومحرومين، و أقنان وتبع ومتحزبين لله وحده ومتوكلين عليه وحده تعطيل السير الطبيعي والعادي لها»⁽²⁾.

ج - الإخفاق الاقتصادي : لقد كان من بين أولويات الدولة التحديثية في نظر برهان

غليون، تحقيق النهضة الاقتصادية التي لطالما عانى منها المجتمع العربي ولعقود من الزمن، غير أن اختلاف السياسات الاقتصادية في البلدان العربية حال دون تحقيق ذلك. وهذا ما أدى في نظره إلى « توظيف واستثمار طاقات بشرية ومادية في مشاريع اقتصادية بقيت تعتمد إلى وقت طويل على دعم الدولة ورعايتها»⁽³⁾. غير أن هذه السياسات الاقتصادية كلها قد عرفت الإخفاق و الفشل، لأن الدولة التحديثية قد انتقلت في وقت قياسي من الاقتصاد الاشتراكي إلى الاقتصاد الرأسمالي، الأمر الذي أدى إلى عدم التمكن من هذه السياسة الاقتصادية الجديدة، وعدم التوافق بين رأسمالية الأطراف ورأسمالية المركز. المركز الذي أدى إلى خلق تعارض بين السياستين، يقول برهان غليون: « لقد حد التناقض بين المصالح الاقتصادية المباشرة للطبقة القديمة من إمكانية توسيع السوق الرأسمالية وأدى إلى الركود الاقتصادي، ثم إلى مأزق النظام»⁽⁴⁾. لقد خلقت هذه الهوة الاقتصادية

(1) - Robert A Dahl : **Democracy and Its Critics** , Yale University Press , New Haven CT , 1989 , P 6 .

(2) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 60 .

(3) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 178 .

(4) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، المصدر السابق ، ص 75 .

مأزقا سياسيا بين عناصر النظام الاقتصادي القديم وعناصر النظام الاقتصادي الجديد وكان ذلك كله باسم الانفتاح، والغريب في الأمر أن حركة الانفتاح هذه قادت إلى تبعية اقتصادية . إلا أن هذا التخلي عن حلم التنمية دفع بالدولة التحديثية إلى معضلة التجزئة والقطرية من جديد. يقول برهان غليون : « لكن التخلي عن حلم التنمية الذاتية، أو تحويل الوطن العربي إلى مركز إضافي للإنتاج الحديث والعودة إلى سياسة التبعية والتجزئة وربط كل جزء باقتصاد الدول الصناعية على حدة ».(1)

لقد باتت الاشتراكية العربية في نظر برهان غليون أكذوبة سياسية، لا تعمل في نطاق تحقيق الملكية العامة لوسائل الإنتاج، بل هي خدمة للرأسمالية، وتم بموجب ذلك تحويل النظام الاشتراكي الذي كان سائدا إلى نظام يخدم الملكية الرأسمالية في قوله : « وهكذا لم يستطيع الاقتصاد الاشتراكي العتيد، كما لم تستطيع التنمية الشهيرة أن تقضي كما وضعت لنفسها هي ذاتها من أهداف لا على الفقر ولا على الجهل ... هي التي ستقضي على الاشتراكية هذه ... وبقدر ما يحدد التراكم الرأسمالي هنا ويضمن إرضاء الحاجات الكمالية للنخبة العليا ودمجها بنموذج الاستهلاك الغربي دمجا موسعا ».(2) وهذا يعني أن القوى الاشتراكية العتيدة كانت قد دمجت في هذا النموذج الغربي الذي هو الرأسمالية، لأن النظام الاشتراكي أنتهج من أجل القضاء على مظاهر الفقر والجهل، وتحقيق عدالة اجتماعية بين الناس .

غير أن هذا الحلم تبخر، ولم يعد ممكنا مما أدى إلى تغيير التوجه صوب النظام الليبرالي، لضمان مصالح الطبقة المالكة، وضمان التقدم الفكري والثقافي والاقتصادي لأن النظام الرأسمالي في نظر برهان غليون يعطي الأولوية للإنتاج على الاستهلاك، ذلك أن المجتمع العربي مجتمع مستهلك، وبالتالي الاشتراكية لا تساير نمط تفكيره . غير أن هذا التحول قد قاد الدولة التحديثية إلى مأزق الإخفاق، نتيجة لظهور أنظمة ديكتاتورية أصبحت تتحكم في السياسة والاقتصاد معا . يقول برهان غليون : « وليس للرأسمالية أو بالأصح

(1)- برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 184 .

(2)- برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 76 .

للبرجوازية المحلية خاصة أم حكومية من خيار غير الديكتاتورية»⁽¹⁾ والواقع أثبت لنا في الدولة العربية التحديثية انقساماً وطبقية في المجتمع العربي، سواء تعلق الأمر بالطبقة الحاكمة وهو ما سمي ببرجوازية الدولة، أو بالطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والمسماة بالبرجوازية الخاصة، وهو ما أدى كذلك إلى تفاوت في الدخل ومستوى المعيشة، حيث المالك يزداد ربحاً والكادح يزداد فقراً. «إن الذي يتدهور هو اقتصاد الحاجات أي إنتاج الحاجات المادية الخاصة بالأغلبية الشعبية، لكن نموذج استهلاك الأقلية هو الذي يتطور بسرعة وعمق شديدين، بالمقارنة مع المستوى العام الاجتماعي للقوى المنتجة للموارد»⁽²⁾. وهذا ما قاد الدولة العربية التحديثية إلى الدخول في معترك المديونية، هذه الأخيرة أدت إلى إفقار الشعب، واقتياده صوب التبعية الاقتصادية والسياسية، التين أداتا إلى اضمحلال الدولة العربية التحديثية. ومن البديهي تضحي هذه الدولة، محل أطماع استعمارية من قبل قوى أخرى. فعائق التخلف والتبعية في نظر برهان غليون هو عائق اقتصادي صرف.

د - الإخفاق العقلي : إن ما عرفته الدولة التحديثية في نظر برهان غليون هو عملية استلاب الفكر العربي للدولة، نتيجة تعلق النخب بها، الأمر الذي أدى إلى بروز فئة لا تملك لا ثروة ولا إرث، مما انجر عنه تفكك وتشرذم النخبة العربية الفاعلة. هذه الأخيرة أصبحت ومن دون شك تدور في حلقة مفرغة، لا قرار لها ولا سلطة ولا مال ولا جاه لها. مما قاد الدولة العربية التحديثية، إلى نفق الجهل والركاكة العقلية والأدبية، والمحدودية البائسة التي تعبر عن مدى تأخر الدولة العربية التحديثية، لا هو تأخر سياسي ولا هو تأخر اقتصادي ولا هو تأخر اجتماعي، بل هو تأخر عقلي⁽³⁾. إن هذا الصراع الذي طرح في الدولة التحديثية لا يعبر عن مدى التناقض الموجود بين تطرف البرجوازية الصغيرة واعتدال البرجوازية الكبرى، أو التناقض بين الليبرالية وتقديس الدولة. بل هناك تكامل وتعاون في إطار الدولة في نظر برهان غليون، فكلها تمثل سلطة بناء هيكل الدولة التي من

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 83 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 50 .

دون شك تحتكرها الطبقة السائدة، التي تعمل بكل ما في وسعها على إبعاد الشعب من الساحة السياسية .⁽¹⁾

لقد كان الصراع الدائر داخل الدولة العربية التحديثية في نظر برهان غليون، ما هو إلا وجهها من أوجه أنواع الصراعات الأخرى، التي شهدتها الدولة العربية منذ فخر تكوينها . وقد كان في مقدمتها الصراع بين الإسلام و العصرية، الذي كانت من بين أولوياته نشر القيم الرأسمالية تحت لحاف التفسير العصري للإسلام، ليكلل في نهاية المطاف بفتح ترسيخ سلطة ودولة رأسماليتين .⁽²⁾ لقد كانت النخبة العربية في نظر برهان غليون هي من مهدت لإخفاق العقل بقابليتها للهيمنة الغربية، مدركة جدا أن الغرب هم من يحلوا محل العثمانيين في الوطن العربي، ولا يخفى عنا ما قامت بريطانيا به في إزاحة زعيم الإصلاح الموالي للعثمانيين، جمال الدين الأفغاني وتغييره بموالي للبريطانيين والفرنسيين وهو محمد عبده وأتباعه . لأن الخطر الحادق بالدولة العربية لا يتجلى في الغرب، بقدر ما هو كامن في الدولة العثمانية، والغريب في الأمر هو من كان على رأس المؤتمر العربي الذي مهد للثورة تحت إشراف البريطانيين، ويظهر ذلك في تحول حركة الإصلاح من قطب معادي للغرب إلى قطب مؤيد له . حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد: « الإنزلاق من موقف جمال الدين الأفغاني المعادي أساسا للغرب، إلى موقف محمد عبده وأتباعه من المصلحين يبرز المأزق الحتمي للإصلاح، وتحوله من استعادة الإسلام الراشدي إلى التعاون مع الغرب، والتمهيد للسيطرة البريطانية الفرنسية على العالم العربي ».⁽³⁾

لقد بدا بوضوح المأزق العقلي في التحول الجذري لموقف نخب الإصلاح، من ضرورة إصلاح العقل وربط الماضي بالحاضر، والبحث عن الشروط الضرورية التي يمكن من خلالها تأمين الشروط السياسية والفكرية للاستقلال والتقدم . غير أن الواقع السياسي والفكري كشف عكس ذلك، ألا وهو تكوين نخبة سياسية ليبرالية حملت على عاتقها وظيفة الربط بين الشعب المتمرد على الغرب المحتل والمندوبين الساميين، الأمر

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 51 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 52 .

الذي أدى إلى وضع حد للذهنية الثورية المتمردة على الاحتلال، وتنمية الذهنية السياسية لديهم، وذلك بإشباع عقولهم بالانخراط في اللعبة السياسية للأمر المتعلقة بالحكم وزرع فكرة ديمقراطية الاحتلال . وهي الفكرة التي بقيت ماثلة في ذهن الجماهير بعد الاستقلال عن السلطة الاستعمارية، حيث أدى ذلك إلى الإخفاق العقلي، المتمثل في عدم القدرة على خلق قاعدة شعبية معادية للغرب . بل والأجدر بذلك هو تأسيس دول على شكل محميات للإنجليز والفرنسيين، حيث عملت على خلق دول موالية لها، وفي هذا الصدد يقول برهان غليون : « خلق الدول التي فرقت نهائيا ولأول مرة، بين الشعوب العربية ووضعت لهذا التفريق أسسه الموضوعية والسياسية والاقتصادية، التي ما لبثت أن خلقت التفرقة الثقافية حتى أصبح العالم العربي أبعد اليوم من أي زمن آخر عن الوحدة.»⁽¹⁾

إن تشرذم الدولة العربية التحديثية لم يكن سببه الاستعمار الغربي للوطن العربي فحسب، بل حتى تشتت الوعي العربي كان من بين العوامل المؤدية إلى إخفاق الدولة العربية التحديثية . لأن هناك تحالف وقع بين النخبة المحلية، والنخبة الاصلاحية، والسلطة العالمية، حيث كان همها الوحيد وهدفها الرئيس هو عزل الشعب عن السياسة . وهو ما قاد الدولة العربية التحديثية إلى الانقسام بمختلف أشكاله، طائفي كان أو عرقي أو سياسي والمفارقة العجيبة هو أن الدولة العربية في الحقبة العثمانية كانت تسودها الوحدة، لكن بعد الاستقلال عن الدول الغربية الاستعمارية أصبح يسودها التشتت . هذا ما عبّر عنه برهان غليون في قوله : « فما كان من الممكن الانتقال مباشرة بالشعب من دولة الوحدة العثمانية إلى دول الانقسام العشائري والطائفي بدون تقديم وعد جديد بالوحدة . وما كان من الممكن استبدال الاسلام ودولة الاسلام بالتشرد الثقافي والراثية القومية السائدة اليوم بدون الفكرة النبيلة للعروبة » .⁽²⁾

لقد كان الانفصال عن السلطة العثمانية إيذانا جديد بالتفرقة، بعد أن كانت السلطة العثمانية تلم الشمل تحت راية الحماية أو الخلافة العثمانية، حيث أصبح العالم العربي خليط من الطوائف والدويلات القطرية، التي عجزت فيما بعد عن إعادة تماسكها وبناء وحدتها .

(1) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص ص 55 - 56 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 57 .

مثل ما هو الشأن في مشاريع الوحدة المنتهجة بين مصر وسوريا، وبين سوريا ولبنان وغيرها . كما أجهضت حتى اتفاقيات التعاون بين البلدان العربية وفشلها في مناسبات عدة مثل مجلس التعاون الخليجي و المغرب العربي الكبير وغيرها .

المطلب الثاني : أزمة العقلانية في الدولة التحديثية

مع فشل الدولة العربية التحديثية في تحقيق قيم الحداثة، التي جاءت الدولة العربية التحديثية راعية لها، وقد كانت هذه القيم مطلبا من مطالب النخبة المنادية بالمسار الحداثي غير أن هذا المشروع كان قد عرف فشلا على أصعدة مختلفة، وقد كانت في مقدمتها العقلنة. مع العلم أنه لم يكتب النجاح للعقلنة، ولم تتحقق المواطنة المزعومة، ولم يتحقق التسامح المنشود، حيث حلت البيروقراطية محل التنظيم العقلاني، مما أدى إلى تنامي الاستبداد والطغيان لجهاز الدولة التحديثية . كما حل منطق النهب لمقدرات الأمة في مكان التقدم، وتحولت المواطنة إلى أساليب ولاء لأنظمة قهرية فاسدة، وغلب النظام الاستبدادي على كل الأنظمة العربية بمشرقها ومغربها . حيث أرجع بعض التنويريين العرب هذا التردّي إلى العامل الديني، بدعوى الرجعية والعودة لعقلية القرون الوسطى، والتأثر بالدولة السلطانية . وقد كان هدفهم الرئيس هو سلخ الأمة العربية من جوهر مقوماتها ومقدساتها التي تمثل هويتها، فهل تحققت العقلنة المنشودة في الدولة العربية التحديثية ؟ وكيف فسرها محمد عابد الجابري و برهان غليون أزمة العقلانية في الدولة العربية التحديثية ؟

أ. أزمة العقلانية في الدولة التحديثية عند الجابري :

لقد شهد منتصف القرن الماضي طرح العديد من المشكلات، وكانت في مقدمتها مشكلة العلمانية في الدولة العربية التحديثية، وقد كان ذلك بفعل صوت بعض المفكرين المسيحيين في بلاد الشام، الذين نادوا بضرورة فصل الدين عن الدولة . مع العلم أن الشام كان قابعا تحت السلطة العثمانية، حيث أنها بسطت سلطتها على المنطقة وذلك باسم الخلافة الإسلامية، وهذه الحركة إنما جاءت لغاية واحدة هي رغبة بعض النخب العربية المسيحية من الاستقلال عن الترك تحت راية العلمانية، وقد سميّ تارة بتيار العروبة وتارة أخرى بتيار القومية العربية، بعيدا عن كل شعار ديني . لذلك ظهر شعار العلمانية تماشيا مع شعار الانفصال عن السلطة التركية، وهو ما يبشر في نظر محمد عابد الجابري بقيام دولة واحدة هي الدولة العربية التحديثية، أو كما تسمى بدولة الوحدة، حيث يقول الجابري : « ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطا عضويا : العلمانية والاستقلال و الوحدة، لتعني شيئا واحدا

هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية .»⁽¹⁾ وهو ما يوحي في نظر محمد عابد الجابري تبني بعض المفكرين العرب لفكرة العلمانية، التي امتزجت بفكرتي الاستقلال والوحدة، غير أن هذه الفكرة أجهضت نتيجة ظهور فكرة الجامعة الإسلامية، التي ضربت عرض الحائط فكرة الاستقلال عن الترك . وهو موقف مدعوم من طرف العثمانيين أنفسهم، فازدادت حدة الصراع بين الاتجاهين، إذ لا تعني فكرة العروبة استبعاد الإسلام، بقدر ما هي تعني الاستقلال عن الترك . غير أن تخوف النخب الغير مسلمة من حكم الأغلبية المسلمة في الدولة التحديثية، بعد الانفصال عن العثمانيين قد يفرز وضعاً شبيه بالوضع الذي كان سائداً إبان الحكم العثماني، لذلك كان لازماً وجود دولة ديمقراطية عقلانية بعيدة كل البعد عن كل الاعتبارات الدينية، أو التطرف وفي ذلك يقول الجابري : « وإذن فالدلالة الحقيقية لشعار العلمانية، في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فالعلمانية على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلائي، وليس على أساس الهيمنة الدينية » .⁽²⁾

إن هذا السجال الذي حدث بين النخب العربية، أفضى إلى جدل سياسي حول الإمكانية التي يمكن أن تقوم عليها الدولة العربية التحديثية، خاصة بعد الانفصال عن السلطة العثمانية، فتارة يظهر هذا الصراع تحت إسم فصل الدين عن الدولة، غير أن هذه الفكرة لم تكن مقبولة تماماً لأن الواقع العربي لا يطرح أي تعارض بين الإسلام والسياسة . الإسلام كسلطة روحية والسياسة كسلطة زمنية، حيث باتت « مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى 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 فعلاً إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي . »⁽³⁾ فالدولة العربية التحديثية سبب تقهقرها

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 111 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 112 .

(3) - المصدر نفسه : ص 113 .

هو شيوع مثل هذه الأفكار مثل العلمانية، وهو ما يؤدي إلى فقدان هذه الدولة لمشروعيتها ومعقوليتها، فالأزمة في نظر الجابري ليست أزمة فصل الدين عن الدولة، بل الأمر يتعدى ذلك إلى أزمة العقلانية . الأمر الذي يتطلب تحقيقه على مستوى الدولة التحديثية هو ضرورة تصحيح ومراجعة مفاهيمها والتدقيق فيها، ولا يكون ذلك إلا باستبدال مصطلح العلمانية بالعقلانية والديمقراطية . حيث يقول الجابري في هذا السياق : « وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة . وفي رأبي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية » .⁽¹⁾ فالعقلانية التي يقصدها محمد عابد الجابري، في علاقتها بالحدث والتحديث للدولة، تبدأ من عقلنة كافة المستويات المشكلة للوجود الاجتماعي، من عقلنة للإنتاج، إلى عقلنة الفكر، إلى عقلنة ممارسة السلطة وغيرها من مستويات الحياة التي تحيط بالدولة العربية التحديثية، وهو يتفق فيه مع موقف محمد سبيلا حين قال : « المدلول الملموس للحدث والتحديث هو العقلنة، بما تتطلبه هذه العملية من عقلنة كافة مستويات الوجود الاجتماعي، ابتداء من عقلنة الإنتاج إلى عقلنة كيفية ممارسة السلطة، إلى عقلنة الفكر، وصولاً إلى عقلنة عالم الحياة أو العالم المعيش، أي عالم القيم والرموز والتمثيلات الثقافية والعادات واللسان. »⁽²⁾

إذا كانت الديمقراطية هي حفظ الحقوق للأفراد والجماعات، فإن العقلانية هي صدور الممارسة السياسية في الدولة عن العقل بعيداً عن الهوى والعاطفة، مما يضيف على سياسة الدولة نوع من الشفافية والمعايير العقلية والمنطقية والأخلاقية، حيث يقول محمد عابد الجابري في هذا الصدد : « الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج » .⁽³⁾ يؤكد محمد عابد الجابري أنه ليس من الممكن أن نعتقد أن الديمقراطية أو العقلانية تستبعد الإسلام أو ترفضه، بل هما

(1) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 113 .

(2) - محمد سبيلا : في الشرط الفلسفي ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 ، ص 93 .

(3) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، المصدر السابق ، ص 113 .

وجهين لعملة واحدة، لأن تخطيط الدولة العربية التحديثية في هاجس الصراع بين الدين والدولة، أو بين الديمقراطية والعقلانية، والإسلام سببا واهيا في انهيار هذه الدولة وإخفاقها لأن العلاقة بين العرب والإسلام علاقة وطيدة . فالعرب مادة الإسلام، أما الإسلام فهو روح العرب . فإذا أرادت الدولة العربية التحديثية من الاستمرار في البقاء، عليها بالديمقراطية والعقلانية، من أجل بناء فكر قومي عربي يرفع شعار الوحدة والوطن العربي الواحد الذي يقصد منه الدولة العربية التحديثية.

ب - أزمة العقلانية في الدولة التحديثية عند برهان غليون :

لقد وجه برهان غليون نقدا للدولة العربية التحديثية، في انتهاجها لنهج العقلانية، معتبرا إياها تقليدا للحدثة الغربية . حيث شكك في قيم التقدم والحرية و العقلنة، التي حملتها الدولة التحديثية على عاتقها . ففي المجال السياسي بدا الوعي العربي على أنه يعمل على الانفتاح على الحدثة الغربية، التي تعد السمة المميزة لروح العصر، والهدف من ذلك هو تحقيق التجديد في بناء مؤسسات الدولة على أسس متينة، مطبوعة بالحكمة والديمقراطية وحسن التدبير، والتنظيم العقلاني القائم على التوزيع العادل للمسؤوليات، بغية تحقيق حكم راشد قوامه مؤسسات قوية، مبنية على أسس متينة.

يعتقد برهان غليون أن أزمة العقلانية في الدولة العربية التحديثية، ليست هي أزمة غياب عقل حدائي للتراث، بل الأزمة ترتبط بوضع سياسي متدهور، حيث يوجد عقلي عقل سجالي، وهو عقل لازم الثقافة العربية التي كانت تتطلع نحو النهضة والتقدم، وعقل موضوعي وهو ما كانت تطمح الوصول إليه الثقافة العربية، للخروج مما هي فيه من مأزق الإخفاق . فالعقل السجالي الذي ساد الدولة العربية التحديثية، لابد أن يتحول إلى التزام بالعقلانية العلمية، حيث يعتبر شرط ضروري، لأنه عامل من عوامل الحضارة، غير أن هذا التنظيم العقلاني الذي تنتظره الدولة العربية التحديثية، لا ينطبق على مجال دون آخر بل عقلنة كل مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، في إطار ما يتعلق بالتسيير الراشد للدولة .⁽¹⁾ أما العقل الموضوعي فهو عقل علمي، و هو العقل الذي ينتج العقلانية التي توجه المجتمع توجيهها حسنا، حيث يتحقق بموجبها التقدم، وهو ما يسمى بالنقد

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 62 .

الموضوعي، حيث يكشف هذا النقد على عقلانية علمية تقوم أساسا على التمييز بدل التعمية، يتطلب باضرورة أن يكون هناك فرز للمسائل دون خلطها . لقد طرح برهان غليون مسائل ثلاث وجب إضفاء الطابع العقلي عليها، تمثلت فيما يلي:

أولا : مسألة الثقافة العربية، بما تحمله من تراث وقيم حية وأطر اجتماعية، وأخلاقية ومعرفية وروحية، في تأثيرها على مسألة النهضة و الهوية و السلطة والتنمية .

ثانيا : مسألة السلطة السياسية - أي الدولة - في شرعيتها، وطابعها الاستبدادي المطلق، أو طابعا الديمقراطي التعددي، أو القومي أو الامبراطوري، وعلاقتها بسيادة الدولة في شقيها الشعبي والديني . إذ ينبغي النظر إليها من زاوية المقومات الذاتية في استقلاليتها عن العناصر الأخرى، دون أن يكون هناك تعارض أو قطيعة . حيث يقول برهان غليون موضحا ذلك : « دون النظر إليها من زاوية مقوماتها الذاتية واستقلالها المنطقي والعملي عن غيرها من المسائل . بل يعني أن معالجتها لا تتحقق على الأسس المفهومية والمنهجية نفسها، ولا تخضع للطرائق والمنطلقات نفسها » (1).

ثالثا : عقلنة المسألة الحضارية والتقدم التاريخي للدولة العربية التحديثية، فالنهضة الحضارية هي إدراك مدى العلاقة بين الجماعة والتاريخ، وموقعها ومكانتها فيه، من أجل معرفة أسباب النهضة والسقوط، والتمييز بين النهضة الروحية والنهضة المادية . من أجل معرفة أسباب التغير الاجتماعي و الفكري والاقتصادي والسياسي، للوصول إلى تحرر عقلي وتطور وعي سياسي مدني، في الدولة التحديثية (2).

غير أن رياح التغيير التي هبت على الدولة العربية التحديثية، لم تأخذ مسارها الذي رسمته لنفسها، بل تحول التنظيم العقلاني إلى وسيلة للهيمنة على الرعية، حيث تصوّر فيه الدولة نفسها كجهاز قمع للحريات، أضحى فيه المواطن مجرد قطع شطرنج تحركها الدولة حيثما شاءت . لقد كانت العقلانية العلمية الموضوعية، التي بشر بها الحداثيون صدمة موجعة على العقل العربي . ففي الوقت الذي كانت الدولة التحديثية تسعى إلى تحقيق وعود الدولة الحديثة من عقلانية وحادثة، ساد فيها العقل السجالي بين تيارين مختلفين، تيار يؤمن

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 63 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 63 .

بالحدثاء وتيار يؤمن بالتراث . حيث دخلت الدولة العربية التحديثية مرحلة متقدمة من الصراع، « في الوقت الذي تزداد فيه سيطرة الثقافة العصرية، على نخبة اجتماعية محدودة سيتدهور، وضع الثقافة التقليدية مع تدهور المواقع الشعبية، وستتحول أكثر فأكثر إلى بؤرة تمرد ضد كل ما هو عصري » .⁽¹⁾ لقد أدى ذلك في نظر برهان غليون إلى فشل الدعوة العقلانية في الدولة العربية التحديثية، نظرا لسيطرة التيار الديني، بالإضافة إلى إعطاء ثقافة معينة مضمون غير مضمونها، وليس في طابعها الخرافي أو اللامنطقي .

لقد تجسدت أزمة العقلانية في الدولة العربية التحديثية عند برهان غليون في إثبات النظام القائم في الدولة العربية وتبرير قيامه، على أساس أنه نظام حدثاء وتبعية، إما باسم التقدم أو باسم موضوعية التاريخ، غير أن كليهما ضد حرية الإنسان . مما أعطى للعقلانية العربية طابع التقليد والمحاكاة لعقلانية الغرب، وتدمير البنى الاجتماعية للدولة العربية التحديثية، حيث يبرر برهان غليون موقفه هذا بقوله : « لذلك لن تظهر العقلانية هنا كازدهار لمواقف وتوجهات أصلية نقدية وموضوعية، بقدر ما ظهرت كاستيراد لنظريات وأفكار وتصورات جاهزة، أي منزوعة من سياقها الاجتماعي . وبما هي كذلك تشكل عقلانية النقل نفيا لكل تفكير عقلائي موضوعي، وهي لا تتطور ولا تنمو إلا بقدر ما تحتفظ بصلتها المباشرة بمصدرها الأصلي وتحيل إليه » .⁽²⁾

لقد ربط برهان غليون مستقبل العقلانية العربية في الدولة التحديثية، بما يجب أن تكون عليه المجتمعات العربية في المستقبل القريب، كمجتمعات تطبعها المدنية، وتتميز بأسلوب في الحياة، وأن يكون لها منهج خاص في النظر والعمل . حتى يكون لها موقع في هذا العالم، واللافت للنظر هو أن هذا العالم في حد ذاته لن يكون له مركز، لأن الغرب الذي كان ينظر إليه في الماضي القريب على أنه مركز العالم، لم يعد يعتقد العام والخاص على أنه مركزا للعالم، ونموذجا يحتذى به .⁽³⁾

(1) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 215 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 218 .

(3) - شمس الدين الكيلاني : دور النخبة ونخبة الدولة برهان غليون نموذجا ، في : مجلة الوحدة ، العدد 101-102 ، مارس

1993 ، الرباط ، ص 61 .

المطلب الثالث : أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية

أ - أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية في نظر الجابري

لقد كان من حق النخب العربية اليوم المكوّنة للدولة العربية التحديثية في نظر محمد عابد الجابري، أن تطمح إلى تحقيق الدولة الديمقراطية، التي يتبين للعام والخاص أن معظم السياقات الإسلامية والعربية قد فكرت فيها على نحو مختلف، لما عرفته مرحلة الحداثة في جل السياسات، حيث تكاد هذه السياقات تستثني الديمقراطية في البناء والتشييد، لكونها تمثل عائق لهم . بينما يتم الإعراض عن الخطابات التنظيرية الممجة لثقافة حقوق الإنسان والحرية والعدالة، مما يعني أننا لازلنا لم نستوعب بعد الشرط الأول في التأسيس، وهو إحداث قطيعة مع كل نظرة قاصرة للإنسان - الفرد الذي لا يكاد يتجاوز في بعض الأدبيات مستوى العبد الخاضع والقابل لسياسة الأمر الواقع، بحجة أن التمرد والخروج على الحاكم هو نوع من الكفر والمروق . ففي هذا السياق يرى الجابري، أنه كان من الأجدر لنا أن نسجل موقفنا مما تعرفه الأقطار العربية التواقعة إلى الحرية، والراغبة في تحقيق ديمقراطية، كانت ربما تتوق إليها منذ سنين خلت، وهو أنه بالرغم من زخم الأحداث وتهاوي عرش أشخاص كانت الشعوب تعتبرهم بمثابة أنبياء أرسلوا إليها لإقامة دولة الحق والعدالة، دولة مثالية لا تزول بزوال ساستها . غير أن الواقع العربي في نظر محمد عابد الجابري كان عكس ذلك، فإنها لم تحقق بعد المبتغى منها والمتمثل في دولة جديدة على أسس مستوحاة من إرادة حقيقية للشعب . فما تشهده اليوم الدولة في السياسات العربية، من بروز لتيارات كانت حتى الأمس القريب مضطهدة، ولا تعرف الطريق إلى المشهد السياسي، لا يعدو أن يكون سوى رد فعل من قبل الشارع الذي لم يقم سوى بتفجير كبت كان لا يقوى على الإفصاح عنه من قبل .

ومما يؤكد ذلك هو أن هذه التجارب لم تستطيع أن تفصل بين ما هو سياسي وما هو عاطفي، ولعل ذلك ما فطنت له العديد من الشعوب بمجرد ما تأكد لها أن ما أعلن عن تشكيله في نظر الجابري، لن يوصلها إطلاقاً إلى ما تطمح إليه، لتسارع من جديد الزمن من أجل الانقلاب على شرعية كانت قد منحها التزكية من قبل . فعلى أن نستفيد من

التاريخ ونبدأ في سبل تحقيق ما فاتنا، وإلا سنظل في غرفة الإنتظار⁽¹⁾. لقد كشفت العولمة عن العديد من الأفتعة التي يخفيها الخطاب السياسي.

إنَّ المتتبع للخطاب السياسي الجابري يتبين له أن الجابري قد منح أهمية كبيرة للهاجس السياسي، وذلك من خلال البحث والتحليل واستخلاص النتائج، حيث يمكن القول أنه بعد التمهيد لنصوصه السياسية يبدو جليا أنه يعطي حظا وافرا من الاهتمام للجانب السياسي، والسمة البارزة في ذلك هو محاولته المتكررة إغلاق خطابه، ومحاولته الإنخراط في كل القضايا التي تثار بصورة متلاحقة في المجال السياسي والثقافي، سواء في المغرب أو في الوطن العربي عامة⁽²⁾. غير أنَّ الخطاب السياسي الجابري ما لاحظناه من خلال نقده للعقل السياسي العربي، يعد في الوقت الراهن موضوعا من الموضوعات الحساسة والهامة، لما يتميز به الواقع السياسي العربي من صراعات فكري وسياسية ودينية، حيث صعد إلى السطح ما يعرف بالإسلام السياسي، وهذا ما جعل المفكر العربي شخص غير محايدا، وغير حر في معالجته للقضايا السياسية⁽³⁾. حيث ينطلق من قاعدة تراثية يريد من خلالها إعادة بناء الماضي وتمجيده لمواجهة إشكاليات الحاضر، وهو يواجه به من حين إلى آخر هواجس سياسية وفكرية، لا تهتم في جوهرها بالنظر إلى التراث الإسلامي، ليس من منظور تقويمه أو نقده، وإنما من منظور تحليل الواقع السياسي الراهن⁽⁴⁾.

لقد استعمل الجابري في خطابه السياسي مصطلحات مثل مفهوم المجال السياسي ومفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي، كما استعمل أيضا مفاهيم أخرى مثل مفهوم الكتلة التاريخية، وهو مفهوم كان قد استعمله قبله أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891 - 1937)، غير أن الجابري قد استعمله في مجال التاريخ الإسلامي على الرغم من كونها مفاهيم غربية، بعضها مستمد من الدراسات الانثروبولوجية، فأراد مطابقتها مع التاريخ الإسلامي، بالإضافة إلى ذلك كان قد استعمل تصور القرابة والدين

(1) - محمد عابد الجابري : دولة المخزن وإمكانية الإصلاح ، في : مجلة فكر ونقد ، العدد 32 ، أكتوبر 2000 ، ص 5 .

(2) كمال عبد اللطيف : في الفلسفة العربية المعاصرة ، مركز ابن خلدون للدراسات الاغائية ، القاهرة ، ط 1 ، 1993 ، ص ، ص 125،126 .

(3) كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص، ص 105، 106 .

(4) المرجع نفسه ، ص 107 .

ودورهما في بنية المجتمعات غير الرأسمالية . مع العلم أنه يعتبر القبيلة والعقيدة والغنيمة ثوابت للعقل السياسي العربي،⁽¹⁾ وهذا ما يوحي بالمزج بين التاريخ الغربي والتاريخ الإسلامي، فرغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية، إلا أنه يكتفي بما يسعفه ببلورة الرؤية وإنجاز الخلاصات، التي توجهها محاورته المستمرة للقضايا السياسية والتاريخية⁽²⁾ دون نقدها أو تحليلها، وإنما أخذها جاهزة، إما من وقائع التاريخ السياسي الغربي، وإما من واقع التراث العربي الإسلامي .

لقد تأرجح الجاهلي بين اختيارين فهو من جهة يعلن أن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من نقد إيديولوجيا الإمامة، ومن رفض مبدأ الأمر الواقع الذي كانت قد خلفته الايديولوجيا السلطانية، وأن الغاية من الكتابة في مجال السياسة ما هي إلا تعرية النظام السياسي العربي من أصول الاستبداد، لتحقيق حلم التحديث في الدولة العربية . وفي مستوى آخر يتعرض الجاهلي إلى أصول الحكم والتي تعود إلى النموذج المحمدي، الذي هو النموذج الأمثل، معتقدا في ذلك بضرورة تأصيل أصول الحكم .⁽³⁾ لأن الفترة التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم خلفت فراغا دستوريا، أدى إلى ظهور نموذج الأمير القادر على القتال، ومع زمن الفتوحات الإسلامية تطور نموذج الأمير إلى أمير الحرب، ونتيجة لعدم استيعاب الظروف السياسية والاجتماعية، بدا تأثير الفراغ الدستوري ولم تعالج هذه القضايا معالجة فقهية سليمة . بل كانت فيها الكلمة الفاصلة للسيف، مما جعل معاوية ينصب نفسه خليفة بقوة السيف، رغم أنه لم يكن أحق بالسلطة، وهذا ما جعله يستند إلى فكرة القضاء والقدر في سلطته، وهو ما عرف بالشرعية الإلهية في نظر الجاهلي، لكن مع فترة الدولة العباسية تحولت هذه الشرعية إلى الإرادة الإلهية، لكن وكما يشير كمال عبد اللطيف أن هذه الدلائل إنما توهي لنا بمدى الرفض للعلمانية .

(1) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 109.

(2) كمال عبد اللطيف : في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 127.

(3) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، المرجع السابق، ص 113.

غير أنّ نظرية الحق الإلهي للملوك، التي هي نظرية خاصة بالتاريخ السياسي الغربي لكن لها صور مماثلة في التاريخ الإسلامي التي أرّخ لها الجابري⁽¹⁾ كما أنه يعلنها صراحة أن كل كتابة في السياسة لابد لصاحبها أن يكون متحيزاً، فعندما نكتب عن الديمقراطية كأحدى القضايا الخاصة التي أرقت التاريخ السياسي العربي، وك مطلب من مطالب الدولة العربية التحديثية، فإننا متحيزون لها . وهذا يعني أن هناك مرادفة بينها وبين الشورى كمفهومين، فعندما نتكلم عن الديمقراطية فإن لها آلياتها الفكرية والسياسية المعتمدة في الوطن العربي، لأن مبدأ استقلال السياسي يعني أننا مطالبون بترسيمها في الواقع العربي، وهذا ما يوحي لنا بالمطابقة بين الشورى والديمقراطية⁽²⁾.

لقد تعرض الجابري إلى النقد الإبتيمولوجي لمقولة الديمقراطية، خاصة في عصر النهضة، لأنّ الطابع الغالب عليها هو الاستبداد المقيد، المستند إلى الشرع الذي يطلق عليه بالمستبد العادل، ذلك أن رواد عصر النهضة كانوا قد ربطوا بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى القديم، حيث جعلوه شرطاً للنهضة، كما أنه يدعوا إلى ضرورة التحرر من السلطة المرجعية التراثية والمرجعية الأوروبية، وذلك بالاستعانة بوسائل ذاتية خاصة تسائر إمكانيات عصرنا هذا المنهجية والمعرفية . لكن محددات هذا التحرير هي محددات ابستيمولوجية معرفية بحتة في نظر الجابري، أي أنّ التحرر يبدأ بالجانب المعرفي الذي يعد خطوة أساسية للجانب الفكري، فهل يمكن تحرير الفكر دون تحرير الواقع ؟ وهل يمكن تحرير الواقع دون تحرير الفكر ؟ . إنّ هناك تشابك بين الطرفين، وأنّ أي دعوة إلى الاصطفاف في المدرسة الأندلسية المتمثلة في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون يوحي بالعودة إلى الفكر السلفي القياسي⁽³⁾ . وتكاد تصبح محددات التحرر عنده محددات ابستيمولوجية معرفية، تتضمن استمرارية أكثر مما هي محددات موضوعية أساساً، وهكذا يتحول الالتزام النضالي التي بدأت به لحظته الفكرية الأولى، إلى التزام عقلائي نقدي معرفي تكاد تكون له الأولوية على الواقع إن لم يكن مفصلاً عنه .

(1) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 114.

(2) المرجع نفسه ، ص 115.

(3) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية ، مرجع سابق ، ص ص 194 - 195.

لقد حاول الجاهلي تحديد معالم البنية الأساسية للفكر العربي طوال التاريخ منذ عصر التدوين فيحددها بقياس الغائب على الشاهد ، وباللاسيبية أو ببنية التجويز وسيادة سلطة اللفظ إلى غير ذلك، ولكن لعله في كتابه العقل السياسي العربي كان من الطبيعي أن يخرج من حدود التحليل الإبستمولوجي إلى التحليل الإيديولوجي، محددا أزمة الخطاب السياسي العربي في الدولة العربية التحديثية بسيادة القبيلة في مجال السلطة السياسية والريعية في الاقتصاد والتعصب العقائدي في الفكر . حيث يتبنى الجاهلي التحليل العقلي النقدي مع توجه قومي إسلامي يتزايد مؤخرا ، وتكاد رؤيته للتاريخ الفكري العربي أن تفتقد التاريخية، لغلبة الطابع الإبستمولوجي والبنوي عليها، والواقع أنَّ النقد والتحليل الإبستمولوجي فضلا عن المنهج التفكيكي بعد ذلك، يكاد أن يكون السمة الأساسية على الكثير من الكتابات المغربية عامة والجاهلي خاصة، المتأثرة بفلسفة ميشال فوكو Michel Foucault (1926 - 1984) و دريدا Jacques Derrida (1930 - 2004) وغيرهم من التفكيكيين (1).

ب - أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية في نظر برهان غليون

لقد شهد الواقع العربي الراهن حالة من الوهن، على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي، وكما هو معلوم أن هناك نظريات تناولت هذا الواقع المتردي، باحثين عن تشخيص سبب ضعفه والبحث عن آلية نهضته، حيث كان في خضم ذلك بروز موقفين متميزين، موقف تراثي انطلق أصحابه من مرتكزات التراث، حيث اعتبروا أن الخروج من حالة الوهن و التخلف لا تكون إلا بالعودة إلى التراث الإسلامي بقيمه، التي جاءت ممجدة لقيم الوحدة والعدالة والأخوة والتسامح والشورى، بيد أن هذه القيم في مجملها غائبة تماما في محيط الدولة العربية . أما الموقف الثاني فتمثل في دعاة الحداثة الذين أسسوا موقفهم على فرضية نقد التراث، حيث نادوا بضرورة قطع الصلة بكل ما هو ماضي، لأنه يتعارض مع ما تصبوا إليه الحداثة، واضعين صوب أعينهم الحداثة الغربية كمعيار للتقدم والتطور، لأن الحضارة الغربية قامت على مبادئ أسست للعقلانية التي وقفت بالمرصاد في

(1) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية ، مرجع سابق ، ص ص 60 - 61.

وجه التخلق والفقر، ووضعت حد للطغيان والاستبداد بالرأي، كما جسدت قيم المواطنة التي انصهرت كل مظاهر التمييز العرقي أو الجنسي أو العقائدي في بوتقتها، لتطمح إلى بناء دولة تذيب فيها كل أنماط الطائفية والجهوية والعشائرية، التي تهدد حياة الأفراد داخل الدولة العربية .

لقد أكد برهان غليون على أن هذين الموقفين قد عجزا على تحقيق مطامح الشعوب، وتعدّي هذا الوضع المتردي الذي فتك بالدولة العربية التحديثية، بالخطر من ذلك هو شيوع السجال الدائر بين هذين الموقفين، وهو بمثابة صراع هدفه محاولة إبطاء كل طرف بالآخر، حيث حمل مسؤولية الإخفاق للتراث والحدثة معا، لأنه « إذا كانت المشكلة تكمن في الماضي في التعليم الديني وفقره، فهي تكمن اليوم في المدرسة والتعليم الرسمي، يعكس الأول روح المقاومة والتضامن والوحدة وينقل المعارف التاريخية، ويحكم تنظيم علاقات الناس فيما بينهم . أما المدرسة فتعكس تكوين نخبة جديدة تغطي بإيديولوجيتها الحديثة انفصالها واشتاقها عن المجتمع وغربتها وتعاستها»⁽¹⁾، وهو ما أدى بالدولة العربية التحديثية إلى عدم تحقيق وعودها التي وعدت بها، من رخاء اقتصادي، وتنمية وتطور في كل المستويات، وديمقراطية شفافة وغيرها . بيد أن الوضع ازداد تأزما، وساد الفقر والحرمان، وتفشت الفوضى والاستبداد، وظهرت فئة في الدولة عاثت في الأرض فسادا .

إن هذا النقد الذي وجهه برهان غليون لأنصار التراث وأنصار الحدثة على حد سواء، لا يوحي برفض غليون للتراث أو الحدثة، بل يرفض النظرة التراثية للتراث، أي أن الدولة لا يمكن أن تبنى على الانزواء والانطواء على قيم التراث، وهو ما أدى إلى معاداة العلم والعقل، حيث كان ذلك سببا من أسباب التخلف، ويظهر ذلك في قوله : « إن سبب التخلف أو الفتور هو الدين أو العقائد التقليدية المحافظة المعادية للمعادية للعلم والعقل»⁽²⁾. كما أنه لا يلغى الحدثة كمنتوج إنساني، يقاس به مستوى التطور الذي بلغته البشرية، بل يرفض الحدثة الزائفة، حيث يقول غليون في هذا الصدد: « نحن نرث من الغرب وظائف جامدة من خلال تبنيها لبنيات محددة ولمؤسسات غربية لم تنشأ إلا في سياق تاريخي

(1) - برهان غليون : مجتمع النخبة ، مصدر سابق ، ص 60.

(2) - المصدر نفسه ، ص 58 .

صناعي وسياسي وثقافي شديد الخصوصية»⁽¹⁾. فالحداثة التي تطرح أفكار ومنجزات لكنها تحقق أخرى، وهو ما جعلها موضع شك وريب في الوعي العربي المعاصر. حيث لم تف الدولة التحديثية بوعودها التي ضربتها على نفسها، بل بقيت متشبثة بمنطق الدفاع المستमित عن كل المكاسب التي حققتها نخبها.

لم يكن برهان غليون في موقفه هذا رافضا للتراث أو الحداثة، بل الأولى من ذلك هو ضرورة تصحيح الرؤية تجاه التاريخ، لأن سبب كل إخفاق في الدولة العربية التحديثية إنما يعود بالأساس إلى استخدام الدين في السياسة، على الرغم من اعتقادنا بأن سبب الإخفاق العربي في الوقت الراهن إنما يعود إلى النهضة والتطور الفكري والعقائدي، غير أن استخدام الدين كتراث في مجال السياسة، هو ما أدى إلى استبداد السياسي باسم الدين. وفي ذلك يقول برهان غليون: «نحن ندعي أن أسباب الإخفاق العربي اليوم في التحرر والنهضة والانطلاق الروحي والفكري ليس المحافظة الدينية ولكن بالعكس العقلانية العربية، فهي الأيديولوجية السائدة والموجهة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم وهي التي بقيت في السلطة واستخدمت الدين سياسيا وأخضعته لمصالحها»⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك لم يكن برهان غليون أيضا في صف الحداثيون، لأن فشل الحداثة الغربية التي ولع بها بعض النخب العربية في الدولة التحديثية، قللت من شأن الدين ومجدت العقل، لأن ما نقلتهم منجزات الحضارة الغربية لا يعدو أن يكون إلا صياغات صورية وأيديولوجية لا غير، وهذا ما أصاب الثقافة العربية من تاريخ نهضتها، حيث أكد برهان غليون ذلك في قوله: «وما حدث بالضبط لم يكن نقل المعارف الغربية كمعارف، وإنما نقل صياغتها الصورية، أي الأيديولوجية المحيطة بها: العقلانية لم يكن العلم وإنما مفهوما عن العقل يتضمن القيم الجديدة للمجتمع الصاعد ومطامحه وأهدافه»⁽³⁾. كل ذلك جعل برهان غليون يرفض أن يكون موقفه هذا موقفا توفيقيا بين التراثيين والحداثيين، أو بين يساريين وماركسيين، أو بين يمينيين وليبراليين، بل كان نقده لهم جميعا، حيث يقول: «فلا

(1) - برهان غليون: مجتمع النخبة، مصدر سابق، ص 57.

(2) - المصدر نفسه، ص 58.

(3) - المصدر نفسه، ص 60.

تقل النظريات المتداولة في هذا الحقل هشاشة عما هو عليه الحال في حقل نظرية الدولة ومفهومها، وأهم هذه النظريات السائدة اليوم هي تلك التي تركز على الإرث الثقافي والديني ... تلتقي نظريات الاستبداد الشرقي مع نظريات الاستبداد الديني»⁽¹⁾.

لقد حلل أزمة الفكر العربي المعاصر خاصة السياسية منها، انطلاقاً من عصر النهضة والتي تعود في الأصل إلى القرنين التاسع عشر والعشرون، وهي في رأيه نهضة جاءت كرد فعل لظهور السياسة المدنية في الدول الغربية، حيث استفاق الوعي العربي على التأخر والركود، مدركاً في ذلك المأزق التاريخي الذي يعيشه المجتمع العربي في الدولة التحديثية مقارنة بنفسه بالمجتمع الغربي، الذي يعد في نظر برهان غليون كنموذج يقاس به مستوى التطور، وهو ما قاد الفكر العربي إلى الخوض في موضوعات وقضايا جديدة حتى يتسنى للفكر العربي من إعادة ترتيب مفاهيمه، من أجل الوصول إلى خانة الفكر الفاعل والايجابي، في قوله: « يشهد المجتمع العربي اليوم اكبر مراجعة فكرية تبرز في الجراءة على طرح موضوعات جديدة أو في العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على انفسنا في عهد النهضة الاول، وتعبر عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي»⁽²⁾.

إن تشخيص برهان غليون لمأزق وأزمة الفكر العربي في الدولة العربية التحديثية مرده المسألة الثقافية، التي تعتبر الحجر الاساس في فهم الواقع السياسي المعاصر، باعتبار أن الثقافة هي السجل المشترك لأفراد الدولة التحديثية، تظهر بوضوح تام مدى تحليل وتفكيك الممارسة السياسية. غير أن النظرة الغير سوية للثقافة وما تمثله في النسق الاجتماعي أقل قيمة من الظواهر السياسية والاقتصادية ودورها في النهضة، وليست فيما تحمله من وظيفة اجتماعية، في قوله: « إن البحث العربي في الثقافة قد تمحور حول دور النهضة لا على وظيفتها الاجتماعية، ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميزة للبحث إلا مع

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص ص 10-11 .

(2) - برهان غليون : إغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 15 .

تفجير مسألة الهوية . فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حkra على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حkra على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال»⁽¹⁾. إن سبب انقسام النخبة العربية إلى تيارين حسب برهان غليون، يعود بالأساس إلى تبني هذه النخب مسألة الثقافة كمرجعية إيديولوجية ذات مرامي تبريرية، حيث انقسم المشهد الثقافي العربي إلى تيار سلفي أصولي، وتيار معاصر حداشي، حيث لم يتعدى مشهد السجال الثقافي حدود هذا الحوار الدائر بين التيارين، الأمر الذي أفضى إلى صراع بين الأصالة والمعاصرة، وهو ما شغل بال الذهن العربي في الوقت الراهن . حيث أن كل سجال أو جدل سياسي لا يخرج عن نطاق تطور أشكال الأخذ والرد بين التيارين، إذ لا يمكن أن يكون هناك خطاب سياسي في الدولة العربية التحديثية ما لم يكن يتمحور حول آلية الصراع بين أنصار التراث وأنصار الحداثة⁽²⁾. لقد بدا الاختلاف بين التوجهين في نظر برهان غليون في تصور ماضي وحاضر ومستقبل الدولة العربية التحديثية، لأن الأهداف متباينة والرؤى مختلفة وهو ما شكل أزمة في الوعي العربي، لكن أصل الأزمة في ذلك أرجعة التيار الحداثي إلى الدين، لذلك كان من الضروري احداث قطيعة مع الماضي، لأن الدين ساهم إلى حد كبير في بلورة الأزمة . أما التراثيون فقد أرجعوا سبب الأزمة إلى الاستعمار الغربي، الذي كانت ميادين تأثيره بادية على الجانب السياسي والاجتماعي والأخلاقي، حيث استلب الفكر، وحلل الروابط الأخلاقية والروحية، وقسم المجتمع العربي إلى طوائف وأعراق، وأخذ الثروات، وطمس الهوية وغيرها.....⁽³⁾

يؤكد برهان غليون أن نقطة التقاء التيارين هي منهج المعالجة للواقع العربي، اذا أن ميدان المعالجة يقع خارج هذا الواقع بجميع مكوناته التاريخية والثقافية والسياسية الراهنة ذلك أن التيار السلفي يعود الى عصر التدوين كمعيار لمعالجة كل الازمات السياسية والاقتصادية والثقافية الراهنة . أما التيار الحداثي فيرى أن الغرب بقيمه، السياسية والحضارية والثقافية كمعيار للتغيير . إن نقطة الالتقاء بينهما تكمن في نظر برهان غليون

(1) - برهان غليون : إغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 20 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 24 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 25 .

في رفض الواقع الذاتي واستبعاده، حيث تلقي هنا التيارات التغريبية والقومية التحديثية و التراثية في ارضية سياسية واحدة، مشددين على الاعتماد على اساليب الاصلاح والعمل السلمي، والعمل على تتبع الوسائل الثورية والانقلابية، للإسراع بالتغيير .⁽¹⁾ لقد كان الهدف المتوخى من وراء ذلك كله هو اعادة انتاج الوعي العربي السياسي الممزق، وأن آلية السجال هي الوقود الذي يتغذى به الواقع العربي المتردي، من أجل اتساع بؤرة الخلاف وهو ما يوحي بعودة الواقع العربي إلى نقطة البدء، الأمر الذي أدى إلى طرق قضايا ذات اهتمام مشترك بين النخب العربية في الدولة التحديثية، ليتم الخوض في موضوع النهضة والتقدم والهوية، كموضوعات تحدد قيمة السجال السياسي بين كل التيارات .⁽²⁾

لقد برر برهان غليون السجال الدائر بين هذه التيارات بإعادة انتاج الوعي السياسي العربي البائس، داعيا إلى توسيع دائرة الفصام والقطيعة فيه . لأن هدف السجال في نظره هو منع الذات العربية المفكرة من فهم الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي العربي فهما موضوعيا وسليما يساعدهم على التحكم فيه بسهولة ويسر، بل يفرض عليه أن العيش في صراع ذاتي دائم، حيث يضع يمنعه من وضع حد للجدل المجهض والمسدود . فتبقى وظيفة الجدل الايديولوجي الاساسية في نظر برهان غليون، هي توسيع هذا السجال، مانحا لكل طرف من التيارين المتخاصمين، الصورة العدوانية والهمجية عن الآخر، وتصويرها له صورة سلبية مناقضة، حيث يقول برهان غليون في ذلك : « وتصبح وظيفة السجال الايديولوجي الاساسية هي إعادة انتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي و المجتمع ... بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة ».⁽³⁾ فيشتد الصراع بين النخب، وهو ما أفضى في نهاية المطاف إلى دولة استبدادية، لم تحقق ما وعدت به .

(1) - برهان غليون : إغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 26 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 27 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 45 .

إن سبب كل تخلف في الدولة العربية التحديثية، عدم الأخذ بالمرتكزات الأساسية التي تزيد من قوة الدولة، وتمتين روابط التقدم والنمو، حيث يقول برهان غليون في هذا الصدد: « نحن نعتقد على العكس أن سبب الفشل في التحرر العقلي العربي هو بالضبط التركيز على العقل بدل النقل أي على النخبة بدل المجتمع والايديولوجية بدل الثقافة وهذا يحكم كل السياسة الثقافية العربية منذ النهضة»⁽¹⁾ لقد غابت الاجتماعيات التاريخية من قبل النخب، فالتيار المحافظ أخذ انصاره بالقيم التراثية، مهملين في ذلك التطور التاريخي والواقع الاجتماعي السابق، والتيار الحداثي اعتقد انصاره بكفاية قيم الحداثة الغربية، سواء تعلق الأمر بالقيم التي كرسنها الليبرالية كالحرية والديمقراطية، أو القيم التي كرسنها الاشتراكية مثل المساواة والعدالة الاجتماعية .

لم يكن نقد برهان غليون للواقع السياسي العربي، من باب عقم الأفق السياسي، بل كان يطمح إلى دولة عربية تحديثية تسود فيها القيم السياسية العليا، القائمة على :

1 . الحرية : فالحرية هي التي ترعاها الديمقراطية، فالديمقراطية التي يقصدها غليون هي

: « معركة تاريخية مستمرة لا يمكنها ان تتجذر وتستمر وتتحول إلى حركة ثابتة ودائمة في الفكر والسياسة إلا إذا راعت في نضالها العنيد من أجل الحريات العامة والتداول على السلطة والتعددية، حتمية الحفاظ على الاستقلال الوطني»⁽²⁾ فالديمقراطية تحققها النخبة المناهضة للنظام الفاسد، لوضع معالم الطريق الصحيح للخروج من كنف التسلط والاستبداد والهيمنة السلطة من قبل عصابة فاسدة . غير أن حرية التصورات والممارسة الديمقراطية لا تعني الدخول في سجال بين الديمقراطية كقيمة سياسية والدين كعقيدة، لأن نتائجها دائما تصب في صالح السلطة الاستبدادية الحاكمة . لتزاح الديمقراطية والحرية عن مسارها الصحيح، ويؤجج الصراع بين العلمانيين والمحافظين من زاوية أخرى . مع العلم أن القاسم المشترك الذي يجمعهم، هو الكفاح من أجل ترسيخ الحريات . لأن المهام التي أوكلت للدولة التحديثية هي تكريس مبدأ الحرية، « فالحرية لم تصبح قيمة مطلقة أولى ومرجعية لا

(1) - برهان غليون : مجتمع النخبة ، مصدر سابق ، ص 59 .

(2) - برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، في : علي خليفة الكواري(وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصدر سابق ، ص ص 256-257 .

تناقش، إلا أنها خزنت في طياتها تجربة الكفاح الناجح ضد الظلم والاستبداد والطغيان والتهميش الاجتماعي⁽¹⁾.

2 . العدالة الاجتماعية : إن العدالة في نظر برهان غليون هي التي تحقق مبدأ تكافؤ

الفرص، فهي قرينة الحرية لأن « المشاركة الشعبية الايجابية في تسيير الشؤون العمومية وبناء علاقات قائمة على المساواة في المواطنة واحترام قيم الحرية والعدالة الاجتماعية⁽²⁾ ». فالمجتمع الحر لا يرضى مطلقا بالظلم، لأن شيوع الظلم في المجتمع يؤدي إلى اختلال ميزان العدالة، وهو ما تتخبط فيه الدولة العربية التحديثية، لأن الأزمة الاقتصادية التي تفتك بالعالم العربي هي أزمة توزيع عادل للخيرات، فقد ساد الظلم والنهب والاستعباد حيث يقول غليون في ذلك: « إن نظامنا الحديث منذ النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا بثلاثة مبادئ : النهب وحصيلته الإفكار، والظلم وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي والترجمة والتقليد وحصيلتهما الجهل وقصور نشاطات الحياة على النشاط الأول والبدائي . من أين يأتي النصر؟ »⁽³⁾ فغياب العدالة في المجتمع العربي، هو ما زاد الأمور تأزما . لأن سر قوة الدولة داخليا هو إرساء مبادئ العدالة الاجتماعية، وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص أما إذا غاب العدل فتتفشى الفوضى ويسود الظلم، وتصبح الدولة محل أطماع قوى خارجية.

3 . الاتحاد : إن الاتحاد في نظر برهان غليون هو الذي يقوي شوكة الدولة العربية

التحديثية، في مواجهة كل التحديات و الأخطار، في عصر عرف بعصر التكتلات. لأن الدولة القطرية قد أنتجت كائن سياسي هزيل، لا يستطيع مواجهة كل التحديات والأخطار التي تحدق به . لذلك باتت الوحدة خيار استراتيجي، لتجنب التهميش التاريخي، الذي طالما عانت منه الأمة العربية منذ عقود، لأن ارتفاع حدة الصراعات الداخلية، أي بين الدول العربية والتي أنتجت صراع عربي عربي، كما كان هناك صراع خارجي، وتجسد في الصراع العربي الاسرائيلي، الذي أفرز صراع عربي اسرائيلي، هو ما قاد الدولة العربية

(1) - برهان غليون : نقد السياسة - الدولة والدين - ، مصدر سابق ، ص 557 .

(2) - برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، مصدر سابق ، ص 21 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 45 .

التحديثية بجميع أقطارها نحو الفشل والمآزق، لذا كان من الواجب مواجهتها في نظر برهان غليون، وفي ذلك يقول: « إن درء المخاطر الناجمة عن هذا الفشل والإحباط أو على الأقل التخفيف من الخسائر، يستدعي منذ الآن اتخاذ مبادرات نشطة وجريئة على محاور ثلاث»⁽¹⁾. وتتمثل هذه المحاور الثلاث عند برهان غليون في محور إعادة بناء المجتمعات العربية من الداخل، وميادنها الإصلاحات في جميع الأصعدة . و محور إعادة بناء التكتل العربي الإقليمي من أجل مواجهة كل الأخطار الداخلية والخارجية في الدولة العربية التحديثية . ومحور العلاقات الخارجية التي تستدعي المصالحة مع العالم⁽²⁾.

(1) - برهان غليون : نقد السياسة العملية - العرب ومعركة الاسلام - ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1999 ، ص 13 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 13 .

المبحث الثالث : آلية الانتقال من التبعية إلى الاستقلال

المطلب الأول : أزمة الهوية في الدولة التحديثية

من البديهي جدا أن ننظر إلى العالم في تغيره وتحوله وتسارع وتيرة تطوره وفق المتغيرات الحاصلة في مجال البنى التي تتكون منها المجتمعات البشرية، إذ لم تعد المشكلة المطروحة حاليا في تغيير العالم، لأن حركية تغيره تتم في الوقت الراهن بصورة متسارعة في الوقت الذي تدعو فيه النخب الداعية إلى التغيير، إما إلى الرجعية والمحافظة، أو إلى المسايرة والتأثر بمجريات العلم والتقنية . حيث نراها متضاربة في مواقفها، مما أدى إلى ظهور تحولات هائلة في مجريات بنية السياسات في العالم، هذا التحول لم يكن أحادي التصور، بل على صعيدين . على صعيد الوقائع، أو على صعيد الأفكار . حيث انتقل العالم بموجبها من ثورة المعلومات، إلى العولمة الكاسحة التي تكاد أن تحول المجتمعات إلى سوق كلية واحدة، تنوب مناب الإنسان في الحساب والتقدير، إذ يتغير بموجبها المشهد السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمعات، لتضحى بعد ذلك مجتمع الكوني، تتغير بموجبه جغرافية العقل وعلاقات القوة، في الوقت الذي يتغير فيه نمط العيش ومنظومات التواصل و سبل التبادل الثقافي والاقتصادي .

كل هذه التحولات تطرح أسئلة على صعيد المجتمعات الإنسانية، لأنها تواجه تحديات تضرب المجتمعات في صميم بنيتها الأساسية، إنها تواجه الهويات الثقافية والأفكار الكبيرة و غيرها من البنى الأساسية للمجتمعات الإنسانية . مع الدخول في عصر العولمة⁽¹⁾ . ولقد كان نصيب الدولة العربية التحديثية من ذلك، مماثلا لنصيب الدول الأخرى، لأن مسألة الهوية مقترنة تماما بمسألة النهوض والتقدم والتنمية، لذا كان من الضروري أن تنشغل النخب العربية بآليات النهوض بالدولة العربية التحديثية، ومعرفة ميكانيزمات هذا التطور في ظل ما تطرحه العولمة كتحدٍ لهذه الإرهاصات، غير أن مسألة الهوية كانت محور خلاف في معرفة طبيعة هذا التغير، لذا يمكن أن نتساءل هل يمكن مسايرة العولمة في ظل

(1) - علي حرب : حديث النهايات - فتوحات العولمة ومآزق الهوية - ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، ط 1 ، 2004 ، ص ص

المحافظة على أسس الهوية في المجتمع العربي ؟ وكيف نظر كل من محمد عابد الجابري وبرهان غليون إلى ذلك ؟

أ - أزمة الهوية في الدولة التحديثية عند محمد عابد الجابري

يرى محمد عابد الجابري أن مسألة الهوية ترتبط بالمسألة الثقافية ارتباطاً وثيقاً، حيث إن هذه الأخيرة تتحدد حسب محمد عابد الجابري، بمفهوم الوطن العربي كماض وحاضر ومستقبل، فهذا الوطن كفضاء جغرافي متنوع ومسكون بشعب متعدد على مستوى الأعراق، يعيش وحدة على صعيد الوعي، أي أن هناك تعددا واختلافاً من جهة، ونزوعاً نحو الوحدة والائتلاف من جهة أخرى . وإذا تساءلنا عن مصدر هذا المظهر الوحدوي المهيمن على وعي الشعوب العربية، فإن الجابري يرى أن آلية الوحدة تتمثل في مقوم أساسي، يلم شمل أفراد الدولة العربية التحديثية على اختلاف دياناتهم أو أو جغرافيتهم، إنها الثقافة، ذلك العنصر الوحدوي الذي يفرض الوحدة على كل الأقطار العربية، لذلك فلا بد من التخطيط لثقافة المستقبل، بإعادة تأسيس ثقافة الماضي في وعينا . ثم الانخراط في مسلسل التطور العلمي والتكنولوجي، الذي يطبع الحضارة المعاصرة.

إن مسألتَي الهوية والثقافة من القضايا الأساسية، التي تشكل قوام الفكر العربي المعاصر، وتعبّر عن هموم كيانه . ونشير إلى أن صاحب رباعية نقد العقل العربي قد اعتمد في معالجته لهذه القضايا، على نوع من النقد المزدوج، متمثل في نقد الأطروحات التي تستلهم الفكر الأوروبي كمرجعية، دون الأخذ بعين الاعتبار الخصوصية التاريخية والحضارية للأمة العربية، ثم في نقد الأطروحات التي تتبنى المرجعية التراثية التي تتغاضى عن الواقع المعاصر وتعتقيداته . فالأطروحات الأولى تسعى في نظر الجابري، إلى بناء الفكر العربي المعاصر على أسس غير نابعة من الواقع الذي تنظر له، أما الأطروحات التراثية فإنها تسعى إلى الإجابة عن الأسئلة الراهنة للواقع العربي، بأجوبة مستقاة من واقع مغاير، أي واقع الأمس . وهكذا نجده ينتقد الفكر العربي المعاصر، حيث يرى أن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي، يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية، تنزه الماضي وتقدهسه، وتستمد منه

الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل . وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني، فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى، باعتبار أن لكل منها سلفا يتكى عليه ويستند به . هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما الماضي – الحاضر الأوروبي، وإما التجربة الروسية أو الصينية أو...والقائمة طويلة .

وبعد نقده للأطروحتين معا قدم الجابري اقتراحا تجلى في الدعوة إلى طريقة في التفكير تخطط للمستقبل حسب ما يقتضيه الواقع، ومتطلبات الوقت الراهن، وليس كما تمليه هذه المرجعية أو تلك . إنها طريقة أكثر موضوعية لتجاوز الأسئلة المزيفة، قصد مواجهة الأسئلة الحقيقية كسؤال: كيف يجب أن ندرس الواقع وكيف يجب النهوض بهذه الأمة وتجاوز الأزمة . حيث يتفق في موقفه هذا مع علي حرب في اعتبار أن أزمة الهوية ليست في التراث أو الحداثة، بقدر ما هو عدم إيجاد مسايرة الواقع الراهن وفق ما تمليه عليهم هويتهم بشقيها التراثي والحداثي، ويتجلى ذلك في قول علي حرب: « ومن هنا فإن مشكلة هويتنا الثقافية ليست في اكتساح العولمة والأمركة، على ما نظن ونتوهم، بل في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكلها في سياق الأحداث والمجريات، أو في ظل الفتوحات التقنية والتحويلات التاريخية، أي عجزهم عن عولمة هويتهم، وأعلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة سياساتهم وكوننة فكرهم ومعارفهم »⁽¹⁾.

وبغض النظر عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع تصور الجابري لسبل تحقيق النهضة المرجوة، إلا أنه لا يسعنا إلا التسليم بأن الرجل عاش مهموما بشؤون الأمة العربية، وكرس جهوده للتفكير في قضاياها بكل صدق . لم يفصل السياسي عن الفكري، ولم ينصرف إلى الكتابة كمتعة ذاتية، بل ظلت الكتابة في نظره، واجبا أخلاقيا نحو أمة لا زالت مقيدة بكثير من الأغلال، التي تحول دون اللحاق بركب الأمم المتقدمة، ومن بينها منطق الولاء للأشخاص المنحدر من الموروث القديم، خصوصا الموروث الفارسي الذي كرس قيم الطاعة وتوظيف الدين لفرضها، وإحلال أساطير الأولين محل العقل العملي، عقل الروية

(1) - علي حرب : حديث النهايات - فتوحات العولمة ومآزق الهوية .، مرجع سابق ، ص 25 .

والخبرة والاعتبار . وهذا ما جعله يختم كتابه العقل الأخلاقي العربي بعبارة مثيرة لم يدفنوا بعد أباهم أردشير، أي أن العرب لم يتخلصوا بعد من فكرة الطاعة التي جعلت الناس رعايا بعيدين كل البعد عن فكرة المواطنة وجعلت ولاءهم للأفراد لا للمؤسسات، وهذا ما تؤكدته التجارب المعيشة في كل الأوطان العربية.

يعتبر الجابري أنَّ الهوية لا تغدو ممتلئة وتستطيع بلوغ العالمية، إلا إذا كان فيها أخذ وعطاء (تبادل ثقافي) تتكامل فيه مرجعيات هذا الكيان السياسي المشخص، والمتمثل في الوطن والأمة والدولة، وأنَّ أي مساس بأي عنصر من هذه العناصر الثلاث هو مساس بالهوية الثقافية . غير أنَّ هذه النظرة قد تتحول في نظام استبدادي إلى إيديولوجيا فاشية وهذا الرأي لا يمكن تعميمه في زمن تجاوز فيه التقدم البشري الهويات الثقافية الضيقة وانتصرت فيه الثقافة الكونية على الثقافات المحلية، فإذا كانت اللغة دعامة أساسية للهوية الثقافية، فإنها قد زالت واندثرت في الكثير من المجتمعات، وتصدع فيها بناء الهوية الثقافية المحلية . إنَّ مقولة الجابري أن المساس بالهوية الثقافية هو مساس بالوطن والأمة والدولة وأن نقد أي مقوم من مقوماتها، هو تهمة يعاقب عليها القانون، لأنه إساءة إلى الدولة أو الوطن أو الأمة . غير أن الواقع السياسي الحالي الذي أصبحت فيه الأنظمة السياسية هي نفسها الدولة، وأن هذه الأنظمة أصبحت قابلة للنقد، وأن أي نقد لنظام سياسي قائم وعابر هو نقد للدولة ومس بالوطن وبالأمة .⁽¹⁾

كما أنَّ الجابري قد أخلط بين العولمة كظاهرة إيجابية وكظاهرة سلبية، معتبرا إياها اختراقا ثقافيا، فالعولمة تمثل مرحلة جديدة من مراحل تطور الحياة الإنسانية، رغم ما تتميز به من نقائص، وفرض القوى الكبرى لسياساتها وثقافتها، وهو ما يسميه الجابري بـ "أمركة العالم"، والمعروف أن القوى الكبرى تستفيد من الظواهر التاريخية وتقيد الدول الأخرى الناشئة، حيث تحوّل بموجبها هاجس الخوف من الهيمنة الأمريكية عبر بوابة العولمة، إلى نمط آخر للهيمنة، ألا وهو الاختراق الثقافي، حيث ادعى أن الاختراق الثقافي هذا سيقضي لا محالة على الصراع الإيديولوجي .

(1) الحبيب الجحاني : العولمة والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 88 .

بيد أن هذا الصراع لم يختلف بل اتخذ أساليب جديدة في مجتمعات طبقية، عرفت اتساعاً للهوة بين الفئات الاجتماعية . والواقع أن إيديولوجيا الاختراق التي نادى بها محمد عابد الجابري لا معنى لها، ولم تصمد أمام النقد العقلاني، بالرغم من أن الليبرالية الجديدة المتطرفة تعتبر النواة الأساسية لإيديولوجيا العولمة، ولا يمكن إنكار ظاهرة الاختراق الثقافي، لكن ما هو إلا صدى للعولمة، وصدى للثورة الاتصالية، تبعه في ذلك تجاوزاً للصراع الاجتماعي الذي تجاوز هو الآخر الحدود الجغرافية، وقد أدى ذلك إلى تنامي الوعي الثقافي وغيرها من التطورات الأخرى، وهذا جانب إيجابي منها.(1)

ب - أزمة الهوية في الدولة التحديثية عند برهان غليون

يرى برهان غليون أن مسألة الهوية في الدولة العربية التحديثية، لا تتحدد إلا من خلال أشكلة الموضوع، وعليه فقد بات من الممكن أن نتساءل في الدولة التحديثية عن الهوية الثقافية، ففي تصور برهان غليون « هل هي مشكلة إيديولوجية يعبر عنها الصراع بين الأفكار المحافظة والأفكار التقدمية؟ أم هي مشكلة الازدواجية في الثقافة العربية؟ أم هي مشكلة تحديث الفكر العربي أو تجديد العقل العربي؟ أم هي مشكلة اجتماعية تلعب فيها الثقافة دوراً معيناً سلبياً أم إيجابياً؟ أم هي مسألة اقتصادية ... أم هي مشكلة سياسية تتجسد في الصراع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية وتهدف إلى تحقيق التبعية، أو صد الغزو الفكري والثقافي، وتدخل فيها مشاكل الهوية والعالمية؟ » .(2) لقد كانت كل هذه المسائل في نظر برهان غليون، واردة في الصراع بين القديم والحديث . غير أن هذا الصراع لم يكن هو المسألة الرئيسية، بل كان متعدد الأوجه والسبل . وقد كانت المسألة الرئيسية هي مسألة المدنية، التي هي ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل الدولة التحديثية، التي هي دولة القهر والاستبداد والعنف .

لم تتوقف آثار أزمة الحداثة في نظر برهان غليون، عند إبراز الانشقاق الطائفي في المجتمع العربي، بل تعدته إلى شق الهيئة الثقافية، وإلى تكريس وجود ثقافتين، لكل منهما

(1) - الحبيب الجناحاني : العولمة والفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 89 .

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 127 .

منظومة وشبكة انتشار تقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين.⁽¹⁾ ويرمز هذا التنافر إلى تدهور وظيفة الثقافة كتلاحم اجتماعي، حتى أصبحت هذه الثقافة تدفع إلى الفتنة . ويعود ذلك إلى أن نخبة الدولة أعادت تنظيم المجال الثقافي، وتوزيع الثروة بما يستجيب لمصالحها على حساب الفئات التقليدية المهددة بمواقعها الاجتماعية والثقافية،⁽²⁾ فقد تحول الصراع بين فئات شعبية نحت منحى الأصالة، ضد الأقلية المتشعبة بالثقافة الفرنسية . حيث احتدم الصراع بين التراث والمعاصرة والهوية والحداثة، وكان نتاج ذلك تحول هذا الصراع إلى أزمة الحداثة العربية . فقد قادت هذه القطيعة إلى إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة والمعاصرة، وعبرت عن تقهقر الوضع التاريخي للعرب أمام ضغط التحدي الخارجي فبقدر ما انطوى الإدماج في الحضارة على رفض للذات، أخفق في إنتاج آليات محلية لنمو الحضارة، واقتصر على مجرد اندماج الفئات العليا فحسب . حيث انكفأت الجماعة إلى التراث الذي ضاق تدريجيا حتى تماهى في الدين، الأمر الذي قاد الهوية إلى مأزق القطيعة بين الثقافة المحلية والحضارة . وفي مقابل ذلك ظهور موقف آخر تبنى قيم الحضارة السائدة، واستيعاب ثقافتها من أجل استرجاع المدنية المهددة.⁽³⁾

لقد كانت أزمة الهوية في الدولة التحديثية في نظر برهان غليون، واحدة من بين مآزق الدولة العربية التحديثية، لأن خطابها ما هو إلا قطيعة مستمرة في التاريخ الذاتي، وما خطاب الحداثة أيضا إلا دليلا على هذه القطيعة المستمرة في التاريخ الموضوعي، حيث يمثلان مظهر من مظاهر انفصام الوعي، أكثر مما يقدمون حلولاً لأزمة الحداثة أو الهوية على حد سوى . والظاهر أن هذا التدافع بين التاريخ الذاتي والتاريخ الموضوعي في نظر غليون، أدى إلى سجال بين تيارين، تيار أصولي يعتقد أن الحضارة تندرج في الثقافة المحلية أو ما يعرف بالتراث، إذ لا بد من ظهوره، وتيار حداثي يرى أن معطيات المدنية موجودة في الحضارة ذاتها، ولا بد من اقتباسها من موطنها لمسايرة حركة التاريخ.⁽⁴⁾ لذا

(1)- برهان غليون : مجتمع النخبة ، دراسات الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 26 .

(2)- المصدر نفسه ، ص 84 .

(3)- برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 129 .

(4)- المصدر نفسه ، ص 131 .

يقترح علي حرب حلاً لأزمة الهوية في الدولة العربية التحديثية، على النمط الذي اقترحه برهان غليون، حيث يجب تجاوز الخلاف الموجود بين النخب لأن هذا الخلاف لم يكن سوى منظومة من الأفكار فارغة من محتواها، لم يكن لها دوراً في تعبئة وتشكل وعي مقاوم للهيمنة والسيطرة، ويظهر ذلك في قول علي حرب: «ولكنها قد استهلكت نفسها وفقدت مصداقيتها وراهنيتها، أي قدرتها على التخييل الخلاق والفهم الخارق والمبادرات الاستثنائية . من هنا فقد أمسى الدفاع عن الهوية هو العائق والمأزق، بل هو المعضلة والداء . وهذا ما يدعو إلى تجاوز الثنائيات الخائفة المرتبطة بمسألة الهوية، كثنائية التراث والحداثة، أو الخصوصية والعالمية»⁽¹⁾.

(1) - علي حرب : حديث النهايات - فتوحات العولمة ومآزق الهوية - ، مرجع سابق ، ص 24 .

المطلب الثاني : قيم التقدم في الدولة التحديثية

إن السمة الغالبة على الفكر العربي الحديث والمعاصر، هو تميزه بحضور فكرة التقدم حضورا كبيرا، سواء كان هذا الحضور مباشرا ليضحي موضوعا لأعمال الكثير من النخب الفاعلة في المجتمع العربي، أو حضورا غير مباشرا يطبعه طابع الاحتشام . بيد أن فكرة التقدم يؤرخ لها بحملة نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte 1769 - 1821) على مصر سنة 1798م⁽¹⁾، هذه الحملة التي انطلقت شرارتها من مصر لتمتد إلى باقي الأقطار العربية والإسلامية، حيث بدأت بوادر الرغبة في التقدم من خلال إعجاب بعض الأزهريين، وفي طليعتهم رفاة الطهطاوي (1801-1873) بثقافة وعلوم وفنون الغرب، ونظرا للفارق الشاسع الذي كان يفصل المجتمع العربي عن المجتمع الغربي خاصة في ما توصلوا إليه من منجزات فكرية وحضارية، بينما المجتمع العربي بقي يراوح مكانه رغم ما أنعم عليه الله من نعمة الإسلام، وما حمله من أحكام وعلوم ومبادئ . غير أن هذه العلوم ككل لم تستثمر من قبل المسلمين عامة والعرب خاصة، فكانت بذلك صدمة موجعة في حق الوعي العربي .

فرغم ما يمتلكه المجتمع العربي من كتاب أحكام (القرآن الكريم)، إلا أن واقعهم السياسي والاجتماعي، يجعل منهم مجتمع دجل وخرافة وجمود فكري، ومقارنة هذا الوضع بوضع الغرب سبب صدمة في الوعي العربي سميت بصدمة الحداثة، الأمر الذي جعل بعض النخب ترى في الغرب معيار للخلاص والتقدم، هذا التقدم الذي تخطى كل الخصائص الصورية والنظرية، بل كان ينحوا نحو التطبيق والممارسة الايديولوجية، لأن من كانوا يقومون به هم من المصلحين ورجال الدين والأدباء والإعلاميين، ولم يكن هؤلاء

(1) - حملة نابليون : هي حملة عسكرية قام بها الجنرال نابليون بونابرت على الولايات العثمانية مصر والشام ، بين سنتي 1798 - 1801 بهدف الدفاع عن المصالح الفرنسية ، ومنع إنجليترا من القدرة على الوصول إلى الهند، وكذلك كان للحملة أهداف علمية . كانت بداية الحملة هي حملة البحر المتوسط عام 1798، وهي سلسلة من المعارك البحرية شملت السيطرة على مالطا . أما من الناحية العلمية ، أدت الحملة إلى اكتشاف حجر رشيد، واضعة بذلك حجر الأساس لعلم المصريات، بالرغم من تحقيق بعض الانتصارات، ونجاح الحملة في البداية، إلا أن نابليون اضطر إلى الانسحاب بجيشه لعدة أسباب منها حدوث اضطرابات سياسية في فرنسا، والنزاعات في أوروبا، وكذلك الهزيمة في معركة أبي قير البحرية . أنظر:

- <https://ar.wikipedia.org/wiki/> تم الاطلاع يوم 15 ديسمبر 2018 على الساعة 21:17 .

فلاسفة على الإطلاق، ذلك أن « النهضة بين العرب حتى منتصف القرن العشرين ... إهتموا بالممارسة وبالأفكار تدفعهم في ذلك الممارسة الإيديولوجية بدل العمل التنظيري»⁽¹⁾. لقد امتزج مصطلح التقدم في الدولة العربية التحديثية بالنهضة والترقي والتمدن وغيرها من المصطلحات التي تم التنظير لها في مطلع عصر الحداثة، غير أن عصر التحديث كان بمثابة تصحيح للأخطاء التي تميّز بها عصر الحداثة. الأمر الذي جعل هذا الموضوع محور بحث وتنظير بين مختلف المفكرين العرب المعاصرين، وكان في مقدمتهم محمد عابد الجابري وبرهان غليون. فكيف نظر كل منهما إلى إشكالية التقدم في الدولة التحديثية؟.

أ. قيم التقدم في الدولة التحديثية عند محمد عابد الجابري

لقد افترن التقدم في الدولة العربية التحديثية عند محمد عابد الجابري بالحركة الإصلاحية، التي ظهرت إبان الإمبراطورية العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين، مع العلم أن هذا التقدم لم يكن منفصل عن مشروع النهضة، حيث « ربط النهضة كما فعلت "العثمانية" بهدفين رئيسيين عبر عنهما آنذاك "بالاتحاد والترقي" وباصطلاحنا المعاصر: الوحدة والتقدم. »⁽²⁾

لقد طرحت النخب العربية مشكلة التقدم من خلال احتكاكهم بالغرب، غير أن الحقيقة التي لا يمكن أن تغيب على عقل راشد هي « أن الوعي بالتقدم في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يختلف عنه في الوعي الأوروبي »⁽³⁾، لأن الدولة العربية التحديثية لم تعيش النهضة والتقدم الذي عاشته نظيرتها أوروبا، مما جعل مسألة التقدم تأخذ معنيين في الوعي العربي، فعلى صعيد المكان هو حركة نحو الأمام، أما على صعيد الزمان فالتقدم ينحسر في السابق، وهي إشارة ضمنية يريد من خلالها الجابري العودة إلى الفترة السابقة فترة الحضارة العربية، التي كانت في القرون الوسطى والتي عرفت ازدهارا كبيرا، وهو ما

(1) - عبد الرحمان بوقاف : الفلسفة العربية بين المذهبة والتأصيل ، في : إسماعيل زروخي (وآخ) : التيارات الفلسفية العربية وأثرها على الفكر الغربي ، مرجع سابق ، ص 15 .

(2) - محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي ، مصدر سابق ، ص 117 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 118 .

يشير إلى أن العرب والمسلمين في فترة سابقة كانوا أحسن حال مقارنة بما هم عليه اليوم وهو الأمر الذي يقود العقل العربي بالضرورة إلى ربط التقدم بالماضي.⁽¹⁾ في حين أن كلمة الترقى التي أخذتها النخب العربية من العثمانيين، هي في الحقيقة تشير إلى الصعود والتقدم إلى الأمام في بعدها المكاني وليس الزماني.⁽²⁾

لقد برر محمد عابد الجابري عدم تقدم الدولة العربية التحديثية، بمبرر موضوعي راجع بالأساس إلى عدم الاقتداء بما خلفه الأسلاف، وقد انحرفنا على نهجهم القويم . وأن الغرب تقدم نتيجة سلوكه مسلك أسلافنا، وهو راجع كذلك في نظر محمد عابد الجابري إلى غياب عنصر الزمان كمحدد للنهضة والتقدم، فحالة الركود التي تعاني منها الدولة العربية التحديثية إنما يمكن تفسيرها بغياب النظرة التاريخية التي ترتبط فيها أجزاء الواقع العربي التي تقود بالضرورة إلى التقدم في الوعي العربي، ذلك أن النظرة التاريخية التي يحرص عليها محمد عابد الجابري، ليست استحضار التاريخ وترتيب وقائعه فحسب، بل لابد من ادخال عنصر الزمان كعنصر محدد، يجعل من وقائع التاريخ صيرورة وليس تعاقب لأحداث ماضية فقط.⁽³⁾

إن التقدم الذي بشرت به الدولة العربية التحديثية، مازال لم يتحدد بعد لأن الوعي العربي حين يستحضر التقدم فإنه ينسبه دوماً إلى أوروبا كمعيار، أو إلى ما خلفه الأسلاف وذلك راجع بالضرورة الى فقدان عنصر المكان في النهضة، وفقدان عنصر الزمان في التقدم حيث يقول محمد عابد الجابري : « وبقدر ما يحضر الزمان في عنصر الوحدة في المشروع النهضوي العربي يغيب المكان. هذا في حين يغيب الزمان في مفهوم التقدم داخل المشروع نفسه .»⁽⁴⁾

(1) - محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 118 - 119 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 119 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 120 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 120 .

ب - قيم التقدم في الدولة التحديثية عند برهان غليون

من غير الممكن أن يتم تحديث الدولة العربية، أي تحديث النظم الاجتماعية والاقتصادية، من دون أن تسير عملية التحديث هذه تغيير مسيرة روح العصر في نظر برهان غليون . حيث لابد أن يتم التحديث على مستوى شعور الدولة بتقدمها، وتغيير مكانتها في التاريخ، إذ لا يمكن أن تبقى الدولة بمفهومها التقليدي ثابتة في بناها وقوانينها معتبرة نفسها خاضعة لسلطة التاريخ، وهو المحرك لها . بل لابد من أن تكون الدولة هي المحرك للتاريخ، فهذا التغيير ليس تغييرا ذاتيا، وإنما هو تغير لواقع فرضته العولمة بعيدا عن إرادة سلطة الدولة، لضمان بقائها واستمراريتها في ظل التحديات الراهنة التي تفرضها العولمة، لأن المعايير الأخلاقية والسياسية والاجتماعية لم تعد الدولة هي العامل المحرك لها، بل تغير تطلعات الأفراد والجماعات أصبح هو الذي يتحكم في قيم الدولة، ويظهر ذلك جليا قول برهان غليون: « وما كان من الممكن للدولة أن تحظى بالشرعية، وأن تبرر القوة المتزايدة التي تراكمها من خلال تحديث نظمها وأدوات حكمها من دون أن تظهر وكأنها الأداة المنتظرة لتحقيق هذه التطلعات والرغبات »⁽¹⁾.

غير أن نكوص المجتمع العربي في نظر برهان غليون، وسيطرة القيم الثقافية التقليدية على ذهن العربي، جعلت مسيرة هذه التطلعات أمرا غير ممكن، رغم ما تتميز به القيم الجديدة من عالمية وكونية وشمولية . بيد أن الحقيقة التي لا يمكن إغفالها هي أن الدولة لا يمكن أن تبرر وجودها من غير أن ترفع من قدرتها على تقبل الحاجات الجديدة سواء كانت مادية أو اجتماعية أو سياسية، على حد سواء⁽²⁾ . لقد وضع برهان غليون آلية التقدم من بين أولويات مسيرة الدولة التحديثية للتطلعات الراهنة، لأن العصر الراهن معياره التقدم وأن « التقدم هنا، وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج مما أصبح يبدو نوعا من الجمود والاستنقاع، أي من نمط الحياة والإنتاج التقليدي الثابت منذ قرون »⁽³⁾ . لقد حذر برهان غليون من التقدم الجاهز

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 140 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 141 .

الذي لا يمكن أن يعبر عن روح إبداع، بل نقل هذه النماذج الثقافية والفكرية والسياسية لا تعكس تقدم الدولة التحديثية، بل يمكن تسميته بالتقدم الاستهلاكي، حيث يقود الدولة التحديثية بالضرورة إلى الولوع بمعطيات التقدم، من غير الاستفادة من تقنيات هذا التقدم، وتسخيرها لنقل الدولة التحديثية من طابع الجمود والتقهقر، إلى طابع الرقي والتطور .

لقد كان التقدم الاستهلاكي في نظر برهان غليون، سببا من أسباب تقهقر الدولة التحديثية وإخفاقها، حيث أصبح حجة دامغة في عدم تكريس قيم الحرية والمساواة والمواطنة التي كانت مظهر من مظاهر الدولة التحديثية . غير أن غيابها في الدولة العربية التحديثية مبرر من مبررات وجودها⁽¹⁾ . إن ما يتميز به التقدم هو كونه « قيمة ثابتة وجامعة، تشترك فيها جميع القوى ويتحرك من خلالها خيال جميع الأفراد، بصرف النظر عن طبيعة العقيدة الاجتماعية والسياسية المعلنة، سواء كان الفرد أو الجماعة واعين لأسبقية هذه القيمة، كما هو الحال بالنسبة إلى الحركات التي تسمي نفسها تقدمية أم لا »⁽²⁾.

إن التقدم في الدولة العربية التحديثية، في نظر برهان غليون قد اختلط بالعقائد والسياسات التي اتخذته كذريعة لتسيير مخططاتها، وذلك باسم التحديث، كل ذلك من أجل إعطاء الشرعية لقيام هذه الأنظمة على اختلاف توجهاتها وبناءها . إذ « لا تكون الدولة هنا دولة حديثة في جوهرها وبشكل أساسي، إلا إذا جعلت من التقدم، وأداته التحديث، تحديث المجتمع نفسه هدفها وغايتها »⁽³⁾ . لقد كان التقدم في الدولة التحديثية معيارا للنجاح والفشل معياره مدى مسايرة المعايير والغايات التاريخية الكبرى، لتضحى في نظر برهان غليون دولة معيارية . غير أن نجاح هذه المعايير قد يقود الدولة نحو التضحية بقيم الحرية والعدالة والمساواة، في حالة ما إذا كانت هذه القيم تقف عائقا أمام تحقيق التقدم .

ينظر برهان غليون إلى التقدمية العربية، على أن مضمونها مضمون فكري عقائدي أكثر من اعتباره مضمون اجتماعي أو اقتصادي، وأن الثورة التي عاصرت الحقبة التقدمية لم تكن سوى رد فعل للعقائد التقدمية الكامنة في الوعي العربي الحديث لإزاحة كل العقبات

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 141 .

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - المصدر نفسه ، ص 142 .

التي تقف حاجزا أمام تحقيقها . فهي في نظر برهان غليون عبارة عن « رد طبيعي على إخفاق ثورة الدولة، أو الدولة كأداة تقدم وثورة تاريخية وحضارية فعلية ».⁽¹⁾ لقد ربط برهان غليون قيام الدولة التحديثية في الوطن العربي بعناصر ثلاث تضافرت فيما بينها تمثلت فيما يلي :

أولا : مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع، خاصة بعد تحديث مؤسسات الدولة، بهدف السيطرة على العلاقات الاجتماعية، وهو بمثابة مركزية جديدة مختلفة تماما عن المركزية التقليدية .
ثانيا : اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، والزج بالدولة في فلك هذا التقدم، لكن يجب تزويد هذه الدولة بأخلاقية تاريخية عالمية كمعيار للتقدم .

ثالثا : لا يمكن أن يستقيم هذا التقدم ما لم يكن الجمع والمزاوجة بين القيم المعيارية والمادية، ليتم في خضم ذلك الالتقاء بين التنظيم الحديث للأجهزة والفعالية السياسية والتوجيه التاريخي للدولة، لتتشكل على إثره البنية الأساسية للدولة . مع العلم أن الفرق بين البنية الأساسية والبنية السياسية، فالبنية الأساسية هي العناصر البنوية للدولة، أما البنية السياسية فهي السياقات التاريخية المعبرة عن تبدل البرنامج السياسي المحقق للغاية المنشودة التي تطمح الدولة إلى تحقيقها .⁽²⁾

إن الثبات في الجانب القيمي والتقني في الدولة التحديثية، يجعل البرنامج السياسي والاقتصادي متنوعا إلى حد كبير، وهو مؤشر من مؤشرات التقدم، غير أن توظيف هذا المؤشر قد يخدم مصالح طبقة خاصة، ألا وهي الطبقة الحاكمة . بيد أن هذه الاستراتيجية المنتهجة من قبل السلطة الحاكمة، إنما كانت بهدف إبعاد المشاركة الشعبية في الحياة السياسية في نظر برهان غليون، وهو ما يوحى لنا بالضرورة، بانصهار الدولة في الطبقة الحاكمة، حيث أن السلطة الحاكمة تنصب نفسها طليعة سياسية وفكرية واجتماعية، تعمل كمرشد للأمة، إذ لا تعتبر نفسها قوى سياسية حاكمة . كان من الواجب عليها اختيار البرامج التقدمية، في المجالات السياسة والاقتصاد والقيم الثقافية والاجتماعية، غير أن مسألة المشاركة الشعبية في صنع القرار تم تبريره بقدرة النخبة الحاكمة وحدها على إدارة

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 143 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 143 .

عجلة التقدم في الدولة التحديثية دون غيرها، وأن القوى الشعبية كانت قد تخلت عن مسؤوليتها تجاه التقدم، وهو ما دفع بالطبقة الحاكمة إلى الانصهار و التماهي مع سلطة الدولة، وهو الأمر الذي يجع الدولة التحديثية دولة استبدادية في نظر برهان غليون .⁽¹⁾

يرى برهان غليون أن احتواء النخبة الحاكمة للدولة التحديثية، زاد من نفوذ واحتكار السلطة الحاكمة للقرار، حيث مكّنها من إعادة توزيع السلطة داخل الدولة، وإعطائها صبغة الشرعية من جهة، وأعاد فكرة التقدم إلى الواجهة السياسية، باعتبارها مصدر مشروعية السلطة، من باب قدرة هذه النخبة على مسايرة التقدم . وهو في نظر برهان غليون مبرر من مبررات التطفل والطائفية و الجهوية والقبلية وغيرها من المساوئ التي لازمت الدولة العربية التحديثية، حيث تم بموجب ذلك نقل مركز الثقل من قبل دعاة الانفتاح، من يد الجيش والمخابرات والبيروقراطية الادارية والاقتصادية، إلى يد جهاز الأمن المركزي . فتوسع طابع التماهي لفكرة التقدم مع زيادة النهب ومراكمة الثروة، ورفع مستوى الاستهلاك والتبذير، دون مراعاة ما سوف يؤول إليه من نتائج سلبية على الطبقات الاجتماعية . واللافت للنظر هو أن هذه الاستراتيجية التي انتهجها تيار الانفتاح، كان مناقض تماما لما كان قائم مع الوطنيين الذين اهتموا اهتمام منقطع النظير بمسألة بناء الدولة والأمة، وخلق اقتصاد وطني بديل ومستقل عن القوى الخارجية، وتكريس مبدأ سيادة الدولة وحماية استقلالها . كما تختلف فكرة التقدم أيضا عن الاصلاحيين، الذين اهتموا بالتركيز على آلية النهضة الفكرية والعلمية والأخلاقية .⁽²⁾

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 144 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 145 .

المطلب الثالث : قيم المواطنة في الدولة التحديثية

لقد شهدت الدولة العربية التحديثية نهضة سياسية، امتزجت بنزعة إصلاحية دينية كانت نتائجها إيجابية على المواطنين العرب، وقد تجلّى هذا الإصلاح في الحراك السياسي الذي لم يخل منه أي قطر عربي . حيث أنه في كل قطر عربي تعالت الأصوات المنادية بالديمقراطية ورفض كل أشكال التعصب الديني والمذهبي، وأوهام العقل الاجتماعي الذي سيطر على العقل السياسي العربي لعقود عديدة، حيث بدأ ظهور بوادر التحول الديمقراطي في البرلمانات والنقابات والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، وصولاً إلى التناوب على السلطة عن طريق صناديق الاقتراع . بيد أن هذا الإصلاح كان قد تمايز من قطر عربي إلى آخر، وذلك حسب التقاليد السياسية لكل دولة، وهذا ما يوحي لنا بأن مظاهر التحول السياسي بدت واضحة مقارنة بالعقود السابقة⁽¹⁾ فبعد انهيار الإمبراطورية العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر، و ظهور الاستعمار الغربي الذي بسط سلطته على كل الأقاليم العربية، وجدت الدول العربية نفسها في حالة من التبعية والعجز في مواجهة هذه السلطة الاستعمارية .

إن مع حلول القرن العشرين شهدت معظم الدول العربية استقلالاً عن الاستعمار الأوروبي، الأمر الذي أدى إلى توريث الحداثة السياسية وقيم عصر الأنوار الديمقراطية من الدول الأوروبية المُستعمرة، غير أنها عجزت عن تحقيق مشاريعها التنموية مقارنة بمثيلاتها من الدول الحديثة، أو الالتزام بقيم الديمقراطية نتيجة وجود نخب حاكمة حليفة للدول الغربية.⁽²⁾ كل هذه الأوضاع قادت الدولة العربية التحديثية صوب الإخفاق في تحقيق شروط العيش الكريم للمواطن العربي، الأمر الذي أدى بالنخب العربية إلى القيام بمناورات هدفها محاولة النهوض والتقدم، إذ لا يتحقق ذلك إلا على ضوء تكريس مبدأ المواطنة، الذي هو مرآة الحداثة والتحديث في الدولة العربية التحديثية، وهو بالتالي شرط رديف لقيم التقدم والعقلنة . كل هذا كان موضع تحليل ومناقشة بين المفكرين العرب

(1) - سيدي محمد ولدبيب : الدولة وإشكالية المواطنة ، مرجع سابق ، ص 151 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 152 .

المعاصرين، متسائلين عن آلية تحقيق المواطنة في الدولة التحديثية في ظل تحديات العولمة، وقد كان في طليعة هؤلاء، المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والمفكر السوري برهان غليون . فكيف يمكن تحقيق قيمة المواطنة في الدولة التحديثية ؟ وكيف تم التطرق إليها من قبل الجابري وبرهان غليون ؟

أ - قيم المواطنة في الدولة التحديثية عند محمد عابد الجابري

لقد نظر الجابري إلى المواطنة في الدولة العربية التحديثية على أنها أسلوب في الحياة والتعايش بين أفرادها، فبقدر ما تكون هناك اختلافات سياسية أو دينية أو مذهبية، بقدر ما تقوى رغبة هؤلاء في التعايش والمواطنة . فالحوار مبني في الدولة على أساس التعددية السياسية والفكرية داخل المجتمع، لأن المواطنة في نظر الجابري تفرض على كل فرد من أفراد الدولة التحديثية، الاعتراف تلقائياً بحقوق غيره والقيام بواجباته تجاه الدولة، وهو حوار خلاق، وفي ذلك يقول الجابري عن التعددية : « أولاً وقبل كل شيء وجود مجال اجتماعي وفكري يمارس الناس فيه الحرب بواسطة السياسة، أي بواسطة الحوار والنقد والاعتراض و الأخذ والعطاء، وبالتالي التعايش في إطار السلم القائم على الحلول الوسط المتنامية»⁽¹⁾.

إن المواطنة في نظر محمد عابد الجابري هي نسيج أخلاقي، بين مواطني الدولة العربية التحديثية، حيث يشعر كل منهم بوحدة الماضي والمصير المشترك . غير أن هذا المفهوم لم يكن من قبل بالصورة التي هو عليها اليوم، حيث « تحول مفهوم المواطن بنجاح الى مفهوم المجتمع الأخلاقي النموذجي، الذي يرتبط كل فرد فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة »⁽²⁾ إلا أن العائق الكبير الذي يقف في وجه المواطنة هو عدم التفريق بين مفهوم المواطنة كسلوك يجب أن يتحلى به كل فرد داخل الدولة التحديثية، والوطن كرقعة جغرافية يمارس عليها الأفراد سلوكياتهم . لأن العقل العربي تحكمه ثلاثة محددات يحتكم إليها في كل

(1) - محمد عابد الجابري : التعددية السياسية وأصولها و آفاق مستقبلها، (حالة المغرب) ، في : التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمان، 26 و 27 و 28 مارس 1989 ، ص 107 .

(2) - وائل ب . حلاق : الدولة المستحيلة - الاسلام والسياسة و مآزق الحداثة الأخلاقي ، مصدر سابق ، ص 250 .

أداء سياسي، هي محدد القبيلة ومحدد العقيدة ومحدد الغنيمة، ولا يمكن أن نفهم المواطنة فهما يليق بمقامها ما لم يتم إعادة النظر في هذه المحددات داخل الدولة التحديثية . فسيطرة هذه المحددات الثلاث هي التي أدت إلى عدم التمييز بين المواطنة والوطن، إذ « ليس في مخزون العرب اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني ما يفيد ما يعنونه اليوم باللفظتين المواطنة والمواطن »⁽¹⁾

لقد بين مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي خاصة في مرحلته الثالثة العقل السياسي العربي، على أنه عقل محكوم بثلاث محددات . القبيلة والعقيدة والغنيمة، وهو ما يجعله لا يتوفر عن مواصفات المجتمع الحديث، ولا دراية له بالمواطنة، لأن المواطنة تقتضي تحويل القبيلة الى مجتمع مدني والعقيدة إلى مجرد رأي والغنيمة إلى مجتمع ضريبي . و لما كانت القبيلة والعقيدة والغنيمة هي المحددات التي حكمت العقل السياسي العربي منذ ظهوره، فهي إذن مازالت موجودة وكامنة فيه إلى يومنا هذا، إذ أضحت اليوم القبيلة محركا للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعا أو شبه ريعا، كما أصبحت الايدولوجيا عقيدة طائفية أو شبه طائفية . لذلك فهي لا تفارق العقل السياسي العربي⁽²⁾ . إذ سيطرت عليه منذ زمن طويل وهي لا تزال إلى يومنا هذا تسيّر العقل السياسي تارة باسم العاطفة وتارة باسم القبيلة وتارة أخرى باسم الطائفة⁽³⁾.

فمن الواضح أن هذه المحددات الثلاث تعيق المواطنة، وتقع حاجزا بين الواقع العربي والحادثة السياسية، مع العلم أن هذه الأخيرة تفرض على العقل السياسي ضرورة إعادة النظر في محدداته من أجل ولوج الحداثة السياسية وتسهيل آلية الانتقال الديمقراطي وتكريس مبدأ المواطنة في الدولة التحديثية . فإذا نحن تتبعنا التاريخ السياسي العربي في العصر الحديث والمعاصر، بدا لنا أن هناك محاولات عديدة من قبل نخب منذ ما يزيد عن المائة سنة، وذلك راجع بالأساس إلى ميادين التأثير والتأثر مع الفكر الغربي والحضارة

(1) - محمد عابد الجابري : المواطنة والمواطن جولة أولى ، في : <http://www.Aljabriabed.net/nation>

citoyen2/htm تم الاطلاع عليه يوم 2019/09/15 ، على الساعة 20:45 .

(2) - محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المصدر السابق، ص 181 - 182.

(3) - كريم مروة ، أزمة الفكر السياسي العربي ، في : مجلة المستقبل العربي ، المجلد 15، العدد 159 ، 1992، ص 132.

المعاصرة.⁽¹⁾ وقد تزامنت حركة الوعي هذه مع ظهور نخب وتيارات نهضوية معاصرة بعضها سلفي، وبعضها علماني وبعضها ليبرالي والبعض الآخر قومي أو اشتراكي، مع بروز أحزاب وجمعيات إلى الساحة السياسية رغم الإقصاء والحرمان الذي سلط عليها . ولكن هذه المحددات لم تنته وتزول، بل بقيت كامنة في النفوس كمكبوت سياسي واجتماعي وقد عجزت هذه المحاولات في الكثير من المرات، إما لسبب استعماري نظرا لوجود بلدان عربية تحت سلطة الاستعمار الذي حدّ من نهضتها، ومنعها من كل تجديد وحادثة سياسية حتى لا يتطور الوعي . ومرة باسم الثقافة التي تجعل من الفكر مخيالا لاشعوريا غير قابل للتغيير.⁽²⁾ ومن أجل ذلك كله يجب تصحيح هذه المحددات الثلاث، لتتماشى مع طبيعة الحادثة السياسية التي تفرض نفسها على العقل مسايرة للعقل ومواكبة تطورات.⁽³⁾ ومن أجل ذلك يمكن أن نتساءل : كيف يتسنى لهذه المحددات أن تواكب الحادثة السياسية ؟ و ماهي الآليات التي يمكن من خلالها تجديد هذه المحددات القديمة واستبدالها بأخرى جديدة لتكريس قيمة المواطنة في الدولة التحديثية ؟

لقد نظر الجابري إلى هذه المحددات على أنها تعيق قيم المواطنة في الدولة العربية التحديثية، واعتبرها لم تعد قادرة على مواكبة الحادثة السياسية، وجب على العقل العربي مراجعتها وذلك من خلال :

أ - تحويل العقيدة إلى مجرد رأي : لقد نظر الجابري إلى العقيدة كأحد محددات العقل

السياسي العربي، والتي تتحكم بشكل أو بآخر في بلورته وتسييره لأنها مكبوت سياسي لا يظهر للعيان وإنما يؤثر بطريقة غير إرادية، وهذا ما جعله مخالفا لطبيعة الفكر المعاصر المبني على آليات الحادثة السياسية، ومن أجل ذلك لابد من فسخ المجال لحرية التفكير والمغايرة والاختلاف والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، التي تسلم أمرها للتفكير المذهبي والطائفي المتعصب سواء كان باتجاه دين أو حزب أو بلد، مما يفرض بالضرورة فتح

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 373.

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) - كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 113.

المجال للحوار العقلي المبني على الاجتهاد وتوجيه النقد وقبوله .⁽¹⁾ حيث تتحول بموجبه العقيدة إلى مجرد رأي يعترف برأي الآخرين ويؤمن بالمغايرة ويسمح بتعدد الرؤى و الاختلافات الفكرية داخل المجتمع الواحد .⁽²⁾

إن محمد عابد الجابري يدعو إلى رفض كل أشكال التعصب، سواء كان باتجاه الدين أو باتجاه الوطن أو باتجاه حزب سياسي، وهي دعوة صريحة إلى المواطنة . بيد أن هذه الفكرة لم تكن حديثة النشأة، بل ظهرت في الصدر الأول من ظهور الإسلام، بل وفي الجاهلية أيضا، وكان قد دعا كل من الغزالي وابن خلدون إلى ضرورة تجاوزها ونبذها.⁽³⁾ إذ يجب على الفرد في المجتمع العربي أن يتجرد من هذا المكبوت السياسي، ويتعامل مع الوقائع الاجتماعية والسياسية بأفكار مستمدة من الواقع، ويفرضها الرأي العام وليست طائفة من أو فرقة دينية معينة، مع ضرورة محاكمة هذه الأفكار محاكمة عقلية يتخللها نقد واجتهاد، للإبتعاد كل البعد عن صور العقل الدوغمائي.⁽⁴⁾

فالمشكلة إذن ليست في الدين كعقيدة في نظر الجابري، وإنما المشكلة أكثر من ذلك أي توظيف الدين في السياسة، وهذا ما يجب إعادة النظر فيه، حيث يجب الفصل بين الدين والاستغلال السياسي له . وإذا تصفحنا التاريخ السياسي الإسلامي وجدنا أن الاستغلال السياسي للدين بدأ مع دولة الملك السياسي، فمنذ ثورة معاوية على علي بن أبي طالب حل الدين محل السياسة، حيث برّر معاوية أخذه للسلطة باسم الجبر والقضاء والقدر، معتبرا أن القضاء والقدر هو من جعل الخلافة أموية، لذلك هم لا يتحملون مسؤولية ما حدث .

غير أن الدين منزّه عن كل دعوة للاستبداد أو العنف، وإنما جاء للقضاء عليه ونبذه لأن التعصب للدين يكشف اللثام عن الاستبداد السياسي،⁽⁵⁾ ذلك أن الإسلام بريء من كل سلوكات هؤلاء، فهو يحارب ويطارد المتبطلين الذين يعيشون باسم الدين، كما يحارب

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 182 .

(2) - كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 111 .

(3) - زروخي إسماعيل : الدولة في الفكر العربي الحديث ، مرجع سابق ، ص 432 .

(4) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 317 .

(5) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المصدر السابق ، ص ، ص 186 – 187 .

الدجالين الذين يستغلون عقل الناس باسم الدين ⁽¹⁾ . فالتوظيف السياسي للدين قي نظر الجابري يتعارض مع أسس المواطنة، حيث يقود الشعوب إلى الاستبداد والظلم وهو ما حدث إبان الحكم الأموي.

أما في الفكر العربي المعاصر فالتخلص من القضايا الاجتماعية والسياسية وعدم القدرة على مجابقتها بطريقة مباشرة، هو ما جعلها تستغل الدين كذريعة وذلك راجع إلى ضعف وعي الشعوب وعدم امتلاكها للشجاعة الفكرية التي تحاكم الأمور بطريقة مباشرة ومكتشفة ⁽²⁾ . لذلك فإن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه وجعلها مطابقة للحاجيات والقضايا المطروحة على الساحة، وهو ما يدعونا إلى استبعاد كل تطرف ديني سواء كان باسم العلمانية أو باسم الإسلام وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، التي تعنى بحقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتعنى باستخدام العقل في الممارسة السياسية المبني على الأحكام المنطقية والأخلاقية، وليس على الهوى والتعصب ذلك أن القول بالديمقراطية لا يستبعد الإسلام، وإنما هو مقوما أساسيا للوجود العربي . إذ لا يمكن التعصب إليه لأن هناك إسلام روحي، وهو للعرب والمسلمين وإسلام حضاري للعرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين ⁽³⁾.

ب - تحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي واجتماعي : لقد رأى الجابري أن القبيلة أو

العشائرية كتنظيم اجتماعي يتنافى مع مبدأ المواطنة في الدولة العربية التحديثية، لأنها تجعل السلوك السياسي حبيس " ذوي القربى " أي الأقارب بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة والكفاءة، الحائزين على ثقة الناس واحترامهم، والذين بوسعهم الحصول على مراكز سياسية بطريقة ديمقراطية ⁽⁴⁾ . ليتم التعايش بينهما في ظل التعاون والتآخي . لقد ألح الجابري على ضرورة تجاوز محدد القبيلة في الدولة العربية التحديثية، وذلك بإنشاء مجتمع مدني سياسي مفتوح على التعددية الحزبية التي من شأنها أن تحوي مختلف الآراء

(1) - سيد قطب : معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الكوثر ، الجزائر ، ص ص 105 - 106.

(2) - محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مصدر سابق ، ص 118.

(3) - المصدر نفسه ، ص ص 113 - 114 .

(4) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 48.

والاتجاهات والسماح بتكوين نقابات حرة وجمعيات ومنظمات قاعدية ومؤسسات دستورية تضمن حقوق الأفراد وتدافع عنها، حيث يكون تأثيرها في المجال السياسي من خلا عملية الفصل بين المجتمع السياسي أي الدولة بأجهزتها، والمجتمع المدني أي المجتمع بتركيبته البشرية والاجتماعية، لفتح الطريق أمام إنشاء مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويصنع فيه القرار .⁽¹⁾

لقد برّر الجاهلي سبب فشل النخبة العصرية الإسلامية في نقل الحادثة السياسية الغربية إلى بلدانها هو عدم تحررها من سلطة القبيلة، ذلك أن الدولة الأوروبية الحديثة دولة المؤسسات والمصلحة العليا، وليست دولة القبيلة أو العشائرية، لأن المجال السياسي فيها تتنافس فيه سلطة الأمير مع سلطة الكنيسة .⁽²⁾ بيد أن الدول الإسلامية لم تدخل الحادثة السياسية نتيجة عدم حدوث قطيعة بين الدولة والأمير . كما أن سبب فشل النخبة العصرية الإسلامية في استرداد الحادثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانهم، أي عدم تغيير المجال السياسي الذي كان سائدا في أوروبا، حيث بقي يحتويه الأمير دون قطيعة وتحتويه القبيلة دون نقد .

لقد شهد التاريخ السياسي الإسلامي في نظر الجاهلي، مثل هذه المحاولات الرامية إلى تصحيح محدد القبيلة في العقل السياسي العربي، حيث حدث وأن تم احتواء للقبيلة من طرف الشيعة والخوارج، الذين رفعوا شعار " لا حكم إلا لله " فتحوّلت المسألة من المسكوت عنه (الأئمة من قریش) إلى مجال النقاش السياسي من خلال علم الكلام، الأمر الذي أدى إلى حدوث نوع من التعالي في السياسة .⁽³⁾ لقد حدث في عهد معاوية، أن أصبح المجال السياسي غير مقتصر على القرشيين فحسب، بل أصبح يتألف من الشيعة والخوارج والأمويين بالنسبة للسلطة الحاكمة، ومحايدين اعتزلوا الفتن والخوض في السياسة . حيث لم يتحقق هذا المجال ما لم تقوّض فيه سلطة القبيلة، رغم استئثار معاوية بالحكم لنفسه ولعائلته، حيث قام بتحويل السلطة من شوري إلى ملك، أي تحويل الدولة من دولة الخلافة

(1) - محمد عابد الجاهلي : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 183 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 18 .

(3) - المصدر نفسه ، ص 240 .

إلى دولة الملك السياسي، وهو مظهر من مظاهر الاستبداد الذي رفض فيه مبدأ التداول على السلطة، وأسس على المجادلة القائمة على أسلوب المواكلة و المشاركة .

يرى الجابري أنه قد حلَّ الاستبداد عندما رفض معاوية مبدأ الشورى التي هي إحدى أصول الحكم في الإسلام لقوله تعالى: { وأمرهم شورى بينهم } الشورى ، الآية 38، وقوله تعالى : { وشاورهم في الأمر } آل عمران، الآية 159. فهذه الأصول التي تثبت أنه لا ديمقراطية دون العمل بها (1) ولذلك فمن الواجب فسخ المجال أمام التعددية، أي كثرة الطوائف والأقليات وحرية التفكير والتعبير وتعدد الأحزاب، لأن التعددية الحزبية تعد أسمى مظاهر المواطنة، وهي البديل الوحيد للطائفية والقبلية والعشائرية . حيث يمكن للأحزاب أن تخترق الأطر الاجتماعية الموروثة، وبإمكانها تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع لتحد من هيمنتها، ويحدث نوع من التجانس الاجتماعي دون وجود لتمييز طبقي ومن ثمة الانتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية والعلمية، إلى جانب تحويلها إلى النخب الشعبية المتنامية، وهو مشكل تعاني منه جل الدول العربية والإسلامية (2) لذلك فما هو مطلوب في الدولة العربية التحديثية، هو إحلال الولاء للفكرة والبرامج والاختيار الأيديولوجي والحزبي، بدل الولاء للقبيلة أو الطائفة أو الشخص سواء كان هذا الشخص حيا أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة . وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، وهو ما يضمن بدوره انتقال السلطة بين الأفراد والجماعات دون حدوث نزاعات بين الفئات الحاكمة والفئات التي ستحكم، والتي تم ترشيحها من قبل الأغلبية التي تراهن على توليها للسلطة، وتحملها للمسؤولية لتصبح الوحدة الوطنية مبنية على التعددية الحزبية بعيدا عن كل الاعتبارات القبلية (3) فتنحول بذلك القبيلة إلى مجتمع سياسي واجتماعي، مبدؤه الأساسي الأسمى هو المواطنة، وإرادة العيش المشترك .

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 240 - 241.

(2) - محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مصدر سابق ، ص ص 59 - 60.

(3) - المصدر نفسه ، ص 60.

ج - تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة : لما كانت الغنيمة هي الموجه الأساسي للفعل

السياسي العربي، فإن انعكاساتها في نظر الجابري تبدوا على مستوى الأداء السياسي غير وظيفية، لأن الثروة طابعها مادي، وإذا سيطرت على السياسة حولتها عن قيمها السامية وحلت محلها الأطماع وساد فيها الجشع والطمع، لذلك يلح الجابري على ضرورة إعادة تجديد هذا المحدد وفق ما تفرضه الأوضاع السياسية الراهنة في الدولة العربية التحديثية ذلك أن الغنيمة إذا سيطرت على الخطاب السياسي جعلت اقتصاد هذه الدول اقتصادا ريعيا ولا بد من تغييره . و منه ضرورة الانتقال من الاقتصاد الريعي إلى الاقتصاد الإنتاجي الذي يقوم أساسا على دفع الضرائب من قبل المنتجين، فبعد السماح لهم بالعمل مستعنيين في انجازاتهم بتشغيل العمال، فهم إذن ملزمون بدفع الضريبة للدولة لأنها تشكل أحد أهم مواردها المالية من أجل تدعيم خزينتها .

إن هذه السياسة في نظر الجابري من شأنها حماية الاقتصاد وضمان سلامة الأموال من الضياع وحسن صرفها، لأن كل من يساهم في عملية الإنتاج من حقه المطالبة بمراقبة الطرق التي تصرف بها هذه الأموال العائدة من الضرائب، وهي القاعدة الأساسية التي بنت عليها الدول الأوروبية الحديثة سياستها الاقتصادية، على خلاف الدولة العربية التحديثية التي يطغى على اقتصادها القطاع الريعي كالأجور والأعطيات والموارد الطبيعية، وهو السبب الذي يمنع الخواص من المطالبة بحق المراقبة للحكام أثناء عملية الصرف للعمال لأنهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية . لذا فتصرف وفقا للأهواء و القربات...⁽¹⁾

إن ما تعاني منه الدولة العربية التحديثية من سياسات اقتصادية لا يمكن التغلب عليها إلا إذا توفر هناك تكامل اقتصادي إقليمي، وذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بإحداث سوق عربية مشتركة لبناء قاعدة اقتصادية موحدة على شاكلة الدول الأوروبية، التي أنشأت لنفسها كيانا اقتصاديا أطلقت عليه اسم السوق الأوروبية المشتركة، والتي تراعي بالخصوص إلى القاعدة الإنتاجية متخطية بذلك الاقتصاد الريعي . ومنه فأساس التنمية العربية المستقلة هو

(1) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 182.

الوحدة الاقتصادية المبنية على الاقتصاد الإنتاجي⁽¹⁾ من أجل التخلص من العقل الاستهلاكي وتكوين عقل منتج يتعدى كل الأساليب التي تقوم على الإشكال والمحسوبة عقل يقوم على مبادئ العلم والتقنية، يتميز بروح الإبداع والإنتاج .

لقد ألح الجابري على ضرورة الانتقال باقتصاد الدولة العربية التحديثية، من الاقتصاد الريعي القائم على غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية، إلى الاقتصاد الخراجي من النمط الآسيوي الذي يقوم على الضريبة الواحدة التي تفرض على الجميع بالتساوي، إذ لا يمكن أن نفرق بين أفراد الدولة عرب وعجم⁽²⁾ . إن ما تتميز به الدول العربية والإسلامية أنها لا تستخدم العلم في تنظيمها الاقتصادي، وهذا ما يمكن أن يبرر لنا الجمود الفكري، فلم تتأثر الإيديولوجيات السياسية الاقتصادية العربية بما أنتجه العلماء العرب والمسلمين، الأمر الذي لم يجعل العلم أداة للإبداع والتجديد والإنتاج وبقي الواقع العربي على ما هو عليه لم يتطور ولم يتغير⁽³⁾ وبقي يحن إلى الموروث الاقتصادي القديم المتمثل في "الغنيمة" .

لقد كان الجابري يقصد بموقفه هذا ضرورة تغيير كل الآليات القديمة وإحلال آليات معاصرة، وذلك مثل إحلال النمط الضريبي على الاقتصاد محل الغنيمة، ولتجديد هذه الآليات يجب من نشر العلم والمعرفة على نطاق واسع، لأن المجتمع العربي يستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية، ولكننا لا نقوم بإنتاجه . إن تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة ليس بالأمر السهل عند الجابري، بل يجب إحداث مجال سياسي من أجل الانتقال إلى الديمقراطية وإقرار مبدأ المواطنة، يلزمه تحويل الاقتصاد القائم على الغنيمة إلى اقتصاد رأسمالي، لأن الاقتصاد الضريبي الذي ظهر في أوروبا، ارتبط أساساً بالنظام الرأسمالي أو على الأقل تزامن مع ظهوره، ومن مميزات الاقتصاد الرأسمالي أنه يعمل على تقسيم المجتمع إلى بنيتين : بنية تحتية تتمثل في القاعدة الاقتصادية وعمودها الصناعة، وبنية فوقية تتمثل في أجهزة الدولة ومؤسساتها المرتبطة بها . وهذا التقسيم في نظر الجابري أمر

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص 374.

(2) - المصدر نفسه ، ص 347.

(3) - محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 35.

ضروري حتى يكون الاقتصاد اقتصادا منتجا لا يعتمد على الربح فقط كما هو الحال عند المجتمعات ما قبل الرأسمالية، والتي تعد الدولة العربية التحديثية واحدة منها . كما تتميز هذه المجتمعات بأنها لا يوجد فيها فرق بين البنيتين التحتية والفوقية، بل الغالب فيها أنها متداخلة يصعب التمييز بينها .

إن هذه الحلول التي يقترحها الجابري لإصلاح المنظومة الاقتصادية العربية إنما استوحاها من النظريات والمفاهيم المتعلقة بدراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل تطوره وذلك مثل تطبيق المادية التاريخية والمنهج الجدلي الماركسي، الذي يمكن من خلاله تفسير تطور الأوضاع في أوروبا، والتي تتطلب من خلال معرفة حاضر الظاهرة وصولا إلى كتابة تاريخها.⁽¹⁾ لكن يصرّ الجابري على أن هذه المفاهيم والقوانين التي تصدق على المجتمع الغربي، ليست بالضرورة أن تصدق على المجتمعات العربية والإسلامية، لأن هناك خصوصيات خاصة في مجال الغنيمة، لذلك لا بد من توظيفها بنوع من الخصوصية لمسايرة طبيعة المجتمع العربي والإسلامي .

لقد نظر الجابري إلى اقتصاد الدولة العربية التحديثية على أنه كله اقتصاد ريعي أو شبه ريعي لأن سياستها الاقتصادية قائمة بالأساس على الربح، كما هو الحال بالنسبة للدول النفطية ويخص بالذكر دول الخليج العربي وليبيا، أو كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن بالنسبة للجزائر أو دول تقوم اقتصادياتها على عائدات عمالها المهاجرين مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، إضافة إلى ذلك الدول العربية التي تقتصر في اقتصادها على الإعانات الخارجية كما هو الشأن بالنسبة للأردن وموريتانيا . فإذا نفذ ريع هذه الدول ستتوقف أجهزة الدولة بما فيها الاقتصاد .⁽²⁾ لذا يجب إذن الأخذ بالتعددية على الصعيد العالمي وكذا الصعيد العربي التي تقتضي إما القبول أو عدم القبول .

يعتقد الجابري أن الدولة العربية التحديثية مؤهلة كغيرها من الدول للحدثة السياسية وأن تعيش عصرها، حيث يبرز فيها دور العقل والنقد، وأن مجرد طرح هذه المحددات ما هي إلا محاولة منها لتغييرها، لأن الإنسانية عادة لا تطرح إلا ما تقدر على معالجته لذا

(1) - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، مصدر سابق ، ص ص 20 - 21.

(2) - المصدر نفسه ، ص 47.

فمن الواجب التفاوض رغم الجوانب السلبية فيها التي تتعلق وبالخصوص بالمكبوت والذي هو في الحقيقة بمثابة عملية تطهير للاشعور العربي، وذلك من خلال طرحها أمام العقل من أجل نقدها من أجل تجاوزها وهي خطوة أساسية ومهمة، كما أن الجيل الصاعد يتميز عن سابقه بامتلاكه للروح النقدية التي يغير بها عندما يحين الأوان⁽¹⁾. لقد راهن الجابري على الجيل الصاعد على أنه بإمكانه حمل مشعل التغيير، ليتسنى له نقد الأفكار السابقة ومحاكمتها محاكمة عقلية بعيدا عن كل تعصب أو نكوص أو تبعية. ومن خلال هذا العمل الجاد يمكن القول أن الأمة العربية قد ولجت مرحلة التحديث التي تتجاوز كل مكبوت سياسي لاشعوري.

ب - قيم المواطنة في الدولة التحديثية عند برهان غليون

إذا كانت المواطنة مفهوم حديث ارتبط بنشوء دولة ذات طابع قانوني جديد تساوي بين المواطنين، فإن حرية المواطنين واستقلالهم الشخصي هو هدف وغاية للدولة، لأن غاية الدولة لا يتعدى ضمان حرية الناس المجردة والبسيطة، بشكل الذي تفكر به الشعوب وتشارك من خلال تفكيرها الشخصي والمستقل في الحياة السياسية للبلاد. لم تستوعب الدولة العربية التحديثية معنى المواطنة، على الرغم من أن تاريخ الحداثة قد تعدى القرن والنصف قرن، حيث أن المواطنة ارتبطت بالوطنية والاستقلال عن الاستعمار، لأن البلدان العربية عايشة تجربة استعمارية. الأمر الذي أدى إلى اعتبار الوطنية أسبق من المواطنة فكانت النتيجة حتمية، هي رد الفعل على السيطرة الخارجية أولى وأسبق من بناء مجموعة من العلاقات والقواعد التي تضبط علاقة الأفراد بعضهم ببعض، وعلاقة الأفراد بالدولة وهو ما يعني المساواة وتطبيق القوانين، والحريات الفردية والجماعية وغيرها.

فبعد الإخفاق السياسي الذي شهدته الدولة العربية التحديثية، في مجال التدهور الاقتصادي، واتساع الهوة بين النخب الحاكمة والشعوب، حيث لم تستطيع القيادات الحاكمة منذ الاستقلال التضحية بمصالحها، في سبيل مصلحة الوطن والشعوب. لقد دخلت الشعوب العربية عصر العولمة بهذا الرصيد الحضاري الهزيل، ووضعيته السياسية المتناقضة وفي

(1) - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، مصدر سابق، ص 189.

ذلك يقول برهان غليون: « إن أصل أزمة الدولة التحديثية العربية، كامن بالضبط في أنها أرادت بناء مواطن مستقل عن المجتمعات والعصبيات الجزئية، أي فرد متحرر من ضغطها وسلطانها، لكن من دون مواطنة أو ضمانة للحرية السياسية أي من دون الحقوق والشروط المعنوية والنفسية والسياسية التي تضمن حماية هذا الفرد المستقل وتقوم عليها فكرة المواطنة نفسها »⁽¹⁾، لذلك فالمواطنة تبذوا لنا على أنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، تماشياً مع العلاقة المتبادلة بينها وبين الحقوق والواجبات في تلك الدولة . لتجعل من المواطن مسؤولاً، يتمتع بحقوق سياسية مثل الانتخاب وقيادة المناصب العامة في الدولة .

إن الحقيقة التي لا تغيب عن عقل راشد هي، أن تطور الدولة مرهون بمدى إشباعها لحاجيات المواطنين، حيث أنه « بقدر ما تتطور الحضارة تتجه الدولة إلى تحمل عبء إشباع الحاجيات العليا والنبيلة للمجتمع. »⁽²⁾ ويفهم من هذا التعريف للمواطنة أن مفهومها لا يتعدى علاقة التعاقد بين الأفراد والدولة، وهي علاقة يحددها قانون هذه الدولة، من أجل التناسب بين الحقوق والواجبات داخل الإطار الاجتماعي . ومن باب أن الفرد عضو في الدولة، فهو يتحمل مسؤوليته تجاه قوانين الدولة، غير أن تطور الدولة إنما يقاس بمقدار شيوع فكرة المواطنة داخل هذه الدولة .

يعتقد برهان غليون أن المواطنة ما هي إلا تحالف بين أفراد، يتمتعون بالحقوق والواجبات نفسها، وهم بالتالي متساوون في الوعي بالعيش المشترك تحت لواء المواطنة فهم أناس أحرار لا تميز بينهم في درجة مواظمتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنة، بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلهاهم المبادئ والتفسيرات السياسية بمفهومها الجديد .⁽³⁾ وهذا ما يعكس علاقة التعاون والتآزر بين أفراد الدولة، بعيد عن الانتماءات السياسية والمذهبية والدينية . وما يبرر ذلك هو قيام النخب العربية كتلة واحدة وثورتها ضد المستعمر، رغم بعض العراقيل والحواجز التي

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 290 .

(2) - Philip Resnik : les fonctions de l'état moderne à la recherche d'une théorie kiné , Ibid , P

179 .

(3) - برهان غليون : نقد السياسة - الدولة والدين - ، مصدر سابق ، ص 140 - 141

غرسها المستعمر داخل الوعي العربي، لضرب هذه اللحمة وتفكيكها، حتى يتسنى له الظفر بهذه النخب في حالة من الضعف والوهن، بعيدا عن أي شكل من أشكال الوحدة والقوة .

غير أن إرهابات السلطة الاستعمارية على البلدان العربية، خلف افتقار كبير لطبقة اجتماعية حية ومنتجة، سواء كانت أرستقراطية أو بيروقراطية، دولة أو بورجوازية منتجة. بل ما خلفته هو بروز بورجوازية تجارية، مارست فعل السمسرة على الأفراد . لقد أدت هذه المنعطفات السياسية والاجتماعية إلى دخول النخب الوطنية والقومية في مهب المعركة بعد أن كانت قد اكتسبت قدرة على الكفاح من خلال كفاحها المرير ضد المستعمر الأجنبي .

لقد قررت هذه النخب الدخول في العملية و التاريخية الاجتماعية للدولة، فهو لم يعد في نظر برهان غليون تقليدا للفكر الأجنبي بل « إنه 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 بالرد على حاجات الاندماج المتكامل المادي والمعنوي لهذه الملايين من أشباه المواطنين في الحياة الوطنية . وهو ما يعني تحويلهم إلى مواطنين فعليين .»⁽¹⁾ وهذا يعني أن الدولة التحديثية إنما جاءت واطعة نصب أعينها تحقيق وعود الدولة الحديثة، في ما يتعلق بتحقيق قيم المواطنة لملايين الناس الذين لم يتمتع لا بعضهم ولا كلهم بحق المواطنة منذ أن وطأت أقدامهم سطح المعمورة، لأن صدمة الاستعمار خلفت صدمة الحداثة، غير أن نموذج الدولة التحديثية في نظر برهان غليون يفترض وجود سلطة مطلقة تحد من تعسفها التشعب بالقيم الوطنية، وإرادة العيش المشترك بين أفراد الدولة . ومن هذا كله يمكن أن نستنتج أن برهان غليون يعتبر أن فكرة المواطنة منشأها ذاتي في الوعي العربي، وذلك نتيجة تكتل الوعي العربي وتحالف نخبه ضد المستعمر خلق فيهم روح التعاون والتآزر والتعاقد من أجل خلق قوة موازية للسلطة الاستعمارية وضرورة مقاومتها والوقوف في وجهها .

غير أن البعض من المفكرين العرب من يعتقد أن فكرة المواطنة صناعة غربية بامتياز، كما يعتقد هشام جعيط، لأن العرب لم يتعرف على المواطنة إلا بعد انفتاحهم على الفكر الغربي إبان الفترة الاستعمارية، وهذا وجه من أوجهه الايجابية، ليس كما تتصوره

(1) - برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مصدر سابق ، ص 18 .

مشاعرنا المعادية للاستعمار⁽¹⁾ بل هناك قيم بلغتنا من طرفه، وفي مقدمتها قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية . وهي معايير للمواطنة داخل الدولة التحديثية.

إن المواطنة في الدولة العربية التحديثية، هي انتماء يتعمق في نفوس الأفراد، عندما يكون هؤلاء الأفراد فعالون في مجتمعاتهم، لأن المواطنة هي تاريخ مشترك والمعتقدات والمشاعر داخل الدولة العربية التحديثية . فقد بدأ التأسيس الأول للمواطنة مع رابطة الأخوة الدينية غير أن مؤثرات العصر الحديث، وتجليات العولمة جعل منها حتى في أوروبا تظهر « بعد مخاض طويل في أوروبا المسيحية، وفي صراع طويل مع الكنيسة والسلطة الدينية يتأسس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية »⁽²⁾ . غير أن قيم المواطنة في الدولة العربية التحديثية تجلت على وجه الخصوص في ابداع قيم سياسية، منسجمة تماما مع قيم وخصوصيات المجتمع العربي، لذلك يطرح برهان غليون خيار آخر يتمثل في امكانية الحديث عن مواطنة عربية إسلامية، تقوم أساسا على « ديمقراطية اسلامية تنظر إلى التعددية وما تتضمنه اعتراف بالحريات والحقوق الأساسية للفرد المواطن، على أنها وسيلة لإضفاء القيم الاسلامية واحترام الطقوس والتقاليد الشعبية ... »⁽³⁾ . فالمجتمع العربي بإمكانه أن يبني مكسب المواطنة كمكسب تاريخي، لأن الفكر الحداثي العربي أسهب في هذا الموضوع، يريد من خلالها بناء دولة قوامها الحرية والتحرر من سلطة الحاكم، وتعويضها بمؤسسات يحكمها التنظيم العقلاني، وتحت لواء نظام ديمقراطي .

(1) - هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 1996 ، ص 130 .

(2) - برهان غليون : نقد السياسة - الدولة والدين - ، مصدر سابق ، ص 150 .

(3) - برهان غليون : تحرير الديمقراطية من الليبرالية شرط لتعميمها ، أنظر : <http://www.voltairenet.org/article90301.html>

org/article90301.html تاريخ الإطلاع يوم 25 جانفي 2020 ، على الساعة 22:50 .

خاتمة

خاتمة

إن ما يمكن التأكيد عليه في نهاية هذا البحث، هو أن الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر، النموذج الوحيد في الحياة السياسية العربية المعاصرة، حيث ظهرت كانعكاس لما لم يتم تحقيقه في عصر الدولة الحديثة، على الرغم من النكسات التي شهدتها الدولة التحديثية هي الأخرى . فعلى ضوء أفكار محمد عابد الجابري و برهان غليون يمكن تحديد المعالم التي تقوم عليها هذه الدولة . هذه الأخيرة التي تختلف في بناها عن كل الدول الأخرى، لأنها دولة استبدادية لذا كان من الواجب إلقاء نظرة فاحصة لطبيعة هذه الدولة مبينين في ذلك طبيعة هذه الدولة وانعدام الديمقراطية فيها، وتعرثر مجمل التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية . حيث يثبت الواقع المعيش بوضوح تام أن نقد الواقع العربي قد تمخض عنه نقد النظريات السائدة سواء كانت وضعية أو ماركسية، هو ما قاد إلى مفهوم الدولة التحديثية، وهي في حقيقتها عبارة عن أداة نظرية و اجرائية تعمل كل ما بوسعها للإحاطة بالحقيقة السياسية الراهنة في الواقع العربي، مبررة وجودها بما أخفقت فيه دولة الحداثة .

إن ممارسة النقد للدولة العربية التحديثية، هو نقد لممارسة النظريتين الليبرالية والماركسية، في الفضاء السياسي العربي، الذي يمثل مرآة عاكسة للشرح الذي أصاب الوعي والتفكير السياسيين، لأن النظرية الماركسية تتجاهل الاستقلال الذاتي للدولة العربية التحديثية . بينما النظرية الليبرالية فقد تجاهلت العوامل والقوى الاجتماعية الحية، الكامنة وراء كل سلطة والمحرك لها . لقد بدت الدولة التحديثية دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة، وهي أداة لاستدراك التأخر التاريخي، الأمر الذي جعلها دولة غير تمثيلية وغير ديمقراطية . وكان الاستبداد فيها يتجلى في وجود دولة حديثة، مراكمة للسلطة ومجتمع يخلو إلى التنظيم، غير أن الاستبداد هذا لا يعني بالضرورة عدم وجود قانون .

إن سعي الدولة العربية وراء الحداثة لاستعابها، ومسايرة ركب الحضارة الغربية، هو جوهر الشعوب المتأخرة، متخذة في ذلك حركة تطورها تحت مسميات عديدة، تارة تحت اسم الإصلاح وتارة تحت اسم التغيير أو الثورة وتارة أخرى تحت اسم التحديث، حيث

ينبغي فهم الآلية التي تبرز من خلالها الدولة التحديثية في العالم العربي، وتؤكد وجودها كمثال للقدرة على التدخل التاريخي الفاعل . لقد كانت الدولة العربية التحديثية التجسيد البسيط و المطلق لأمل التقدم الحضاري الذي يثيره مفهومها، حيث تأخذ على عاتقها مهام تحقيقه، غير أن مفهومها في حد ذاته تنبع منه جميع التناقضات التي ينطوي عليه عملها كما تنبع مفارقات والتباسات التي تحيط بها . إن الدولة التحديثية تستمد تطور وسائلها التقنية والتنظيمية كما تستمد القيم التي تحركها على المستوى الأخلاقي والسياسي، بما في ذلك استبعاد الحرية ومبدأ استدراك التأخر التاريخي للمجتمع، حيث ما يشاع على الدولة التحديثية هو أنها دولة مركزية الشديدة والسلطة المطلقة، حيث عملت على تحديث القوى العسكرية والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة، لتعمل على توسيع الهوية بين السلطة والمجتمع، كما أنها دولة غير تمثيلية وغير ديمقراطية، فهي دولة ذات نزعة قومية أو وطنية هاجسها الخوف علة الهوية والثقافة والذاتية الوطنية أو المحلية . كما أنها دولة استبدادية هويتها نابعة من بيروقراطية الدولة التاريخية . ومن خلال هذا كله يمكن أن نصل إلى النتائج الآتية :

أولاً : أن الدولة العربية التحديثية تعود بالأساس على حركة النهضة والإصلاح من أجل بعث الأمة وتحقيق ما وعدت به الدولة الحديثة، حيث ظهر التحديث في بداية أمره كحركة إصلاحية تم بموجبها تحديث الجيش والإدارة .

ثانياً : لقد تجسدت الدولة العربية التحديثية على وجه الخصوص في الدولة القطرية، وهي معطى غربي جاهز فهي مرآة عاكسة للدولة الوطنية في أوروبا، فكانت من أولى اهتماماتها حمل راية التحديث على عاتقها .

ثالثاً : إن التحديث في الدولة العربية كان قد مسى كل المستويات الحضارية و الإنسانية حيث اشتمل على الحداثة التقنية والحداثة السياسية والحداثة الاقتصادية والحداثة الإدارية والاجتماعية والثقافية والفلسفية والفنية وغيرها .

رابعا : يعتقد محمد عابد الجابري أن الدولة التحديثية هي دولة وطنية يكون فيها احلال الولاء للفكر والبرامج والاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص الواحد سواء كان شيخ قبيلة أو رئيس طائفة دينية ليحل التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، فتتحول القبيلة إلى مجتمع مدني وتتحول الغنيمة إلى مجتمع ضريبي وتتحول العقيدة إلى مجرد رأي. أما الدولة التحديثية عند برهان غليون فهي التي حملت على عاتقها قيم التقدم حيث تقوم بتنفيذ الوعود والتوصيات التي عجزت الدولة الحديثة على تحقيقها، فالدولة التحديثية شبيه بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا .

خامسا : إن ما تتميز به الدولة العربية التحديثية هو خاصية العقلنة أي عقلنة السلطة للاستفادة من طاقاتها البشرية، وخاصية التنظيم أي قابلية الممارسة الديمقراطية على أرض الواقع، والمشاركة الاجتماعية المتنوعة في السياسة، لضمان مشاركات كل الطوائف في تسيير دواليب الحكم . إضافة إلى خاصية التقدم حيث تأخذ الدول على عاتقها قيم التغيير الحقيقي، وأخير هي دولة المجتمع والشعب، حيث أضحت الدولة التحديثية أداة لخدمة المجتمع .

سادسا : لقد عرفت الدولة العربية التحديثية تيارات مختلفة، منها تيار الدولة الإصلاحية التي قادها رواد الإصلاح وتيار الدولة الوطنية وهو التيار الذي وقف في وجه السلطة الاستعمارية ومهد لبناء دولة مستقلة ، وتيار الدولة الليبرالية أو ما يسمى بدولة الانفتاح مثلته النخبة الذين تمسكوا بمبادئ الليبرالية الغربية القائمة على قيم التسامح والحرية والديمقراطية .

سابعا : الدولة القطرية هي معلم من معالم الدولة التحديثية حيث تشكلت لغاية واحدة هي بناء الدولة سياسيا واقتصاديا على قاعدة قطرية، لاحتواء شعار الوحدة وتجسيد منطق التجزئة الذي طالما دعا إليه المستعمر الأجنبي، فظهور الدولة القطرية كان تحت دوافع النزعة الوطنية .

ثامنا : الدولة القطرية هي دولة ضعيفة تعيش مع شعور عميق بالهشاشة والقرمية وانعدام الأمن، فهي مجرد تجزئة فقط، ولتعدى هذا العائق لابد من تجسيد منطق الوحدة على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبناء قوة يكون بمقدورها مواجهة الآخر .

تاسعا : لقد شهدت الدولة العربية التحديثية عملية ابتلاع الدولة لمؤسسات المجتمع المدني لأنه تميز بالنضج الاجتماعي فهو يقع ضمن منظومة قيمية متكاملة البنى متعدية كل المبادئ التقليدية العفوية، حيث أنه مؤسسة ديمقراطية ودستورية قوامها الحرية والمواطنة والشرعية وحقوق الانسان .

عاشرا : لقد عملت النخبة العربية في الدولة التحديثية على استقبال كل المنجزات والأفكار حتى كادت ان تذوب الهوية العربية في الهوية الغربية، وهو ما خلف وراءه صراعا بين النخب الحداثوية والنخب التراثية، وهو ما قاد المجتمع المدني الى الانقسام والتشتت، حيث أضحت هذه النخب تلهث من وراء مصالحا متناسية مصالح الشعب .

إحدى عشر :تتعد وظائف المجتمع المدني في الدولة التحديثية بين الوظيفة الثقافية والوظيفة السياسية والوظيفة الاجتماعية والاقتصادية .

إثنى عشر : إن علاقة المجتمع المدني بالدولة التحديثية هي علاقة اندماج واحتواء، تتمثل في تقديم مؤسسات المجتمع المدني للخدمة للمجتمع ككل، خاصة أثناء الكوارث والأزمات .

ثلاثة عشر : إن العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني هي علاقة تضاف وأسبقية أي أسبقية المجتمع المدني على الديمقراطية، حيث أن الديمقراطية تسير في خط واحد مع التعددية، وهو ما جعلها شرط ضروري لقيام مجتمع مدني .

أربعة عشر : إن انتقال فكرة حقوق الانسان الى الوعي العربي، كانت بمثابة محاكاة للمجتمع الغربي، غير أنه كان مجرد شعارات فقط خالية من محتواها، رغم تأصيلها في الثقافة العربية الاسلامية، فغايتها لا تنحصر في الحقوق السياسية أو الثقافية، بل لابد من تكاملها .

خمس عشرة : لقد شهدت السنوات الأخيرة نقاشا حادا فيما يتعلق بمشكلة المجتمع المدني وما يرتبط به من موضوعات لها صلة بهذا المفهوم، سواء في علاقته بالدولة التحديثية أو في علاقته بالعولمة أو في علاقته بالديمقراطية . وقد زاد الموضوع أهمية حينما نناقش مشكلة الديمقراطية في الدولة العربية التحديثية، لأن المجتمع المدني نتيجة لتطور هذه الدولة خاصة في مرحلة من مراحل الدولة التحديثية، أين انتقلت من المجتمع المدني إلى المجتمع السياسي . إن توضيح مستوى الترابط الموجود بين المجتمع المدني والدولة التحديثية والديمقراطية، تستلزم بالضرورة تحديد مضمون كل إشكالية على حدة .

ستة عشر : إن المجتمع المدني يضم مجموعة مؤسسات، وليس كما هو شائع مجرد منظمات فقط فهي بذلك تلعب دور فعال في عملية التغير الاجتماعي والسياسي والثقافي حيث كلما كان دورها كبير في عملية التغير الاجتماعي، كلما كانت قد اتسمت بالمرونة الكبيرة في استجابتها للبيئة الاجتماعية . فثقافة بناء المؤسسات مبنية أساسا على المجتمع المدني المتطور، القائم على فعل الطوعية والمبادرة والنزوع للعمل الطوعي، في إطار مشاركة منظمة . المجتمع المدني المتطور هو الذي يمتلك مصادر القوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية يمكن من خلالها الدفاع عن الحقوق المدنية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية للفئات والجماعات والقطاعات وغيرها . مؤسسات المجتمع المدني، تحمل على عاتقها معالجة المشكلات قبل وبعد حدوثها، من أجل تحقيق توازن المجتمع، والإسهام في عملية التغير الاجتماعي .

سبعة عشر : تعد الديمقراطية في الدولة العربية التحديثية مطلباً أساسياً بالرغم من أنها ميلاد جديد وعسير، للوصول إلى دولة المؤسسات، قوامها الحرية والحقوق وفصل السلطات . وذلك لهيكلية المجتمع المدني، ومواكبة التطور والتقدم العلمي والتكنولوجي . على الرغم من تخوف النخب منها، وتهديد الطائفية لآلية قيامها وسيرها سيرا طبيعيا . حيث عرفت الديمقراطية في العالم العربي عوائق لتطبيقها، سواء كان سياسيا أو ثقافيا أو إقتصاديا .

ثمانية عشر : إن فشل النهضة في الدولة العربية التحديثية راجع بالأساس إلى سيطرة النزعة الأحادية، والنزعة الايديولوجية على الحياة السياسية، وهو ما أدى إلى ظهور مرجعيتين مرجعية تراثية ، ومرجعية حداثة ، ومرجعية ثالثة تجمع بينهما وهو ما جعل العلاقة بين النهضة والتمدن علاقة ضرورية ، حيث يعد التقدم مفتاح النهضة .

تسعة عشر : لقد شهدت الدولة العربية التحديثية مظاهر لإخفاقها، تمثل في المظهر الثقافي والمظهر السياسي و المظهر الاقتصادي، والمظهر العقلي .

عشرون : تعد المواطنة في الدولة التحديثية نسيج أخلاقي، غير أن محددات العقل السياسي العربي المتمثلة في القبيلة والعقيدة والغنيمة تعيق ذلك، إذ لابد من تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني والعقيدة إلى مجرد رأي والغنيمة إلى مجتمع ضريبة، لتحويل المواطنين إلى مواطنين فعليين .

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث أن نشير إلى أن هناك قضايا كثيرة ومتعددة تتعلق بالدولة التحديثية، مازالت في حاجة إلى دراسة وتحليل ونقد، لأن هذه المعالم التي بنيت عليها الدولة التحديثية في العالم العربي تختلف من دولة قطرية إلى أخرى، إذ من غير الممكن أن يكون هناك اتفاق على هذه المعالم، في وجود الفوارق العرقية والدينية والسياسية . لكن على الرغم من هذا الاختلاف والتباين إلا أن هناك تقارب في هذه البنى حتى وإن كان هذا التقارب جزئي .

وفي الأخير يمكن القول أن الديمقراطية والمواطنة والتسامح وحقوق الانسان هي معالم لدولة الحق والقانون، ومكاسب تناضل النخب من أجل تكريسها في المجتمع العربي . لذا بات من الضروري الاهتمام بها والدفاع عنها، لأنها شرط لازم لقيام دولة تحديثية بالمعنى الصحيح .

ملحق

الملحق

محمد عابد الجابري وبرهان غليون سيرة وفكر

1 - سيرة محمد عابد الجابري ومؤلفاته

2 - سيرة برهان غليون ومؤلفاته

1 ■ سيرة محمد عابد الجابري و مؤلفاته

أ. حياته :

(محمد عابد الجابري) مفكر وفيلسوف مغربي معاصر، ولد سنة 1936م⁽¹⁾ الموافق لـ 1354هـ بقرية (فجيج) بمدينة (وجدة) المغربية ، وهي قرية نائية ريفية تقع في الجنوب الشرقي من (المغرب الأقصى) ، حيث أنّ عائلته تنحدر من أصول أمازيغية كانت تمتهن مهنة الفلاحة لكسب قوت أفرادها . تلقى تعليمه الأول بمسقط رأسه على يد شيوخ الكتاتيب و الزوايا ، فحفظ ثلث القرآن الكريم وعمره لا يتعدى السنة التاسعة ، وفي هذه المرحلة دخل المدرسة الابتدائية حيث تعلم اللغة العربية إلى جانب اللغة الفرنسية ، رغم كونه ينحدر من أسرة أمازيغية مما جعل اللغة الأمازيغية هي لغته الأم⁽²⁾ .

لقد كانت حياة الجابري في طفولته و صباه ممزوجة بالشقاء ، جافة علميا وفكريا وذلك راجع إلى البيئة الاجتماعية التي كان يعيش فيها ، وما تتميز به من بؤس وفقر وحرمان ، حيث لم يسعفه الحظ في الاطلاع على الكثير من الكتب ، وما توفر لديه منها كان يعد على رؤوس أصابع اليد الواحدة . و لم تعرف قرية فجيج المدرسة الوطنية إلا في غضون سنة 1947م ، وكان الجابري واحدا من بين تلاميذها الأوائل⁽³⁾ وهذا دليل قاطع على مثابرة الجابري الدؤوبة في تحصيل العلم ، وإغناء ثقافته الواسعة التي جعلته في ريادة المفكرين العرب البارزين . لقد كان حال المجتمع الذي عاش فيه الجابري حال المجتمعات القروية الأخرى التي تزخر بأحاديث السحر و الشعوذة والجنّ و الشياطين ، و كان للجابري منها حظٌّ وافرٌ يسرده في كتابه الموسوم بـ " حفريات في الذاكرة من بعيد " ⁽⁴⁾

(1) - مجموعة من المؤلفين : الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر ، إعداد : حبيب الله بابائي ورضا خرساني ، ترجمة : حسين صافي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2014 ، ص 211 .

(2) - محمد عابد الجابري ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ص ، ص120،121.

(3) - المصدر نفسه ، ص ، ص 139 ، 140 .

(4) - المصدر نفسه ، ص - ص 17- 19 .

وقد كان مجتمعه آنذاك يموج بهذه الأفكار ، والتي كان لها أثرٌ كبيرٌ في حياته بعد نبوغه ويظهر ذلك في تعلقه بالنزعة العقلانية النقدية ، ورفضه لكافة النزعات اللاعقلانية صوفية كانت أو غنوصية (1) حيث رجَّح الباحثين ذلك إلى حياة الصبا والطفولة و مؤثرات المحيط الاجتماعي .

لقد كان الجابري في طفولته مولعا ولعا شديدا بشيخ المسجد المتواجد بقريته السيد : (الحاج محمد فرج) الذي كان يعدُّ أحد أقطاب التيار السلفي النهضوي ، وكان إلى جانب التربية الدينية يمارس الوطنية والتحديث في الدين ، وباسم الدين ، مما جعله يجمع بين الإصلاح الديني والكفاح من أجل استقلال الوطن وطرده المستعمر الفرنسي الغاشم والتحديث الاجتماعي والثقافي في عملية واحدة ، مع العلم أن ثقافته محدودة لا تتعدى سوى حفظ القرآن الكريم ، وبعض متون الفقه والنحو التي كان يدرّسها للتلاميذ ، وقد كان الجابري يكتُّ له خالص الاحترام والتقدير و العرفان ، لما كان يمارسه من أساليب في الكفاح ضد المستعمر الفرنسي . (2)

انتقل الجابري بعد ذلك إلى مدينة وجدة التي تنتمي إليها قريته إداريا ، لإتمام مرحلة الدراسة الثانوية وذلك سنة 1949م (3) حيث مارس فيها مهنة التدريس كمعلم منذ سنة 1953م إلى غاية سنة 1957م . (4) ثم هاجر إلى سوريا بين عامي 1957م و1958م أين عايش فكرة القومية العربية عن كثب ، حيث درس هناك في سوريا الأدب والفلسفة ليعمل هناك مراسلا من دمشق لجريدة القلم التي كانت تصدر في المغرب الأقصى ، إذ

(1) - **Gnose** مصطلح يعني في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين ، أو على مستوى العقيدة الرسمية وكان للمسيحية غنوصا في القرن الثاني والثالث الميلادي ، ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية ، بل الملحدة أحيانا .
و **Gnosticism** وتعني مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة و الدين ، ويقوم على أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض ويشتمل على طائفة من الآراء المضمون بها على غير أهلها ، وفيه تلتقي الأفكار القبلية بالأفلاطونية الحديثة ، و بعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية ، وكان له أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام .
أنظر إلى :

- مجموعة من المؤلفين ، مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1983 ، ص133 .

(2) - محمد عابد الجابري ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، المصدر السابق ، ص 76 .

(3) - المصدر نفسه ، ص121 .

(4) - المصدر نفسه ، ص 153 .

عاصر هناك مختلف الأحداث و التطورات التي حدثت في مجال الوحدة العربية ، خاصة فكرة الوحدة بين سوريا ومصر ، وقيام الجمهورية العربية المتحدة. وبعد عودته إلى الرباط التحق بكلية الآداب لدراسة الفلسفة التي كانت شغفه العلمي منذ صباه ، ثم عمل ناظرا بالثانوية ، ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي المغربي وذلك بين سنتي 1965م و1967م .

وفي سنة 1967م حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة (محمد الخامس) بالرباط ، والتي أصبح أستاذا فيها فيما بعد ، مدرسا لمقياس الفلسفة والفكر العربي الإسلامي ، إلى أن حصل على شهادة دكتوراه دولة سنة 1970م بأطروحته المعروفة تحت عنوان " العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي - " (1).

لقد انخرط الجابري في صفوف المقاومة للاستعمار الفرنسي في المغرب منذ الخمسينيات من القرن الماضي ، ثم بعد الاستقلال مارس العمل السياسي ، حيث كان قياديا بارزا في صفوف حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ، مما أدى إلى اعتقاله مرتين مرة في سنة 1963م إلى جانب قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ، ومرة في سنة 1965م إلى جانب مجموعة من رجال التعليم . غير أنه قدم استقالته من كل المسؤوليات الحزبية في أبريل 1981م ، ليتفرغ إلى العمل الفكري .

فاز الدكتور محمد عابد الجابري بعدة جوائز منها :

- جائزة بغداد للثقافة العربية ، برعاية منظمة اليونسكو في يونيو سنة 1988م .

- الجائزة المغربية للثقافة في مايو سنة 1999م .

- جائزة كتاب في جريدة الدورة الأولى سنة 2005م التي يمنحها الشيخ (محمد بن عيسى

الجابري) راعي المشروع عن الدراسات الفلسفية والفكرية . (2)

(1) - عبد العزيز بن يوسف : محمد عابد الجابري ، في : الفلسفة العربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2014 ، ص 335 .

(2) - محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، في : كتاب في جريدة ، العدد رقم 29 ، التسلسل العام عدد رقم 95 ، الصادر في 05 تموز 2006 ، ص 3 .

- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة في نوفمبر سنة 2006 م .
- جائزة ابن رشد للفكر الحر في أكتوبر سنة 2008 م .
- حيث أحيل الدكتور محمد عابد الجابري على التقاعد إلى أن وافته المنية في الدار البيضاء بالمملكة المغربية يوم الاثنين 03 مايو من سنة 2010م عن عمر ناهز الخامسة والسبعون سنة من عمره . أين دفن هناك بعد سنين طوال من العطاء الفكري منقطع النظير، رغم الاضطهاد و الرقابة المفروضة عليه من قبل السلطات المغربية .
- لقد كانت للدكتور محمد عابد الجابري مؤلفات كثيرة ، تتمحور في معظمها حول الفكر النهضوي والفكر القومي والفكر الحداثي ، الذي أراد من خلاله دفع عجلة القومية العربية إلى الأمام ، إلى جانب الدكتور (حسن حنفي) والدكتور (طه عبد الرحمان) وغيرهم .

ب . مؤلفاته :

- لقد كان للدكتور محمد عابد الجابري زاد كبير من المؤلفات التي عبّرت عن فكره والتي كانت بمثابة فكر نهضوي ، حيث تمثلت فيما يلي :
- 1 - العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ط 1 ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1971.
- 2 - أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب العربي ، 1973 .
- 3 - مدخل إلى فلسفة العلوم الذي تضمن جزأين ، عنوان الجزء الأول منهما : تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة ، والجزء الثاني : المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي ، ويتضمن نصوصا مجموعة منقولة عن فلاسفة العلم المعاصرين ، ط1 ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1976 .
- 4 - من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ، 1976 .
- 5 - نحن و التراث : قراءات في تراثنا الفلسفي ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1980 .
- 6 - الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية ، ط1، طباعة مركز دراسات الوحدة

- العربية ، 1982 .
- 7 - تكوين العقل العربي ، وهو الجزء الأول ضمن سلسلة نقد الفكر العربي ، ط1 ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1984م .
- 8 - بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، وهو الجزء الثاني في نقد العقل العربي ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1986م .
- 9 - السياسة التعليمية في المغرب العربي ، 1988م .
- 10 - إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1988م .
- 11 - المغرب المعاصر ، الخصوصية والهوية ، الحداثة والتنمية ، 1988م .
- 12 - العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، و هو الجزء الثالث من نقد العقل العربي ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990م .
- 13 - حوار المشرق و المغرب ، حوار مع الدكتور حسن حنفي ، طباعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1990م .
- 14 - التراث والحداثة : دراسات ومناقشات ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1991م .
- 15 - مقدمة لنقد العقل العربي ، وهي عبارة عن نصوص ترجمت إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان :

Introduction à la critique de la raison arabe : traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, éd. La découverte , Paris.1994.

- 16 - المسألة الثقافية في الوطن العربي ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994.
- 17 - المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995م .

- 18 - مسألة الهوية ، العروبة والإسلام و الغرب ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995م .
- 19 - الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995م .
- 20 - المشروع النهضوي العربي ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربي ، 1996م .
- 21 - الديمقراطية وحقوق الإنسان ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997م .
- 22 - قضايا في الفكر المعاصر ، العولمة ، صراع الحضارات ، العودة إلى الأخلاق ، التسامح ، الديمقراطية ونظام القيم ، الفلسفة المدنية ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997م .
- 23 - التنمية البشرية و الخصوصية السوسيوثقافية ، العالم العربي نموذجا ، 1997م .
- 24 - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997م .
- 25 - حفريات في الذاكرة من بعيد ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997م .
- 26 - أشرف الدكتور محمد عابد الجابري على نشر جديد لمجموعة من أعمال ابن رشد الأصلية مع وضعه لمداخل و مقدمات تحليلية و شروحا ، 1997م- 1998م .
من بينها :
 - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
 - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
 - تهافت التهافت .
 - الكليات في الطب .
 - الضروري في السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998م .
- 27 - ابن رشد سيرة وفكر ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998م .
- 28 - العقل الأخلاقي العربي ، دراسات تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001م .
- 29 - مدخل إلى القرآن الكريم ، في التعريف بالقرآن ، والتعريف الواضح حسب ترتيب النزول ، طباعة مركز دراسات الوحدة العربية ، 2006م .

30 - سلسلة مواقف ، وهي عبارة عن كتب صغيرة بحجم الجيب و بدأت في الصدور منذ الفاتح من مارس 2002م ، منها كتاب في غمار السياسة فكرا و ممارسة ، طباعة الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2009م .⁽¹⁾

2 - سيرة برهان غليون ومؤلفاته

أ . حياته

الدكتور برهان غليون مفكر سوري معاصر ، ولد بمدينة حمص السورية في 03 ماي 1945 م من أسرة بسيطة و متواضعة، تلقى تعليمه الأول في المرحلة الابتدائية والإعدادية بمدينة حمص السورية، ثم انتقل بعد ذلك إلى مدينة دمشق ليتابع دراسته الثانوية في دار المعلمين، وبعد تحصيله على البكالوريا ، التحق بجامعة دمشق ليتابع فيها دراسته الجامعية ، حيث تخرج منها بإجازة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية (ليسانس) ودبلوم في التربية العامة. لقد كانت طفولة برهان غليون وشبابه مفعمة بالوقائع السياسية ، والتحولات الفكرية التي كانت سببا مباشرا في توجيه شخصيته، فمن بين هذه الأوضاع بروز الحركة القومية الناصرية ، التي جاءت تناضل من أجل استرجاع الحقوق العربية والإسلامية المهضومة . حيث تزامن ذلك مع ظهور الثورة الناصرية سنة 1952 م التي استقطبت الكثير من الجماهير العربية ، وجعلت مصر مركزا للحركة والقومية والعروبة.⁽²⁾ وهو ما جعل برهان غليون يعيش حلم الوحدة والثورة والتغيير منذ صغره .

لقد شهد غليون الانفصال السوري المصري سنة 1961م ، ثم بعده مباشرة حرب اليمن 1962م ، كما شهد نكسة 1967م . ثم بعد ذلك سافر إلى فرنسا ليلتحق بجامعة باريس 8 لإتمام دراسته العليا، حيث حصل فيها على شهادة دكتوراه الدرجة الثالثة ، في علم الاجتماع السياسي ، بأطروحة بعنوان الدولة والصراع الطبقي في سوريا بين 1945م و 1970م . أشرف عليه نيكوس بولانتزاس nicos poulantzas (1936 - 1979)، بعد ذلك عاد إلى دمشق للتدريس ، لكنه يختار مرة أخرى حقل البحث العلمي ، حتى عاد إلى

(1) - عبد العزيز بن يوسف : محمد عابد الجابري ، في : الفلسفة العربية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 336 .

(2) - برهان غليون : اغتيال العقل ، مصدر سابق ، ص 7 .

فرنسا للتخضير لأطروحة دكتوراه في الفلسفة ، سنة 1982م تحت عنوان خطاب التقدم خطاب السلطة ، مفهوم الحداثة في الفكر العربي الحديث، وقد كان فرنسوا شاتلي François Châtelet (1925 - 1985) مشرفا عليه . عمل في العديد من مراكز البحث الدولية قبل أن يعين أستاذ علم الاجتماع السياسي سنة 1990م .

عمل أستاذا محاضرا في معهد العلوم الاجتماعية في الجزائر ، ثم عاد إلى باريس ليعمل كمدرس في جامعة السربون ومديرا للأبحاث . ثم شغل كرسي أستاذ علم الاجتماع السياسي منذ 1996م ، ثم شغل منصب مدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السربون ، شارك في الكثير من الندوات الفكرية ، والمؤتمرات العلمية ، والنقاشات السياسية، وأشرف على الكثير من الأطروحات والرسائل الجامعية . وخلف كما هائلا من المؤلفات والمقالات باللغة العربية واللغات الأجنبية.

يشغل الدكتور برهان غليون منصب :

- عضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع
- عضو في الرابطة الفرنسية للدراسات العربية
- عضو في هيئة تحرير مجلة الشعوب المتوسطة بباريس
- عضو في هيئة تحرير مجلة روافد متوسطة بباريس
- عضو في هيئة تحرير الدراسات الشرقية بباريس
- ساهم في تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان
- ساهم في تشكيل تجمع إعلان دمشق عام 2005م
- شغل رئيس المجلس السوري الانتقالي بعد ثورة الربيع العربي

ب . مؤلفاته

لقد خلف الدكتور برهان غليون مؤلفات عدة منها :

- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات
- مجتمع النخبة
- الوعي الذاتي

- اغتيال العقل
- نقد السياسة الدولة والدين
- المحنة العربية الدولة ضد الأمة
- بيان من أجل الديمقراطية
- العرب ومعركة الإسلام
- حوارات من عصر الحرب الأهلية
- حوارات في الوطنية السورية
- الاختيار الديمقراطي في سوريا
- ثقافة العولمة وعولمة الثقافة
- النظام السياسي في الإسلام
- حوار الدولة و الدين
- حقوق الإنسان العربي
- حول الخيار الديمقراطي
- أصدر مع زملائه مجلة الثورة الفلسطينية

المصادر والمراجع

أ. المصادر

- القرآن الكريم

1. برهان غليون (وآخ): الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1999.
2. برهان غليون (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2000.
3. برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2005.
4. برهان غليون (وآخ) : مستقبل الثقافة العربية ، سلسلة أبحاث المؤتمرات 2 ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 1997.
5. برهان غليون : إختيار الديمقراطية في سورية ، دار بترا ، دمشق ، 2003.
6. برهان غليون : إغتيال العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 5 ، 2009.
7. برهان غليون : الديمقراطية العربية - جذور الأزمة وآفاق النمو - ، في : برهان غليون (وآخ) : حول الخيار الديمقراطي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994.
8. برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في : برهان غليون (وآخ) : حقوق الإنسان العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، لبنان ، 1999.
9. برهان غليون : المحنة العربية - الدولة ضد الأمة - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 2 ، 1994.
10. برهان غليون : المسألة الطائفية ، ومشكلة الأقليات ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1979.

11. برهان غليون : النظام السياسي في الإسلام - حوارات لقرن جديد - ، دار الفكر ، دمشق ، 2004.
12. برهان غليون : الوعي الذاتي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1992.
13. برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 ، 2006.
14. برهان غليون : ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 1999.
15. برهان غليون : في النخبة والشعب ، حوار لؤي حسن ، دار بترا للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2010.
16. برهان غليون : ما بعد الخليج وعصر المواجهات الكبرى ، مكتبة مدبولي ، ط1 ، القاهرة ، 1993 .
17. برهان غليون : مجتمع النخبة ، معهد الانماء العربي ، ط1 ، بيروت ، 1986 .
18. برهان غليون : مستقبل العلاقات العربية الأوروبية ، في: أحمد صدقي الدجاني (وآخ) : العرب والعالم ، مؤسسة عبد الحميد شوفان ، الأردن ، ط1 ، 2001.
19. برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، في : إسماعيل قيرة (وآخ) : مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط1 ، 2002.
20. برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية ، في: علي خليفة الكواري : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان.
21. برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط4 ، 2007 .
22. برهان غليون : نقد السياسة العملية - العرب ومعركة الاسلام - ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1999.

23. برهان غليون : نقد السياسة العملية – العرب ومعركة السلام - ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1999.
24. محمد عابد الجابري : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1996 .
25. محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 6 ، 2010.
26. محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1991.
27. محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، 1994.
28. محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1997.
29. محمد عابد الجابري : العرب والعولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1998.
30. محمد عابد الجابري : العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي- ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 6 ، 1994 .
31. محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي – محددات وتجليات- ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 5 ، 2005.
32. محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 8 ، 2002.
33. محمد عابد الجابري : حفريات في الذاكرة من بعيد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1997.
34. محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1990 .

35. محمد عابد الجابري : **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، بيروت ، 2005.
36. محمد عابد الجابري : **قضايا في الفكر المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1997.
37. محمد عابد الجابري : **مسألة الهوية -العروبة الإسلام ..والغرب -** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1995.
38. محمد عابد الجابري : **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 3 ، 2004.
39. Bourhan Ghalion : **Islam et politique , la modernité trahie** , casba edition , alger , 1997.
40. Burhan Ghalion : **islam et terrorisme de l'origine de violence dans les bayes musulmane** , confusion méditerrané 212 .
41. Mohamed Abd – Al jabri : **La Globalisation dans la pensée arabe contemporaine** , traduit par Mme Fatma charaibi bennani smirés.

ب - المراجع باللغة العربية

42. إبراهيم خليل العلاف : **الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة** ، مركز الدراسات الإقليمية ، الموصل ، 1996 .
43. ابن تيمية : **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2 ، 1994.
44. ابن رشد : **الضروري في السياسة** ، - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون - ، نقله عن العبرية إلى العربية : أحمد شحلان ، مع وضع مدخل ومقدمة تحليلية : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 1 ، 1998.

45. ابن قتيبة الدينوري : كتاب الإمامة والسياسة ، ج 1 ، شرح وتصحيح : محمد محمود الرافي ، مطبعة النيل ، مصر ، 1904.
46. ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، الجزء 2 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 1990.
47. ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، الجزء 6 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 1990 .
48. أبو الأعلى المودودي : الخلافة والملك ، تعريب : أحمد إدريس ، دار القلم ، الكويت ، ط 1 ، 1978 .
49. أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2000.
50. أحمد محمد ولد محمد : الدولة في الفكر العربي الحديث ، في : الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج والتفكيك ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2008.
51. أحمد محمود ولد محمد (وآخ): الدولة الوطنية المعاصرة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008.
52. إدريس هاني : حوار الحضارات بين أنشودة الماضي وصرخة الهامش ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2002 .
53. أدونيس العكرة : السياسة والدين في ميزان العقل ، في : مطارحات نصيف نصار للعقل الملتزم ، من كتاب جماعي ، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار ، إشراف أحمد عبد الحليم عطية ، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ، (11)، الكتاب 2 ، 2003.
54. أرسطو : دستور الأثينيين ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1967 .
55. أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1 ، 1985.

56. أرنولد توينبي : تاريخ الحضارة الهيلينية ، ترجمة : رمزي جرجس ، المكتبة الأنجلو
مصرية ، مصر ، ط 1 ، 1963.
57. إسماعيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث ، دراسة فكرية فلسفية ، دار
الفجر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1999.
58. أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة : حنا خباز ، دار أسامة للنشر ، دمشق ، ط 1.
59. أفلاطون : محاوره بروتاجوراس ، ترجمة وتقديم : عزت قرني ، دار قباء للطباعة
والنشر ، مصر ، ط 1 ، 2001.
60. أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربي للطباعة
و النشر ، القاهرة ، 1978.
61. إيليا حريق : نشوء نظام الدولة في الوطن العربي ، في غسان سلامة (وآخ) : الأمة
والدولة و الاندماج في الوطن العربي ، الجزء الأول ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر
، ط 1 ، 1984.
62. إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، "سلسلة عالم المعرفة" ، المجلس الوطني للثقافة و
الفنون و الآداب ، الكويت ، 1994.
63. إميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت
، ط 1 ، 1983.
64. إميل براهيه ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج 1 ، ترجمة: جورج طرابيشي ، دار
الطليعة ، بيروت.
65. أمينة لزرق : المشروع الفكري لبرهان غليون ، في : إسماعيل مهنانة (وآخ) :
الفلسفة العربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، الجزائر ، 2014.
66. أندريه توزيل (وآخ): ماركس ونقده للسياسة ، ترجمة : جوزيف عبد الله ، دار
التنوير ، بيروت ، ط 1 ، 2006 .
67. أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 1 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار
المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007.

68. أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 2 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007 .
69. أوغسطين : مدينة الله ، المجلد 3 ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2007 .
70. برتراند بادى : الدولتان ، ترجمة : نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1996 .
71. برتراند راسل : حكمة الغرب ، ج 2 ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، بيروت ، ط 2 ، 2009 .
72. بهجت قرني : وافدة متغربة لكنها باقية ، تناقضات الدولة القطرية ، في : غسان سلامة (وآخ) : الأمة والدولة و الاندماج في الوطن العربي ، ج 1 ، مركز دراسات الوحدة اتلعربية ، لبنان ، ط 1 ، 1989 .
73. بومدين بوزيد (وآخ) : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1999 .
74. بيار كلاستر ، مجتمع اللادولة ، ترجمة : حسين دكروب ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، لبنان ، ط 1 ، 1981 .
75. تركي الحمد : السياسة بين الحلال والحرام ، دار الساقى ، بيروت ، ط 3 ، 2003 .
76. توفيق المديني : المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، سوريا ، 1997 .
77. جاك دو نيديو فابر : الدولة ، ترجمة : سموحي فوق العادة ، منشورات عويدات ، لبنان ، ط 1 ، 1970 .
78. جاك دوه نيدييه دي فابر : الدولة ، ترجمة : أحمد حسيب عباس ، مراجعة : ضياء الدين صالح ، شركة الأمل للطباعة والنشر .

79. جان جاك روسو : **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة: ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت ، ط 1 ، 1985.
80. جان جاك شوفالييه : **تاريخ الفكر السياسي** ، ترجمة : محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 5 ، 2006.
81. جورج كتورة ، **السياسة عند أرسطو** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1987.
82. جون لوك : **في الحكم المدني** ، ترجمة : ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، ط 1 ، 1959.
83. حاتم النقاطي : **مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو** ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 1995.
84. حسن حنفي (وآخ) : **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2005.
85. حسن حنفي : **التراث والتجديد** ، مكتبة الإنجلو ، القاهرة ، ط 3 ، 1987.
86. حسن حنفي : **هموم الفكر والوطن - الفكر العربي المعاصر** - ج 2 ، دار قباء للنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 1998.
87. ديريك هيتير: **تاريخ موجز للمواطنة** ، ترجمة : ناصيف نصار و مكرم خليل ، دار الساقى ، بيروت ، ط 1 ، 2007 .
88. رالف لينتون : **شجرة الحضارة** ، ج 2 ، ترجمة : أحمد فخري ، تقديم : محمد السويدي ، مؤسسة الفنون المطبعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1990.
89. رشيد رضا : **الخلافة** ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1992.
90. رضا شريف : **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري** ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، 2011 .

91. رضوان سليم : نظام الزمان العربي - دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية . ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2006 .
92. رفيق حبيب : الأمة والدولة ، مطابع الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 2001.
93. سالم القمودي : الإسلام والدولة بين الوصل والفصل ، دار الإنتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2005.
94. سعيد بنسعيد العلوي : الاجتهاد والتحديث - دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب - ، مركز دراسات العالم الإسلامي ، مالطا ، ط 1 ، 1992.
95. سعيد بنسعيد العلوي : خطاب الشرعية في الاسلام ، في الامة والدولة والتاريخ والمصائر ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2001.
96. سلامة موسى : ماهي النهضة ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 1 ، 1987.
97. سليم قبعين : تاريخ آل رومانوف ، مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، مصر ، 2014.
98. سيد قطب : معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الكوثر ، الجزائر.
99. السيد ولدأباه : اشكالية نقد العقل نموذجاً ، قضايا التنوير والنهضة ، في: الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي(18) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط 2 ، 2004.
100. سيدي محمد ولديب : الدولة وإشكالية المواطنة - قراءة في مفهوم المواطنة العربية - ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، 2010.
101. سيدي محمد ولديب : الدولة وإشكالية المواطنة ، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2011.
102. طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج 1 ، دار الوراق للنشر المحدودة ، بيروت ، ط 2 ، 2012 .
103. طه حسين : الفتنة الكبرى - عثمان - ، ج 1 ، دار المعارف، مصر ، ط 14.

104. عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط1 ، 2002 .
105. عبد الإله بلقزيز : الدولة والمجتمع ، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط2 ، 2015.
106. عبد الرحمان ابن خلدون : ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2004.
107. عبد الرحمان ابن خلدون ، المقدمة ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، لبنان .
108. عبد الرحمان ابن ناصر السعدي : تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تقديم : عبد الله بن عبد العزيز العقيل ومحمد بن صالح العثيمين ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع ، السعودية ، ط2 ، 1426 هـ .
109. عبد الرحمان اليعقوبي : الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث والدراسات ، ط1 ، بيروت ، 2014.
110. عبد الرحمان بوقاف : الفلسفة العربية بين المذهبة والتأصيل ، في : اسماعيل زروخي (وآخ) : التيارات الفلسفية العربية وأثرها على الفكر الغربي ، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ، الجزائر ، ط1 ، 2003.
111. عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار : الديمقراطية بين العلمانية والإسلام - حوارات القرن - ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 1999 .
112. عبد السلام طويل (وآخ): التشكل التاريخي للدولة العربية ، - حدود استمرار الماضي في الحاضر- ، في : مجموعة من الباحثين: الأمة والدولة والتاريخ والمصائر ، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2011.
113. عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1.

114. عبد العزيز بن يوسف : محمد عابد الجابري ، في : الفلسفة العربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2014 .
115. عبد الغفار شكر : المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية ، سلسلة حوارات القرن جديد ، دار الفكر ، ط 1 ، دمشق ، 2003.
116. عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، لبنان ، ط 1 ، 1980 .
117. عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، المغرب ، ط 6 ، 1968 .
118. عبير بسيوني رضوان : أزمة الهوية والثورة على الدولة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ط 1 ، 2012 .
119. عزمي بشارة : المجتمع المدني - دراسة نقدية إشارة الى المجتمع المدني العربي - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1998.
120. علي الدين هلال : المجتمع العربي والتعددية السياسية ، في : معن بشور (وآخ): الواقع العربي وتحديات قرن جديد ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، الأردن ، ط 1 ، 1999.
121. علي حرب : حديث النهايات - فتوحات العولمة ومازق الهوية - ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، ط 1 ، 2004.
122. علي حرب : مداخلات ، دار الحداثة ، بيروت ، ط 1 ، 1985 .
123. علي خليفة الكواري (وآخ) : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان .
124. علي خليفة الكواري : نحو مفهوم جامع للديمقراطية في البلدان العربية ، في : الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج والتفكيك، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 1 ، 2008.
125. علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، دار التنوير ، بيروت ، 2013 .
126. عون الشريف قاسم : الدين في حياتنا ، دار القلم ، لبنان ، ط 1 ، 1980 .

127. الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وتعليق : ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط 7 ، 1996.
128. فاروق سعد : تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ، تعقيب في كتاب الأمير لميكافيلي ، ترجمة : خيرى حماد ، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 24 ، 1999.
129. فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 2 ، 1981 .
130. فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ط 1 ، 1974.
131. كمال عبد اللطيف : الفكر الفلسفي في المغرب - قراءة في أعمال العروي والجابري - ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2013.
132. كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، مركز ابن خلدون للدراسات الاغائية ، القاهرة ، ط 1 ، 1993.
133. مارسيل بريلو : علم السياسة ، ترجمة محمد برجاي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 3 ، 1983.
134. مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، دار الفكر، الجزائر ، ط 1 ، 1991 .
135. مجموعة من المؤلفين : الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر ، إعداد : حبيب الله بابائي ورضا خرساني ، ترجمة : حسين صافي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2014.
136. محمد أركون : العلمنة والدين ، المسيحية ، الغرب - ، ترجمة : هشام صالح ، دار الساقي ، ط 1.
137. محمد جابر الأنصاري : التآزم السياسي عند العرب وموقف الاسلام ، مكونات الحالة المؤمنة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1995.

138. محمد حامد الناصر : العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ، مكتبة الكوثر ، الرياض ، ط 2 ، 2001.
139. محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 2007.
140. محمد سبيلا : في الشرط الفلسفي ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007.
141. محمد شحرور : دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق .
142. محمد عباس : أفلاطون والاسطورة ، دار التنوير ، بيروت ، ط 1 ، 2008.
143. محمد عبد الباقي الهرماسي : المجتمع والدولة في المغرب العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 2 ، 1999 .
144. محمد عزيز الحبابي : مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف ، القاهرة ، 1990.
145. محمد مورو : المجتمع المدني إشكاليات المصطلح والممارسة - المجتمع الأهلي ودوره في بناء ديمقراطية ، دار الفكر ، دمشق ، 2003.
146. محمود الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام ، مؤسسة الإسراء ، الجزائر ، ط 1.
147. مختار عريب : الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2009.
148. مراد زوين : الإسلام والحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2015.
149. مصطفى الشريف : الإسلام والحداثة - مستقبل صراع الثقافة - ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2 ، 2000 .

150. مصطفى حدية : مفهوم الهوية بين علم النفس وعلم الاجتماع - المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية - ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة وندوات ومناظرات رقم 42 ، الرباط ، 1995.
151. منتيسكيو : روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتير ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ط1 ، 2010.
152. منير شفيق : في الوحدة العربية والتجزئة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 3 ، 1981.
153. ناصيف نصار : التفكير والهجرة - من التراث إلى النهضة العربية الثانية - ، دار النهار ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .
154. ناصيف نصار : مطارحات للعقل الملتزم - في مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيا - ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1986.
155. ناصيف نصار : نحو مجتمع جديد ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 5 ، 1995.
156. نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1973.
157. نسيب نمر : فلسفة الحركة والوطنية التحريرية ، دار الرائد العربي ، بيروت ، 1971.
158. نيكولا ميكافيلي : الأمير ، تعريب : خيرى حماد ، تعقيب : فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 23 ، 1999.
159. نيكولا ميكافيلي : المطارحات ، تعريب : خيرى حماد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 3 ، 1982.
160. نيكولاس بولانتزاس : نظرية الدولة ، ترجمة : ميشال كيلو ، دار التنوير ، بيروت ، ط 1 ، 2007 .
161. هيجل : مبادئ فلسفة الحق ، ترجمة : تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ط 1 ، 1974 .

162. وائل ب . حلاق : **الدولة المستحيلة - الاسلام والسياسة و مآزق الحداثة الأخلاقي** ، ترجمة : عمرو عثمان ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، قطر ، ط 1 ، 2014.

163. ول ديورانت ، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ، ترجمة : فتح الله محمد ، مؤسسة المعارف ، بيروت.

164. يوسف القرضاوي : **من هدي الإسلام - فتاوى معاصرة -** ، ج 1 ، دار الوفاء ، المنصورة ، 1993.

ج - المراجع باللغة الأجنبية

165. A . alaroui : **Islam et Modernité** , édition Bouchene , Ed 1 , Alger , 1999 .

166. Adam Ferguson : **Essai sur l'histoire de la société civile** , PUF / Léviathan , Paris , France , 1er édition , 1992.

167. Albirt Hourani : **Arab Thought in Libiral Age1798-1939** , Cambridge University Press , 1983.

168. Alexis de Tocqueville : **de la démocratie en Amérique** , T2 , Enac édition , 2^{eme} édition , 1988 .

169. Ali Kanzanagil : **la démocratisation de societies musulmanes** , NAQD , revue d'études et de critique social n° 02 mai 1992 , Ed par S,E,A,S,C , Alger.

170. B – Bertrand : **Sociologie politique** , Presses Universitaires de france , Paris .

171. Ciceron : **de la république , des lois** , traduction: :notices et note Charles Appuhm, Ed Garnier – Flammarion , 1er Ed; France , 1965.
172. Daniel Lerner : **The Passing of traditional society** , Modernizing the middle east Glencoe , Ilionis the press free , 1958.
173. David E.Apter : **Pour l'Etat contre l'état** , nouveaux Horizons , 1988.
174. Djamel Ben Staali : **L'islam et loxident face à la crise mondial** , Ed E . N . A . L , Alger et Ed E ,T,C Fr , 1984.
175. Francis Fukuyama : **La fin de l'hstoire et le dernier homme** , Paris flamarion , Paris , 1994.
176. Francois Bourrieaud : **changement social** dans : **Enecyclopedia Universalis**, France S.A , Enecyclopedia Universalis , Paris , 1990, vol 5.
177. Heywwod Andrew : **Polities** , Macmillan press , london , 1997.
178. J – J Rousseau : **Du contrat Social** , Granier Flammarion , Paris 1966 .
179. J – Jaques Chevalier : **L'Etat – poste moderne** , deuxième Edition , 2004.
180. Jaen Francois Bayart : " **l'analyse des situation autoritaires , étude bibliographique**" Revue Français de science politique , année 1976 , vol 26 , n° 3.
181. Jhon Keane : **Civil Society and The State** , Edition verso Londres , 1988.

182. Johann Gottlieb Fichte : **Considération sur la révolution Française** , éd Payot , Paris , 1974 .
183. John Breuilly : **nationalism and the state** , 2nd ed , Manchester University press , 1993.
184. Jürgen Habermas : **driot et démocratié** , Paris Gallimard , 1997.
185. Justin Mccarthy and others : **The Standart History of The World by great Historians** , Vol VI , New yourk , 1907.
186. Karl popper : **The Open Society and its Enemies** , londres Routeege and kegane , 1962.
187. Kjetil Selvik and Stenslie: **Stability and change in the modern middle East** , I.B Tauris , London , 2011.
188. Marx : **critique de l'etat héglélien** , traduction de Kostas Papaioannou , Ed U . G . U , France , 1^{er} Ed , 1976.
189. Maurice Cranston : **what are human rights ?** , Bodley Head , London , 1973 .
190. Michel Barlow : **pour une théologie de la tolérance** ,Desclée de Brouwer , Paris , 1999.
191. Mingst Karen : **Essentials of International Relations** , w w . norton and company , New York, 2008.
192. Philip resnik : **les fonction de l'etat modern a la recherche d'une théorie kiné l'etat au pluriel Meconamica** ; Unesco , Paris 1985.

193. R.B Mowat : **A History of Europe and The Modern world**
1422-1928 , London , 1931 .
194. Robert A Dahl : **Democracy and Its Critics** , Yale
University Press , New Haven CT , 1989 .
195. Thomas G Wiss Governance : **good governance and Global
governance conceptual challenger** , third world quarterly ,
London , 2000.
196. Thomas Hobbés : **Léviathan** , Trd :Tricaud , chxillet XVII ,
Paris Ed , Sirey , 1971.

د . القواميس والمعاجم والموسوعات

197. ابن منظور : **لسان العرب** ، المجلد 1 ، تصنيف يوسف الخياط ، دار لسان العرب ،
بيروت ، لبنان .
198. ابن منظور : **لسان العرب** ، المجلد 11 ، دار صادر ، بيروت ، 1956 .
199. أندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد 2 ، تعريب : خليل أحمد خليل ،
منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط1 ، 1996.
200. أندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد 1 ، ترجمة : خليل أحمد خليل
، منشورات عويدات ، لبنان ، ط1.
201. أندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ، المجلد 1، A-g ، ترجمة : خليل أحمد
خليل ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 2 ، 2001.
202. جلال الدين سعيد : **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية** ، دار الجنوب للنشر ،
تونس ، 2004.
203. جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982.
204. جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، ج 1، منشورات ذوي القربى ، طهران ، ط1 ،
1965.

- 205.** رايمون بدون و فرانسيس بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع** ، ترجمة : سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1986.
- 206.** عبد المنعم الحفني : **المعجم الشامل ، المصطلحات الفلسفية** ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، 2000 .
- 207.** عبد الوهاب الكيالي وآخرون : **موسوعة السياسة** ، الجزء 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1991.
- 208.** علي بن هادية : **القاموس الجديد** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط 7 ، 1991.
- 209.** قاموس الموارد : دار العلم للملايين ، بيروت ، 1991 .
- 210.** م . روزونتال ، وب . يودين : **الموسوعة الفلسفية** ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط5 ، 1985 .
- 211.** مجموعة من المؤلفين : **المعجم الفلسفي** ، تصدير : إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 1983 .
- 212.** مجموعة من المؤلفين ، مجمع اللغة العربية : **المعجم الفلسفي** ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1983.
- 213.** محمد سبيلا و نوح الهرموزي : **موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة** ، منشورات المتوسط ، ميلانو ، إيطاليا ، ط1 ، 2017.
- 214.** وضاح زيتوني : **المعجم السياسي** ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2010.
- 215.** André Comte-Sponville : **Dictionnaire philosophique** , presses Universitaires de France , Paris , 4^e édition 2013 .
- 216.** **International Encyclopaedia Of the social sciences** , Macmillan CO New York , 1968 , vol 15.

- 217. Le nouveau petit Robert dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française** , nouvelle edition de paul Rebert , sous la direction de J- osette , Rey- Debove et alain Rey , le robert , Paris , 2000.
- 218. le petit la rousse** ,grand format ,imprime en Belgique ,ed 2001.
- 219. Ziya Shifa : Double Dictionary Enlish Arabe** , Dar El-Rateb , Beirut, L iban.

هـ - المجلات و الدوريات

- 220. برهان غليون : الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل** ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 12 ، 1987.
- 221. برهان غليون : السياسة والأخلاق** ، في : مجلة الفكر السياسي ، العدد 22 ، سبتمبر 81 ، السنة الثالثة ، معهد الإنماء القومي ، لبنان .
- 222. برهان غليون : النظام الطائفي** ، في : مجلة منبر الحوار ، العدد 11 ، السنة الثالثة ، خريف 88.
- 223. برهان غليون : الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة** ، في : الفكر العربي المعاصر ، العدد 17 ، كانون الأول ديسمبر 1981 ، كانون الثاني - جانفي 1981 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان.
- 224. شمس الدين الكيلاني : دور النخبة ونخبة الدولة برهان غليون نموذجاً** ، في : مجلة الوحدة ، العدد 101-102 ، مارس 1993 ، الرباط.
- 225. صالح بشير : بحث أولي في ديناميكية تكون الدولة الحديثة في بلاد المغرب** ، في : مجلة قضايا عربية ، السنة 6 ، العدد 8 ، ديسمبر 1979.

226. عادل عبد المهدي : إشكالية الحرية والحدثة وعلاقتها بالاسلام في فكر برهان غليون ، في : مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد 1419 ، لبنان ، بيروت ، 1998.
227. عبد الإله بلقزيز : الإصلاح ، التحديث ، والإجتهد في التداول المغربي الحديث ، في : مجلة بصمات ، العدد 5 ، جامعة الحسن الثاني ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، ابن مسيك ، الدار البيضاء، المغرب.
228. عبد الله ونوس : الحدثة مطلوبة بشرط أن لا يكون تبعية وإلغاء للذات ، في : مجلة الحدثة ، دار الحدثة ، العدد 1 و2 بيروت ، 1994.
229. علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ، في : مجلة أوراق فلسفية ، (كتاب غير دوري) ، العدد 5/4 جويلية - ديسمبر ، 2001 ، مصر .
230. علي خليفة الكواري : مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 264 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان.
231. فارس أبي صعب : العرب وحتمية الحدثة ، في : مجلة قضايا فكرية ، عدد 19 و 20 أكتوبر 1999 ، القاهرة.
232. قيس خزل جواد : حوار مع برهان غليون ، في : مجلة التجديد ، العدد الثاني ، السنة الأولى ، يوليه 1997 ، ربيع أول / 1418 هـ ، الجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا.
233. كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني ، ترجمة : عدنان جرجس ، في : مجلة الثقافة العالمية ، العدد 107 ، الكويت ، جويلية 2001.
234. كريم مروة : أزمة الفكر السياسي العربي ، في : مجلة المستقبل العربي ، المجلد 15 ، العدد 159 ، 1992.
235. محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، في : كتاب في جريدة ، العدد رقم 29 ، التسلسل العام عدد رقم 95 ، الصادر في 05 تموز 2006.

236. محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي ،
في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 176 ، يناير 1993.
237. محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، في : مجلة المستقبل العربي ،
مركز دراسات الوحدة العربية ، ، بيروت ، عدد 228 ، فبراير 1998.
238. محمد عابد الجابري : المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي ،
في : مجلة المستقبل العربي ، العدد 157 ، السنة 14 ، مارس 1992.
239. محمد عابد الجابري : دولة المخزن و إمكانية الإصلاح ، في : مجلة فكر ونقد ،
العدد 32 ، أكتوبر 2000.
240. محمد عمارة : بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية ، في : مجلة الهلال ، عدد
ماي 2001 .
241. هاشم صالح : مقال في الحداثة ، في : مجلة الوحدة ، الدار البيضاء ، العدد 51 ،
1988.
242. هشام جعيط : فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي ، ترجمة : بختي بن عودة ،
في : مجلة التبيين ، العدد 14 ، مطبعة الجاحظية ، الجزائر ، 1999 .

و . الندوات والملتقيات

243. برهان غليون : العرب وتحديات العولمة الثقافية - مقدمات في عصر التشريد
الروحي - ، محاضرة أقيمت في المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، 10 أبريل 1997 .
244. محمد عابد الجابري : التعددية السياسية وأصولها و آفاق مستقبلها، (حالة
المغرب) ، في : التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات
الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمان، 26 و 27 و 28 مارس
1989.

ي - المواقع الإلكترونية

245. ar.wikipedia.org/wiki/ تم الاطلاع عليه يوم 2019/12/30 على الساعة 13:11 .

246. Glossaire – Société Civile : http // www.wolton.cnrs

تم الإطلاع عليه يوم 19أفريل 2019 ، على الساعة 18:15 .fr/glossaire/fr .

247. <https://ar.wikipedia.org/wiki> تاريخ الاطلاع : 25 / 09 / 2018 ، على الساعة 23:06 .

248. <https://ar.wikipedia.org/wiki> تم الإطلاع عليه يوم 20 جويلية 2019 ، على الساعة 18:19 .

249. <https://ar.wikipedia.org/wiki> تم الإطلاع عليه يوم: 30جويلية 2019 على الساعة 19:26 .

250. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

251. <https://ar.wikipedia.org/wiki/> تم الاطلاع يوم 15ديسمبر 2018 على الساعة 21:17 .

252. برهان غليون : تحرير الديمقراطية من الليبرالية شرط لتعميمها ،

<http://www.voltairenet.org/article90301.html> تاريخ الإطلاع يوم 25جانفي 2020 ، على الساعة 22:50 .

253. بطرس الأكبر ar.wikipedia.org/wiki/ تم الإطلاع عليه يوم 19 / 08 / 2019 على الساعة 03:59 .

254. محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية ، www. ABEDJABRI. com تاريخ الإطلاع 2018/11/09 على الساعة 20:15

255. محمد عابد الجابري : المواطنة والمواطن جولة أولى ، في : [http:// www.](http://www.)

Aljabriabed . net / nation – citoyen2/htm تم الاطلاع عليه يوم

2019/09/15 ، على الساعة 20:45 .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة أ- ط

الفصل الأول

الفصل الأول : ماهية الدولة التحديثية في الفكر العربي بين الجابري و غليون

المبحث الأول : من الدولة إلى الدولة التحديثية بين الجابري و برهان غليون.....12

المطلب الأول : مفهوم الدولة12

الدولة في الاشتقاق اللغوي12

الدولة في الاصطلاح16

المطلب الثاني : التطور التاريخي لمفهوم فكرة الدولة عبر العصور23

1 - الدولة في العصر القديم23

أ - دولة المدينة اليونانية25

ب - دولة الامبراطورية الرومانية28

2 - الدولة في العصر الوسيط30

أ القديس أوغسطين30

ب - الدولة في الفكر الاسلامي33

3 - الدولة في العصر الحديث42

4 - الدولة في العصر المعاصر49

المطلب الثالث : نشأة الدولة العربية53

التطور التاريخي للدولة العربية58

1 - نمط سلطة الامام الرئيس58

2 - نمط سلطة الامام والرئيس59

3 - نمط السلطة التقليدية العلمانية59

- 4 - نمط حكم النخب العسكرية البيروقراطية 59
- 5 - نمط الدولة التي أسسها وكونها الاستعمار 60
- المبحث الثاني : مفهوم الدولة التحديثية في الفكر العربي بين الجابري و غليون 61
- المطلب الأول : الدولة التحديثية عند الجابري 64
- المطلب الثاني : الدولة التحديثية عند برهان غليون 76
- المطلب الثالث : خصائص الدولة التحديثية 83
- 1 - خصائص الدولة التحديثية عند الجابري 84
- 2 - خصائص الدولة التحديثية عند برهان غليون 90
- المبحث الثالث : تيارات الدولة التحديثية في الفكر العربي المعاصر 96
- المطلب الأول : تيار الدولة الاصلاحية 98
- المطلب الثاني : تيار الدولة الوطنية 103
- المطلب الثالث : تيار الدولة الليبرالية (دولة الانفتاح) 107

الفصل الثاني

- الفصل الثاني : الدولة القطرية و المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون 115**
- المبحث الأول : الدولة القطرية وآليات قيامها 115
- المطلب الأول : الدولة القطرية عند الجابري وموقفه منها 117
- المطلب الثاني : الدولة القطرية عند برهان غليون وموقفه منها 131
- المطلب الثالث : الدولة القطرية بين الوحدة والتجزئة 137
- المبحث الثاني : مشكلة المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون 142
- المطلب الأول : ماهية المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون 142
- مفهوم المجتمع المدني 142
- 1 - المجتمع المدني عند محمد عابد الجابري 147
- 2 - المجتمع المدني عند برهان غليون 151

المطلب الثاني : المجتمع المدني والنخب بين الجابري وبرهان غليون.....	157
أ - المجتمع المدني و النخب عند الجابري	158
ب - المجتمع المدني والنخب عند برهان غليون	161
المطلب الثالث :وظائف المجتمع المدني بين الجابري وبرهان غليون.....	166
1 - الوظيفة الثقافية	167
2 - الوظيفة السياسية	170
3 - الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية	173
المبحث الثالث : ابتلاع الدولة للمجتمع المدني بين الجابري و غليون	178
المطلب الأول : علاقة المجتمع المدني بالدولة بين الجابري وبرهان غليون	178
المطلب الثاني :علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية بين الجابري و غليون	186
المطلب الثالث : حقوق الإنسان في المجتمع المدني بين الجابري و غليون	194
1 - حقوق الانسان في المجتمع المدني عند محمد عابد الجابري	195
2 - حقوق الانسان في المجتمع المدني عند برهان غليون	199

الفصل الثالث

الفصل الثالث : مشكلة الديمقراطية وآليات الانتقال إليها في الدولة التحديثية بين

الجابري وبرهان غليون	208
المبحث الأول : مشكلة الديمقراطية في العالم العربي بين الجابري وبرهان غليون....	208
المطلب الأول : مشكلة الديمقراطية في الدولة التحديثية	208
1 - مفهوم الديمقراطية	208
2 - الديمقراطية عند الجابري	216
3 - الديمقراطية عند برهان غليون	222
المطلب الثاني : تخوف النخب من الديمقراطية و أوهام الطائفية	227
1 - تخوف النخب من الديمقراطية و أوهام الطائفية عند الجابري	227

233.....	2 - تخوف النخب من الديمقراطية و أوهام الطائفية عند برهان غليون
228.....	المطلب الثالث : عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي
241.....	1 - العائق السياسي
245.....	2 - العائق الثقافي
248.....	3 - العائق الاقتصادي
254.....	المبحث الثاني : آليات الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين الجابري وبرهان غليون
254.....	المطلب الأول : دور الدولة في عملية التحول الديمقراطي
264.....	المطلب الثاني : الاستعصاء الديمقراطي والبنية التسلطية للدولة العربية
273.....	المطلب الثالث : الديمقراطية وحقوق الإنسان
274.....	أ - الديمقراطية وحقوق الإنسان عند الجابري
278.....	ب - الديمقراطية وحقوق الإنسان عند برهان غليون
283.....	المبحث الثالث : أزمة الشرعية والعداء للدولة التحديثية
283.....	المطلب الأول : الواقع العربي والأزمة الأخلاقية والعقيدة الاجتماعية
283.....	أ - المسألة الاجتماعية والواقع العربي الراهن عند الجابري
286.....	ب - العقيدة الاجتماعية والقيم العليا في الواقع العربي الراهن عند برهان غليون
290.....	المطلب الثاني : الدين والدولة بين العلمانية والإسلامية
290.....	أ موقف الجابري
295.....	ب - موقف برهان غليون
302.....	المطلب الثالث : أزمة الهوية بين التراث والحداثة
303.....	أ - أزمة الهوية الثقافية بين التراث والحداثة في نظر الجابري
305.....	ب - أزمة الهوية الثقافية بين التراث والحداثة في نظر برهان غليون

الفصل الرابع

311....	الفصل الرابع : الدولة التحديثية وتحديات العولمة بين الجابري وبرهان غليون
---------	--

المبحث الأول : كيفية الانتقال من النهضة إلى الحداثة.....	311
المطلب الأول : نهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة.....	311
1 - نهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند الجابري	312
2 - نهضة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند برهان غليون	320
المطلب الثاني : حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة.....	324
أ - حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند الجابري	325
ب - حداثة الدولة التحديثية في ظل العولمة عند برهان غليون	330
المطلب الثالث : انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث.....	336
أ - انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث في نظر الجابري	336
ب - انتقال الدولة من الحداثة إلى التحديث في نظر برهان غليون	341
المبحث الثاني : آلية مجابهة أزمة الوعي و الإيديولوجيا في الواقع السياسي العربي الراهن.....	346
المطلب الأول : مظاهر إخفاق الدولة التحديثية.....	346
1 - إخفاق الدولة التحديثية في نظر الجابري	347
2 - إخفاق الدولة التحديثية في نظر برهان غليون	357
المطلب الثاني : أزمة العقلانية في الدولة التحديثية.....	368
أ - أزمة العقلانية في الدولة التحديثية عند الجابري	368
ب - أزمة العقلانية في الدولة التحديثية عند برهان غليون	371
المطلب الثالث : أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية.....	374
أ - أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية في نظر الجابري	374
ب - أفق بناء السياسة في الدولة التحديثية عند برهان غليون	378
المبحث الثالث : آلية الانتقال من التبعية إلى الاستقلال.....	387
المطلب الأول : أزمة الهوية في الدولة التحديثية.....	387
أ - أزمة الهوية في الدولة التحديثية عند الجابري	388

391.....	ب - أزمة الهوية في الدولة التحديثية عند برهان غليون
394.....	المطلب الثاني : قيم التقدم في الدولة التحديثية
395.....	أ - قيم التقدم في الدولة التحديثية عند الجابري
397.....	ب - قيم التقدم في الدولة التحديثية عند برهان غليون
401.....	المطلب الثالث : قيم المواطنة في الدولة التحديثية
402.....	1- قيم المواطنة في الدولة التحديثية عند الجابري
412.....	2 - قيم المواطنة في الدولة التحديثية عند برهان غليون
417.....	الخاتمة
424.....	الملحق
435.....	قائمة المصادر والمراجع
460.....	فهرس الموضوعات