إشكالية التحديث السياسى فى الفكر العربى المعاصر: الإطار المفاهيمى والسياق التاريخى

أ. عبد السلام محمد طويل(*)

منذ أن تمحور سؤال النهضة، عند المفكرين العرب والمسلمين المحدثين، حول الكيفية التى تسعف المجتمع العربى - الإسلامى على الخروج من واقع التأخر التاريخى، وإنجاز فعل التقدم الحضارى الشامل، تنحو النهضة، بوصفها وعيا بالتخلف ورغبة أكيدة فى تجاوزه، إلى توحيد الفكر العربى الحديث على مستوى النظر إلى أسباب التأخر وسبل الانفلات والخلاص منه؛ أى أن المفكرين المحدثين على اختلاف توجهاتهم المذهبية والإيديولوچية، وعلى اختلاف تحليلاتهم للواقع، اتفقوا على النظر إلى الاستبداد بمختلف أشكاله بوصفه جرثومة التخلف؛ إذن فسبب الانحطاط عندهم راجع إلى الاستبداد، أما تفوق الغرب فأساسه الحرية والعدل ودولة القانون (الحداثة السياسية).

ومن ثم فإن "مفكرى الإصلاح المحدثين - وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية ويرون الحل فى تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق، وبأصول العدل الإسلامى عند فريق آخر - يتفقون جميعًا على جعل جوهر المشكل سياسيًا بالأساس"(١)، يرجع إلى طبيعة النظام السياسى وضعف التنظيمات المؤسسية، ومن ثم يطالبون بتنظيم الدولة وتقييد سلطتها.

لقد شكلت قضية البناء الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والثقافى

---

* باحث مغربى.

هاجسا دائما عند مفكرى عصر النهضة العربية، خاصة بعد أن لمس بعض المفكرين النهضويين تلك الهوة الحضارية الشاسعة التى باتت تفصل بين عالم عربى إسلامى "متخلف"، وعالم غربى "متقدم"، فأخذوا يفكرون فى سبل التقدم وتجاوز أسباب التخلف، ووجدوا فى أوربا عصر الثورة الصناعية، وفلسفة التنوير موردا ينهلون منه ما يبدو لهم ضروريًا ومناسبا لواقعهم وقيمهم ومعتقداتهم الدينية، كما فعل الطهطاوى فى "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز"، وخير الدين التونسى فى "أقوم المسلك فى معرفة أحوال الممالك"، والعمورى فى "تحفة الملك العزيز بمملكة باريز"، وكما فعل محمد عبده والكواكبى وقاسم أمين وغيرهم كثير. لقد انشغل هؤلاء جميعا بشتى مظاهر الحداثة والتمدن فى مجالات التربية والتعليم، والمرأة، والصحة، والزراعة والصناعة، والمواصلات، والتكنولوچيا، غير أن أهم ما شغل تفكيرهم آنذاك هو السلطة.

والنتيجة أن الفكر العربى الحديث تمحور أساسا حول إشكالية سياسية، تم من خلالها النظر إلى كل القضايا التى تهم المجتمع؛ اجتماعية كانت أم اقتصادية أم تربوية أم ثقافية؛ وهو الأمر الذى جعل مسألة التحديث السياسى تحظى بأهمية مركزية فى تاريخ العرب الحديث والمعاصر.

مفهوم الحداثة والتحديث:

تتعدد معانى كلمة الحداثة بحسب سياقاتها فى الاستعمال اللغوى، فقد تنحصر فى دلالاتها الزمانية المعاصرة، وقد تعنى التغير والتطور وإعادة النظر دوما فى الأفكار وأشكال التنظيم الاجتماعى. كما قد تعنى – عندما تتصل بالمجتمع والدولة – ما تؤديه كلمة الإصلاح. وفى ميدان الأدب والفن تكاد تطابق معانى الإبداع والابتكار. أما فى الاستعمال اليومى الشائع فلا تتجاوز معنى "الموضة" أى الجدة الشكلية بغض النظر عن مضمونها

ووظيفتها ونتيجتها.

والملاحظ أن الحداثة ارتبطت نشوءًا ورسوخًا بنشوء طبقة اجتماعية جديدة وسيادتها؛ هى البرجوازية، بأفكارها الجديدة وقيمها وطموحاتها ومعاييرها وحساسيتها؛ إذ لم يكن من المتصور أن توجد البرجوازية الأوربية دون تثوير دائم لأدوات الإنتاج وعلاقاته، ومن ثم للعلاقات الاجتماعية بكل تجلياتها؛ ذلك لأن التثوير الدائم للإنتاج وللعلاقات الاجتماعية وما يثيره من حالة عامة من عدم اليقين يمثل ميسما مميزًا للحقبة البرجوازية عما سواها من الحقب السابقة، حيث ارتبط مفهوم المجتمع الحديث بالمرحلة الرأسمالية وما رافقها من تحولات اجتماعية عميقة انتهت فى شقها السياسى إلى اعتماد النظام الديمقراطى والتمثيل الشعبى.

فتحديث المجتمع سيرورة تاريخية لا تتوقف، لكنها قد تتحول فى أية مرحلة من مراحلها إلى عملية تغريب، وإلى الاكتفاء بنقل الأفكار الجاهزة عن الغير وزرعها فى بيئة غير مستعدة لاحتضانها. أما الحداثة فهى الفكر النظرى أو المقولات العلمية والفلسفية التى تحكم عملية التحديث، وتدفعها باتجاه الحفاظ على الذات وعدم السقوط فى الاقتباس المفضى إلى التغريب وفقدان الهوية. فالتحديث بهذا المعنى اقتباس لعلوم الغرب العصرية المتطورة، أما الحداثة فهى استيعاب العلوم العصرية والمشاركة فى الإبداع فيها على الصعيد الكونى، بدون أن يعنى هذا التحديد الأولى أن هناك تعريفا جامعًا مانعًا حول كل من مفهومى الحداثة والتحديث، فهما – على العكس من ذلك – من المفاهيم بالغة التعقيد والتناقض والتباين تبعًا لتباين الخطابات حولهما.

وعلى الرغم من ذلك يمكن تحديد الحداثة، فى السياق الحضارى الغربى، بكونها تحولا جذريًا على كافة المستويات: المعرفة، ومفهوم

الإنسان، وتصور الطبيعة، ومعنى التاريخ؛ فعلى مستوى المعرفة عملت الحداثة على تطوير طرائق وأساليب جديدة فى المعرفة، قوامها الانتقال التدريجى من "المعرفة" التأملية الانطباعية إلى المعرفة التقنية، التى تعد بالأساس معرفة حسابية وكمية وأداتية تراهن على تحقيق النجاعة والفعالية والسيطرة الشاملة على الإنسان والطبيعة، مع العلم أن ارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا يتعلق بالطبيعة والعلوم الطبيعية وحدها، وإنما يتعلق بالإنسانية ذاتها حين يختلط هم المعرفة والتحرر باستراتيجيات السيطرة؛ ذلك لأن العقل الحداثى عقل أداتى، والمعرفة الحداثية معرفة تقنية لا تكتفى بإضفاء الطابع التقنى على العلم وإنما تتجاوز ذلك إلى إضفاء هذا الطابع على الثقافة عموما. وتبعا لذلك تغدو أشكال المعرفة غير المتسمة بالميسم العلمى التقنى إشكالا أقل قيمة فى سلم التراتبية المعرفية ذات المغزى الوضعى[٢].

الأخطر من ذلك أن هذه المعرفة العلمية – التقنية لا تكتفى بالحط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى (كالفلسفة)، وإنما تتحول إلى "ثقافة وإيديولوچيا" بل إلى "ميتافيزيقا" يصبح العلم التقنى بمقتضاها ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكيفها بالتدريج، مؤطرة المجتمع العصرى، مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتماء، وبالمعرفة والأخلاق. كما يغدو العلم التقنى مصدرًا للشرعية السياسية أى نواة لإيديولوچيا سياسية، والديمقراطية، بوصفها تكنولوچيا سياسية، تعبر فى أحد أوجهها عن هذا النوع الدنيوى الجديد من المشروعية القائمة على العلم بوصفه تقنية[٣].

وقد نتج عن هذا التحول فى مفهوم المعرفة تغير مواز فى النظر إلى الطبيعة، فبعد أن كانت هذه الأخيرة فى العصور الوسطى تحيل إلى نظام متكامل يتسم بنوع من التناسق الأزلى الذى يعكس الحكمة العلوية المبثوثة فى

كافة أرجاء الكون، المحققة لمظاهر كمالاته الروحيـــة، أصـــبحت امتـــدادًا متجانس العناصر لا فرق ولا تمييز بين مكوناتها ولا تخضـــع لأى تراتـــب أنطولوچى كما كان الأمر فى القديم. فعلى أنقاض الفكر "الوسطوى" تأســـس تصور رياضى ميكانيكى للطبيعة عمل على إفراغها من أســـرارها، لينظـــر إليها بوصفها كمًا هندسيًا ممتدًا قابلاً للحساب، خاضعًا لقوانين الرياضـــيات وقانون العلّية.

لكن سرعان ما تعرّض هذا المنظور العلمى الجديد للطبيعة إلى نقـــد شديد سيما من طرف فلاسفة التاريخ أمثال شبنجلر وأرنلد توينبى وبرتراند راسل وغيرهم، وكذا رواد مدرســـة فرانكفـــورت؛ كهابرمـــاس وأدورنـــو وهوركايمر، وذلك على أساس أنه بتحويل العلم الحديث الطبيعة إلى معادلات رياضية وأشكال هندسية يكون قد أحالها – فى حقيقة الأمر – إلـــى هياكـــل عظمية فارغة.

لقد رافق هذا التحول فى مفهوم الطبيعة من مفهوم غائى إلى مفهـــوم ديناميكى تحول مماثل فى مفهوم الزمن والتاريخ، حيث أمســـى "ســـيرورة processus " و"صيرورة Devenir"؛ أى مسارًا حتميًـــا تحكمـــه وتحـــدده وتفسره عوامل موضوعية ملموسة، وهذا الوعى بالصيرورة هو الذى شكل محور الحداثة أو العقل الحضارى الحديث؛ حيث إن الاتجاه من الجوهر إلى الصيرورة ومن الكينونة إلى التحولية، الذى ترسخ وتســـارع فـــى القـــرنين التاسع عشر والعشرين إلى أن أمسى المنطلق للفكـــر الحـــديث والنمـــوذج الفكرى الذى يهيمن عليه – شكّل ظاهرة أسفرت عن تحولات تاريخية كبيرة كالثورة الفرنسية، والثورة الصناعية، والثورة العلميـــة، وعقلانيـــة عصـــر التنوير، والثورة التقنية فى مظهريها الميكانيكى والكهربـــائى، وكـــان مـــن نتائجها أيضا تفتيت البنية الاجتماعية التقليدية فى أوربا القديمة.(٤).

ومثلما نزع العلم عن الطبيعة طابعها السحرى، نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطورى عن التاريخ، بنفى طابعه الغائى والنظر إليه بوصفه محض حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية، قد تكون المحددات الاقتصادية (ماركس)، أو السيكولوچية (فرويد)، أو غيرها.

وقد أدى ربط تطور التاريخ بعوامل موضوعية محددة ملموسة إلى تطور نزعة تاريخية ترجع كل شيء إلى التاريخ وتجعله شرطًا له، إلى حدّ نعت الحداثة بكونها عبادة للتاريخ Idolâtrie de l' histoire[٥] الذى أصبح المصدر الأساسى للمعنى.

وقد واكب هذا التحول فى فهم التاريخ تحول آخر فى مفهوم الزمن (زمن الحداثة) الذى أضحى يتميز بكونه زمنا كثيفا، ضاغطا، متسارع الأحداث فى اتجاه المستقبل الذى يكتسب بالتدريج دلالات "يوتوبية" عبر تجربة تتنامى فيها على نحو تدريجى المسافة بين الحاضر والآتى، وتطغى على قاموسها مصطلحات التطور والتقدم والتحرر والأزمة والقطيعة؛ وذلك لأن زمن الحداثة لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد[٦].

وعادة ما يجرى نعت هذا التصور الجديد للتاريخ والزمن بالنزعة التاريخانية التى تسم بميسمها مختلف مجالات الحياة الإنسانية، وتحديدا المجال السياسى الذى تنطلق داخله دينامية تمايز تدريجى بين المجالين السياسى والدينى، وتتبلور فيه شرعية جديدة قوامها استمداد السلطة شرعيتها من إرادة الشعب، وتتطور فيه آليات جديدة للحكم قائمة على فكرة التعاقد، والانتخابات، والمراقبة، وفصل السلطات، والمشاركة الواسعة فى إدارة الشأن السياسى.

ومن جانب آخر، تميز فكر الحداثة بإيلاء الإنسان قيمة مركزية على

المستوى النظرى والعملى. غير أن هذا التصور العقلانى للإنسان سرعان ما تعرض للمراجعة والنقد الشديدين؛ ففى مقابل النظر إلى الإنسان بوصفه ذاتا مركزية، عاقلة فاعلة، بدأ يتشكل تصور فكرى نقيض ينطلق من أن الإنسان ذات مشروخة ومشروطة، غير واعية بذاتها، وخاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والرمزية، ومن ثم فهى ليست فاعلة بقدر ما هى حصيلة جملة مفاعيل.

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

إن الحداثة بهذا المعنى بنية فكرية كلية ومفهوم حضارى شامل يمس مختلف مستويات الوجود الإنسانى؛ حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية والحداثة السياسية، إلى جانب الحداثة الإدارية والاجتماعية والثقافية والفلسفية والفنية، وتبعا لذلك لا يمكن فهمها بوصفها ظاهرة تاريخية شاملة إلا بدراستها دراسة استقصائية بدون إهمال لأى جانب من جوانبها(٨).

مفهوم الحداثة إذن أقرب ما يكون إلى مفهوم مجرد، أو مثال فكرى يلم شتات هذه المستويات، ويحدد القاسم المشترك الأكبر بينها جميعا. وعند انتهاج طريق هذا النموذج الفكرى المثالى، يشعر الدارس مباشرة بوجود قدر من التعارض بين الحداثة والتحديث؛ فالمفهوم الأول يتخذ شكل بنية فكرية جامعة للخصائص المشتركة بين المستويات السالفة الذكر، من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوى، فى حين يكتسى مفهوم التحديث مدلولا جدليًا وتاريخيا منذ البداية، من حيث إنه لا يشير إلى الخصائص المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التى تقتحم هذه المستويات وإلى طابعها التحولى(٩)، ولذلك نجد أن كل فرع من فروع العلوم الاجتماعية يركز على

عنصر من عناصر عملية التحديث؛ "فيرى الاقتصاديون التحديث فى المقام الأول من منظور تطبيق الإنسان للتقنيات بغرض السيطرة على موارد الطبيعة لتحقيق زيادة ملحوظة فى نمو النتاج الفردى للسكان. ويركز علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية اهتمامهم فى عملية المفاضلة التى تميز المجتمعات الحديثة، ويستكشفون الطريقة التى تنشأ بها بنى جديدة، ويولون اهتمامهم للمفاضلات التى تحدث داخل البنى الاجتماعية مع ظهور وظائف جديدة، كما يدرسون بعض الخصائص التفكيكية لعملية التحديث؛ كتصاعد التوترات والأمراض العقلية والصراع العرقى والدينى والطبقى. وعلماء السياسة يركزون بصفة خاصة على مشكلات الدولة وبنية الحكومات مع حدوث التحديث. ومن يهتمون منهم بالتطور يركزون لا على هوية من يمارسون السلطة وكيفية ذلك فحسب، بل على الطريقة التى تضاعف بها الحكومات من قدرتها على إحداث التغيير، وأسلوب تعاملها مع الصراع الاجتماعى"(١٠).

والملاحظ أن التمييز بين الحداثة والتحديث يكاد يلازم كل الدراسات الجادة فى حقل الثقافتين العربية والغربية، على الرغم مما يعتريه من تباين وغموض وعدم تحديد؛ فمحمد أركون يرى أن هذا التفريق بين الحداثة (La modernité) والتحديث (La modernisation) لازم وضرورى؛ لأنهما يحيلان إلى مصطلحين غير متطابقين؛ "فالحداثة هى موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح من كل المناهج التى يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال آخر المخترعات الاستهلاكية، وإجراء تحديث شكلى أو خارجى لا يرافقه أى تغير جذرى فى موقف المسلم من الكون والعالم"(١١).

أما هشام شرابى فلم يلتزم، واعيا منه بالطبيعة الإشكالية والمعقدة

لمفهوم الحداثة، إلا بتقديم مفهوم أولى مفاده: "أنها جدلية على مستوى الفكر، وثورية على مستوى الممارسة. إنها عقل وثورة فى آن معا، ووعى نوعى"، فالحداثة بالنسبة إليه تشير إلى بنية أما التحديث فيعبر عن سياق، فى حين أن النزعة الحداثية (Modernisme) تحيل إلى الوعى. إن التحديث – بحسب رأى شرابى – هو سياق التحول الاقتصادى والتكنولوچى كما جرى تاريخيا لأول مرة فى أوربا، ويمثل ظاهرة أوربية فريدة من نوعها. والحداثة من الزاوية البنيوية مجموعة العناصر والعلاقات التى يتألف منها الكيان الحضارى المتميز المدعو حديثًا. أما الحداثة، من حيث هى وعى، فتشكل نموذجا ونمطا فكريًا تجد فيهما أوربا الحديثة هويتها، وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير أوربى (غير حديث). أما النزعة الحداثية، من حيث هى وعى الحداثة، فتمثل رؤية خاصة تنطوى على تغيير الذات والعالم. وهى رؤية لا تجد تعبيرًا عنها فى "العقل" و"الثورة" وحدها، وإنما كذلك فى الفن والأدب والفلسفة. وبناء على هذا التمييز يستخلص شرابى أن "الحداثة والنزعة الحداثية، أى بنية المجتمع الحديث ووعيه ذاته، ترتكزان على عملية التحديث؛ أى جدلية التغير والتحول"(١٢).

يربط رشيد العلمى، من جانبه، مفهوم التحديث بعملية سعى مجتمعات العالم الثالث إلى نهج سياسات تنموية، فى حين أن الحداثة تحيل إلى "مفاهيم فرعية متعددة: الذات، والعقل، والتاريخ، والسوق، والحقوق، والديمقراطية". والتحفظ نفسه الذى لمسناه لدى هشام شرابى – بصدد تحديده مفهوم الحداثة – نجده ماثلا لدى رشيد العلمى الذى يقترح علينا بدوره تعريفا أوليا مفاده أن "الحداثة تعنى الإيمان بقدرة الإنسان بفضل عقله على أن يواجه مسار التاريخ وتغيير بناء المجتمع، بغية تحقيق الديمقراطية وصيانة الحقوق والحريات". مشددًا على أن "وعى الإنسان بذاته وبقدرته على تغيير المجتمع شكّل منعطفًا كبيرًا فى الفكر البشرى"(١٣).

وبالنسبة لـ "ألان تورين Alain Touraine" يكفى أن يشار، ولو فى عجالة، إلى تعريف الحداثة، لكى يفهم أن هذه الفكرة يجب أن تفصل تماما عن فكرة التحديث؛ إذ يبرز كيف أنه "من الممكن لبلدان غير حديثة أن تكون أكثر تحديثًا من أكثر البلدان تقدمًا فى الحداثة". وللتدليل على فكرته يرى أن المقارنة بين الإدارة الأمريكية وطريقة الإدارة اليابانية تكشف بجلاء عما بين الحداثة والتحديث من فارق؛ فالإدارة بالطريقة الأمريكية، التى تدرس فى أرقى معاهد إدارة الأعمال، هى تطبيق لمبادئ "فلسفة عصر التنوير" والفكرِ العقلانى على إدارة المنشأة. والإدارةُ الجيدة فيها هى تلك التى تحدد المهام، وتفرق بين الأنشطة وتجعل كل شيء محسوبًا، وهو ما ساعدها على تحقيق إنجازات باهرة، لكن هذه الإنجازات، مهما بلغت، تظل قاصرة عن مجاراة ما حققته الإدارة اليابانية، على الرغم من استنادها إلى عامل التعبئة بدلا من ارتكازها على عامل الترشيد العقلانى، وعلى الرغم من اهتمامها بتدعيم طاقة المنشآت الكبرى أو المجموعات الصغرى على التغيير بالاستناد لا إلى المعطيات الاقتصادية وحدها وإنما بالاستناد أيضا وبالقدر نفسه إلى المعطيات الثقافية والاجتماعية، بدلا من الاهتمام بمبادئ العمل العالمية. ولعل ذلك ما ساعدها على أن تكون أكثر تحديثًا وأكثر تعبئة للطاقات من نظيرتها الأمريكية(١٤).

والتمييز نفسه يسجله "مارشال برمن Marshall Berman"، حيث يرى أن "التحديث عملية تتضمن قوة دفع ذاتى تطورت فى إطار الاستخدام الرأسمالى للاختراعات التقنية الحديثة"، أما الحداثة، بوصفها خطابا إيديولوچيا، فتحيل إلى "ظاهرة فكرية خالصة نجمت عن مجموعة من الظواهر الفنية المحددة" (١٥).

أما هابرماس فيحدد مفهوم التحديث بكونه "مجموعة من السيرورات

التراكمية التى يعضد بعضها بعضا؛ إنه يعنى رسملة الموارد، وتعبئتها القوى المنتجة، وتكاثر إنتاجية الشغل، كما يعنى إقامة سلطات سياسية متمركزة، وتكوّن هويات وطنية. ويعنى، إضافة إلى ذلك، انتشار حقوق المشاركة السياسية وأنماط الحياة الحضارية والتعليم العمومى، ويعنى فى النهاية علمنة القيم والمعايير". وبعد هذا التحديد يقارنه بالحداثة، على أساس أن نظرية التحديث بالمقارنة مع مفهوم الحداثة – "تقوم بتجريد ذى عواقب وخيمة؛ إنها تفصل الحداثة عن أصولها الأوربية، وتقدمها بوصفها نموذجا عاما لسيرورات التطور المجتمعى، بغير مبالاة بالإطار الزمكانى الذى ينطبق عليه"(١٦).

الخصائص الكبرى للحداثة والتحديث:

حدد لوى ديمون السمات الأساسية للحداثة على النحو الآتى:

- الفردانية مقابل حلولية الفرد فى الجماعة (Holisme).
- أولوية العلاقات مع الأشياء (فى مقابل أولوية العلاقات مع البشر).
- التميز المطلق بين الذات والموضوع.
- فصل القيم عن الوقائع والأفكار.
- تقسيم المعرفة إلى مستويات وفروع مستقلة متناظرة ومتجانسة.(١٧)

ومن خصائص الحداثة أيضا بروز الذاتية والرغبة فى السيطرة عبر المعرفة، من منطلق أن المعرفة التى تنشدها الحداثة إنما تستهدف السيطرة على الطبيعة والتحكم فى التاريخ وضبط المجتمع؛ ففى حين "كان العقل عند أفلاطون يفيد الحكمة والفضيلة، وعند الفارابى يفيد الخير والسعادة، فإن العقل الحديث صار يعنى السيطرة على الأشياء ويقترن بالفاعلية والذرائعية، أى عقلا أداتيا فى خدمة المصالح والمنافع"(١٨).

وقد سبق لـ "چان مارى دومیناك Jean – Marie Domenach" أن ربط بذكاء بين ظاهرتين أساسيتين فى تطور الحداثة الغربية؛ هما: المعرفة والقوة، على أساس أن الحداثة تتميز أولا بإرادة المعرفة والكشف، ثم تتميز ثانيًا بإرادة الهيمنة(١٩).

وقد ارتقى قسطنطين – رزيق من جهته – بخصائص الحداثة إلى مستوى المواقف الإيمانية، وفى مقدمتها:

- الإيمان بالعالم الطبيعى، والكف عن النظر إليه بوصفه عالما حقيرًا زائلا أو محض جسر نعبر من خلاله إلى العالم الآخر الحقيقى السرمدى.
- الإيمان بالإنسان من منطلق كونه أهم كائن فى العالم الطبيعى و"معيار الأشياء جميعًا".
- الإيمان بالعقل؛ ميزة الإنسان الأولى ومصدر تفوقه وتطوره وتفرده.
- الإيمان بالروابط الإنسانية أساسًا لبناء المجتمعات(٢٠).

أما مصطفى عمر التير فقد أورد جملة من الخصائص العامة للشخصية الحديثة على النحو الآتى:

- الرغبة فى المغامرة، والتهيؤ للدخول فى أنشطة وعلاقات جديدة، وتعلم طرق مستحدثة لحل مشكلات الحياة اليومية.
- الاتجاه نحو التحرر من القيود التقليدية، المتمثلة فى سلطة الأسرة وسلطة رجال الدين، مع تبديل اتجاه الولاءات من الأسرة والقبيلة والعشيرة إلى العمل والمنظمات والاتحادات.
- الإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة، وتوظيف العقلانية

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

- ارتفاع درجة التطلعات والمطامح لتحقيق أعلى المستويات في مجالى التعليم والعمل.
- الميل إلى الانضباط فى العمل، والالتزام بالمواعيد، والتخطيط لأنشطة المستقبل بما فيها الأنشطة اليومية.
- الاهتمام بالمشاركة فى مختلف الأنشطة الاجتماعية والسياسية على المستوى الوطنى، بناء على وعى واختيار مسئول للأهداف والوسائل.
- الحرص على اكتساب المعارف والمهارات العلمية، ومواكبة مجريات الأحداث والوطنية والقومية والعالمية.

وإذا كان التحديث بالمفهوم الغربى يعنى انتشارًا واسعًا للصناعة، وارتفاع مستوى التحضر والتعليم العلمانى والتفكير العلمى، وسيادة الأسرة النووية والتوظيف الواسع للمعرفة العلمية، واتخاذ القرارات الخاصة والعامة فى ضوئها، إلى جانب ارتفاع درجة الإنتاج والكفاية، وكذا اتساع وتيرة الحراك الاجتماعى بنوعيه الأفقى والرأسى، والاستخدام الواسع للثقافة، فضلا عن المشاركة السياسية والاجتماعية العالية، والجرأة على التجريب والتطلع إلى المستقبل، وإذا كان نموذج التحديث الغربى يأخذ الشكل الآتى:

تراكم رأس المال ⟷ التصنيع ⟷ التحديث؛ إذا كان التحديث يعنى كل هذا، فإن مصطفى عمر التير يؤكد أن الخصائص السابقة لا يمكن العثور عليها بالكيفية نفسها فى المجتمع العربى المعاصر؛ لأن نقطة بداية المشروعين التحديثيين ليست واحدة، كما أن السرعة التى يتحول بها كل مجتمع ليست بالوتيرة نفسها، إلى جانب عامل التراث والتاريخ، ومن ثم فإن

الباحث يقترح النموذج النظرى الآتى للتحديث:

- تطوير الدولة الوطنية التى تتولى مسئولية وضع برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتنفيذها.
- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع فرص العمل، نتيجة وجود المصالح الحكومية والنشاط التجارى والخدمات.
- انتشار التعليم، واشتراك عناصر التراث مع عناصر العقلانية لتكوين العقل وعناصر التفكير.
- انتشار الأسرة النووية بوصفها وحدة سكنية حضرية، واستمرار أهمية الأسرة الممتدة بوصفها عنصرًا قرابيًا، وتراجع مكانة الأسرة بوصفها وحدة إنتاجية.
- الانتشار المحدود للصناعة، والاستخدام الواسع لمنتجات الثقافة المستوردة.
- ارتفاع مستوى الطموح أو التطلعات فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية والمقتنيات.
- انتشار الاتجاهات التى تؤكد أهمية المشاركة بأنواعها، وإتاحتها للمجتمع متضمنا المرأة، وخضوع أنواع المشاركة لتوجيه عناصر الثقافة السائدة، والدور المتميز للدولة[٢١].

إن هذه المحاولة الاجتهادية تجعلنا نتساءل عن الوظيفة الحقيقية للنموذج النظرى: هل هو تفسير للواقع ومعطياته فحسب أم محاولة لتجاوزه تجاوزًا إيجابيًا؟ هل الإطار النظرى يسعى إلى أن يتطابق مع الواقع ويتماهى معه أم أنه محاولة لتفسير آليات عمله وفهمها بغرض الثورة عليه؟ ألا يحق لنا أن نعد هذا النموذج نموذجًا محافظًا يكرس الواقع العربى ويعيد إنتاجه ولا يقدم إمكانية حقيقية ولو نظرية لتجاوزه؟

مفهوم التحديث السياسى:

هذا عن الحداثة والتحديث بوجه عام، أما التحديث السياسى فإنه يعبّر، حسب صامويل هنتنجتون، عن عملية الانتقال من نظام الحكم التقليدى إلى نظام الحكم العصرى. وبناء على هذا الطرح يمكن تصنيف المظاهر الأكثر بروزًا للعصرنة السياسية على النحو الآتى:

١- تفترض العصرنة السياسية عقلنة السلطة وتجاوز عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعرفية لمصلحة سلطة سياسية وطنية علمانية واحدة، بحيث يصبح مصدر الحكم إنسانًا تعاقديًا، لا طبيعيًا ولا إلهيًا. كما تفترض العصرنة السياسية الرهان على السيادة الوطنية لمواجهة مختلف التوترات الخارجية والداخلية.

٢- تفترض العصرنة السياسية التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة، وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف، وهو ما يصعب تحقيقه بدون وجود هرمية إدارية أكثر تفصيلا وتعقيدًا وتنظيمًا، يجرى توزيع المراكز والمسئوليات فيها بناء على معيار الكفاءة وحسن الأداء.

٣- كما تفترض العصرنة السياسية المشاركة المتزايدة فى السياسة من قبل فئات اجتماعية متنوعة.

ويترتب على هذا أن "السلطة العقلانية التفصيلية" على المستوى المؤسساتى والإدارى، والمشاركة الجماهيرية، هى ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية، مع تركيز خاص من طرف هنتنجتون على أهمية المشاركة الجماهيرية بوصفها مصدرًا أساسيًا للعصرنة السياسية؛ يقول: "إن أهم أوجه السياسة هو مشاركة فئات اجتماعية فى السياسة، فوق مستوى القرية أو المدينة، وتطوير مؤسسات سياسية جديدة، كالأحزاب السياسية،

لتنظيم هذه المشاركة[٢٢].

يسجل هنتنجتون أن كارل ماركس، حينما أوضح أن التصنيع ينتج الوعى الطبقى عند البورجوازية أولا، ثم عند البروليتاريا، يكون قد ركز على وجه ثانوى واحد فقط من ظاهرة أكثر شمولية؛ ذلك لأن التصنيع ما هو إلا مظهر من مظاهر العصرنة.

وهى الحقيقة التى جعلت هنتنجتون يرى أن العصرنة لا تستحث الوعى الطبقى فقط، بل وعى الفئات الجديدة من جميع المشارب: فى القبيلة والإقليم والعشيرة والدين والجماعة، كما فى الطبقة على صعيدى العمل والاتحاد. وبهذا المعنى فإن "العصرنة" تعنى أن جميع الفئات القديمة والجديدة معا (التقليدية والعصرية) يتزايد إدراكها لذواتها بوصفها فئات، ولمصالحها ومطالبها فى علاقاتها مع الفئات الأخرى.

الأكثر من ذلك أن الولاء للقبيلة يغدو فى نواح متعددة استجابة للعصرنة، وهو ما يثير قدرا غير يسير من الغرابة والشعور بالمفارقة، غير أن هذا الشعور سرعان ما يتبدد أمام مفهوم هنتنجتون المرن والتاريخى للحداثة؛ يقول: إن الوعى لدى الجماعة له تأثيرات موحدة ومفسخة فى الوقت نفسه على النظام الاجتماعى. لو يتعلم القرويون أن يحولوا هويتهم الأولى من القرية إلى قبيلة تضم عدة قرى، ولو يكف العمال الزراعيون عن التطابق فقط مع رفاقهم العمال فى المزرعة، ويتطابقون، عوضا عن ذلك، مع العمال الزراعيين عامة، ومع تنظيم عام للعمال الزراعيين، ولو يوسع الرهبان البوذيون نطاق ولائهم من المعبد والدير المحليين إلى حركة بوذية قومية... كل تطور من هذه التطورات سيكون توسعا للولاء، وهو بهذا المعنى إسهام مفترض فى العصرنة السياسية[٢٣].

الحداثة وما بعد الحداثة:

يتميز مفهوم "ما بعد الحداثة Post – modernisme" بقدر غير يسير من الغموض والتشوش، حيث يجرى إطلاقه على الكثير من الأمور المتناقضة، إلى حد يبدو معه بلا معنى. غير أن هذا لا يمنع من النظر إليه بوصفه بؤرة تتداخل فيها ثلاثة عناصر أساسية؛ يتعلق العنصر الأول بالردة خلال العقود الأخيرة عن الحداثة، أما العنصر الثانى فيتمثل فى انطواء ما بعد الحداثة على تيار فلسفى (ما بعد بنيوى) عبرت عنه مجموعة الفلاسفة الفرنسيين الذين لمع نجمهم خلال الستينيات، خاصة "جيل دولوز" و"چاك دريدا"، و"ميشيل فوكو"، وقد بلوروا جملة من الأفكار أهمها: رفض التنوير، وإلغاء الذات، وتبنيّهم تصورًا انفصاليًا فوضويًا للزمن، وإلغاؤهم، تبعًا لذلك، كل مركزية دفاعا عن التشتت والفوضى، وإحلالهم الاختلاف محل الهوية، ونظرهم إلى العقل والحقيقة بوصفهما محض وهم، ومن ثم لا تكون النظريات العلمية سوى منظورات تعبر عن مصالح اجتماعية خاصة، وهو ما عبر عنه ميشال فوكو بقوله: "إن إرادة المعرفة هى شكل واحد فحسب من أشكال إرادة السلطة"، كما أن الواقع نفسه لا يعدو أن يكون مجموعة غير منتظمة من الجزئيات التى يهيمن عليها صراع لا ينتهى من أجل السلطة، ويعمل على صياغة الطبيعة والمجتمع على حد سواء، وتبعا لذلك فإن الناس – بوصفهم جزءًا من هذا الواقع – يظلون مفتقرين إلى أى تماسك أو سيطرة على أنفسهم، ومن ثم رأى فوكو أن الذات الإنسانية الفردية ما هى إلا كتلة من الدوافع والرغبات التى تصوغها علاقات السلطة السائدة داخل المجتمع وتعد خلاصة مركزة لعمليات التحديث السياسى.

أما العنصر الثالث من عناصر ما بعد الحداثة فهو "نظرية المجتمع بعد الصناعى" التى طورها علماء اجتماع مثل "دانييل بيل" فى أوائل السبعينيات، حيث ذهب إلى أن العالم يدخل عصرًا تاريخيًا جديدًا سوف يصبح الإنتاج المادى فيه أقل أهمية، فى حين تغدو المعرفة هى القوة الدافعة

الرئيسية للتطور الاقتصادى.

غير أن جان فرانسوا ليوتار ذهب إلى حد القول بأن المعرفة فى الوضع ما بعد الحداثى" تتخذ شكلا مجزءًا على نحو متزايد، متخلية عن كل دعاوى الحقيقة أو المعقولية، وهو ما عبر عنه بـ"انهيار الروايات الكبرى"[٢٤]، معبرًا عن تشككه وعدم وثوقه فى كثير من الأسس والمبادئ العامة والتصورات الكلية الشاملة التى سادت عصر التنوير ووجهت الفكر الحديث. لقد لاحظ ليوتار أن العالم يمر بمرحلة تتميز بما سماه "الانفجار الاتصالى عن بعد"، وأنه يشهد تفكك المذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبرى، ويعانى من غياب أو اختفاء أنساق المعتقدات التى توجه الإنسان فى تفكيره وقيمه ومظاهر سلوكه وعلاقاته بالآخرين[٢٥].

وإذا كانت محاولة تشخيص الحداثة تبدو أكثر يسرًا، حيث كان الإمساك بها من إحد مفاصلها الأساسية (فقد نظر إميل دوركهايم مثلا إلى المجتمع الحديث من زاوية التمايز الوظيفى المتنامى، ونظر ماركس إلى المجتمع نفسه من حيث توسع دائرة البضائع والانتشار الواسع والسريع للتسليع المعمم Commercialisation، كما نظر ماكس فيبر إلى المجتمع الحديث من حيث خضوعه لعملية عقلنة حسابية تتوسع بالتدريج لتشمل كل دوائر الحياة الاجتماعية)؛ فإن مجتمع ما بعد الحداثة بلغت فيه العمليات السالفة الذكر (التمايز، والتسليع، والعقلنة) ذروة تداخلها، المفضى إلى حالة من الغموض والتعقيد الشديدين[٢٦].

لكن هل جملة هذه التحولات تسمح بالجزم بأن الغرب بصدد عصر جديد؟ الواقع أن هناك مواقف بالغة التباين بهذا الصدد، فهناك الادعاء الأصلى لمعظم رواد ما بعد الحداثة، الذى يشدد على حدوث قطيعة فعلية بين مرحلتين: مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة[٢٧]، وهناك من يذهب خلافًا

لذلك إلى أن "ما بعد الحداثة" لا تمثل بأى حال عصرًا أو مرحلة جديدة كل الجدة بالنظر إلى الحداثة، وللتدليل على ذلك يثبت أليكس كالينيكوس عدم وجود فن ما بعد الحداثة على نحو متميز، كما ينفى اجتياز المجتمعات الغربية لعصر تاريخى جديد بدعوى تدويل رأس المال، فعلى الرغم من أن رأس المال قد أصبح مندمجًا على مستوى العالم أكثر فأكثر، فإن الدولة القومية لا تزال تقوم بدور اقتصادي حيوى[٢٨]. فما بعد الحداثة بالنسبة لهذا الفريق ما هى إلا تعميق لمسار الحداثة، أو هى سرعة ثانية للحداثة؛ بمعنى أنها استمرار لمنطق الحداثة ونقد وتجاوز مستمر لذاتها، من منطلق أن "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد "على حد تعبير هابرماس.

السياق التاريخى للحداثة:

أما عن السياق التاريخى للحداثة فلا شك أن للحداثة أكثر من تاريخ، كما أن لها أكثر من تجربة وأكثر من سياق[٢٩]، خلافًا للرؤية المركزية الغربية، كما أن لها ديناميتها الخاصة؛ فقد نشأت نشأتها الأولى فى إيطاليا فى "عصر النهضة"؛ حيث ازدهرت الفنون والعلوم والآداب، وقامت حركة النهضة باستعادة فكر اليونان وفكر روما القديمة، وبدأت هذه الدينامية فى السريان عبر بلدان أوربا الغربية. وقد تزامنت مع حركة النهضة عملية أخرى أعطت للنهضة نسقا آخر، وهى عملية الإصلاح الدينى البروتستانتى التى انطلقت سنة ١٥٣٠م مواكبةً أحداثا تاريخية كبرى: اكتشاف أمريكا، والوصول إلى الهند من خلال طريق رأس الرجاء الصالح، واختراع المطبعة، والاستعمال الموسع للبارود... إلخ.

وإذا كانت إيطاليا هى المهد الأول للحداثة، فإن هذه الأخيرة بحكم طبيعتها الانتشارية قد سرت بعد ذلك إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا. وبذلك يمكن عد أوربا الغربية مسقطَ رأس الحداثة الأوربية التى أخذت تكتسب

بالتدريج بعدًا كونيًا، وتتخذ – من ثم – صورة حداثة مرجعية[٣٠].

أما المحطة الثانية فى سيرورة الحداثة الأوربية بعد النهضة الإيطالية فهى فلسفة الأنوار التى انطلقت شعلتها من فرنسا، على أيدى مونتسكيو وڤولتير والموسوعيين، والتى اتخذت طابع حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للحلف المقدس المبرم بين الإقطاع والكنيسة. وبعد ذلك انتشرت شعلة الأنوار إلى كل من ألمانيا (هيجل وكنط)، وإنجلترا (هيوم ولوك)، مبلورة اتجاها فكريا ظل إلى الآن بمثابة المنظومة الفكرية المؤسسة للحداثة، انطلاقًا من أن عصر الأنوار يحيل على تلك الظاهرة الفكرية الواسعة التى عرفتها أوربا فى القرن الثامن عشر، والتى تجلت فى عدة جوانب؛ أهمها:

١- النقد الدينى الذى قادته حركة الإصلاح البروتستانتى.

٢- تأكيد أولوية الإنسان ومركزيته، ودعم استقلاله وإرادته، ورفعه إلى مستوى يصبح معه مرجعَ سلوكه والقاعدةَ المعيارية لممارسته الاجتماعية.

٣- إزاحة أنماط الشرعية السياسية المتعالية و"الحق المقدس" على أساس أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من التعاقد الاجتماعى الحر.

٤- التأكيد على القطيعة ومفهوم التقدم، الذى يقوم على تجاوز عوائق الخرافة والأسطورة والاستبداد، والسير نحو العقل والعلم والحرية؛ أى أنه يقوم على أساس فهم تاريخى لتطور المجتمعات. وبهذا المعنى فإن عصر الأنوار يمثل نقطة تحول كبرى فى النظام المعرفى الغربى ذاته. كما يشكل قاعدة التفكير للحداثة كلها، بوصفها فضاءً ينهض على أربعة محددات؛ ألا وهى العقلانية والتاريخانية والحرية والعلمانية[٣١].

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

لقد لعب عامل الانتشار دورا فـــى انتقـــال هـــذه الأفكـــار والقـــيم والمكتسبات وتداولها فى المراكز الحضرية الكبرى فى أوربا، وبخاصة فى ألمانيا وإنجلترا وفرنسا؛ حيث لعبت باريس دورا مركزيا فى مخاض الحداثة هذا، على نحو جعل منها مدينة النور أو مدينة الأنوار؛ ولاسيما فى نهايـــة القرن الثامن عشر الذى شهد ميلاد حدث أساسى شكل المرجعيـــة الكبـــرى للنظام السياسى الحديث، وللفكر السياسى الحديث كذلك؛ ألا وهـــى الثـــورة الفرنسية (١٧٨٩).

وعلى الرغم من النشأة المبكرة للحداثة الغربية، فإنها لم تشرع فـــى تلمس الوعى بذاتها إلا بعد انصرام ما يقارب ثلاثة قـــرون علـــى انطـــلاق ديناميتها فى أوربا الغربية منذ مطلع القرن الخامس عشر، حيـــث انطلقـــت حركة الحداثة (التى تحيل على التسمية الفكرية لمسمى تاريخى متداول هو: العصور الحديثة) مع أحداث تاريخية كبرى؛ كاكتشاف العالم الجديـــد مـــن طرف كريستوفر كولومبوس سنة ١٤٩٢، وأحداث علميـــة وتقنيـــة مهمـــة (اكتشاف الطابعة مع جوتنبرج سنة ١٤٤٠، وفلكيات كوبرنيكـــوس ١٥٢٦، واكتشاف الدورة الدموية)، وأحداث فكرية محددة (النهضة الفنية فى إيطاليا، وأطروحات مارتن لوثر الاحتجاجية ١٥١٧، وظهور كتاب "مقال فى المنهج" لديكارت سنة ١٦٣٧).

لقد خضعت نشأة الحداثة لتفسيرات متعددة، يمكن إجمالها فيما يأتى:

١- **تفسير فكرى فلسفى:** ونجده لدى كبار الفلاسفة الذين يُرجعون التحولات التاريخية الكبرى إلى عوامل فكرية وفلســـفية. وبصـــدد تفســـير الحداثة بوصفها ظاهرة تاريخية حديثة، يربط هيدجر - على سبيل المثال -

نشأة الحداثة بالحدث الفلسفى المتمثل فى جعل الذات مركزا ومرجعا. ويعد هيجل من أبرز القائلين بهذا التفسير.

٢- **تفسير سوسيولوچى:** يُرجع نشأة الحداثة إلى الدور الفاعل للمُنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية بوصفهما مؤسستين عقلانيتين؛ عقلنت أولاهما العملية الاقتصادية، وعقلنت الأخرى نظام تسيير المجتمع. وأبرز من يمثل هذا التفسير ماكس فيبر وكارل ماركس، وهذا الأخير يربط نشأة الحداثة بالرأسمالية بوصفها نظامًا اقتصاديًا، وبالبرجوازية بوصفها قوة اجتماعية تحديثية[٣٢]، لم تتردد حينما استولت على السلطة فى وضع حد للعلاقات الإقطاعية الأبوية، وأدخلت تغييرات ثورية على أدوات الإنتاج وعلاقاته؛ إذ "بقدر ما كانت الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية تنمو، كانت البرجوازية تنمو هى الأخرى، وتُنمّى رأسمالها، وتزيح إلى المؤخرة جميع الطبقات التى خلفتها القرون الوسطى. وما أن نمت البضاعة الكبيرة وظهرت السوق العالمية حتى استولت البرجوازية فى نهاية المطاف على السيادة السياسية الكاملة فى الدولة النيابية الحديثة؛ إذ ليست الحكومة سوى لجنة تدير الشئون العامة للطبقة البرجوازية بأسرها".

ومن جهة أخرى فقد "مزقت البرجوازية الحجاب العاطفى والتأثر الذى كان يغطى العلاقات العائلية، واختزلتها إلى مجرد علاقات مالية". ويواصل ماركس إشادته بالدور التاريخى الثورى الذى لعبته البرجوازية، مؤكدًا أن "هذا التثوير الدائم للإنتاج، وهذه الزعزعة المتواصلة للنظام الاجتماعى كله، وهذا الاضطراب، وهذا القلق.. [هذا كله] يُميّز الحقبة البرجوازية على جميع الحقب التى تقدمتها. إن سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة الجامدة، وما تجره وراءها من مواكب الأوهام والأفكار القديمة، تكنس وتندثر، أما التى تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب

عودها، فكل ما هو صلب يتبخر، وكل ما هـو مقـدس يـدنس". بـل إن "البرجوازية تكتسح، مدفوعة بحاجتها إلى أسواق جديدة؛ الأرض بأسـرها"؛ حيث أعطت "باستغلالها السوق العالمية طابعا عالميا لإنتاج جميـع البلـدان واستهلاكها".

كما أنها بفضل الإتقان السريع لأدوات الإنتـاج والتحسـين الـدائم لوسائل المواصلات، عملت على إدماج "أشد الأمـم همجيـة" إلـى تيـار الحضارة؛ وذلك عن طريق إخضاعها الريف لسيطرة المدينـة، وإخضـاع الشعوب الفلاحية للشعوب البرجوازية، والشرق للغرب. لقد مركزت وسائل الإنتاج وركزت الملكية فى أيد قليلة، لتأتى المركزية السياسية نتيجة محتومة لكل هذه التغيرات"؛ إذ فى عهدها اتحـدت مقاطعـات كاملـة، بمصـالحها وقوانينها وحكوماتها وتعريفاتها الجمركية المختلفة، واجتمعت فى أمة واحدة، وفى مصلحة وطنية وطبقية واحدة[٣٣].

إن جملة هذه المضامين الحداثية التى تضمنها "البيان الشيوعى" هى التـى جعلت مارشـال بيرمـان (M. Berman) يذهب إلـى أن البيـان قابل لكى يُقرأ بصيغة "البيان الحديث"، بدليل أنه أورد مصـطلح "البضـاعة الحديثة" (ثلاث مرات)، و"المجتمع البرجوازى الحديث" (مرتين)، و"العامـل الحديث" (مرتين)، و"سلطة الدولة الحديثة"، و"القـوى الإنتاجيـة الحديثـة"، و"علاقات الإنتاج الحديثة"؛ وهو ما سمح له بالقول بأن "البيان الشيوعى هو أول تأكيد سياسى اجتماعى للحداثة"[٣٤].

أما ماكس فيبر فينطلق من وجود علاقة داخلية قوية بين العقلانيـة والحداثة، بموجبها لا تتحقق الحداثة إلا من خلال العقلنة الشـاملة للمجتمـع Rationalite؛ عقلنة الطبيعة، وعقلنة التاريخ، وعقلنة الدين، وعقلنة المجـال السياسى[٣٥].

وعلى الرغم من أن كل الحديث السلبى عن "النظام القديم القروسطوى" فإن برتراند بادى (B. Badie) ينطلق من تجاوز النظرة الشائعة للقرون الوسطى، بوصفها مرحلة ثبات وجمود، مؤكدا - خلافا لذلك - أن النظر التاريخى الموضوعى يكشف أنها مرحلة تميزت بـ "الابتكار السياسى"؛ حيث عرفت تشكل مجال مستقل للنشاط السياسى، كما عرفت توترا خلاقا بين الجماعة والفرد، أحدثت تجديدا عميقا. وفى المقابل تكون فى العالم الإسلامى نموذجا إمبراطوريا مثلت مؤسساته تحديا للقوالب السياسية السابقة، بدون أن تصل إلى مستوى التمايز المجالى الذى عرفته التجربة الغربية.

لقد سبق وضع فرضية انبثاق المجال السياسى مستقلا عن المجال الدينى، كما صاغها كل من لوى ديمون (Louis Dumont)، ومارسيل جوشيه (Marcel Gauchet)، انطلاقا من تاريخ الأفكار أو علوم اللاهوت. وسعيا لإكساب هذه الفرضية كامل مغزاها، حاول برتراند بادى ربطها على نحو وثيق بتاريخ الممارسة الاجتماعية والصراع التاريخى بين "الأمير" و"الكنيسة"، فى سياق علاقات قوى بالغة التقلب. وفى هذا الإطار يرصد برتراند بادى حقيقة مزدوجة عن تاريخ الكنيسة الرومانية التى كانت لا تتردد، كلما شعرت بأى تهديد، فى مقاومة ذلك بأسلوب منظمة بيروقراطية تواجه خطرا؛ حيث كانت تعيد رسم الحدود التى تفصلها عن الخارج، وتضاعف من تدرج وظائفها الكهنوتية.

وفى هذا السياق أظهر الإصلاح الجريجورى فى القرن الحادى عشر رغبة روما فى إحياء استقلال الكنيسة فى مواجهة السيمونية (Simone) (المتاجرة فى الروحانيات والرتب الكهنوتية)، والنظام الإقطاعى، والطموحات الإمبراطورية؛ وذلك قبل أن تتحول نحو المواجهة مع

الإمبراطور هنرى الرابع.

ويقرر برتراند بادى أن هذه الاستراتيجية ذات الطبيعة التنظيمية كان لها دور أساسى فى بناء النشاطين الدينى والسياسى فى مجالين منفصلين؛ حيث اتجه منطق رجال الدين ومنطق الحكام نحو تحديد ذاتية كل منهما فى مواجهة الآخر، وإلى فرض استقلاليته، وفقا لنوعية وظيفة كل طرف منهما. وهو ما كان يؤدى إلى توتر العلاقة بين المجالين؛ يقول برتراند بادى: "إن القيصرية البابوية (Cesaropapisme) أو الثيوقراطية البابوية (Théocratique Pontifical) إنما تعبران عن علاقات قوى، تدفع الطرف الذى يمتلك أكبر مصادر السلطة إلى كبح جماح خصمه، بل وإلى السيطرة عليه".

ويذهب برتراند بادى إلى القول بأن تاريخ الغرب إنما صنع من هذا الصراع بين المجالين الدينى والسياسى، فى سعى دائم لحفظ استقلال كل منهما فى مواجهة الآخر؛ وهو ما دلل عليه بتجربة القديس جريجوار السابع، الذى أرسى فى القرن الحادى عشر عهدا ثيوقراطيا بابويا، بدون أن يعرض للخطر مجال سلطة الإمبراطور الدنيوى؛ إذ ترك للشعب الألمانى كامل الحرية فى اختيار حاكمه، بعد عمله على حرمان الإمبراطور هنرى الرابع كنسيًا.

لم تكن البابوية - وفقا لهذا التشخيص - تعمل على إنكار وجود مجال خاص للعمل السياسى، بدون أن يعنى ذلك انتفاء أسلوب التعدى على هذا المجال. فعلى الرغم من أن المجال السياسى قد عُدّ - فى بعض الأحوال - تابعا للمجال الدينى، أو فى مرتبة أدنى منه، فإنه كان دائما يتكون فى مجال محدد، ويحصل بهذه الصفة على مؤسساته الخاصة وموظفيه الخاصين[٣٦]. وفى هذا الإطار يؤكد برتراند بادى - مرة أخرى - أن أنصار الثيوقراطية البابوية الأكثر تشددا لم ينقطعوا عن الإقرار بحق السلطة

الدنيوية فى الوجود، بوصفها ظاهرة مماثلة فى المجال السياسى للفعالية التنظيمية السائدة فى المجال الدينى". ويأخذ هذا الحكم عنده صورة أكثر تعميما عندما يؤكد أن "التاريخ الجرمانى كلّه هو تاريخ التوتر بين البابا والإمبراطور؛ أى أنه اتسم بثنائية المجالين الدينى والسياسى".

لقد أسهمت السلطة الدينية – إذن – فى تكريس هذا التمايز بين المجالين الدينى والسياسى؛ فعلى سبيل المثال، عمل القديس جريجوار السابع بابا روما على إبراز المصدر الشعبى لسلطة الإمبراطور ومضاهاتها بالمصدر الإلهى الخاص بالسلطة البابوية، سعيا وراء تبرير دوره فى مواجهته. ففى حين أخفق الإمبراطور فى سعيه وراء تحديد ذاته تجاه المسيحية وكليتها؛ فرض عليه البابا، بنجاح ظاهر، الالتزام بالرجوع إلى الشعب، وفقا لنهج يحصر الإمبراطور بدقة شديدة داخل المجال السياسى.

ويرتبط بفكرة المجال السياسى المتميز والمستقل وجود "عقد مشروط" بين الملك والشعب، لا يحق للملك، بمقتضاه، ممارسة الالتزام إلا وفقا لهذا المرجع التعاقدى. وإلى جانب فكرة العقد أسهم فى إرساء هذا المجال السياسى مبدآن آخران، على درجة كبيرة من الأهمية؛ هما: مبدأ سمو القانون ومبدأ التمثيل(٣٧).

ومن العوامل التى عملت على تكريس استقلالية المجال السياسى ما قام به توما الأكوينى (Saint Thomas d' Anquin) من جهود فكرية وسياسية، سواء لكونه مستشارا للبلاط الإمبراطورى، أو صاحب قراءة متميزة لأرسطو، تجاوزت – إلى حد بعيد – رؤية القرون الوسطى للمدينة؛ حيث قدم مفهوما للمدينة يبرز الفروق التى تبعده عن مذهب الواحدية الأفلاطونية (Monisme Platonicien)، مستعيدا رؤية أرسطو لـ "الإنسان – الحيوان الاجتماعى"، بوصفه عضوا فى الإنسانية، فى مقابل "الإنسان المؤمن" العضو

بالمسيحية، وبذلك يكون قد تصور فكر أرسطو من خلال فكرة الثنائية (Dualisme) بدل الواحدية (Monisme). وبمقتضى هذا التصور، فإن عضو المدينة يغدو شخصا سياسيا متطابقا مع الكائن الطبيعي، وبعيدا عن الحلول في "الجسم الروحي" الذي تشكله الكنيسة.

ولأن الانتماء إلى المدينة ليس ممكنا إلا لكونه مغايرا للانتماء إلى الكنيسة، فإن توما الأكويني لا يتصور ثنائية الروح والجسد بوصفهما كارثة، كما ترى ذلك البروتستانتية مثلا، وإنما بوصفهما نظاما وضعته إرادة الله، وما على الإنسان إلا أن يسلك ويفكر وفقا له. وهكذا تم إقرار استقلالية المجال السياسي بصفة دائمة، وهو ما ذهب ببعض الباحثين إلى حد القول بأن علم اللاهوت التوماسي يُستبطن انطلاقا من فكرة العلمانية ذاتها[٣٨]؛ فبما أن المجال السياسي قائم بذاته فهو واقع – وفقا لتوما الأكويني – تحت ضغط ذاتيته الخاصة، ولأن المجال السياسي يناظر تماما نظاما ومخططا إلهيًّا، فهو لا يدار اعتباطا، بل يخضع لقوانين الطبيعة التي يستطيع الإنسان إدراكها بفضل العقل، ويترتب على هذا ألا يستند المجال الإنساني إلى ممارسة شرعية لسلطة سياسية، إلا إذا ظلت هذه السلطة متوافقة مع القانون الطبيعي ومع العقل[٣٩]. ويذهب توما الأكويني إلى أكثر من ذلك، إلى حد القول بأنه "لكي تكون للإرادة التي يصدر بها أمر قيمة القانون، يجب أن تكون متوافقة مع العقل، وإلا أصبحت إرادة الحاكم ظلما أكثر منها قانونا"[٤٠].

وهو ما جعل برتراند بادي يذهب إلى أن فكر توما الأكويني يتضمن ما هو أبعد من العلمانية، إنه يستبطن فكرة دولة القانون ومشروع القانون الطبيعي كله[٤١].

ومن جهة أخرى فهناك علاقة وثيقة بين الإقطاع وبناء الدولة في الغرب؛ وذلك أن الأزمة السياسية التي أصابت الإقطاع قد أطلقت العنان

لمجموعة كاملة من الاستراتيجيات التى ساعدت الدولة على النمو[٤٢]. ولعلها الحقيقة التى جعلت محمد جابر الأنصارى يعد الدولة القطرية "مرحلة إقطاعية مؤجلة"، وهو ما يفسر رهانه على ما سماه "الوظيفة الإقطاعية للدولة القطرية".

ينطلق الأنصارى من تأكيد أن المرحلة الإقطاعية تعد شرطا أساسيا من شروط إرساء أسس الدولة الموحدة، وبخاصة بالنسبة للمجتمعات التى تعانى من الانقسام والتجزئة؛ إذ يؤدى تخصص النظام الإقطاعى، واعتناء السادة الإقطاعيين المباشر بأراضيهم بمساعدة أتباعهم، إلى نشوء الوحدات المحلية والمقاطعات الوسيطة الواصلة بين المراكز (المدن الكبرى) والأقاليم والأطراف المتباعدة وإنمائها، ومن ثم إلى تنامى النسيج المجتمعى الإقليمى العمرانى والاقتصادى المؤدى بدوره إلى تحريك دورة التفاعل الحياتى فى شبكة أوسع من العلاقات الاجتماعية، وهو الأمر الذى يفضى فى النهاية إلى توحيد أجزاء هذا النسيج المجتمعى المتواصلة فى كيان واحد.

وفى هذا الإطار يذهب الأنصارى إلى أن "الدولة القطرية"، بعد أن يخلصها من شحنتها الدلالية القدحية، تمثل - من حيث الوظيفة والدور التاريخى - ما يوازى مرحلة إقطاعية مؤجلة، كان لابد منها فى سياق تطور المجتمعات العربية لترتقى بها تاريخيا، من مستوى التجزئة إلى مستوى وحدة المجتمع القومى التى يقتضيها منطق التشكيلات الاقتصادية - السياسية فى العصر الحديث، وهو ما اقتضى من الأنصارى العمل على محاولة نقض مقولة "الإقطاع" فى التاريخ الإسلامى نهائيا[٤٣]، مبرزا وجود فروق جوهرية بين نظام الإقطاع الأوربى والاستغلال الضريبى - البيروقراطى - العسكرى للأرض فى التاريخ الإسلامى؛ وذلك لأن هذا النظام بطابعه البيروقراطى - العسكرى الضريبى المركز قد أسهم، إلى حد كبير، فى إفقار

النسيج الإقليمى الريفى الزراعى السابق فى المقاطعات (أو الإقطاعات) التى سيطر عليها أسيادها الغرباء وأداروها عن بعد من مواقعهم فى المراكز والعواصم، كما أسهم ذلك فى تدميرها، وهو الأمر الذى أدى – من ثم – إلى المزيد من التفريغ العمرانى السكانى والتجزئة والانفصال، بين المراكز والوديان والسواحل العربية، وذلك على النقيض من الدور الحيوى الذى أداه النظام الفيودالى فى كل من أوربا واليابان؛ حيث تمثلت وظيفته التاريخية الأساسية على المدى الطويل، فى تنمية المقاطعات والوصل بينها وبين المدن والمراكز، وهو مما أدى فى النهاية إلى التئامها فى كيان واحد[٤٤].

إن الإشكالية الأساسية التى حاول برتراند بادى الإجابة عنها هى: لماذا تطورت "الدولة" فى أوربا من دولة "الملك الإمبراطور" إلى دولة "الحداثة السياسية"، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التى تستمد شرعيتها من تمثيلها لإرادة الشعب، المعبر عنها بوساطة انتخابات حرة، وتعمل على خدمة المصلحة العامة؟ ثم لماذا لم تتطور الدولة فى بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ولماذا فشلت المحاولات التى قامت بها النخب العصرية فى بلاد الإسلام من أجل نقل "الحداثة السياسية" الغربية إلى بلدانها؟

وبناء على ما سبق، فإن الدولة الأوربية الحديثة قد قامت نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد فى الحياة الاجتماعية هو المجال "السياسى"؛ أى المجال الخاص بالممارسة السياسية، ينافس "الملك" والكنيسة، ويقدم نفسه بوصفه بديلاً عنهما فى الحياة السياسية. لقد ظهر هذا المجال بفعل الصراع بين "الملك" والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذى كان من نتائجه ظهور نظرية "التعاقد" التى تذهب إلى أن سلطة الكنيسة من الله، ومن ثم فهى أعلى، فى حين أن سلطة الملك من

الشعب، ولذلك فهى أدنى. وقد أدى هذا التوزيع فى مصدر السلطة إلى القول بإمكان عزل الملك إذا لم يعمل على خدمة الشعب وإذا لم يعمل على فائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد بل طرف جديد ثالث، فى حلبة الصراع بين الملك والكنيسة، هو "الشعب" و"المصلحة العامة" و"بناء شرعية السلطة على التعاقد"، وهو مما أصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا هو "المجال السياسى" الذى يُجَسِّم ما يعبِّر عنه بـ "الحداثة السياسية"، الحداثة التى تتجسم بدورها فى دولة المؤسسات التى ظهرت بوصفها نفيا لدولة "الملك الإمبراطور"[٤٥].

إذ كان هذا ما تحقق تاريخيًا فى أوربا، فإن البلدان الإسلامية لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، ولذلك لم تعرف قطيعة مماثلة بين "الملك" و"الدولة"، بل مازال الحاكم فيها هو الدولة، ومازالت الدولة هى الحاكم. ومرد ذلك – حسب برتراند بادى – إلى عدم وجود كنيسة فى الإسلام، ومن ثم خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذى عرفته أوربا بين الكنيسة و"الملك"، فضلا عن فشل النخب العصرية فى البلاد العربية الإسلامية فى "اقتباس" الحداثة السياسية الغربية، وغرسها فى بلدانها؛ لأن المجال السياسى فى هذه البلدان مازال، كما كان فى القرون الوسطى، مجالا يحتله "الملك" بمفرده، ويحتويه الدين احتواء.

وعلى الرغم من أهمية هذا التحليل الذى يربط التحديث السياسى بتكريس مجال سياسى متميز ومستقل، فإن هناك من يرى أن تفسير عدم تطور الأوضاع فى بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية على غرار التجربة الأوربية، بدعوى غياب الكنيسة، يعد بمثابة "قياس العكس"[٤٦]، لا يمكن الاعتماد عليه، إلا إذا ثبت فعلا أن وجود الكنيسة شرط ضرورى فى قيام حداثة سياسية، وهذا ما لا يمكن إثباته.

أما التفسير الأقرب إلى الواقع فيكمن – حسب محمد عابد الجابرى – فى "أن تطور الأوضاع فى أوربا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالى ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية، دونما أى تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل على عكس ذلك، لقد كانت القوة الخارجية؛ ألا وهى العالم الإسلامى، بالنسبة لأوربا فى القرون الوسطى دافعا وحافزا، من حيث إنه كان يمثل نوعا من التهديد الخارجى، على صعيد الذاكرة لا الواقع، وهو الأمر الذى يحث ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربى والإسلامى، فلقد كان العامل الخارجى من أبرز الأسباب التى كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويتمثل هذا العامل الخارجى فى الغزو المباشر والمدمر الذى تعرضت له المنطقة العربية، انطلاقا من هولاكو إلى الحروب الصليبية، إلى التوسع الأوربى الحديث". وفى هذا الإطار يطرح تساؤلات بالغة الدلالة:

– ما مصير "الحداثة السياسية" فى أوربا لو وجدت قوة خارجية تقمعها، كما قمعت أوربا التوسعية عمليات التطور والتحديث فى العالم العربى الإسلامى؟

– ما مستقبل التصنيع فى أوربا، ومن ثم مستقبل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التى وفرها لها التوسع الاستعمارى الذى شمل القارات الثلاث، وفى مقدمتها العالم العربى الإسلامى؟

– ماذا يمكن أن يكون عليه حاضر العالم العربى اليوم لو أن أوربا تركت تجربة محمد على فى مصر تشق طريقها بدون أى تدخل سياسى أو اقتصادى أو عسكرى؟

- ماذا يمكن أن يكون عليه حال العرب اليوم لو لم تعمل أوربا على غرس إسرائيل فى قلب العالم العربى، ولو لم تعمل على إسقاط مصدق فى إيران، وهزيمة عبد الناصر فى مصر... ؟"[٤٧].

وهى الصيغة الإشكالية نفسها التى نجدها عند الدكتور غالى شكرى؛ وذلك فى قوله: "ربما جاز لنا أن نطرح على أنفسنا سؤالا إحراجيا بلغة الفلسفة، وإن لم يكن جائزا طرحه بلغة التاريخ: هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت؟ والجواب الافتراضى أنه كان ممكنا، سواء تأخر بنا الزمن قليلا أو كثيرا"[٤٨].

ومع تسليمه بحتمية التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية بوصفها الحضارة العالمية الحديثة، فإنه يؤكد أن "التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة فى ظل القهر الاقتصادى والسياسى تختلف نتاجه عما لو كان قد تم فى مناخ مغاير"، ذاهبا إلى أن جوهر الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوربية، بعد انبثاق عصر النهضة، ونشأة "البرجوازيات العربية" عموما، والمصرية بصفة خاصة، يكمن فى كون قوميات الغرب الحديث قد وُلدت فى "السوق"، فى حين وُلدت اليقظة القومية فى بلادنا وهى تناضل "ضد السوق"، ضد أن تكون سوقا للاحتكارات الأجنبية[٤٩].

إن النتيجة المنطقية لهذه الاعتراضات الإشكالية تتمثل فى أن غياب الحداثة السياسية، فى الوطن العربى المعاصر، لا يفسره ماضيه وحده وإنما حاضره فى الأساس، وتحديدا حضور الغرب الاستعمارى بوصفه قوة عالمية، يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقة نمو العالم العربى الإسلامى وبقية دول الجنوب وتقدمها، بدون أن يعنى ذلك إلغاء العوامل الداخلية أو التقليل من شأنها.

وعلى الرغم من الأهمية الإجرائية المؤكدة لمفهوم "المجال

السياسى"، بوصفه معيارا ومؤشرا قويا على التحديث السياسى، فإن هذا المجال ليس له دلالة أحادية أو طريق واحد ينطبق على جميع المجتمعات، كما أن المجال السياسى، بوصفه مجالا "خاصا" تمارس فيه السياسة بدون هيمنة كهنوتية، لا يعبر عن ظاهرة غربية على نحو حصرى، وإنما يحيل على ظاهرة عرفتها مجموعة من التجارب التاريخية على غرار التجربة الديمقراطية اليونانية، وتجربة "معاوية" فى الحضارة العربية الإسلامية، غير أن ما ميز تجربة التحديث السياسى الأوربية فى هذا الإطار أن المجال السياسى تبلور مع قيام النظام الرأسمالى أو تزامن معه، على أقل تقدير، وأن من خصائص النظام الرأسمالى أنه يجعل المجتمع الذى يقوم فيه ينقسم انقساما واضحا إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التى تشكل الصناعة قوامها الأساسى، وبنية فوقية تتشكل من أجهزة الدولة ومؤسساتها والإيديولوجيات المرتبطة بها، فى حين أن المجتمعات التى لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية، فهى لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، وإنما الغالب فيها هو تداخل عناصرهما على نحو يجعل المجتمع برمته بمثابة بنية كلية واحدة، وهى السمة التى تميز ما بات يسمى "المجتمعات ما قبل الرأسمالية"(٥٠).

مخاض الحداثة العربية العسير:

لقد كان الوطن العربى عموما، يمر بالشروط التاريخية نفسها التى مرت بها أوربا فى المرحلة نفسها، بل ربما كانت الأوضاع فيه أفضل فى كثير من المجالات والمناطق (مصر مثلا)، وهى الحقيقة التى جعلت عددا من المؤرخين يؤكدون أن الطبقة الوسطى العربية كانت بصدد إنجاز مشروعها الخاص والمستقل للنهضة والتصنيع والتحديث، عندما بدأ الصدام مع أوربا فى البحار أولا، ثم على الشواطئ والموانئ والمدن الساحلية،

لينتهى – فى ملابسات – معقدة إلى الهزيمة، على الرغم من احتمائها بالسيادة العثمانية.

أما أوربا فقد حققت، فى صيرورة طويلة من الصراعات والمآسى والإخفاقات، نجاحها المؤكد فى تحقيق الحداثة، وذلك حينما عممت الصناعة، ونشرت التعليم وقيم العقلانية والتنوير، ونظمت إرادات شعوبها ومصائرها ضمن كيانات قومية موحدة على أسس موضوعية، وأشاعت مبادئ العلاقات الديمقراطية بالمساواة أمام القانون، وضمان حقوق المواطنة، والحريات الشخصية والعامة، وانتخاب المسئولين، وإقرار الرقابة المنظمة للمجتمع على الدولة، مع إبعادها عن التدخل فى شئون الضمير الشخصى والعقائدى، وفى المقدسات، وألغت الامتيازات الموروثة، وسمحت بتكافؤ الفرص والمنافسة الحرة.

لقد فرضت الظاهرة الاستعمارية على الأقطار العربية الدخول التدريجى فى سياق تاريخ جديد، لم تعد فيه مقرِّرة مصيرها الخاص، وفق رغبتها وإرادتها، وأُرغمت على الدخول فى سياق تاريخ محكوم بمجموعة من الثنائيات المفروضة من خارج سياق تطورها الذاتى: تاريخ التقليد فى مواجهة التحديث، والتخلف فى مواجهة التقدم، والشرق فى مواجهة الغرب، والاستبداد فى مواجهة الديمقراطية. ولا يخفى أن هذا التاريخ مصطنعٌ فى جزء كبير منه، اصطنعه الغرب للشرق. وربما يكون هذا النمط من العلاقات نفسه هو الذى يحكمنا حتى اليوم.

وما أن انتصرت حركات التحرر الوطنى على إثر انحسار الاستعمار القديم، فى شكله العسكرى السياسى المباشر، حتى بدا لدول الاستقلال الوطنى وأنظمته وحكوماته، مع فرحة النصر والشعور بامتلاك المستقبل، أن مرحلةً من تاريخ البشر قد زالت وانتهت، وأن مهمتها الجديدة

فى المرحلة التالية إنما تقتضى اللحاق بالركب، وبناء مجتمعاتها على أفضل صورة حديثة يعرفها عالم اليوم من الرخاء والتقدم.

يقول طارق البشرى – مؤيدا الرأى السابق– : "وضعنا حاضر أوربا صورة لمستقبلنا ومعيارا لتقدمنا. وهنا بدأ المعيار التاريخى ومعيار التقويم الحضارى للعالم يتوحدان فى وعى الثقافة السائدة، وقبلت نظم الاستقلال الوطنى وحركاته – بغير تحفظ كبير – أن يتحول وعينا من موقف المواجهة فى التعامل مع مستعمرينا السابقين، إلى موقف التتالى والتعاقب".

وهكذا تبدل فى وعينا التصنيفُ الذى كان قائما، فبعد أن كان تصنيفا يتعلق بغاز ومغزو. أو مستعمِر ومستعمَر، أمسى يتعلق بمعاصر ومتخلف. "كان التصنيف الأول يفيد تبادلا فى السببية؛ فكان سبب التبعية هو المتبوعية، وسبب ضعف أحد الطرفين هو غلبة الآخر عليه. أما فى المنظور الجديد، فقد افتقد هذا التبادل السبب، وارتدت السببية إلى الذات، وقامت العلاقة بين النامى والمتخلف، لا على أساس تبادل السببية الذى يقتضى الابتعادَ عن الطرف الآخر وفكّ الاشتباك، على أساس تقويض ما فى الذات من عناصر تعوق سعينا إلى التشبه بالمجتمعات المتقدمة، ولذلك تحولنا من موقف فعل الضد، الذى يقتضيه الصراع، إلى موقف فعل المثل، الذى يوجبه تحقيق المثال، ومن السعى للمخالفة إلى السعى للمشابهة، ومن التبعية إلى الاتباع. وصار بأسنا بيننا بعد أن كان بأسنا على غيرنا"(٥١).

وهذا ما يفسر استعادة الحديث عن المسائل والقضايا والتساؤلات التى طرحها العرب فى عصر النهضة، والتى حاولوا من خلالها أن يجيبوا على سؤال: من نحن؟ لماذا تخلفنا، ولا نزال على تخلفنا؟ ولماذا تقدم الغرب؟ بل كيف تقدمت شعوبٌ أخرى من خارج الدائرة الحضارية للغرب؟

إن التفسير البديهى لهذه الاستعادة هو أن المشاكل التى عانى العرب

منها فى تلك الحقبة لم تحلّ، أو أن مشاكل الواقع الجديد الذى يجدون أنفسهم فيه مازال زاخرا بالمشاكل والمعضلات التى كانت مطروحة فى القرن الماضى نفسها. غير أن هذا لا يعنى أن الواقع العربى لم يتغير فى بنيته الداخلية فى إطار ما أصاب العالم من تغير شامل. لقد تغير كثيرا، ولكنه على الرغم من هذا التغير، فإن القانون العام الذى كان مسيطرا على الواقع العربى منذ أواخر القرن التاسع عشر لم يتغير، على الرغم من تغير معطياته وعناصره. إننا أمام ظاهرة تتمثل فيما يسميه محمود أمين العالم "تغير الدول مع الثبات النسبى للمدلولات"(٥٢).

ولعل السبب الرئيسى وراء ذلك هو أن النهضة الصناعية فى الغرب قد حملت نمطا جديدا من أنماط الإنتاج ومن أنماط التفكير والتنظيم الاجتماعى، لم تكن المجتمعات العربية تعرفها؛ لأنها نابعة من تاريخ اجتماعى مفارق لها ومنبتّ عنها.

كما كان للمجتمعات العربية أنماط وبُنى اجتماعية وتنظيمات ومنظومات من القيم وقواعد للسلوك والتفكير، ومغايرة نابعة من تاريخها الخاص، ومتميزة عما كانت تتمتع به أوربا أيضا؛ إذ لم يكن من الممكن لهذه المجتمعات التى فى موضع البلدان المغلوبة أن تنفى هويتها وثقافتها وشروط تشكلها التاريخى، وتأخذ – من ثم – بالأنماط الجديدة بالسهولة والمرونة المفترضة؛ وذلك لأن الشعوب التى لم تنطلق منها الثورة الصناعية وجدت نفسها مباشرة فى موقع تتضاءل فيه، أكثر فأكثر، فعاليتها الإنتاجية والتقنية والاقتصادية والعسكرية، وتتعرض فيه مصداقية معارفها وعلومها وقيمها الثقافية إلى هزة كبيرة؛ لأن الثورة الصناعية قد شكلت نقلة نوعية على صعيد التقنيات جميعا، وعلى صعيد الحضارة بوجه عام.

وأمام شعور العرب بالضعف تجاه أوربا، وأمام الشعور بعدم القدرة

على التحكم فى التاريخ، ومن ثم الخوف من المستقبل، بدأ العرب التفكير وإعادة النظر ومراجعة أفكارهم ونظرياتهم وفهمهم ورؤيتهم لأنفسهم ولكيانهم الثقافى والاجتماعى والسياسى.

وكانت أولى نتائج هذا الشعور هى إعادة النظر فى إطار الإمبراطورية نفسها، التى كانوا يشكلون جزءا منها؛ ألا وهى الإمبراطورية العثمانية. وما الحركة والفكر القوميين إلا تعبير عن هذه المراجعة للأطر العامة السياسية وتجسيدا لها، بعد فقد الثقة بالإمبراطورية وبإمكاناتها فى تقديم الحلول لهذا التحدى الغربى الزاحف.

ومن الطبيعى أن يكون البند الأول فى هذه المراجعة هو مراجعة الأطر القانونية والسياسية العامة التى تحكم نشاط الجماعة الأساسى، قبل أن تمتد يد المراجعة إلى البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية(٥٣).

لكن نتيجة هذه المراجعة فى المحصلة النهائية جاءت سلبية للغاية؛ لأن المنظور النهضوى العربى فى سعيه لردم الهوة الحضارية التى باتت تفصله عن الغرب المتقدم، حكمته رؤية تختزل التحديث فى مجرد نقل تقنيات الغرب وإمكاناته ونماذج تفوقه شرطاً للحاق بالغرب صناعيا وعسكريا واجتماعيا وسياسيا، بدون إدراك عميق وموضوعى للعوامل الحقيقية والمتعددة التى تحكم عملية التحديث وتؤثر فيها.

خاتمة

إن السعى إلى استيعاب الحداثة والاندماج الإيجابى فى الحضارة العالمية؛ أى مسايرة وتيرتها، هو جوهر تاريخ الشعوب المتأخرة، ومحرك نشاطها وثورتها وحافزها الأول. وليس هناك ما يقدم للشعوب العربية الرضى عن الذات، والاقتناع بالجهد المبذول، والاطمئنان على المستقبل، ومن ثم الشعور بالجدوى والقيمة، سوى المشاركة فى إنتاج حضارة عصرهم.

لقد تمت هذه المشاركة من خلال ما أطلق عليه برهان غليون اسم "الدولة التحديثية" بوصفها مثالاً للقدرة على التداخل التاريخى الفاعل، وبوصفها أداة إجرائية وتنفيذية خطيرة، وبوصفها ذاتية جماعية.

وهذا ما يستدعى الاحتراز من الخلط بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة، فالدولة التحديثية هى أداة تحقيق الحداثة، بوصفها مشروعاً مستقلاً ومتكاملاً ومتمحوراً على الذات؛ أى خلق مركز مستقل لإنتاج الحداثة، وهى ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقى للكلمة، فهى لا تتردد فى تجاوز مفاهيم الحداثة جميعا إذا اقتضى تحقيقها ذلك!

وفى المجتمعات الأوربية الرئيسية لم يكن هناك حاجة من أجل ترسيخ الحداثة فى المجتمع إلى عملية تحديث؛ أى إلى فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساسية من قبل قوة مغايرة، ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، ولكنها مدفوعة – لأهداف سياسية ودواع فكرية أو عقيدية – إلى تحقيق وظائفها. أما فى الوطن العربى فتُشكِّل الدولة والتماهى معها واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية معا، الوسيلةَ الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعى (ومن هنا تبرز أهمية إشكالية الدولة)؛ وإذ لم تولد فى الوطن العربى مثلُ هذه الطبقة الاجتماعية، أو جاء ميلادُها متأخرا وضعيفا،

فقد أصبح التدخل من قبل قوة خارجية أو من خارج المجتمع المدنى، بالقوة أو بالمناورة السياسية، شرطاً أساسيا لإدخال عناصر الحداثة. مع التشديد على أن الديمقراطيات المعاصرة نشأت فى تلك المجتمعات التى نجحت فى السيطرة على "العملية الحضارية التقنية والعلمية والإنتاجية، أو – بكلمة مختصرة – على الحداثة"، وفى المقابل يعيش جل الأمم والشعوب الأخرى، التى أخفقت فى السيطرة على هذه الحداثة بشكل دائم، ومنذ أكثر من قرن، فى ظل السلطة المطلقة القانونية أو التعسفية.

وهذا كان باعثا على مراجعة فكر النهضة، وما ارتبط به من تيارات فكرية أيديولوجية، ليبرالية واشتراكية وإسلامية وقومية، مراجعة نقدية، تمثلت فى مجموعة من المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، الساعية إلى إيجاد شروط نظرية وموضوعية لإحداث حداثة عربية حقيقة.

معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE LA LIGUE ARABE DE RECHERCHES
عضو اتحاد الجامعات العربية

الهوامش:

١- د. على أومنيل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥م، ص ٢٤.

2- Heidegger, "La Menace qui Pèse sur la Science" in Ecrits Politiques, Gallimard, 1995, p. 169.

٣- انظر د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ ص٩.

٤-انظر نديم البيطار: "العقل الحضارى العربى"، مجلة الوحدة، الرباط، العدد ٥١، ١٩٨٨م، ص ص ٨٠-٨١.

5- D. Shayegan, Les Illusions de L' Identite, Editions du Felin, Paris, 1992 pp. 226-227.

6- J. Habermas, Le Discourse Philosophique de la Modernite, Gallimard, 1985, pp. 7-8.

٧- انظر د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٣.

٨- انظر هاشم صالح: "مقال فى الحداثة"، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد ٥١، ١٩٨٨م، ص ٢٨٨.

٩- انظر د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٧.

١٠- ماريون واينر (Myron Weiner)، نقلا عن أنطونى كنج: "أزمان الحداثة وأماكنها"، مرجع سابق، ص ١٥٤.

١١- د. محمد أركون: "الإسلام والتاريخ والحداثة"، مجلة الوحدة، الرباط، عدد٥٢، ص ص١٩-٢١.

١٢- د. هشام شرابى: النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص ص ٢٧-٣٩.

١٣- د. رشيد العلمى الإدريسى، الحداثة: الأخلاق والسياسة"، مجلة فكر ونقد، الرباط، العدد ٢٥، يناير ٢٠٠٠م، ص ٣٨.

١٤- انظر: ألان تورين: "الحداثة والتحديث"، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، عدد نوفمبر ١٩٨٨م، ص ص ٨٨- ٨٩.

١٥- نقلا عن: فريدمان بوتنر: "الباعث الأصولى ومشروع الحداثة"، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ١٦٧.

16- J. Habermas, La Modernité Projet inachevée, Critique, n. 413, pp. 957- 958.

١٧- لوى ديمون: "الهويات الجماعية والإيديولوجيات الشمولية" نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالى: الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص١٧.

١٨- د. رشيد العلمى الإدريسى، "الحداثة: الأخلاق والسياسة"، مرجع سابق، ص ٤١.

19- Jean- Marie Domenach, Approches de la Modernité, Editions Politichnique, Paris, 1986, p. 15.

٢٠- انظر د. قسطنطين رزيق، نقلا عن د. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالى: الحداثة، مرجع سابق، ص١١.

٢١- د. مصطفى عمر التير: "ظاهرة التحديث فى المجتمع العربى: محاولة لتطوير نموذج نظرى"، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٥٣.

٢٢- صامويل هنتنتجون: النظام السياسى لمجتمعات متغيرة، دار الساقى، لندن، ترجمة: سمية فلو عبود، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٤٨.

٢٣- انظر: نفسه، ص ص ٥٠-٥٣.

٢٤- د. أليكس كالينيكوس: "ما بعد الحداثة"، ترجمة: بشير السباعى، مجلة القاهرة، عدد ٢٤ مارس ١٩٩٣م، ص ص ٨٠-٨٢.

٢٥- انظر: د. أشرف حسن منصور: ما بعد الحداثة بين ليوتار وهابرماس، أوراق فلسفية، كتاب غير دورى، القاهرة، عدد ٤/ ٥/ ٢٠٠١م.

٢٦- انظر د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص٦٩-٧٠.

٢٧- من أبرز من يمثل هذا الاتجاه فى الثقافة العربية السيد يسين، فى كتابه: الوعى التاريخى والنظرة الكونية (القاهرة، ط ١٩٩٦)، حيث يعيب على المثقفين العرب تخلفهم فكريا بعدة قرون، لأنهم مازالوا يتحدثون عن الحداثة ويخضعون لتصوراتها فى حين أن الغرب قد دخل منذ عقود إلى ما بعد الحداثة من بابه الواسع. والواقع أن موقف السيد يسين هذا ينطلق من افتراض غير تاريخى مفاده أن المجتمعات العربية عاشت الحداثة ومارستها ووعتها. والحاصل أنه لا المجتمعات العربية ولا الفكر العربى قد أنتجت الحداثة، وإنما عاشت حداثة مشوهة هى مزيج غير منسجم بين التقليد والتحديث. كما نجد هذا الاتجاه لدى د. مجدى عبد الحافظ صالح: "الأصولية: هل هى تعبير عن إخفاق التحديث؟"، ضمن كتاب: قضايا فكرية، محور "الأصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن"، إشراف: محمود أمين

العالم، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، عدد ١٣- ١٤، ١٩٩٣، ص ص ٣٠٦- ٣١٩. غير أن أهم مفكر عربى يمثل هذا التيار من داخله؛ أى كأحد أقطابه، المفكر المصرى إيهاب حسن. يمكن الرجوع إلى دراسته الموسومة بـ "ما بعد الحداثة: ببليوغرافيا شبه نقدية" مجلة القاهرة، عدد ١٢٤، مارس ١٩٩٣م، ص ص ١٠٠-١١٠.

٢٨- انظر أليكس كالينيكوس: "ما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص – ص ٨٢ - ٨٣. للتوسع حول الحداثة وما بعد الحداثة انظر:

- ملف مجلة الأدب، بيروت، عدد ١/ ٢ يناير/ فبراير ١٩٩٩م، وخاصة دراسات: د. غريغوار مرشو: "الحداثة العربية فى منظور ضدى"؛ د. أحمد برقاوى: إيديولوچيا الحداثة العربية الراهنة ونقدها؛ محمد سيد رصاص نقد معايير الحداثة فى الفكر الغربى؛ منذر عياشى: "الحداثة ولاهوت التكوين"؛ عمر كوش: "نقد الحداثة.. نقد الميتافيزيقا"؛ محمد جمال باروت: "الحداثة والعقلانية فى منظور نقدى: من العقل المغلق إلى العقل المفتوح".
- ملف "أوراق فلسفية"، كتاب غير دورى، عدد: ٤/ ٥، ٢٠٠١م، وخاصة دراسات: د. أحمد أبو زيد، "ليوتار وما بعد الحداثة". د. حسن حنفى: "الظاهريات أم ما بعد الحداثة: بداية النهاية؟"؛ أ. أشرف منصور، "ما بعد الحداثة بين ليوتار وهابرماس".
- ملف مجلة القاهرة، عدد ١٢٤، ١٩٩٣، وخاصة مقالات: د. أندرياس هويس: "رسم خريطة لما بعد الحداثى"، ترجمة: إيهاب حسن؛ د. إيهاب حسن: ببيلوغرافيا شبه نقدية، ترجمة: محمد عيد إبراهيم.
- ملف مجلة "الثقافة العالمية"، الكويت، عدد ١٠٤، ٢٠٠١، وخاصة الأبحاث الآتية: بيرون فيتروك: "حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة؟ الأصول الأوربية والحداثة كشرط عالمى"، ترجمة محمد يونس، س. ن إيزنشتات:

"حداثات متعددة، ترجمة عاطف أحمد؛ هانز جواس: "حداثة الحرب: نظرية الحداثة ومشكلة العنف"، ترجمة سعد زهران.

- ملف "قضايا فكرية"، سلسلة كتاب قضايا فكرية، عـدد ١٩/ ٢٠/ ١٩٩٩م، وتحديدًا الدراسات الآتية: فارس أبى صعب: "العرب وحتمية الحداثة؛ بيتـر جران: ملاحظات حول الحداثة فى العالم العربى (مصر نموذجًا)؛ عبـد الله إبراهيم: "إشكالية التحديث: زكى نجيب محمود وهوية الثقافة العربية"؛ عبد الله موسى: "هاجس الحداثة: الفكر العربى المعاصر أو إشـكالية التجـاوز والتأسيس عند محمد أركون".
- ملف: "العرب والتنوير"، مجلة الوحدة، الرباط، عدد ٨١، ١٩٩٠م.
- ملف: "إشكالية التقدم والتخلف"، مجلة الوحدة، الربـاط، عـدد ٢٢ – ٢٣، ١٩٨٦م.
- چوناثان فريد مان: "النسق العالمى ومتغيـرات الحداثـة"، ضـمن كتـاب: "محدثات العولمة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عـدد ٩٣، القاهرة، ٢٠٠٠م، ترجمة: عبد الوهاب علوب.
- د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق.
- د. ليو شتراوس: "الحداثة وما بعد الحداثة"، ترجمة: مشروحى الذهبى، العلم الثقافى، المغرب، عدد ٧٩٥، ١٩٩٢م.

٢٩-حيث يمكن الحديث عن حداثة أوربية، وثانية أمريكيـة، وثالثـة يابانيـة، ورابعة سوفيتية (سابقًا)، وخامسة صينية، ولكل منها خصوصيتها وظروفها؛ فالحداثة الأمريكية – على سبيل المثال – تفتقر إلى العمق التاريخى، نتيجة لطبيعة الدولة الاستيطانية الإحلالية، ولذلك فهى لم تعرف فعليا لا عصورا وسطى ولا نظاما إقطاعيا ولا تقاليد كهنوتية، وإن لم ينف ذلك تجذر نظـام العبودية (الزنوج الأفارقة) وكذا الحضور القوى للدين المسيحى واليهودى.

وهو ما أسهم فى تسارع وتيرة التحديث، حيث "بنيت حداثة بدون نظام قديم".

وعلى الرغم من العلاقة القوية بين أمريكا وأوربا فإن للتجربة الحداثية الأمريكية خصوصيتها بل ريادتها؛ ذلك لأن أحداث الثورة الأمريكية ضد الاحتلال الإنجليزى (١٧٧٦) أثرت مباشرة على الأحداث فى أوربا، وهو الأمر الذى حدا ببعض إلى القول: إن "الثورة الأمريكية كانت، إلى حد ما، نموذجا للثورة الفرنسية، وإن الحداثة السياسية التى تعد عادة نتاجا للثورة الفرنسية هى حداثة تدين بقدر كبير للحداثة السياسية الأمريكية "انظر: د. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص ٤٦. أما الحداثة اليابانية التى تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر وترتبط بـ "ثورة المايجى" فتعد حداثة تقنية واقتصادية أساسا؛ فهى خلافا للحداثة الأوربية أو السوفيتية (سابقا) لم تشهد ثورة فكرية وإيديولوچية جذرية، ولم تنتج عنها فلسفات رفض كلى للماضى والتراث، وبذلك أثبت بالملموس إمكان قيام نوع من المصالحة الخلاقة بين التقاليد والحداثة، ومن هنا تنبع أهمية استلهامها من طرف الدول العربية والإسلامية.

٣٠- د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٤٤.

٣١- السيد ولد أباه: أزمة التنوير فى المشروع الثقافى العربى المعاصر، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة فى الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩م، ص٩٢.

٣٢- د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٢٠.

٣٣- كارل ماركس، فريدريك إنجلز: البيان الشيوعى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة المصرية الأولى، ١٩٩٨م، ترجمة: العفيف الأخضر، ص ص٢٠-٣٥.

٣٤- جوران ثيربورن: مسارات نحو الحداثة وعبرها، ضمن كتاب: محـدثات العولمة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القـومى للترجمـة، القـاهرة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، ط ٢٠٠٠م، ص١٦٦.

٣٥- عز الدين عبد المولى: فى الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة؛ إسلامية المعرفة، ماليزيا، عدد: ٤، ١٩٩٦م، ص ص ١٠٢-١٠٦.

36 - Bertrand Badie, "Les Deux États: Pouvoir et Société en Terre de L'islam". Editions Fayard, Paris, 1986. pp. 23-24.

37- Ibid, pp. 27-28.

38- Villey M. "Laicité, incertitude et Mobilité du Droit Naturel", In Jacob N. et al. Pratiques du Droit et conscience chretienne, Paris, Le cerf, 1962, p. 110 et suivi.

39- Bertrand Badie, "Les deux États: Pouvoir et Société en Terre de L' Islam", op. cit. p. 29.

40- Saint Thomas d' Anquin, "Des Lois", Paris, Egolf, 1946, p.2.

41- Bertrand Badie, "Les Deux États: Pouvoir et Société en Terre de L' islam, op. cit., pp. 138-139.

42- Ibid, p. 30.

٤٣- د. محمد جابر الأنصارى: تصحيح لابد منه؛ نحو نقض نهـائى لمقولـة الإقطاع فى التاريخ الإسلامى، مجلة المستقبل العربـى، بيـروت، مركـز دراسات الوحدة العربية، العدد، ١٦١، ١٩٩٢، ص ص٤٧-٦٦.

٤٤- د. محمد جابر الأنصارى: تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولـى، ١٩٩٤، ص١٣٠.

ولأخذ فكرة عن الجدل الفكرى العربى حول موضوع الإقطاع فى التاريخ العربى الإسلامى، يمكن الرجوع إلى: د. إبراهيم القادرى بوتشيت: هل عرف المجتمع العربى الإقطاع؟ الوحدة، الرباط، عدد: ٦٠، ١٩٨٩، ص ص ٩٨-١٠٩.

٤٥- د. محمد عابد الجابرى: العقل السياسى العربى؛ محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٨.

٤٦- إن هذا النقد لا يقلل من القيمة المعرفية للرؤية المنهجية لبرتراند بادى، الذى يسجل بوضوح أن أبنية المجال السياسى متعددة تاريخيا، كما أنها أكثر تباينا مما توقعه علم الاجتماع السياسى الغربى بفعل اختزال الواقع السياسى إلى مفهوم نظرى وحيد.

Bertrand Badie, Les Deux Etats: Pouvoir et Société en Terre de L'islam, op. cit., pp. 126-127.

٤٧- د. محمد عابد الجابرى: العقل السياسى العربى؛ محدداته وتجلياته، ص١٩. ولمزيد حول دور العوامل الخارجية فى إعاقة عمليات التحديث فى العالم العربى الإسلامى بصفة خاصة، والعالم النامى عموما، يمكن الرجوع إلى:

- Georges Balandier, "De L' Afrique á la Surmordenité: Un Parcours d Anthropologue" (Entretien), Le Debat, Ne: 118, 2002, pp. 8-20.

- د. عماد الدين خليل: الواقع الغربى بين العامل الخارجى والعامل الذاتى، المنعطف، جدة، عدد: ٢٠، ٢٠٠٢، ص ص ٨٦-٩٥.

٤٨- د. غالى شكرى: من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٤.

٤٩- المرجع السابق، ص ٣.

٥٠- د. محمد عابد الجابرى: العقل السياسى العربى؛ محدداته وتجلياته، ص٢٠.

٥١- طارق البشرى: ماهية المعاصرة؛ فى المسألة الإسلامية المعاصرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ص ص ٥١-٥٢.

٥٢- محمود أمين العالم: الفكر العربى بين الأصالة والتحديث، ضمن كتاب: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٤٧.

٥٣- د. برهان غليون: حوارات من عصر الحرب الأهلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٥٨.

معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE LA RECHERCHE ET DES ETUDES
عضو اتحاد الجامعات العربية