مجلة دراسات دوليّة

اسم المقال: المقولات الفكرية للحداثة السياسية العربية عند عبد الإله بلقزيز
اسم الكاتب: أ.م.د. حميد فاضل حسن، م.م. عمر حمدان
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/7160
تاريخ الاسترداد: 2026/11/02 22:24 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة دراسات دوليّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

المقولات الفكرية للحداثة السياسية العربية عند عبد الإله بلقزيز

أ.م.د. حميد فاضل حسن(*) م.م.عمر حمدان(**)
Hameed_fadhil@yahoo.com omarh.j987@yahoo.com

الملخص:

تعدُّ إشكالية الحداثة من أهم إشكاليات الفكر السياسي العربي المعاصر عند الكثير من المفكرين والباحثين العرب، ومن بينهم عبد الإله بلقزيز الذي اهتم كثيراً بهذه الإشكالية ونشأتها ومفهومها وفكرتها ومعاناتها، إذ اهتم البحث بتبيان هذا المفهوم بشكل دقيق وابعاده عن الخلط واللبس مع مفاهيم اخرى ، فضلاً عن ذلك فقد عني البحث بتبيان التلازم الحاصل بين الحداثة والسياسة ، إذ يرى بلقزيز ان الحداثة لا تبتعد عن الممارسة السياسية ، وهذا التلازم بينهما يكون ما يعرف بالحداثة السياسية ، التي تنشأ من تلازم المقولات الفكرية للحداثة ومشروعها ، وتتجلى هذه المقولات عند بلقزيز في العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني والعولمة .

المقدمة :

تُعدّ الحداثة مذهباً فكرياً عقائدياً يسعى إلى تحديث المجتمع ورفض الواقع، بوصفها سلسلة إصلاحات فكرية تشمل الفن والهندسة والسياسة والموسيقى والأدب وغيرها

(*) كلية العلوم السياسية / جامعة بغداد.
(**) باحث /وزارة التخطيط

من المجالات، إذ تُعدّ الحداثة من أهم الإشكاليات التي يعانيها الفكر السياسي بصورة عامة، والفكر السياسي العربي بصورة خاصة .

إذ اهتم الكثير من المفكرين والباحثين العرب بموضوع الحداثة، وكانت شغلهم الشاغل مدّةً ليست بالقصيرة، ومنهم الكاتب والباحث المغربي عبد الإله بلقزيز؛ ويرجع هذا الاهتمام إلى الأهميّة الكبيرة للحداثة في حياة الشعوب اليوم، كما أن للحداثة تجليات عدّة منها سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها، وسنركز على التجليات السياسية للحداثة عند بلقزيز، التي تتجلى بالديمقراطية والعلمانية والمجتمع المدني، والعولمة التي هي مظهر من مظاهر الحداثة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها من التجليات السياسية للحداثة .

ومن اجل الوقوف على اهم المقولات الفكرية للحداثة السياسية عند عبد الإله بلقزيز لابد من دراسة (مفهوم الحداثة والمفاهيم ذات الصلة بها عند عبد الإله بلقزيز) ، فضلاً عن (المضامين الفكرية للحداثة السياسية العربية عند عبد الإله بلقزيز) .

مفهوم الحداثة والمفاهيم ذات الصلة بها عند عبد الإله بلقزيز

تُعدّ إشكالية الحداثة من أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ولذلك اهتم بلقزيز كثيراً بهذه الإشكالية ونشأتها وفكرتها ومعاناتها في الكثير من المؤلفات التي اختصت بهذا الموضوع، إذ اهتم كثيراً بتبيان هذا المفهوم بشكل دقيق، وأبعاده عن الخلط واللّبس مع مفاهيم أخرى كالتقدم والنهضة والمعاصرة والتحديث وغيرها.

أولاً: مفهوم الحداثة

لا يوجد مفهوم جامع ومانع للحداثة شأنها شأن الكثير من المفاهيم التي تعنى بالدراسات الإنسانية، كما أن عبد الإله بلقزيز لا يعنى كثيراً بمسألة المفهوم، إذ يدخل الإشكالية المراد البحث عنها مباشرة، وعلى الرغم من هذه الصعوبة يمكن استخراج

عدد من التعريفات تعود لبلقزيز عن الحداثة، إذ يُعرفها بلقزيز بوصفها رؤية تجديدية بالقول إنها (خطاب ثقافي جديد يقترح على الوعي العربي رؤية مختلفة للعالم وللمجتمع وللثقافة متمايزة عن الرؤى والتصورات السائدة)(١). كما يصفها بأنها حركة مؤسسة للتقدم بالقول إن الحداثة (هي أبداع واقتحام يجذف ببطولة ضد التيار كي يؤسس للنفس مكاناً) (٢) . ويصفها أيضاً بأنها ظاهرة إنسانية بالقول إن الحداثة هي (ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني حملت معنىً محدداً في وعي من استقر رأيهم على نعتها بالحداثة، وإن حصل تمييز في ذلك الوعي بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لحظات فكرية كالإصلاح والنهضة، وبات العرف جارياً على تعيين سماتها نحواً من التعيين تخرج بهِ عن دائرة الاشتراك في وجوه الشبه مع ما يمكن وصفه بما قبل الحداثة وبما بعد الحداثة)(٣). كما يصفها بأنها الرؤية الفلسفية الثقافية الجديدة للعالم بالقول إنها (الرؤية التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة هي نفسها تكنت باسم الحداثة)(٤). كما يصفها بأنها ظاهرة كونية بالقول إن (الحداثة هي الانخراط في حركة التاريخ الحديث والمعاصر، وفي منظومات الأفكار والقيم الكونية)(٥). في حين يختلف الزواوي بغورة عن بلقزيز بتعريفه للحداثة بالقول أنها: (تعبير عن الوعي بالزمن وقيمة الوقت)(٦).

ثانياً: التمييز بين الحداثة والمفاهيم المقاربة لها.

١. الحداثة والأصالة(*):

قبل معرفة وجوه العلاقة بين الحداثة والأصالة ، نتطرّق إلى وجوه مفارقات مفهوم الأصالة، إذ نجد أن عبد الإله بلقزيز يحدد أربعة وجوه لمفارقات الأصالة(٧):

أوّلها: لا تاريخية مفهوم الأصالة، إذ إنه لا ينصرف إلى الاهتمام بالماضي فقط ، ولا يعنى بتأسيس نمط جديد من العلم والمعرفة محدد بزمن معين ، ومِنْ ثَمَّ فإن خطاب

الأصالة يؤسس معياراً خاصاً لمعنى التقدم يصبح على وفق هذا المعيار المستقبل مرتبطاً بالعودة إلى الماضي.

وثانيها: اختراع معنى أصولي للأصالة؛ إذ هي تهتم بكل ما هو أصيل بالمجتمع والوعي والناس.

وثالثها: مذهبية مفهوم الأصالة، إذ إنه يثبت على معنى يخالف ما يُعتقد عند بعضهم أنه معناه الأصل.

ورابعها: معاداة خطاب الأصالة للتقدم والتطور والانفتاح الثقافي والاجتماعي، فهو يؤكد الرفض الحاد للانفتاح والتطور على المستويات كافة.

في حين يصف عبد الإله بلقزيز خطاب الأصالة بأنه أيديولوجيا ولا يعدّهُ فكراً، لأن مقولاته ليست مبنية على نمط معين من المعرفة، والأعم الأغلب من مواقفه مواقف دفاعية نكوصية ضد خطاب الحداثة الغربية؛ أو هجومية مندفعة بشكل كبير، ويصفهُ بلقزيز بالقول: "إنه دعوة إلى شكل ما من التحزب الذهني والوجداني أكثر منه دعوة إلى معرفة نظرية؛ ولذلك سهل تسييسهُ في مشروع الأصولية الإسلامية المعاصرة"(٨).

أما التمييز بين الأصالة والحداثة عند بلقزيز، فهو يرى أن الأصالة أداة للتمييز بين دائرة الفكر، وهي أصالة النهضويين في التأقلم مع فكرة التغيير الثقافي والاجتماعي، إذ خاض غمارها من غير تردد مدافعاً عن العقل والعلم والحرية والعدل والدستور في مواجهة حال الانحطاط المستمر؛ وبين دائرة الأيديولوجيا التي هي تعبير عن مفهوم الانقطاع – لا الاستمرارية، ويظهر ذلك مع مُحَمَّد رشيد رضا الذي هو صاحب أيديولوجيا " الإدبار والممانعة "، أما مفهوم الحداثة فيكاد يكون عند بلقزيز أداة كاشفة للمفارقة التاريخية بين الأنا والآخر؛ وبين عدّ الحداثة – ذات الطبعة العربية – المعيار لقياس قوة هذا الخطاب أو ذاك، أو لوصف حقبة زمنية – تاريخية – معينة(٩). إذ الأصالة لا تذكر إلاّ بصلة ولكنها بغير وصل – بالحداثة والتغير والاستمرارية، وإن

كانت هذه الصلة صلة خلاف ومعارضة، إذ إن الأصالة استرجاع لموروث يعمل للارتفاع به عن معيار الزمان والتاريخ وإرساله كشيء متعالٍ، إذ لا تكون الأصالة أصالة إلاّ إذا رفضت التسليم لأحكام التغيير، لكون التغيير في فلسفتها مقدمة للفساد؛ وهي تبحث عن الإصلاح والصلاح المطلق، ومِنْ ثَمَّ فإن الأصالة لا تكون كذلك إلاّ في مقابل الحداثة(١٠). إن هذا الصراع العنيف الذي شهدهُ الوعي العربي منذ دخل الغرب إلى التاريخ العربي صراع بين أصالة وحداثة، وهو الذي حول هذا الوعي وهذه العلاقة إلى وعي وعلاقة صراعيّين بين الاثنين، وهو صراع من النوع غير المحفز على التنافس والإنتاج والاختلاف الإيجابي، بل من النوع الذي يهدم الرغبة في البناء الخلاق، ومن النوع الذي يحكم على الوعي بالتوقف في سجن بديهياته الأولى؛ والمراوحة في المكان؛ وإعادة إنتاج أطر المعرفة بدلاً من إنتاج المعرفة بذاتها (١١). إذ يرى بلقزيز أن هذا الصراع في الخطابات بين الإشكاليتين؛ صِدام كان يرشحهُ لمزيد من العنف والتأجج السياسي المؤسسي الواضح والصريح الذي بدأت تأخذهُ تلك الأفكار؛ ومنطق هذا الخطاب بين الأصالة والحداثة له مظاهر معينة هي(١٢) :

أولاً: أنه خطاب معركة سياسية، إذ ارتبط منذ نشوئه – بقضية سياسية أتى الغرب يطرحها في قلب الفضاء التاريخي الإسلامي (العثماني) هي قضية التأخر؛ تأخر النظام السياسي وقضية الاستعمار التي شغلت قطاعاً واسعاً من المثقفين النهضويين.

ثانياً: أنه خطاب أيديولوجي سجالي الطابع؛ إذ إن ارتباطه المؤسسي بالصراع السياسي، يفرض عليه جملة من القواعد المنهجية، التي لا تستند إلى معيار الموضوعية؛ ويمكن رد هذه القواعد المنهجية في قاعدة رئيسة هي السجال.

ثالثاً: أنه خطاب رد فعل، ويتعلق الأمر بخلل بنيوي تكويني في الخطاب، فهو لم ينشأ – بموضوعاته وإشكالياته – إلاّ في سياق ظرفية تاريخية وسياسية ضاغطة ومميزة هي ظرفية التدخل الاستعماري للعالم العربي في القرن الماضي، واذا كان منطق رد الفعل الذي

تحكم في الخطاب النهضوي يفسر لنا أيديولوجيا؛ طبيعتهُ التطرفية (يميناً أو يساراً؛ انغلاقاً أو انفتاحاً) فهو يفسر لنا معرفياً لماذا كان خطاباً متناقضاً غير متماسك البنى النظرية وغير منسجم في الأطر المرجعية.

رابعاً: أنه خطاب لا تاريخي، بمعنى أنه خطاب لا يعيش تاريخه في ظل ذلك التجاذب والتوتر، الذي تتحكّم فيه مرجعيتان: فهو خطاب يلتمس إجابات عن حاضره إمّا من الماضي، وإمّا من المستقبل؛ وهو يحيا في هذه الثنائية خارج تاريخية الحاضر. وبذلك فأن بلقزيز يرى أن الحداثة لا تبدأ إلاّ من نقد الأصالة وبيان عدم أصالتها؛ وباعتماد النقد المعرفي؛ الذي يقوم على النظر إلى الفكر بما يتعين واقعاً (اجتماعياً – تاريخياً)، وفي ما يحكم توجهات هذا الفكر من نظر إلى كل من "الذات" والآخر الثقافي الحضاري(١٣). إذ إن الخروج من هذه الحلقة المفرغة لا يتم إذا استمر وعينا للهويّة والإسلام والماضي إلاّ من خلال نقد الحداثة والغرب فقط؛ كما أن وعينا للحداثة لا يتم – ولا ينبغي أن يتم – من خلال نقد الهوية والتراث فقط؛ وإنما وعينا لهاتين الحاجتين ينبغي أن يحصل من خلال نقدهما وإعادة النظر فيهما معاً؛ وبكلمة إعادة بنائهما في وعينا، وهو التحدي الأول للفكر السياسي العربي كي يكون فكر المرحلة الجديدة(١٤).

إن موقف بلقزيز من الأصالة ودورها في الفكر السياسي العربي يُعارض موقف مُحَمَّد عابد الجابري الذي يرى إن الأصالة تعني الدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، فهو يرى أن الأصالة لا تدل على شيء؛ فهي ليست ذاتاً ولا واقعاً؛ إنها صفة أو سمة لكل عمل يدوي أو فكري يبرز فيهِ جانب الأبداع بشكل من الأشكال، فالإنتاج الأصيل قد يكون قديماً وقد يكون معاصراً، فالأصالة فوق ذلك فهي لا تعدم أصولاً؛ فهي لم تخلق من لا شيء، بل هي في الغالب صياغة جديدة معبرة لجملة من العناصر المعروفة، وعليه فأنها عملية دمج تعطي كائناً جديداً أو بنية جديدة(١٥).

٢. الحداثة والتحديث: لا يبدو حتى الآن إن مفهوم الحداثة في الفكر العربي يعني معناه الأصل كما تكون في الفكر الغربي الحديث، إذ إنه لا يزال يتداخل مع معنى التحديث، والحال إن الفروق والتمايزات بين المفهومين غير قابلة للّبس، فالحداثة تعني في تعريفها النظري الدقيق أنها "الرؤية التي أعادت تأسيس وصياغة الوعي الإنساني للكون والطبيعة والمجتمع البشري" وتتعلق الحداثة – إذاً – بنظرة فلسفية وبمنظومة أفكار؛ أنتجتها نخب ثقافية، أما التحديث فهو" فاعلية سياسية واجتماعية تهدف إلى تطوير بنى المجتمع والسياسة والاقتصاد بحيث توائم بين مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان والمكان والعلاقات الاجتماعية والحاجات والصلات المتزايدة تواشجاً بين المجتمعات"، وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مخطط لها وموضوعة في سياق استراتيجيات عملية يقوم بتنفيذها كيان اجتماعي واحد هو الدولة[١٦].
إذ يرى بلقزيز أنه في الكثير من الحالات تؤخذ الحداثة بمعنى التحديث، والتحديث فعل قسري – بطبيعته– يمارس من الخارج؛ وغالباً ما تكون واجهته ومجاله الحياة المادية، إن الإكراه الملازم للتحديث غالباً ما يقود إلى نتيجتين: استثارة مقاومة نقيض؛ ثم فشل التحديث نفسه؛ ففعل المقاومة الذي ينشأ في وجه التحديث ليس سوى الجواب الذي يقدمه المجتمع عن سلوك الدولة الوحشي تجاه نظامه الفكري والاجتماعي والأخلاقي الموروث، أما الفشل فليس أكثر من ترجمة لفقدان ذلك التحديث لجذوره في بنية المجتمع، ولذلك فالتحديث التقني يكشف عن حداثة هشة في البنية والمحتوى، حداثة مستوردة يعجز المجتمع عن توليد مؤسساتها الإنتاجية، وهو الأمر الذي يفاقم التناقض بين التقنية والثقافة؛ بين التحديث والمجتمع؛ بين الإنتاج والاستهلاك[١٧].

٣. الحداثة والتقليد:- يرى بلقزيز أن هناك فارقاً شاسعاً بين الحداثة والتقليد وهو الذي أسماه (بالتغربن) نسبة إلى الغرب، فالحداثة ظاهرة تفرض نفسها ضد التيار ليؤسس الإنسان بوعيه مكاناً فيها؛ أما التقليد فيرادف التبعية الفكرية والكسل المعرفي والتسول الثقافي والعيش من إبداع الغير؛ ومن إنتاج إلى ترجمة إلى ترداد ممل لما قالهُ الآخرون[١٨]. وفي السياق نفسه يتفق بلقزيز مع رأي ياسين الحافظ[*] الذي يذهب إلى أن الحداثة نمط مميز يتناقض مع التقليد؛ فالتقليد مشدود إلى الماضي؛ أما الحداثة فتنظر إلى المستقبل[١٩].

المضامين الفكرية للحداثة السياسية العربية عند عبد الإله بلقزيز.

إنّ الحداثة لا تبتعد عن الممارسة السياسية، كما أنها لا تبتعد عن الفلسفة السياسية فالتلازم الحاصل بين الحداثة والسياسة يكوّن ما يعرف بالحداثة السياسية ؛ التي تنشأ من تلازم مقولات الحداثة ومشروعها ، الذي يستهدف إعادة أسلوب الحياة السياسية للإنسان والمجتمع. وعليه فأن هناك مستويات للحداثة متعدّدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها – والذي يهمنا هو – الحداثة السياسية ومقولاتها عند بلقزيز التي تتجلى في العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني والعولمة .

اولاً- العلمانية:

تعدّ إشكالية العلمانية من بين أكثر الإشكاليات جدلاً وتداولاً في الفكر السياسي العربي المعاصر، والعلمانية هي إحدى كُبرى تجليات الحداثة السياسية عموماً وعند بلقزيز خصوصاً. إذ كانت تجربة توظيف العلمانية في الدولة والسياسة تقطع أشواطاً من النجاح في الغرب، في حين كانت البلاد العربية خارجة لتوها من النموذج السلطاني – العثماني – أي دولة الخلافة لتجد نفسها أمام نموذج جديد على درجة كبيرة من القوة والجاذبية بحيث لا يقاوم، أما النخبة التي أدارت جهاز الدولة في ظل

الاحتلال الأجنبي أو بعد زواله؛ فلم يكن لتكوينها الحديث إلاّ أن يزج بها في مشروع بناء الدولة العلمانية بإصرار[٢٠].

لم تنشأ العلمانية ثمرة استنفاذٍ موضوعي لصيغة الدولة السلطانية (دولة الخلافة) ونظامها، ولم تكن ثورة أصيلة في تجربة العلاقة بتنظيم المجال السياسي، إذ كان لصدمة الحداثة دورٌ فيها بما تتضمن من تغذية خارجية وصياغة مؤسسية خارجية من خلال جيش من الخبراء والأمنيين والعسكريين؛ ومن أطرٍ اقتصاديةٍ خارجيةٍ، وبذلك ولدت العلمانية العربية في امتداد عملية اغتصاب سياسي ثقافي للتاريخ الخاص – على حد تعبيره – وفي سياق عملية إلحاق عنيف وقسري للنظام السياسي بنموذج مرجعي يقع خارج بيئة المجتمع، وعليه فاذا كانت العلمانية محاصرة بخطيئة النشأة العربية لها، فلا يمكننا أن ننتظر شرعيتها بمزيد من الانغماس في الخطيئة[٢١]. إذ يرى بلقزيز أن من الأسباب التي تؤسس خلفية مقالة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، شعوراً ضمنياً بأن الدولة في البلاد العربية مازالت تقوم – في كثير من عناصر وجودها على الدين، والقليل من الباحثين العرب تجرأ على المجاهرة باعتقاده أن الدولة العربية ذات طابع ديني، غير أن غالبهم يميل إلى القول إنها لم تقطع مع حضور الدين فيها، وعموماً تضخم الهاجس العلماني مع صعود الحركات الصحوية ومجاهرتها بالرغبة في إعادة إخضاع السياسي للديني، وهكذا لم تُعد العلمانية تعني لديهم فصل الدين عن السياسة فحسب، بل تعني – أيضاً – منع تشكيل أحزاب سياسية على أساس ديني؛ أو منع استعمال الدين في الصراع السياسي، بل إن بعضاً من العلمانيين العرب لم يتحرج في التنظير لوجوب مخالفة السلطة القائمة لكف "أذى" الخطر الإسلامي الصاعد كما يزعمون[٢٢] . إن هذا الانفصال يمثل لحظة قطيعة حاسمة في تاريخ العرب والمسلمين؛ هي القطيعة التي أخرجتهم من تاريخهم الخاص إلى تاريخ "كوني " يصنع المنتصر حقائقهُ ويعممها على المهزوم. ثلاثة عناوين وثلاثة أحداث كبيرة في تكوين المجتمع والدولة –

نجمت عن هذا الانفصال يسميها بلقزيز – بالقيامة السياسية الكونية التي قامت بعد أن دخل الاستعمار ديار العرب والمسلمين؛ واستباح تاريخهم؛ إنّها تغلغل النظام الرأسمالي؛ وانتشار الأفكار والمنظومات العقلية والقيمية الحديثة في الفكر والمجتمع؛ وقيام الدولة الحديثة(٢٣). وبعيداً عن نشأة العلمانية وأسبابها، فأن العلمانية نفسها بوصفها فكرةً ليست في التطبيق نموذجاً واحداً في الغرب؛ وفي تجربة الدولة الحديثة ، إذ يرى بلقزيز أن العلمانية الفرنسية –المتطرفة في علاقتها بالدين– لا تشبه العلمانية البريطانية والأمريكية الاقل تطرفاً في علاقتها بالدين، وكذلك لا تشبه العلمانية الشيوعية(*) وهكذا، فأن كل علمانية هي بنت أوضاعها وتاريخها الاجتماعي والثقافي الخاص، وثمرة توازنات معينة بين قوى فكرية واجتماعية تختلف من بلد إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، ولكن هناك من يقول إن هذه العلمانيات على اختلافها تجتمع على مشترك واحد هو إخراج الديني من الحيز السياسي، ومِنْ ثَمَّ لا معنى للقول إنها مختلفة، فجميعها لها هدف واحد(٢٤).

إن فكرة العلمانية تحتاج إلى طريقة أخرى في التناول الأيديولوجي – العصبي، وابتداءً ستكون نقطة انطلاق هذه الطريقة –كما يقدر – هي السياسة لا الفلسفة، إذ إن الموقف السياسي لا يمكن أن يكون إلاّ نسبياً وجزئياً؛ بسبب طبيعة السياسة بوصفها فعّاليةً تاريخية متغيرة، أي حقيقةً نسبية ومتعدّدة المصادر(٢٥). والمقاربة السياسية التي يقترحها بلقزيز تسمح بإعادة التصور لفكرة العلمانية من خلال ثلاث حقائق هي(٢٦) :

أولاً: أن العلمانية ليست عقيدة جديدة بديلة من الدين؛ وليست فكرة فلسفية معادية لهُ؛ إنها عكس ذلك تماماً – هي محاولة لمنع مصادرة الدولة للدين من المجتمع واحتكارها إياه، ولإعادته إلى مجاله الطبيعي (المجتمع)، مبدأ من مبادئ تنظيم العلاقات فيهِ، وهي بهذا المعنى ليست أكثر من علاقة سياسية بين الدولة والمجتمع، بين السياسة

بوصفها تسوِّيغاً جماعياً عمومياً والثقافة بوصفها تصوّرات كلية حرة، إنها تقنية سياسية – تنظيمية لإخراج السياسة من الاستغلال الديني والاحتكار الذي ينتج النظام الشمولي – المبني على فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة – ولإضفاء النسبية على السياسة.

ثانياً: إن العلمانية ليست علاقة بين الفرد وربه، كما هي ليست ديناً ولا فلسفة تتأمل العالم، إنها مجرد علاقة بين الناس لتنظيم أمور تقع في المجال النسبي – تدبير الشأن العام؛ مع أن النظام السياسي العلماني يمكنهُ أن يؤسّس على قيم المجتمع الثقافية والروحية، بل واجبه ذلك حتى يكون نظاماً شرعياً.

ثالثاً:– إن العلمانية ليست تقنية جاهزة بحيث تكون بضاعة للاستعارة والاستيراد، إنها حصيلة تاريخ خاص بكل مجتمع؛ من التطور السياسي والثقافي؛ بحيث لا يمكن أن تنطبق تصميماتها الجاهزة المصنوعة على النمط الأوروبي– على المجتمعات والتجارب الإنسانية، إذن هي علاقة سياسية خاصة بكل مجتمع، تتحقق حين تنضج شروط تحققها، وذلك بالذات حين تتحرر السياسة من زعم امتلاك الحقيقة المطلقة.

ويرى بلقزيز أن هناك أسباباً كانت وراء تضخم فكرة العلمانية في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين ومن تلك الأسباب(٢٧):

١- سقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاحتلال الاستعماري، وما كان وراء ذلك من توطيد سلطة المحتل في البلاد العربية، وإخضاعه لها ولقوانينها من خلال قوانين مأخوذة من مرجعية سياسية غربية علمانية الطبع، ومخالفة للشريعة الإسلامية.

٢- صعود خطاب علماني صريح، يتفاخر بالعلمانية ويدافع عنها بكل ما أوتي من قوة، من قبل عدد كبير من المثقفين العرب في العقد الثاني من القرن العشرين وما تلاه من العقود. ويؤيد بلقزيز رأي عزيز العظمة(*) من ناحية ويخالفه من ناحية أخرى بالقول إن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض،

فأن لها أوجُها: وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في عدّ المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدلاً من الترهيب والإلزام بعقاب الآخرة[٢٨]. وترتبط فكرة العلمانية بفصل الدين عن السياسة، وأول ما يتبادر للذهن العلاقة المتشنجة بين الإسلاميّن وأطروحاتهم والعلمانيّين وأطروحاتهم، إذ يرى بلقزيز أن هناك سوء تفاهم كبير بين العلمانيين والإسلاميين في الكيفية التي يعي بها الإسلاميّون العلمانية، وتلك التي يتصور بها العلمانيون الدين، فالإسلاميون لا يرون في العلمانية إلا – نزعة إلحادية – هدفها إقصاء الدين عن التنظيم الاجتماعي والسياسي وتكريس نظام سياسي ملحد معادٍ لعقيدة المجتمع والأمة؛ وفي مقابل ذلك انزلق قسم غير يسير من العلمانيين في الجهر بمواقف عقائدية فلسفية ضد الدين ، إذ يرون إن الدين أحد أهم أسباب تأخر المجتمعات العربية[٢٩]. إن جدل الفريقين ذو اعتبار، إذ إن جدل الفريقين في موضوع العلاقة بينهما هو جدل أيديولوجي بامتياز، إنه يتحاشى قراءة تلك العلاقة على نحو ما هي عليه اليوم، وعلى نحو ما كان عليهِ أمرها أمس، لينصرف إلى قراءتها على نحو " ما ينبغي أن تكون عليهِ"[٣٠]. ويرى بلقزيز أن العلمانية تستنهض نقيضها (تطبيق الشريعة الإسلامية)، وتقود هذه الدعوة الأخيرة إلى إعادة بعض الحياة إلى مفهوم العلمانية وإلى جيش (الفدائيين العلمانيين)، إنها الحلقة المفرغة التي يدور فيها الوعي العربي بين العلمانيين والإسلاميين، إذ ينطوي مفهوم العلمانية عند المدافعين عن دينية السلطة، على شحنة كبيرة من الإثارة والاستفزاز، في حين يمثل عند المدافعين عن زمنية السلطة مفهوماً دقيقاً في وعيه لصورة أمثل للمجال السياسي، إذ يعدّها أداة

هدم عند الأولين؛ وأداة بناء عند الآخِرين، ولا يرى فيه الإسلامي إلاّ تلاوة عملية للخطاب السياسي الغربي؛ تتطلع إلى تعميم أيديولوجيا إلحادية في المجتمع والدولة؛ وإلى التطاول على المفهوم الشرعي (الديني) للسياسة، في حين لا يحسبهُ العلماني إلاّ الشكل الحضاري المتقدم لتكريس الحداثة في المجال السياسي؛ وتحرير السياسة من سلطة الديني[٣١]. وبعيداً عن الصراع بين الفريقين، فأن مفهوم العلمانية قد دخل المجال التداولي العربي المعاصر من ضمن دخول جماعي لمنظومة المفاهيم السياسية الليبرالية لحقل الثقافة السياسية العربية قبل قرن، إذ لم يكن ملفوظاً – في بدء تداوله – كما يُلفظُ الآن، وإنما استعمل مضمونه من داخل – وفي سياق– مفهوم الدهرية الزمنية الذي استعملهُ مفكّرّو النهضة الأوائل لتعيين طبيعة الدولة ما بعد السلطانية؛ والسياسة ما بعد الدينية، حيث الانفكاك في العلاقة ما بين السياسي والديني، والانتظام في نموذج السياسة الحديثة كما عبرت عنه التجربة المعاصرة لأوروبا البرجوازية، وقبل أن يصبح استخدامه شأناً معرفياً ومفهوماً اعتيادياً؛ كان محتواه النظري قد عرف ألواناً مختلفة من التصريف اللفظي في كتابات سلامة موسى[*] وعلي عبد الرازق[*] وقبلهما أديب أسحاق[*] وشبلي الشميل[*] وفرح أنطون[*] وأحمد لطفي السيد[*] وغيرهم، إن تأكيد مفهوم العلمانية العربية، وكذلك استعماله ولَّدا طقساً معرفياً تلقائياً عبر عمّا فيه من دفاعهم عن مطلب عدّوه مركزياً في برنامج كامل للدفاع عن الحداثة السياسية والفكرية في وجه مؤسسات ثقافة التقليد السائدة[٣٢]. ويرى بلقزيز أن العرب العلمانيين اكتشفوا متأخرين أن التقليد قد يخدم الحداثة نفسها على عكس ما كانوا يتصورون[٣٣]. إذ يرى بلقزيز أن عمر الدولة العلمانية الحداثيّة العربية لا يتجاوز بضعة عقود، إذ تكونت في امتداد اصطدام المدنيّة العربية المتراجعة بالمدنيّة الأوروبية الصاعدة

والزاحفة عبر حركة الاستعمار، فخضعت البلاد العربية – التي كان أغلبها تحت سلطة العثمانيين – للاحتلال تدريجياً، ولم يكن مُحَّد علي باشا قد عزز نتائج تمرده على "الباب العالي" حتى كانت الجزائر تنسحب من أيدي العثمانيين لينشأ على وجه السرعة مركزان سياسيان حديثان أخذا بالتنظيمات الأوروبية الحديثة في مختلف نواحي الحياة السياسية والمدنية(٣٤). وعلى الرغم من إن هذه المدّة يمكن عَدُّها قصيرة، إلاّ أن مشكلة العلمانية العربية كانت تتمثل في عدم إدراك أصلها الأوروبي الحديث – في السياق التاريخي والمعرفي – الخاص بتكوينها، إذ كانت مشكلتها إقامة مماهاة بينها وبين الظروف العربية التي طُرِحَتْ فيها قضية العلمانية؛ وهو ما يؤثر أبلغ الأثر في استيعاب قيمتها التاريخية وفاعليتها السياسية؛ فالعلمانية في أصولها الأوروبية هي فعل تحرير للمجال السياسي وفعل فصل له عن المجال الديني (الكنسي)، في حين عانت العلمانية في تطبيقها العربي – هجوماً سياسياً وثقافياً سافراً على الميراث الاجتماعي وإسقاطاً لا تاريخياً لظروف أوروبا على الواقع العربي، وهو ما أثر بالسلب على الواقع العربي والعلمانية فيه على حد سواء(٣٥). وعلى الرغم من هذه المعاناة فأن هناك من يرى أن الدولة القائمة اليوم في البلاد العربية دولة علمانية، وما دامت علمانية التوجه فأنه يجب عليها أن تقوم بالفصل التام بين الدين والدولة(٣٦). ويقدم بلقزيز سؤالين لدعاة العلمانية– أولهما: هل الدولة العربية القائمة اليوم دولة ذات قوام ديني يُسوّغ التشديد للمطالبة بعلمنتها. وثانيهما: هل من المشروع إبطال أية صلة بين الدين والسياسة؛ بين الدين والدولة؛ ومنع استعمال الدين في الصراع السياسي(٣٧). ويرى عزمي بشارة(*) إن العلمانية "نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغير في أنماط الوعي بوصفه صيرورة تاريخية؛ وهي صيرورة تمر بها المجتمعات كافة، ونحن نعتقد أن طبيعة صيرورة العلمنة التي مرت بها

المجتمعات لا تحدد طبيعة العلمانية التي تنتج فيها؛ وموقعها ومدى هيمنتها بوصفها أيديولوجيّة فحسب، بل طبيعة أنماط التدين أيضاً " ، ورأيه هنا يقترب من رأي بلقزيز من ناحية ويخالفهُ من ناحية أخرى، كما يرى بشارة أن الحداثة وحدها هي التي سمّت هذه الصيرورة "علمانية" أو "علمنة" بالمعنى الضيق للكلمة، وهنا يتفق مع بلقزيز في هذا السياق(٣٨). في حين يرى عزيز العظمة وهو الذي يقترب كثيراً في رأيه من بلقزيز بشأن العلمانية بالقول إن العلمانية "جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية؛ وإنها تندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة"(٣٩). وينحو مُحَمَّد عابد الجابري منحىً آخر بالقول إن مسألة العلمانية في الوطن العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير مطابقة لتلك الحاجات، وإن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية واحدة والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات هي حاجات موضوعية فعلاً، وأنها مطالب معقولة وضرورية في وطننا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار" العلمانية"(٤٠).

ثانيا – الديمقراطية:

تُعدّ الديمقراطية من أكثر إشكاليات الفكر العربي المعاصر جدلاً، إذ تطالب جميع الشعوب والمجتمعات بأن تأخذ بها وتطبّقها، كما تُعدّ واحدة من التجليات المهمة للحداثة السياسية. إذ اصطدم الفكر العربي بالمسألة الديمقراطية؛ وهي مسألة سبق أن اهتم بها الكثير قبل عقود سبقت، إذ إن الاهتمام بالمسألة الديمقراطية في الوعي العربي

المعاصر، منذ نهاية الستينيّات وبداية السبعينيّات كانت له أسباب تاريخية وموضوعية تفسره وتُسوِّغ التفكير فيه لأجل إيجاد حل لمعضلة الاستبداد التي كثيراً ما عاناها الوعي العربي(٤١). إن الديمقراطية تاريخ وشوط تقطعهما الشعوب، بما هي حركة تراكمية متجددة، فالديمقراطية ثورة ولكنها لا تكون من فراغ ولا تنشأ من عدم؛ إن لم يكن أساسها من مقدمات تاريخية وحقيقية؛ فالديمقراطية التي تنعم بها مجتمعات الغرب لها تاريخ طويل يعود إلى القرن السادس عشر، وهي خلاصة ذلك التاريخ وثمرتهُ، فالديمقراطية عملية بناء مجتمعي شامل متكامل قد يتطلّب أجيالاً لإنجاز المهمّات الملقاة على عاتقه(٤٢). وعليه فان الديمقراطية لا تنشأ إلاّ بوصفها علاقةً ناظمة للاجتماع السياسي وللاجتماع المدني، إلاّ في المجتمعات التي يتكون فيها مجال سياسي عام مفتوح للمنافسة الاجتماعية؛ ومنها المنافسة على الحيازة الشرعية للسلطة، ومن أجل المشاركة فيها، فالحياة الديمقراطية لا تنشأ من فراغ ، كما انها لا تنشأ عفواً أو بقرار من نخبة حاكمة وإن كانت رشيدة، بل هي ثمرة ديمومة موضوعية من التحولات والتراكمات التي تُسهِم فيها قوى المجتمع كافة(٤٣).

ويرى بلقزيز أن مفهوم الديمقراطية نعني به (حكم الشعب)، وهو ما ذهب إليهِ اللفظ اليوناني الأصل، وكذلك ما كرسته تجربة التطور الحديث للنظام السياسي الليبرالي الناهل من النموذج المرجعي الفرنسي قبل أكثر من قرنين، وحكم الشعب لا يتم إلاّ في صورة مادية متحققة هي المشاركة السياسية؛ المشاركة في التقرير وفي صنع الاختيارات؛ والمشاركة في تنفيذها والسهر على تحقيقها(٤٤). ويرى أن أي اختصار لحكم الشعب وحصره في الانتخابات والتمثيل النزيه هو بتر لمعنى الديمقراطية القائم على الحرية بوصفها أساساً له؛ فإذا هُددَت الحرية، بوصفها قيمة مؤسسة للنظام الاجتماعي والنظام السياسي؛ وإذا تعرضت للعدوان فلا يبقى حينها معنى للديمقراطية بوصفها آليات سياسية؛ وتصبح حينها نظاماً يشرعن الاستبداد والظلم باسم أغلبية

الشعب، وينتهي بها المطاف إلى قيام دكتاتورية جديدة مقنعة باسم (الشرعية)، فحينها تصبح الديمقراطية خاصة فقط بصناديق الاقتراع، وليست صناديق الاقتراع نتيجة من نتائج المشروع الديمقراطي[٤٥]. وعليه فأن بلقزيز يؤكد أن لا ديمقراطية من غير ديمقراطيين؛ ولا ديمقراطيين من غير تربية وعلاقات ديمقراطية، وهذه لا تكون من غير ثورة ثقافية وإصلاح ديني، وتفكيك للبنى القديمة الموروثة والمغلقة، وهذه كلها تحتاج إلى مدّة تاريخية طويلة[٤٦]. وهنا يختلف عزمي بشارة عن بلقزيز في هذا الرأي، إذ يرى أن بالإمكان إعادة إنتاج الديمقراطية من غير ديمقراطيين؛ لأن الديمقراطية في مرحلة إعادة إنتاج ذاتها، تصمد وتتطور بغض النظر عن قيمة الأشخاص الذين يديرون دفة الحكم، وتفترض مرحلة إعادة إنتاج الديمقراطية لذاتها، أن قواعد الحكم وأُسسه قد ثبتت، ولكنها تمكن من إعادة إنتاج النظام ولو كان من يمسك بزمام السلطة لا يحمل قيماً ديمقراطية[٤٧]. وبالعودة إلى بلقزيز فأنه يرى أن هناك خمسة مبادئ ينهض عليها كل نظام ديمقراطي وهذه المبادئ هي[٤٨]:

١. الدستور: وهو النظام الأساسي للدولة؛ والسلطة المرجعية العليا للكيان الوطني، التي إليها يحتكم الناس؛ ومن رحمها تنتظم القوانين والمؤسسات وتنشأ السلطات ويتمايز بعضها من بعضٍ " صوناً للحقوق؛ وتوزيعاً للاختصاصات؛ ومنعاً للاحتكار؛ وتفعيلاً لآليات الرقابة ".
٢. حرية الرأي والتعبير : وتشمل حق الأفراد والجماعات في التعبير عن الآراء على مقتضى الحرية المكفولة بضمانات قانونية، ومن غير هذه الحريات لا سبيل إلى تصور النظام الديمقراطي.
٣. التعددية السياسية : إقرار هذا المبدأ هو التعبير المادي المباشر عن حرية التعبير؛ وعن حق تأسيس الجمعيات؛ ويكفي تعبيراً ضامناً عن إرادة كسر

المجال السياسي من فريق دون آخر، وتحويل السياسة إلى شأن عام، والعمل السياسي إلى حق عام.

٤. النظام التمثيلي : لا معنى لأية حريات عامة، ولا لأية حقوق مدنية وسياسية، ولا لأية تعددية سياسية؛ إن لم تقترن ببناء الحياة السياسية على مبدأ التمثيل ؛ التمثيل الذي يَضْمَن المشاركة السياسية، وهي شرط وجوب الديمقراطية؛ والذي يتحقق بهِ قيام السلطة التشريعية بوصفها من أركان الدولة الوطنية الحديثة.

٥. التداول السلمي للسلطة : وهو كناية عن فتح مجال السلطة وعدم التمسك بها، والحق في الإدارة والتدبير من قبل القوى التي رشحها الفرز الانتخابي لإدارة النظام الحكومي.

ويرى بلقزيز أن الديمقراطية ليست نصاً دستورياً فحسب، ولا حقاً في التعبير والتنظيم والتمثيل والمشاركة فحسب، بل هي أساسٌ في إدارة السلطة.

ويرى بلقزيز أن هذه المبادئ الخمسة هي التي يقوم عليها صرح النظام الديمقراطي، وهي تشكل لديه كلاً غير قابل للتجزئة أو الانتقاء[٤٩]. ويؤكد بلقزيز أن تصور الديمقراطية يقود إلى توليد ثلاث ظاهرات سياسية هي غاية في الخطورة وهي[٥٠] :

١. إنتاج مفهوم شعبي للديمقراطية؛ من طريق تقديس الشعب بوصفه مصدراً للشرعية الديمقراطية.

٢. تصور يختزل الديمقراطية بصناديق الاقتراع؛ إذ يحول الديمقراطية في غياب أي عقد اجتماعي أو اتفاق إلى مجرد منافسة انتخابية؛ غرضها الوحيد الوصول إلى السلطة.

٣. إن الديمقراطية المجردة من أي مضمون تعاقدي وتوافقي تؤدي إلى حكم سماه جون ستيوارت مل[*] بـ (دكتاتورية الأغلبية).

وبعد أن عُرِضَت مبادئ وتصوّر بلقزيز للديمقراطية وأسسها ؛ ننتقل للديمقراطية العربية عند بلقزيز، الذي يرى أنها انتقلت من حيز الخطاب الفكري الذي تتداوله نخبة محدودة العدد إلى رحاب ممارسة اجتماعية تنخرط أعداد هائلة من الجمهور في صناعة وقائعها(٥١). فالديمقراطية ليست إشكالية جديدة في وعي العرب ونخبهم الثقافية، وإنما هي قديمة قدم الخطاب العربي المعاصر نفسه، بل إن الديمقراطية من أبرز العلامات التي تؤرخ لميلاد الفكر العربي الحديث، وتضفي الحداثة عليهِ بوصفها هويته الراهنة وموطن تمييزه ومن أكبر قوى الحداثة السياسية في الوعي العربي(٥٢). ويرى عبد الرحمن منيف(**) أنّ الديمقراطية الشرط الأساسي ليس لفهم المشكلات فحسب وإنما للتعامل معها، وهكذا تصبح الديمقراطية شرط التطور ووسيلته في آن واحد؛ وتصبح الأداة الأمنية للانتقال من وضع إلى آخر أرقى، والطريقة المناسبة لتجنب المجتمع الهزات؛ وأيضاً الصيغة التي تفسح المجال أمام مشاركة القوى الحية والفاعلة في تحمل المسؤولية وهو بذلك يقترب من بلقزيز في ناحية ويختلف في ناحية أخرى(٥٣). ويتفق رأي محمد عابد الجابري(*) مع رأي بلقزيز بالقول إن الديمقراطية مطلب مهم في الوطن العربي، إذ يرى أن لا جدال في أن شعار الديمقراطية هو أكثر الشعارات رواجاً في ساحة " المطالب الشعبية" في الوطن العربي، إنها المطلب الذي يحظى بالإجماع في الدول العربية كافة ، فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها، وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها تراهم يُسهمون في الإشادة بها، أو في الأقل يحجمون عن إبداء رأي مخالف، وإذا سألت عما يقصده الرأي العام العربي بالديمقراطية اليوم، جاء الجواب على صورة قائمة من المطالب السياسية على رأسها حرية الفكر والتعبير والانتماء السياسي وتشكيل الأحزاب والانتخاب .. وغيرها(٥٤). ويرى السيد يسين(*) أن الديمقراطية ليست مجرد نظام سياسي أثبت كفايتهُ وفعاليتهُ، ولكنها أسلوب حياة، بمعنى أنها تمارس في مجالات الحياة كافة؛ وهي قوة من قوى الحداثة السياسية، وأن فقدانها يعني أن التجليات

السياسية للحداثة تصبح بلا معنى أو بمعنى أدق تفتقر إلى جوهرها الحقيقي وهو ما يتفق مع رأي بلقزيز ، ويتفقان أيضاً في التفريق بين قيم الديمقراطية وإجراءاتها ، فيفرق السيد يسين بين إجراءات الديمقراطية وقيمها ، فالإجراءات تتمثل في الانتخابات مثلاً، وأجرائها بصورة مستمرة، غير أن إجراء الانتخابات في غياب الالتزام بقيم الديمقراطية ، يجعلنا نصبح أمام موقف خطر من الديمقراطية نفسها[٥٥].

ثالثا– المجتمع المدني:

يُعدّ المجتمع المدني إحدى مقولات الحداثة السياسية، وأحد أهم تجليّاتها السياسية، فالمجتمع المدني ليس مجتمعاً جغرافياً – سكانياً – فحسب، بل هو فضاء اجتماعي – سياسي – ثقافي متميز بنوع من العلاقات والروابط القائمة والحاكمة تختلف عن الروابط التي تسود خارجهُ؛ هي علاقات الاندماج التي يفرضها المجتمع المدني والانتساب إلى مؤسسات اجتماعية حديثة كالنقابات والجمعيات المهنية وغيرها، ولا تُلغى في هذا المجتمع علاقات القرابة وروابط الانتماء التقليدية، غير أن مفعولها يتضاءل أكثر حتى بوجود جمهورها في المدينة وفي الحي نفسه[٥٦]. ويرى بلقزيز ان الأعوام الأربعين الماضية شهدت نشأة مفهوم المجتمع المدني وانتشاره في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وهناك عناصر ثلاثة تضافرت وترابطت فكتبت نشأة هذا المفهوم وهي[٥٧]:

١. عامل الإخفاق المجتمعي : الإخفاق الذريع الذي مني به مشروع الثورة؛ ومشروع بناء المجتمع الجديد، وبذلك تحولت الثورة إلى حلم، ودخل الوعي السياسي التقدمي العربي في ثلاث لحظات : لحظة الذهول والحيرة نتيجة فقدان القدرة على فهم ما يجري؛ مع ما صاحبها من مشاعر الإحباط واليأس؛ ثم لحظة الرفض الناجمة عن حلم الثورة على نحو سلبي ترجمهُ الميل إلى إبداء فعل التوبة على مرحلة الالتزام وما متّ إليه بصلة، وأخيراً لحظة التساؤل الإيجابي عن

مواطن الخلل في آلية التغيير، ولقد نشأ مفهوم المجتمع المدني من رحم هذه اللحظة الثالثة التي ورثت من اللحظة الثانية (شكلها دون مضمونها) وورثت من الأولى (مضمونها دون شكلها).

٢. انتشار الفكرة السلمية التنافسية عن السياسة في الوعي العربي، في مقابل اضمحلال سيطرة فكرة التلازم بين السياسة والعنف، فالتجربة السياسية الماضية برهنت على فشل الرهان على العنف سبيلاً لتحصيل الحقوق وإشباع المطالب السياسية والاجتماعية، وليس من شك في أن مفهوم المجتمع المدني فتح أمامهم هذا الإمكان – نعني إمكان إعادة بناء قامة سياسية جديدة.

٣. إعادة تمثل التراث الفكري الليبرالي والتراث النقدي الماركسي من قبل قسم من المثقفين العرب، آثر أن يخرج من حالة الذهول، ومشاعر الانتكاس للبحث في أسباب الإخفاق التاريخي، فإعادة تمثل جديد للتراث الليبرالي والنقدي الماركسي ، ذلك أن تلك المراجعة لم تجرِ في سياق ورشة فكرية شاملة وعميقة، بل جرت المراجعة دون قصد، وفي سياق تأمل الممارسة، وعليه لم تأتِ مراجعة نظرية حقيقية، والذي يشهد على ذلك الاستعمال الكثيف للمفهوم في الكتابة السياسية العربية من غير أن نعثر على أي نوع من أنواع التأصيل النظري لهُ.

ويوافق رأي عزمي بشارة رأي بلقزيز بالقول إن هناك شروطاً تاريخية لنشوء المجتمع المدني بمفهومه الحديث ، ومنها التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع؛ ووعي الفرق بين آليات عمل الاقتصاد وآليات عمل الدولة؛ وتمييز الفرد بوصفه مواطناً أي كياناً حقوقياً قائماً بذاته؛ والتشديد على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة[٥٨]. ويرى بلقزيز أنه لم يشتغل مفهوم في الكتابة السياسية العربية، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ولاسيّما في الثمانينيّات، كما اشتغل على مفهوم المجتمع المدني وذلك لشمول المفهوم من ناحية التأصيل النظري من كل جوانبه، وربما لم يناظرهُ في

كثافة التداول إلاّ مفهوم الثورة قبل أكثر من ربع قرن؛ ومفهوم النهضة قبل أكثر من نصف قرن[٥٩]. وعليهِ فأن مفهوم المجتمع المدني ينطوي للوهلة الأولى في الخطاب السياسي العربي على قدر كبير من الحيوية في التأقلم مع مطالب تحليل حقلي السياسة والاجتماع، إذ يخيل للمتأمل في استراتيجيات السياسة والعمل السياسي الراهن، القائمة على رهان بناء مؤسسات المجتمع المدني وتفعيلها ، أن هذه الاستراتيجيات تجنح اليوم إلى إحداث انعطاف ذاتي فيها بإدخال الإشكالية الاجتماعية بدلاً من الإشكالية السياسية (إشكالية السلطة) ، ومِنْ ثمَّ يخيل له أن قطيعة في الوعي السياسي توشك أن تحدث، فتنقل هذا الوعي من الفكر اليوتوبي، إلى فكر يعيد امتلاك قراءة حقائق التطور الاجتماعي والسياسي بعقل وضعي لا بعقل معياري أيديولوجي[٦٠]. وزيادة على هذا فأن الذين يخوضون اليوم فكراً وممارسة في إنشاء خطاب المجتمع المدني ومؤسساته؛ يتجاهلون جملة من الحقائق النظرية هي :

أولاً: أن المجتمع المدني بمعناه الحديث، ممتنع القيام والكينونة دون وجود دولة حديثة، وأن من المستحيل أن يخرج إلى الوجود والدولة لا تزال تقليدية قائمة على علاقات عصبية متخلفة؛ وليس معنى ذلك أن الدولة الحديثة سابقة زمنياً في الوجود، فهي أيضاً لا تكون دولة حديثة إلاّ إذا قام مجتمع حديث في تلازم مع قيامها، إنهما وجهان لعملة واحدة هي (الحداثة السياسية).

ثانياً : إن هناك بعض الخلط بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي في تفكير الكثيرين، والحامل على هذا الخلط هو اعتقاد أن "جوهر المجتمع المدني" هو استقلال مؤسساته عن الدولة، فحين تقوم جماعات اجتماعية بتأسيس جمعيات أهلية غير حكومية يصار إلى إدراجها ضمن مؤسسات المجتمع المدني من غير تحرّي كونها تابعة لطائفة أو مذهب أو جماعة قبلية أو عصبية، بل فقط كونها مستقلة عن الدولة[٦١]. إذ يتداخل المفهومان إلى درجة يكاد الواحد منهما يؤدي في الاستعمال إلى الوظيفة الدلالية التي للآخر،

فالمجتمع المدني يؤسس على قاعدة مختلفة عن الاجتماع الأهلي (القبيلة ؛ والطائفة ؛ والأسرة ....)، وهذا يمنح السلطة فيهِ مضموناً على درجة عميقة من الحداثة[٦٢].

ثالثاً: أن خلطاً فكرياً كبيراً حاصل – في وعي الكثيرين – بين معنى الدولة ومعنى السلطة.

رابعاً: أن افتراض الدولة مجرد أداة للقمع في يد النخبة ضد المجموع الاجتماعي؛ لا يجيب عن ظاهرة قبول الناس بالدولة وتمسكهم بها، ولا عن ظاهرة الاندماج الاجتماعي فيها، فضلاً عن أنه افتراض يبتعد عن حقيقة نظرية وسياسية هي أن درجة استعمال الأجهزة غير القمعية للدولة (الأجهزة الأيديولوجية للدولة) كما يسميها ألتوسير[*] من إعلام وثقافة وتعليم وتنشئة دينية وغيرها أعلى بكثير من درجة استعمال الأجهزة القمعية التي لا تستعمل إلاّ في حالات الأزمة[٦٣]. ويعتقد بلقزيز أن المجتمع المدني تعرض لأشكال من الإفقار المختلفة في العقود الأربعة الأخيرة، في أغلب الدول العربية؛ نتيجة تدفق سيل هائل من العلاقات الريفية والقيم الاجتماعية الآتية معها، واستقرارها في نسيج المجتمع المدني وهذا أول الوجهين للافقار، أما ثاني الوجهين فهو ما يعانيه المجال السياسي اليوم، بل منذ عقود، من صور الترييف المتمادي عن حدهِ، ولاسيّما على مستوى السلطة؛ نتيجة تدفق نخب سياسية وعسكرية جديدة عليها من منابت غير مدنية، وأول مظاهرها بدأ مع الانقلابات العسكرية، ودخول فئات اجتماعية (ريفية الأصل) ومن غير مجتمع الطبقة الوسطى إلى نسيج السلطة والنظام السياسي، وتسلّمها لسلطة الدولة، وتلوين السياسة بلون غير مدني في الأعم الأغلب (الطابع العشائري والأسري للسلطة مثلاً)[٦٤].

ويرى بلقزيز أن التفكير في الدولة والسلطة والتغيير الاجتماعي من مدخل المجتمع المدني يقلب جذرياً تصورات سياسية سابقة درج عليها الخطاب العربي، إذ إنه يسقط النظرة إلى الدولة بصفتها تعبيراً عن مصالح طبقة أو طبقات مسيطرة وإرادتها ؛

وأداة في يدها لتحقيق السيطرة[٦٥]. ويشدّد على ذلك بالقول إن علاقة الدولة بالمجتمع المدني لا تخضع لمؤشر استدلالي واحد؛ بل هي متعدّدة في أنماطها بتعدد أنماط أطراف العلاقة، ففي الدولة الحديثة تميل هذهِ العلاقة إلى أن تكون مفتوحة بدرجة أكبر بسبب أن قيام الدولة الحديثة يتبعهُ قيام المجتمع المدني حكماً، أما في الدولة التقليدية أو السلطانية أو الثيوقراطية، فأن الاضطراب يصيب العلاقة، بسبب طبيعة الدولة غير المدنية وغير الديمقراطية، وسبب ذلك هو ضعف سيكولوجية الاستقبال (استقبال الحداثة) لدى المجتمع العربي، إذ إن هناك عسراً لميلاد الحداثة في المجتمع السياسي والمدني العربي[٦٦]. وفي السياق نفسه يرى (حسنين توفيق إبراهيم)[*] أن تنظيمات المجتمع المدني نمت بشكل ملحوظ في الدول العربية منذ ثمانينيّات القرن العشرين، وقد أعاد السبب في ذلك إلى مجموعة من العوامل منها معدلات التعليم؛ وتمدد حجم الطبقة الوسطى الجديدة في معظم الدول العربية؛ وزيادة الموارد المالية الفردية؛ فضلاً عن وجود هامش نسبي من الحرية في عدد من الدول العربية وغيرها من العوامل التي أدت إلى تنمية هذهِ التنظيمات[٦٧].

رابعاً – العولمة.

هي ظاهرة اقتصادية قبل أن تكون سياسية وثقافية، وعلى هذا فهي أحدى تجليات الحداثة الاقتصادية – السياسية – الثقافية، إذ يصف بلقزيز العولمة مستعيراً وصف لينين بأنها "أعلى مراحل الإمبريالية"، فهو يعدّها لحظة أعلى في النظام الرأسمالي، وكذلك أعلى من الحوار الإمبريالي – الاحتكاري ، فكلما أعلنت الإمبريالية انتقالاً نوعياً حاسماً في النظام الرأسمالي من نظام رأسمالي قومي إلى نظام رأسمالي عالمي، أعلنت العولمة أنها انتقالٌ حاسمٌ نحو رأسمالية كونية تصل بالاحتكار إلى حدود سيطرة بعض الشركات والمؤسسات على مصائر الاقتصاد والإعلام والإنتاج للبشر كافة[٦٨]. ويقترب رأي مصطفى بن تمسك[*] من رأي بلقزيز من ناحية الإعلام ويخالفهُ من نواحٍ

أخرى بالقول إن الأيديولوجيا العولمية هي إذاً تدفق معلوماتي سمعي – بصري أساسهُ الصورة وليس الخطابة أو البرهان ولا الإقناع ببرامج سياسية أو نقاشات عمومية، لأنها لم تُعد استراتيجية مسبقة، حتى إن بعضهم لا يرى في العولمة أي "معنى تاريخي"(٦٩). ويضيف بلقزيز وصفاً آخر بالقول إن العولمة هي "الاسم الحركي للأمركة" . ويقصد بذلك أمرين اثنين– أولهما: أن العولمة ليست شيئاً آخر سوى الرأسمالية الاحتكارية وقد انتقلت من العالم الغربي إلى مركز واحد فقط هو المركز الأمريكي. وثانيهما: أن العولمة ليست العالمية على نحو ما يدعِي ويزعم في توزيع ثرواتها على البشر جميعاً، وإنما هي نقيض لفكرة العالمية تماماً(٧٠). ويرى بلقزيز أن العولمة حمالة أوجه، فهي يمكن أن تكون عوناً وسنداً لنا ويمكن أن تكون سلاحاً وإضعافاً لنا؛ وإن اختلفت التقديرات وتباينت فرص الربح والخسارة، إذ أتاحت العولمة لمجتمعات الغرب فرصاً غير مسبوقة لتعظيم الربح والثروة واحتكار السلطة والنفوذ لديها فقط دون غيرها؛ غير أن الوجه الآخر – الإيجابي منها – لم يكن في محصلته قليل الشأن، إذ أمكن بعض مراكز الجنوب أن تنهض نهضة عظيمة، كحال الصين بدرجة أساسية وكذلك الهند والبرازيل وتركيا وماليزيا وغيرها، إذ أتاحت ثورة الاتصال الحديثة (الإعلام والمعلومات) فرصاً كبيرة لحيازة عدد من دول الجنوب وسائل متطورة للنهوض بالواقع الاقتصادي؛ وهيأت لها قدرة على المنافسة الإعلامية أعلى من ذي قبل، كما قدّمت فرصاً أكبر لمجتمعات الجنوب ومنها المجتمعات العربية – للاندماج في العصر والاحتكاك بالعالم الغربي(٧١). ويرى بلقزيز أن ظاهرة العولمة وتحدياتها من زاوية النظر الحداثية السياسية والثقافية، تسلك طريقاً لا يقبل العولمة بأطلاق؛ ولا يرفضها بأطلاق، دون أن يقع في شرك التلفيق أو التوفيق، وإنما يرتكز على قراءة نقدية حذرة وحساسة، قادرة على اقتراح أسئلة عميقة؛ واكتشاف أواصر بنيوية بين الظواهر(٧٢). ويذهب بلقزيز إلى القول أن التحليل الثقافي للعولمة لا يلحظ ثلاث حقائق تفرض نفسها وهي(٧٣):

أولاها: أن العولمة ما كانت ظاهرة اقتصادية وسياسية وتقنية فحسب، وإنما هي ظاهرة ثقافية أيضاً، فهي طالت بنتائجها مجال القيم والثقافة وكان لها فيهِ آثار كبيرة.
ثانيتها: إن العولمة لم ترتكز على التقنية الحديثة وعلى أدوات الاقتصاد والتجارة والسياسة والحرب فحسب ، لتحقيق استراتيجيتها للسيطرة والهيمنة، وإنما ارتكزت على أدوات ثقافية أيضاً.

ثالثتُها : أن العولمة ثقافة خاصة يمكن تسميتها بثقافة العولمة ؛ الثقافة التي تبشر بقيم العولمة وتروجِ لها وتلمع فوائدها ومكاسبها وتقضي على سلبياتها، وتهون من حدتها، وليست ثقافة العولمة سوى أيديولوجيا العولمة التي تعني "منظومة الأفكار والمفاهيم" التي تُسوّغِها العولمة وتقدمها للرأي العام في صورة البديل الأكثر فائدة للإنسان.

الخاتمة :

يتضح مما تقدم أن الحداثة هي رؤية مختلفة للثقافة والفكر والمجتمع والإنسان متميزة من الرؤى السابقة، إذ إن الحداثة العربية قد ولدت من رحم التحولات الكبرى التي عاشتها أوروبا؛ ومِنْ ثَمَّ فأن الحداثة العربية قد نهلت كثيراً من الحداثة الغربية، بمعنى اخر فأن فكرة الحداثة عند عبد الإله بلقزيز ليست وصفة جاهزة من الممكن تطبيقها ، وعليه فان الحداثة العربية لم تأتِ من ثورة ثقافية عربية، بل جاءت نتيجة التحولات الأوروبية الكبرى التي دخلت الى المنطقة العربية ، ويؤكد عبد الإله بلقزيز في هذا الشأن أن لا مشروع للحداثة العربية إلاّ من خلال الدولة الوطنية، وما دامت الدولة الوطنية لم تتحقق فأن الحداثة العربية فشلت سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وتقنياً لأنها مرتبطة بقيام الدولة الوطنية . كما أن الحداثة بمختلف مقولاتها تفقد جوهرها، إذا لم تؤدِّ مقولاتها أدوارها الأساسية ؛ وهذا ما حصل مع الحداثة العربية مما أدى إلى إخفاق الحداثة العربية – وفقدانها لجوهرها – كما يؤكد على ذلك عبد الإله بلقزيز.

(*) عبد الإله بلقزيز: كاتب ومؤرخ مغربي معاصر، ولد في ٢٩ من آذار- مارس من عام ١٩٥٩ في المغرب، حاصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس في الرباط. وهو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء. اكمل دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة مراكش، ثم اكمل دراسته الجامعية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مدينة فاس، أما الدراسات العليا فأكملها في جامعة محمد الخامس في مدينة الرباط. يشغل منصب أمين عام المنتدى المغربي العربي في الرباط، وهو أحد أعضاء مجلس الأمناء في مركز دراسات الوحدة العربية، عضو في كل من المؤتمر القومي العربي والمؤتمر القومي الإسلامي صدر له اكثر من (٣٠) كتاباً وعدد من القصص والروايات، يجيد اللغتين العربية والفرنسية، حاصل على جائزة المغرب للكتاب عام ٢٠٠٩، وحصل في ديسمبر من عام ٢٠١٣ على جائزة السلطان قابوس التقديرية للثقافة والآداب في مجال (قضايا الفكر المعاصر). للمزيد من التفاصيل ينظر : وثيقة أرسلها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ ١٠/كانون الأول/ ٢٠١٣، ص١. ، وكذلك ينظر: حسن حنفي وآخرون، المعرفي والأيديولوجي في الفكر المعاصر، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص٧ ، وايضاً ينظر : مصدر شخصي خاص مقرب من عبد الإله بلقزيز اتصلت به في ١٩/٢/٢٠١٤، رفض الإشارة إلى اسمه.

(١) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٥-٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١-٣٢ .

(٣) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٩، ص٩.

(٤) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص٥٨.

(٥) عبد الإله بلقزيز، سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، العدد (٤٠٨)، السنة (٣٥)، بيروت، شباط ، ٢٠١٣، ص١٥٧.

(٦) الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطلوجيا التاريخية – دراسة نقدية ، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص٤٥.

(*) الأصالة: الأصالة لغةً مشتقة من "أصل" والأصل هو ما يقوم على أساسه الشيء، والأصل هو أساس الشيء؛ وهو الحسب والجذر والنبع والقاعدة، ويعرف بعضهم الأصالة بأنها (الإضافة للمعرفة أو الإنتاج الجديد)، في حين يعرفها بعضٌ آخر بأنها تعني " تمثل الشخصية الحضارية للأمة بما فيها من قيم ومبادئ؛ وتأكيد الأمة على هويتها " والمفهوم الثاني هو الشائع بين المفكرين العرب اليوم في تحديدهم لمفهوم الأصالة. للمزيد من التفاصيل ينظر: إيناس صباح مهنا، منطق الحضارة عند عبد العزيز الدوري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٤١-١٤٢.

(٧) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص٢١-٢٤.

(٨) المصدر نفسه ، ص٢٠.

(٩) يوسف بن عدي، عبد الإله بلقزيز– العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين (كتب وقراءات)، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٥٦)، السنة (٣١)، بيروت ، تشرين الأول ، ٢٠٠٨، ص١٥٢.

(١٠) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص٤٤–٤٥.

(١١) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ط١ ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٢، ص٤٤–٤٥.

(١٢) المصدر نفسه ، ص٤٧– ٥١.

(١٣) ماجد صالح السامرائي، عبد الإله بلقزيز– العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين (كتب وقراءات)، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٨١)، السنة (٣٣)، بيروت ، تشرين الثاني ، ٢٠١٠، ص١٧٤.

(١٤) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٠–١١١.

(١٥) مُحَمَّد عابد الجابري، التراث والحداثة : دراسات ومناقشات، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العرية ، بيروت ، ١٩٩١، ص١٦–٤١.

(١٦) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص٥٧–٥٨.

(١٧) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٩.

(١٨)عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص٣١–٣٢.

(*) ياسين الحافظ: ولد في دير الزور في سوريا عام ١٩٣٠، إذ درس هناك ثم غادرها عام ١٩٤٩ الى جامعة دمشق، واجه منذ شبابه مشكلات الوعي الاجتماعي الوطني (العربي والإسلامي)، وهو من أم نصرانية أرمنية ومن أب مسلم عربي، رفض الاستبداد والقهر الاجتماعي، باحثاً عن سياسة نهضوية إحيائية في العالم العربي، للحافظ الكثير من المؤلفات أهمها (حول بعض قضايا الثورة العربية؛ اللاعقلانية في السياسة العربية؛ الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة) وغيرها الكثير من المؤلفات . للمزيد من التفاصيل ينظر: خليل أحمد خليل، مصدر سبق ذكره، ص٣١٢. وقد أدى الحافظ أدواراً مهمة في حركة الأفكار العربية، كما في سياستها، ولاسيّما في الستينيّات من القرن الماضي، توفي الحافظ في بيروت عام ١٩٧٨. للمزيد من التفاصيل ينظر: ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٣٣.

(١٩) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٥.

(٢٠) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، ط١ ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، ٢٠٠١ ، ص١١١.

(٢١) المصدر نفسه، ص١١٩–١٢٢.

(٢٢) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة : دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – بيروت) ، ٢٠٠١ ، ص٥٨ .

(٢٣) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٨.

(*) الشيوعية : أسس هذا المذهب كل من كارل ماركس وفردريك أنجلز، والشيوعية هي من الأجزاء المكونة للماركسية. وموضوع بحث الشيوعية هو من القوانين التي تحكم ميلاد النظام الاقتصادي الاجتماعي الشيوعي وتطوره، وتحدد أهمية تطور العمل الاشتراكي إلى العمل الشيوعي والمحو الكامل للفروق الطبقية ومحو الفروق في الثقافة. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، ط٢ ، دار الفكر، دمشق ، ٢٠٠٦ ، ص١٧٢. كما توصف بأنها الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة منظوراً إليها على أنها انفصال الإنسان عن ذاته؛ أي الشيوعية بصفتها التملك الواقعي للماهية الإنسانية، الذي يقوم به الإنسان من أجل الإنسان، ومِنْ ثَمَّ بوصفها رجوع الإنسان إلى ذاته من حيث هو إنسان اجتماعي؛ وهو رجوع كامل وواعٍ. للمزيد من التفاصيل ينظر : جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج٣، ترجمة: ناجي الدراوشة ، ط١ ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ٢٠١٠ ، ص٨٤٢.

(٢٤) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص١١٨.

(٢٥) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٣.

(٢٦) المصدر نفسه ، ص١١٣–١١٥.

(٢٧) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٤، ص١٥٠–١٥١ .

(*) عزيز العظمة: كاتب سوري ولد في دمشق في عام ١٩٤٧، من أسرة سياسية عريقة، تخصص في فلسفة التاريخ ونقده السياسي العلمي بمقاييس العصر ومنطقه ، وهو أستاذ في جامعة إكستير في لندن، له مؤلفات باللغة الإنكليزية فضلاً عن العربية، متخصص في نقد التاريخ السياسي ومؤرخيه القدامى والمعاصرين، من أبرز أعماله (ابن خلدون وتاريخيته ؛ التراث بين التاريخ والسلطان؛ العرب والبرابرة؛ العلمانية تحت المجهر؛ العلمانية من منظور مختلف؛ دنيا الدين في حاضر العرب) وغيرها من المؤلفات . للمزيد من التفاصيل ينظر: خليل أحمد خليل، ملحق موسوعة السياسة ، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص٥٢٦.

(٢٨) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص٣٧.

(٢٩) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١١–١١٢.

(٣٠) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مصدر سبق ذكره، ص٦٣.

(٣١) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١٣٠–١٣١.

(*) سلامة موسى : كاتب مصري ولد في عام ١٨٨٨، ولد بالزقازيق في مصر لأب يعمل كاتباً، تعلم بالكتّاب ثم بالمدرسة الابتدائية وحصل على شهادة الثانوية عام ١٩٠٧، دعا إلى الثقافة الحديثة وانفتح على التيارات الفكرية في عصره، سافر إلى باريس عام ١٩٠٧ ثم إلى لندن عام ١٩٠٩، ثم عاد إلى مصر وعمل مع فرح أنطون، أصدر موسى صحيفة "المستقبل" الأسبوعية في عام ١٩١٤؛ أسهم في تكوين الحزب الاشتراكي في عام ١٩٢١، أصدر "المجلة الجديدة" التي استمرت حتى عام ١٩٤٢، كما أصدر مجلتي المصري والديمقراطية؛ وكتب في الكثير من الصحف

والمجلات، أصدر عدداً من الكتب من أهمها (مقدمة السوبرمان؛ الاشتراكية؛ نظرية التطور وأصل الأنسان؛ أحلام الفلاسفة؛ الأدب والحياة؛ تربية سلامة موسى)، توفي سلامة موسى في عام ١٩٥٨. للمزيد من التفاصيل ينظر : عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الثالث، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣، ص٢١٠-٢١١.

(*) علي عبد الرازق : هو علي بن حسين بن عبد الرازق، ولد في عام ١٨٨٨ في احدى قرى محافظة ألمنيا في صعيد مصر وأتم تعليمه بالأزهر وحصل على الشهادة العالية، وسافر إلى لندن عام ١٩١٢، وبقي حتى عام ١٩١٥، درس الاقتصاد في جامعة اكسفورد ، أصدر علي عبد الرازق عدة مؤلفات منها (الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)؛ (الإجماع في الشريعة الإسلامية) ؛ (امالي عبد الرازق) ، كما جمع بعض آثار أخيه مصطفى عبد الرازق ونشرها بعنوان " من آثار الشيخ مصطفى عبد الرازق"، توفي علي عبد الرازق في سبتمبر عام ١٩٦٦ . للمزيد من التفاصيل ينظر : عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الرابع، مصدر سبق ذكره، ص١٨٨-١٨٩ .

(*) أديب إسحاق: كاتب وصحفي سوري، ولد في دمشق عام ١٨٥٦، تعلم مبادئ العربية والفرنسية ونظم الشعر وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره، اضطرته الظروف القاسية إلى الابتعاد عن المدرسة والعمل في الجمارك، ثم تعلم اللغة التركية وأتقنها، كتب في جريدة التقدم في عام ١٨٧٣، ووضع كتباً وترجم أخرى، ساند ثورة عرابي في مصر ويُشاع أنهُ تراجع عن هذا التأييد، جُمعت آثارهُ (خطب؛ ورسائل؛ ومقالات) في كتاب عنوانهُ (الدرر)، كان إسحاق عثماني النزعة؛ إصلاحي المنهج؛ ماسوني المعتقد، انضم إلى "الحزب الوطني الحر" الذي أنشأه جمال الدين الأفغاني، ثم تزعم "حزب مصر الفتاة" توفي في عام ١٨٨٤. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الأول، مصدر سبق ذكره، ص١١٧-١١٨.

(*) شبلي الشميل : كاتب وطبيب وعالم طبيعي لبناني، ولد في قرية كفر شيما في لبنان عام ١٨٥٠، وهو أحد رواد عصر النهضة العربية، أتم دراسته الثانوية في القرية، ثم درس الطب في بيروت. ترجم الشميل كتاب" ست محاضرات حول نظرية دارون" إلى العربية بعنوان "فلسفة النشوء والتطور"، عاد من فرنسا إلى مصر واستقر فيها يمارس الطب ويكتب في الفلسفة والاجتماع والسياسة وقضايا المرأة وغيرها، كتب في الكثير من الصحف والمجلات، وكان الشميل من دعاة الإصلاح في العهد العثماني، وقد حكم عليهِ بالإعدام غيابياً، توفي الشميل عام ١٩١٧ عن عمر يناهز السابعة والستين. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الثالث، مصدر سبق ذكره ، ص٤٣٦-٤٣٧.

(*) فرح أنطون: باحث وصحفي وروائي لبناني، ولد في طرابلس الشام عام ١٨٧٤ وتعلم فيها أيضاً، هو من مفكري عصر النهضة العربية، انتقل إلى الإسكندرية عام ١٨٩٧ فأصدر مجلة "الجامعة" ثم تولى تحرير "صدى الأهرام"، ورحل إلى أمريكا عام ١٩١٧ فأصدر مجلة وجريدة باسم "الجامعة" ، كتب عدة روايات تمثيلية، ثم عاود إصدار مجلته من

جديد، له الكثير من المؤلفات أهمها "ابن رشد وفلسفتهُ"، توفي فرح أنطون في القاهرة في عام ١٩٢٢. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الرابع، مصدر سبق ذكره، ص٤٨٩–٤٩٠.

(*) أحمد لطفي السيد: كاتب وسياسي مصري ولد في قرية برقين في الدقهلية عام ١٨٧٢، التحق بالمدارس المدنية بالمنصورة ثم بالقاهرة حتى تخرج في كلية الحقوق عام ١٨٩٤، عين بالنيابة العامة وتدرج فيها حتى استقال في عام ١٩٠٥، أنشأ مع عبد العزيز فهمي جمعية سرية لتحرير مصر في عام ١٨٩٦، أسهم في تأسيس حزب الأمة، رأس تحرير صحيفة "الجريدة"، ثم عين مديراً لدار الكتب ثم ترأس الجامعة المصرية في عام ١٩١٨، قد تولى وزارة المعارف ثم وزارة الداخلية ثم الخارجية، توفي أحمد لطفي السيد عام ١٩٦٣. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الأول، مصدر سبق ذكره، ص١٠٢–١٠٣.

(٣٢) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١٢٢–١٢٣.

(٣٣) عبد الإله بلقزيز، السلطة والمعارضة : المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – بيروت) ، ٢٠٠٧، ص١٦٤.

(٣٤) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٦–١١٧.

(٣٥) المصدر نفسه ، ص١٢٤–١٢٥.

(٣٦) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، ط١ ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١٣، ص١٥٠.

(٣٧) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة : دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مصدر سبق ذكره، ص٥٨–٥٩.

(*) عزمي بشارة: سياسي عربي فلسطيني، ولد عام ١٩٥٦ في الناصرة، مقاوم ملتزم متخصص في الفلسفة (دكتوراه من جامعة هومبولت – برلين) منذ عام ١٩٩٦، عزمي بشارة عضو في "الكنيست الإسرائيلي" في نوفمبر من عام ٢٠٠١، رفعت عنه الحصانة البرلمانية، بسبب مواقفه السياسية المناهضة للاحتلال الإسرائيلي، له الكثير من المؤلفات من أهمها (دوامة الدين والدولة في إسرائيل؛ المجتمع المدني؛ العرب في إسرائيل؛ الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي) وغيرها من المؤلفات. للمزيد من التفاصيل ينظر: خليل أحمد خليل، مصدر سبق ذكره، ص٢١٤.

(٣٨) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٣، ص٤٠٧.

(٣٩) عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص٣٧.

(٤٠) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٠٤.

(٤١) عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص٦٣.

(٤٢) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، مصدر سبق ذكره، ص٢١٤–٢١٥.

(٤٣) عبد الإله بلقزيز، في الإصلاح السياسي والديمقراطية، ط١، دار الحوار، سورية، ٢٠٠٧ ، ص١٥٨–١٥٩ .

(٤٤) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢-١٣٣.

(٤٥) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، مصدر سبق ذكره، ص١٩٤-١٩٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٨٥-١٨٦.

(٤٧) عزمي بشارة، في المسألة العربية : مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٢.

(٤٨) عبد الإله بلقزيز، العنف والديمقراطية، ط٢ ، دار الكنوز الادبية ، بيروت ، ٢٠٠٠، ص٦٨-٧١.

(٤٩) عبد الإله بلقزيز،في الديمقراطية والمجتمع المدني،ط١،افريقيا الشرق،(الدار البيضاء بيروت)،٢٠٠١، ص٦٤.

(٥٠) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، مصدر سبق ذكره، ص١٩٩-٢٠١.

(*) جون ستيوارت مل: فيلسوف وعالم اقتصادي وسياسي إنكليزي ، له الفضل الكبير في تطوير الطريقة العلمية التي اعتمدتها العلوم الاجتماعية بعد اشتقاقها من العلوم الطبيعية. للمزيد من التفاصيل ينظر: دينكن ميشيل، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٦. ولد مل في عام ١٨٠٨، وهو من أبرز مفكري المذهب النفعي، وقد ظل وفياً لتعاليم أستاذه جيرمي بنثام، له الكثير من المؤلفات أهمها (عن الحرية – المنشور عام ١٨٥٩)، ويُعدّ جون رائداً من رواد الليبرالية النفعية، توفي جون ستيوارت مل في عام ١٨٧٣. للمزيد من التفاصيل ينظر : عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج١، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – جامعة بغداد ، بغداد ، ٢٠٠٨، ص١٢٦.

(٥١) عبد الإله بلقزيز، في الإصلاح السياسي والديمقراطية، مصدر سبق ذكره ، ص١٥٤.

(٥٢) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص٩٠-٩١.

(*) عبد الرحمن منيف : باحث واكاديمي سعودي.

(٥٣) عبد الرحمن منيف، الديمقراطية أولاً – الديمقراطية دائماً، ط٥، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت) (المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء)، ٢٠٠٧، ص٨.

(*) محمّد عابد الجابري : مفكر مغربي ولد في عام ١٩٣٥ ، درس في كلية الآداب وعمل أستاذاً في الكلية نفسها، حيث اشرف على تخريج مجموعة مهمة من المشتغلين بالفلسفة والدراسات الإسلامية ، وله مؤلفات متعدّدة من أهمها (سلسلة نقد العقل العربي ؛ تكوين العقل العربي ؛ بنية العقل العربي ؛ العقل السياسي العربي ؛ العقل الأخلاقي العربي ؛ الخطاب العربي المعاصر ؛ فهم القرآن الكريم ؛ التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ؛ نحن والتراث؛ قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، وغيرها الكثير من المؤلفات المهمة ، توفي الجابري في عام ٢٠١٠. للمزيد من التفاصيل ينظر : السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي : مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة ، ط٢ ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠١٣ ، ص١٨٢-١٩٠.

(٥٤) محمّد عابد الجابري، وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط٣ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص١١١.

(*) السيد يسين : باحث وأكاديمي مصري.

(٥٥) السيد يسين، إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢٦٤.

(٥٦) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢-١٣٣.

(٥٧) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص١١-١٨.

(٥٨) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص٣٣.

(٥٩) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

(٦٠) المصدر نفسه ، ص٤٧-٤٨.

(٦١) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع : جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، ط١ ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٨، ص٥٨-٥٩.

(٦٢) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص٢٠-٢١.

(*) لوي ألتوسير : فيلسوف ماركسي ولد عام ١٩٢١، واحد من أبرز مفكري الحزب الشيوعي، درس الفلسفة في معهد المعلمين العالي الفرنسي، حائز على شهادة الكفاءة في الفلسفة، كانت وظيفتهُ إعداد الطلاب لنيلها، أصدر عام ١٩٦٦ كتابهُ الشهير " دفاعاً عن ماركس " الذي حاول فيه تجديد تأويل الماركسية مشدّداً بشكل خاص على أن كتابات ماركس المبكرة لم تكن ماركسية تماماً، بل كانت واقعة تحت تأثير هيغل وفيورباخ. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الأول، مصدر سبق ذكره، ص٢٦٠.

(٦٣) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع : جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص٥٩-٦٠.

(٦٤) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، مصدر سبق ذكره، ص١٣٥-١٣٧.

(٦٥) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١١٧.

(٦٦) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص٣٢-٣٩.

(*) حسنين توفيق إبراهيم : باحث وأكاديمي مصري.

(٦٧) حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية : الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٦٥.

(٦٨) عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة : دراسات في المسألة الثقافية، ط١ ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١١، ص٩ -١٠.

(*) مصطفى بن تمسك : باحث واكاديمي تونسي.

(٦٩) سمير أمين وآخرون، العولمة والنظام الدولي الجديد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٣٨.

(٧٠) عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة : دراسات في المسألة الثقافية، مصدر سبق ذكره، ص١٣.

(٧١) المصدر نفسه ، ص١٦-١٩.

(٧٢) ياسر عبد الجواد، عبد الإله بلقزيز – العولمة والممانعة : دراسات في المسألة الثقافية (كتب وقراءات)، مجلة المستقبل العربي، العدد (٢٥٢)، السنة (٢٢)، بيروت ، شباط ، ٢٠٠٠، ص١٨٦.

(٧٣) عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة : دراسات في المسألة الثقافية، مصدر سبق ذكره، ص٢٣-٢٤.

Intellectual categories of Arabic political modernity at abdulillah belkzizs though

dr. Hameed Fadhil hasan

Omar hamdan juboori

Abstract

Problematic modernity is one of the most important problems in modern Arabic political thought for a lot of Arabic tual and researchers and between them abdulilah belkeziz ,who particulary interested in this problem , in terms of its inception , concept idea ,and problem.

This research interested to explain this concept out of confusion and lack of clarity , and distinguish it from the other concepts , also explain the relationship between modernity and politics – as belkeziz believed in astrong relationship between this two concepts- modernity , and political practice – and this relationship know as : political modernity , and this categorism in belkezizs though are : secularism , democracy ,civil society , and globalization.

دراســــــــ