أزمة الحداثة العربية على تخوم المشروع الحضاري البديل

عزوز بن عمر الشوالي*

الملخص

مشروع الاستئناف الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية اليوم هو برنامج تنموي استشرافي، يهدف إلى تقديم رؤية جديدة تستفيد من الرصيد الفكري التليد الذي أنجزته حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة على يد أنجب علماء الأُمَّة وخيرة مفكّريها من أعلام النهضة، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد الطاهر بن عاشور، وشكيب أرسلان، ومالك بن نبي، وغيرهم. لكن هذا المشروع لا يُكرِّر التجربة التاريخية لمشروع الإصلاح والنهضة السابق، وإنَّما يعيد قراءته وتوظيفه تبعاً لمستجدات الظروف والسياقات، وبحسب مبدأ اجتناب الإخفاقات التي أغرقت مشروع النهضة، وانتهت به إلى الفشل والجمود. إنَّ هذا المشروع البديل هو رؤية تنموية، ونتيجة منطقية نجمت عن مسار محفوف بالأزمات والإخفاقات التي حالت دون تحقيق النهضة والتحوُّل الحضاري بأدواته الحقيقية ونتائجه الصحيحة.

الكلمات المفتاحية: استئناف حضاري، حداثة العربية، نهضة، حركة إصلاح حديثة.

Crises of Arab Modernity on the Boundaries of An Alternative Civilizational Project.

Azzous bin Omar Al-Shawali

Abstract

The contemporary project of the civilizational resumption of the Arab-Muslim nation today is a prospective developmental program aims at presenting a new vision that takes advantage of the intellectual legacy achieved by the modern Arab-Muslim reform movement at the hands of the scholars and thinkers of the Renaissance, such as: al-Afghani, Abdo, al-Kawakibi, al-Tunisiani, Ben Badis, Ben Achour, Chakib Arslan, Malik bin Nabi, and others.

However, this project does not repeat the historical experience of the previous reform and renaissance one, rather it rereads and employs its experience according to the latest circumstances, trying to avoid the failures that plunged the Renaissance project and caused its failure and stalemate. This alternative project is a developmental vision and logical consequence of a path fraught with crises and failures that prevented the realization of the renaissance and the civilizational transformation with its correct tools and results.

Keywords: Civilizational resumption; Arab modernity; Renaissance; Modern reform movement.

---

* دكتوراه المرحلة الثالثة في الشريعة، اختصاص السيرة والحديث، ودكتوراه موحدة في العلوم الإسلامية والحضارة العربية، وتأهيل جامعي في أصول الفقه ومناهج تحليل الخطاب. أستاذ تعليم عالٍ، وعضو هيئة التدريس والبحث العلمي بجامعة الزيتونة في تونس، أستاذ تعليم عالٍ مُكلَّف بالبحث العلمي في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/1/23م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

تنبثق نهضة أيّ أُمَّة –مهما كان حضورها ضئيلاً في مسار التاريخ– من وعيها الحقيقي بعوامل تردّيها في مآزق الضعف والتخلُّف والانحطاط الحضاري، وشروط نجاحها ونهضتها وصعودها الشامل نحو التقدُّم والازدهار، وامتلاكها الأدوات الحقيقية للنهوض الكامل، وسلامة الاختيارات الاستراتيجية في مسار البناء والتشييد. هذه هي القضية المركزية التي ينبثق منها مشروع الاستئناف الحضاري بوصفه فكرةً جوهريةً في الرؤية والتحليل والاستشراف.

إنَّ مشروع الاستئناف الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية اليوم هو برنامج تنموي استشرافي، يهدف إلى إعادة تقديم رؤية جديدة تستفيد من الرصيد الفكري التليد الذي أنجزته حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة على يد أنجب علماء الأُمَّة وخيرة مفكّريها من أعلام النهضة في العصر الحديث، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد الطاهر بن عاشور، وشكيب أرسلان، ومالك بن نبي، وغيرهم من العلماء والمفكّرين الأفذاذ.

ومشروع الاستئناف الحضاري الراهن لا يُكرّر التجربة التاريخية لمشروع الإصلاح والنهضة السابق، وإنَّما يعيد قراءته وتوظيفه تبعاً لمستجدات الظروف والسياقات، وبحسب مبدأ اجتناب الإخفاقات التي أغرقت مشروع النهضة، وانتهت به إلى الفشل والجمود. إنَّ هذا المشروع البديل هو رؤية تنموية، ونتيجة منطقية نجمت عن مسار محفوف بالأزمات والإخفاقات التي حالت دون تحقيق النهضة والتحوُّل الحضاري بأدواته الحقيقية ونتائجه الصحيحة.

وهذا الاتجاه في التفكير والتحليل ليس رأياً يُساق، ولا استنتاجاً يُؤوَّل، بل هو مقاربة مفارقة إجرائية تفاعلية، تتناول الفكر والواقع حيث تتساوق الرؤى، وتختلف الأفهام، وتتضافر طرائق المعرفة حول عوامل الضعف والتخلُّف والانحطاط الحضاري من جهة، ومبادئ النهضة والإبداع والبعث الحضاري من جهة أُخرى. وهو يُمثِّل قراءة تروم النفاذ

إلى عمق المأزق الإشكالي لأزمة التخلُّف في التاريخ الحديث للأُمَّة الإسلامية، الذي تحوَّل –من دون وعي أو تخطيط– إلى مشروع مغاير مستعار من الغرب تحت مسمّى الحداثة، مع محاولة محمومة لإعادة صياغة وعي الإنسان العربي المسلم بأدوات ومقاصد تتناقض مع واقعه ومصيره الحضاري، فوقعت الحداثة –بهذا المنوال– في مأزق الانفصام، وتحوَّلت إلى مشروع مغاير للإنسان والعقيدة والحضارة، وانتهى بها مأزق المغايرة إلى الفشل بحسب رأي عديد المفكِّرين الذين يتبنَّونها في عصرنا الحاضر.

أولاً: مشروع الحداثة العربية من الانبهار إلى الانهيار

يعتقد معظم النقّاد أنَّه لا توجد حداثة واحدة يمكن الحديث عن مفهومها على انفراد، وإنَّما توجد حداثات كثيرة غير متجانسة، منها: الحداثة العلمية، والحداثة التكنولوجية، والحداثة الفنية، والحداثة الشعرية أو الأدبية، وغير ذلك. بيد أنَّ هذا التعدُّد والتنوُّع لم يمنع من البحث عن قواسم مشتركة تُؤسِّس لمفهوم فكري متقارب لمسألة الحداثة. فهي في الجملة حرية بحث مستمر، ترتكز على عقلانية إبداعية تمتاز بدينامية التوظيف لمختلف أنشطة الإنسان الإنتاجية باتجاهٍ جديد يُمثِّل ثورة كاملة على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع من أسس الوجود البشري المادي والمعنوي؛ والتحوُّلات غير المتناهية التي يُنجِزها العلم، والتقنية، والاقتصاد، والسياسة، والأدب، والفن، والفلسفة؛ وقيم المساواة والحرية؛ والإيمان بالذكاء البشري والعقل الكوني؛ ورفع راية الإيمان بالإنسان.[1] وبناءً على ذلك، فإنَّ الحداثة في الغرب تتخلَّل كل المجالات، وتُغيِّر كل

[1] la Grande Encyclopédie Larousse، Paris,1975,edition larousse, P.806.

– موسوعة لاروس الكبرى، باريس: طبعة لاروس، 1975م، ص806.

انظر:

– هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995م، ص13، 14.

– الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1982م، ص16، 18.

– مهورباشة، عبد الحليم. "الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر"، **مجلة تبيّن**، بيروت، عدد23، شتاء 2018م، ص103–125.

– الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م، ص24–26.

مألوف، وربَّما واجهت معتقدات بعض الشعوب الأُخرى أو ثقافاتها، فأحدثت فيها خللاً ما، أو بشَّرت بنقضها وتقويضها، وهذا هو السبب العميق لما يُعبَّر عنه بصدمة الحداثة.

1. صدمة الحداثة:

لقد شاعت فكرة صدمة الحداثة في الكتابات العربية المعاصرة، على نحوٍ يُؤْذِن بكونها نوعاً من اليقظة المفاجئة، والاستفاقة عن غير طواعية من سبات تاريخي طويل، شكَّلت لحظة الوعي الفجائي فيه هزَّة زلزالية كشفت عن تردّي واقع الأُمَّة وسوء أحوالها، بالرغم من جهود حركة الإصلاح العربية الإسلامية الحديثة التي استمرَّت زهاء قرن من الزمن.

ويرى بعض الدارسين أنَّ الصدمة تُمثِّل إدراكاً غير واعٍ لأحوال أُمَّة منهارة، تقذفها الأحلام إلى أرض اليباب والظلام، مُلتمِسةً الشفاعة لشمسها العمياء في الزحام.[2] وهذا يعني –في نظرهم– أنَّها أُمَّة تقتات من ماضيها، وتركن إلى الخمول والضَّعة والتخلُّف، ثمَّ وجدت نفسها فجأة في مواجهة حضارة غربية متطوِّرة قوية مزدهرة، تعتمد على العلوم والتقدُّم التكنولوجي، وتنعم بالرفاه المادي والفكري في أعلى مستوياته. ومن هذا المنطلق، عبَّر أدونيس عن صدمة الحداثة في كتابه "الثابت والمتحوِّل" بأنَّها صدمة للعقل العربي، تجلَّت بصفة خاصة في مستوى "الإقبال على تحسين الحياة اليومية ووسائلها، بمكتسبات الحضارة الغربية العصرية، في حين وقع إهدار قيمة العقل والإنسان."[3]

والحقيقة أنَّ هذا البيان النقدي ليس من ابتكار أدونيس، وإنَّما هو شرط من شروط النهضة العربية الحديثة التي أسَّس لها المفكِّر الجزائري مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" على وجه الخصوص؛ فهو القائل إنَّ "الحضارة إبداع، وليست تقليداً كما يظن

– الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990م، ص14–15.

– عصفور، جابر. **الإسلام والحداثة**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1990م، ص177–209.

– مالكوم برادبري، جيمس ماكفارلن، **حركة الحداثة**، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام،1987م، ج1، ص19، 23.

[2] الفيتوري، محمد مفتاح. **الديوان**، بيروت: دار العودة، ط2، 1979م، ص488.

[3] أدونيس، علي أحمد سعيد. **الثابت والمتحول**، بيروت: دار العودة، ط1، 1978م، ج2، ص253.

الذين يكتفون باستيراد الأشياء التي أنتجتها حضارات أُخرى طلباً للتحضُّر؛ لأنَّ الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية إذن حين نريد أنْ نمتلك الحضارة من منتجاتها."[4]

ولا شكَّ في أنَّ صدمة الحداثة التي تلقّاها العقل العربي الإسلامي -بمفهومها الثقافي والعلمي والحضاري الحديث- كانت أعمق من هذا المنظور بكثير؛ فقد بدأت إرهاصاتها الأُولى مع غزوة نابليون بونبارت (1769م-1821م) لمصر سنة 1798م، حين عرف العرب المطبعة، والنظام العسكري المُدجَّج بالآلات الصناعية، فلم يستطيعوا له دفعاً ولا فهماً. هذا على المستوى الواقعي الاجتماعي، أمّا على مستوى النخب المثقفة فنجد البعثات العلمية إلى أوروبا، التي أمر بها محمد علي باشا (1769م-1849م) بمصر منذ عام 1813م[5] لاقتباس بعض المُحسِّنات المادية والفكرية والمدنية، ثمَّ نقلها إلى مصر وما حولها من الحواضر العربية الإسلامية؛ علَّها تفتح طريق المستفيدين منها نحو إصلاح واقع الأُمَّة وربطها بما يدور من حولها من مظاهر التقدُّم والرخاء. غير أنَّ تلك الرحلات أقحمت العقل الشرقي في مأزق الانبهار حين اكتشف البون الشاسع بين الشرق والغرب في العلم والتقنية والتنظيمات المجتمعية، وهذه الفروق الحضارية هي التي رسَّخت صدمة العقل الشرقي في مواجهة النهضة الأوروبية الجديدة في العصر الحديث.

ولا بُدَّ من إعادة قراءة المواقف الحقيقية من مظاهر النهضة الأوروبية الحديثة في كتابات رجال البعثات العلمية، من مثل آراء رفاعة رافع الطهطاوي في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريس"، الذي عبَّر فيه بوضوح تام عن دهشته وانبهاره وإعجابه الشديد بمظاهر الانتقال الحضاري الغربي: العلمي، والمادي، والتنظيمي، ثمَّ الفكري في الدرجة الموالية. وقد تبيَّنت مستويات هذا الانبهار الفكري العميق في آراء مَن جاء بعده من أفراد تلك النخبة، على غرار ما نشره أمين الريحاني (1876م-1940م) في الصحف

---

[4] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م، ص42.

[5] طوسون، عمر. **البعثات العلمية في عهد محمد علي**، الإسكندرية: مطبعة صلاح الدين، 1353هـ/1934م، ص11، 31.

- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني. **تاريخ البعثات المصرية إلى أوروبا في عصر محمد علي**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010م، ص6، 8، 11، 17، 21، 33.

الإنجليزية والأمريكية، وفي بعض كتبه، مثل: "كتاب خالد"؛ وهو رواية شبه فلسفية رائدة صدرت سنة 1911م، وكتاب "المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية" الذي صدر سنة 1920م. وقد جاءت هذه الكتابات مفعمة بمفردات واصطلاحات جديدة، مثل: العقل، والحرية، والحقيقة، والشرق والغرب، والروحية والمادية، مع جهرٍ مقصودٍ "بنقد علماء الدين المسيحيين والمسلمين، واختيار بـِبّنٍ للتبشير بفكرة القيم الكونية الجديدة التي استمدَّها من منظومة الفلسفة الغربية الحديثة، مثل: فلسفة دافيد هيوم، ورونيه ديكارت، وشارل داروين، وإيمانويل كانط، وهيغل، وباروخ سبينوزا، جامعاً بين الواقعية، والروحية، والمادية، والتجريبية الإنجليزية، ومستأنساً بالمثالية الألمانية، والعقلانية الفرنسية. فأدّى ذلك النمط من الكتابة إلى إثارة العقل الشرقي العرفاني، وتجسَّد هذا في تصدّي الشيخ مصطفى الغلايي (1886م–1944م)، وبشارة عبدالله الخوري المعروف بالأخطل الصغير (1885م–1968م)، ومحمد كرد علي (1876م–1953م) وغيرهم لهذه الأفكار المستعارة من الغرب. ثمَّ تضاعفت تلك الصدمة في وقت وجيز، وانتقلت من لبنان إلى مصر بعد ظهور كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين الذي صدر سنة 1926م. وقد جاءت الصدمة هذه المرَّة عميقة ومذهلة؛ لأنَّها طالت عمق الثقافة العربية حين أفصح طه حسين عن التشكيك المباشر في حقيقة الشعر الجاهلي، الذي كان يُمثِّل المصدر الأول تاريخياً للغة العربية وثقافتها وتراثها. ثمَّ تطرَّق ذلك المنهج إلى تناول القرآن الكريم تبعاً للشعر الجاهلي، فأحدث ذلك صدمة حقيقية في أوساط نخبة المفكِّرين والعلماء من أبناء أُمَّة الضاد، ليس من أجل النقد أو المراجعة العلمية، ولكنْ بسبب فكرة الشكِّ والتقويض، ومحاولة نقض ما أُبرِم من الثقافة العربية الإسلامية بمنهج الفلاسفة والمستشرقين من أعلام الفكر الغربي الحديث، فتصدّى لذلك ثُلَّة من العلماء الذين اتهموا طه حسين باستعارة منهج المستشرق الإنجليزي مرغليوث، وتولَّوا نقد الكتاب ونقضه؛ فنقضه الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه "نقض كتاب في الشعر الجاهلي"، ونقده المحامي محمد فريد وجدي بك في كتابه "نقد كتاب الشعر الجاهلي"، وفكَّكه الناقد محمد الغمراوي في كتابه "النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي". من هنا تحقَّقت صدمة الحداثة في مجال الفكر والثقافة والعقيدة والحضارة، ودارت رحى الخلافات بين العلماء والمفكِّرين؛ فنشأ

تيار التغريب الذي يتبنّى التبشير بمقوّمات الحداثة الغربية، أمثال الطهطاوي الذي بدأ يبحث عن المعرفة لدى روسّو ومونتيسكيو، وفرح أنطون الذي أخذ يتعلَّم من نيتشه وماركس، وطه حسين الذي استلهم من ديكارت ومرغليوث. ثمَّ سار على نهجهم شبلي شميل، ويعقوب صروف، وفارس نمر، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وغيرهم."[6] وفي مقابل هذا الاتجاه المنبهر بالحضارة الغربية الجديدة، توطَّد تيار الأصالة الذي تبنّى مشروع الإصلاح والنهضة الذي أسَّسه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي وغيرهم من أعلام الإصلاح والنهضة في العصر الحديث.[7]

2. الانبهار:

تزعَّمت النخبة العربية ذات الثقافة الغربية المغايرة مشروعَ الحداثة في البلاد العربية بالعصر الحديث، فدعت إلى اعتناق العلمانية، ونبذ الدِّين والثقافة الكلاسيكية، وتجاوُز مسألة الهوية، وبشَّرت بفلسفة روني ديكارت، وإيمانويل كانط، وباروخ سبينوزا وغيرهم، ودعت إلى تقليد الغرب في كل شيء، حتى في اللباس والأكل والرقص في أعياد الميلاد، وأصرَّت على تطبيق هذا المنوال زهاء قرن من الزمن، فلم تتسق الأُمَّة العربية الإسلامية في نسق الحداثة، ولا في مدارات الحضارة الغربية المعاصرة، بل زادت تشرذُماً وانقساماً وتخلُّفاً، وتناوبتها الصراعات والحروب حتى أوشكت على الانهيار، عندئذٍ، أدرك الحداثيون أنَّ مشروع الحداثة العربية قد وقع في مأزق الفشل والانهيار.

3. أزمة المشروع الحداثي:

الحداثة هي مشروع تنويري ظهر في الغرب، وتناولته الدراسات المختلفة العلمية والفلسفية والحضارية ما يزيد على قرنين ونصف من الزمن، حتى صاغت البلدان التي تتبنّاه أدوات هذا المشروع في الفكر، والفن، والصناعة، والسياسة، والعلاقات التبادلية،

[6] عودة، جهاد. **معضلة مفهوم الحداثة في منظور مقارن دولي**، القاهرة: المكتب العربي للمعارف، د.ت، ص129. انظر أيضاً:

– سعد، حسين. **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م، ص9، 17، 19، 23، 36، 47، 68.

[7] شلبي، محمود. "التأصيل والحداثة في الشعر العربي"، الجزائر، **مجلة أقلام**، عدد12، 1985م، ص77، 82.

وترقية الإنسان، وبناء النظم المدنية بمختلف مستوياتها في الواقع المجتمعي المعيش. وهذا ما جعل الفئات المثقفة في بلداننا العربية تندمج بمجريات الفكر والنقاش، وتتسابق إلى الانتماء إلى هذا المشروع، وتُعبِّر عن تبنّيه بمختلف وسائل التعبير وأدوات الانخراط الشكلي؛ لأنَّ الواقع العربي ظلَّ مغايراً مغايرةً كليةً للواقع الغربي في كل مكوِّناته الفكرية والعقدية والاجتماعية، وأدوات الإنتاج المعرفي، والبحث في العلوم، وترتيب التنظيمات الاجتماعية، ونمط الإنتاج الاقتصادي، فتبيَّن من خلال هذه المفارقات العميقة أنَّ استعارة النموذج الغربي للتحديث لا يرتكز على أدوات التحديث الحقيقية، وأنَّ محاولة تعميم التجربة الحداثية تفتقر إلى أدواتها الحقيقية في البلدان العربية الإسلامية. وفي هذا السياق، كان لا بُدَّ من طرح السؤال المركزي: هل يمكن أنْ تنخرط الأُمَّة العربية الإسلامية في مشروع الحداثة الغربي وهي لا تمتلك أدوات الحداثة الحقيقية؟

لقد وقع مشروع الحداثة العربي في مأزق شديد نتيجة انبهار النخبة المثقفة "الإنتلجنسيا" بالتجربة الغربية، وغفلتها عن الواقع العربي الإسلامي الذي بات مفارقاً لشروط الحداثة الغربية في مستويين رئيسين على الأقل:

الأول: أفقي، وتتجلّى فيه الأزمة في الحامل الاجتماعي لمشروع الحداثة.

والثاني: العمق، وتتجلّى فيه الأزمة في المحمول الحداثوي؛ أي في مشروع الحداثة نفسه.

أ. مستوى الحامل الاجتماعي:

يتكوَّن الحامل الاجتماعي من قطبين رئيسين يتفاعلان في إطار مجموعة من السياقات المُتحكِّمة في النسق الحضاري والفكري للأُمَّة العربيّة الإسلامية:

-القطب الأول: تُمثِّله فئة "الإنتلجنسيا" العربية التي تُنظِّر لمشروع الحداثة، وتقوده، وتتزعَّمه، وتدافع عنه، وتسعى إلى تحقيقه. وهذه الفئة تكون عادة سليلة الأوساط الأكاديمية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية، والعسكرية، والإعلامية.

– القطب الثاني: يُمثِّله المجتمع الذي يحتفظ لنفسه بوظيفة التلقّي، بما تُمثِّله من قبول أو رفض، وما تتيحه من انسجام أو اختلاف، وما تُقرِّره من مساهمة (أو ممانعة) تجاه المشروع الحداثوي الذي يستهدف اختيارات الأُمَّة السياسية والاقتصادية والفكرية والحضارية.[8]

وتأسيساً على ذلك، يرى بعض النقّاد العرب المعاصرين أنَّ تبنّي المثقف العربي للحداثة دون وعي بهذه المقاييس هو تلفيق وهوس جعلا المثقف الحداثوي العربي يلهث وراء النظريات، والقراءات، والترجمات، والانطباعات السياحية، بحيث زاوج على نحوٍ سفاحي بين التقليدي والحديث؛ بين المتنبي ورامبو، وبين قريةٍ عربية تستخدم الأدوات البدائية في الزراعة ويتولّى حلّاقها علاج مرضاها، وضاحيةٍ للندن، أو باريس، أو نيويورك على سبيل المثال.[9]

ب. مستوى المحمول الحضاري (مأزق المشروع الحداثي نفسه):

يعتقد الحداثيون العرب أنَّ المحمول الحداثي العربي هو المشروع الحضاري الذي يشعُّ مركزياً من الغرب؛ أيْ مشروع الفلسفة العقلانية، والعلم، والتقنية، والذكاء الذهني، والتجربة المجتمعية، والتنظيمات السياسية والاقتصادية، وبخاصة التطوُّر الاقتصادي، وما يُسْديه من تطوُّر ونمو وتغيير لنمط الحياة، وما يُفرِزه في مستويات العلاقات الإنتاجية المادية، وتبادُل المنافع. وهو يشمل أيضاً التكنولوجيا، وما تُوفِّره من أدوات ووسائل ومنظومات معلوماتية ومعرفية وتقنية وإعلامية، وما تُسْديه كل هذه المنتجات من خدمات ورفاه مادي في مجالات الصحة والمعرفة والرقي الاجتماعي. وهذا كله ينعكس أيضاً في الأنظمة السياسية، وما تُقدِّمه من حرية، ومواطنة، وديمقراطية، ومكاسب إدارية وتنظيمية متنوعة، وكذلك ينعكس في الأنظمة الاجتماعية، وما ينالها من تطوُّر في التنظيم وأساليب العيش، وممارسة الشراكة المجتمعية، وما يتقاسمه المجتمع من قيم الحداثة المجتمعية في المدنية والسلوك الاجتماعي.[10]

---

[8] تيزيني، الطيب. **العرب من سؤال النهضة إلى سؤال الوجود**، أبو ظبي: منشورات الموسم الثقافي الجديد، 2010م–2011م، ص3، 4.

[9] منصور، خيري. "الحداثة ومضاداتها"، لندن، **صحيفة القدس العربي**، 15 مايو 2015م، ص4.

[10] Touraine و Alain. *Critique de la modernité، édit*, Wiley-Blackwell, 1995, P.25, 47.

بيد أنَّ هذه العناوين الجاذبة والمنجزات العملاقة التي حقَّقها الغرب في مجتمعاته المعاصرة لا تستعار من الخارج؛ فهي فعل، وإبداع، واختراع، وإنجاز لا يتحقَّق بالمصادفة، بل يتطلَّب وجود مشروع حضاري شامل، فهل أسَّست "الإنتلجنسيا" العربية لهذا المشروع في الواقع العربي؟ ثمَّ إنَّ هذا المشروع الذي يأبى الاستعارة هو -في الحقيقة- مشروع تُبدِعه الأُمَّة من الداخل، ولها بعد ذلك أنْ تستعين بمَن أرادت من خارجها. وهنا ينكشف لُبُّ الأزمة: هل الأُمَّة تمتلك أدوات الحداثة؟ هل أدوات الحداثة الغربية هي نفسها أدوات المشروع الحضاري العربي الإسلامي؟

إنَّ الحداثة في الغرب، وإنِ اعتمدت على العلم والفلسفة والعقلانية بمظاهرها المختلفة، فهي لم تكتفِ -في الحقيقة- برصيدها من الأدبيات المؤسِّسة للحداثة، بل تجاوزتها إلى أهم إنجاز في تحقيقها، وهو مأسسة خطاب الحداثي؛ بمعنى نقل المقولات الفلسفية والعلمية إلى مؤسسات تُنتِج كل مستلزمات الحداثة المادية واللامادية، وهي مؤسسات كثيرة متعدِّدة، لكنَّها تعتمد على ركائز عامة كثيرة متنوِّعة، من أهمها: العلمانية، والعولمة، والديمقراطية.

4. العلمانية (الدهرية):

لمّا اتخذت العقلانية المعاصرة العلمانية شرطاً من شروط الحداثة، تحوَّلت العلمانية بذلك من مقولة فكرية في الفلسفة الحديثة إلى إيديولوجيا تُمثِّل الإطار المرجعي لمشروع الحداثة، وأساساً جذرياً من أسس بنائها ومسارات إنجازها في التجربة الحضارية الغربية الراهنة. وعلى هذا الأساس، أضحت العلمانية مرتكزاً من مرتكزات الحداثة بصورة جوهرية، لاعتبارين اثنين:

- تورين، آلن. **نقد الحداثة**، ويلي بلاك ويل، 1995م، ص25،47.

انظر:

- الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م ص16، 23، 31، 41، 53، 84، 91، 116، 138، 204.
- حرب، علي. **أزمنة الحداثة الفائقة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص64، 73، 101.
- بلقزيز، عبد الإله. **من النهضة إلى الحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م، ص11.
- سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م، ص123-132.
- حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، بيروت: دار الساقي، 2001م، ص39، 40.

الأول: فصم عُرى العلاقة بين الله والإنسان، وترسيخ مركزية الإنسان في الكون بدل المركزية الإلهية.[11]

والثاني: تمجيد الإرادة الإنسانية، وتقديس العقل، واعتبار العقلانية والتفكير العقلاني مقابلاً موضوعياً للتفكير الديني، وجعل الدين عائقاً أمام الحداثة لاعتماده على المعرفة الوثوقية واليقينية.

وبالرغم من تذبذُب المُنظِّرين بين اعتبار العلمانية فلسفةً أو إيديولوجيا، تتكشَّف الحقائق في هذا النسق لتُظهِر لنا أنَّ للعلمانية جانبين:

الجانب الأول: العلمانية بوصفها موضوعاً من الموضوعات الفلسفية؛ إذ إنَّها شكَّلت أدبياتها ضمن مرجعية فلسفية غربية حديثة، أهمها: فلسفة جون لوك، وفلسفة جورج هوليوك، وفلسفة فولتير، وفلسفة جون جاك روسّو، وغيرهم.

فالعلمانية –من وجه نظر فلسفية– وجدت تأييداً عند أكبر فلاسفة الحداثة، مثل الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632م–1704م) John Locke الذي كان يناصر مبدأ الدولة الوطنية، وكان –في الوقت نفسه– شديد الإيمان بالتديُّن، ودعا إلى الفصل بين الكنيسة والدولة.[12]

أمّا الفيلسوف الإنجليزي جورج هوليوك (1817م–1906م) George Holyoake –ومعه طائفة من المفكِّرين "الأحرار" free thinkers– فقد جاء بمصطلح Secularism، وميَّز بين منهج Secularism ومذهب الملحدين في إنجلترا، فجعلها منهجاً يهدف إلى إصلاح حال الإنسان من خلال الطرائق المادية دون التصدّي لقضية الإيمان؛ سواء بالقبول، أو الرفض.[13]

---

[11] سالم، صلاح. **جدل الدين والحداثة**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2016م، ص6، 9.

[12] لوك، جون. **رسالة في التسامح**، ترجمة: منى أبو سنّة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999م، ص10، 45، 46، 55.

[13] Holyoake, George Jacob. *The Origin and Nature of Secularism London, showing That Where Free thought Commonly Ends Secularism Begin*, U.K, Published, Watts, 1896, P.11; 12; 14, 19

الجانب الثاني: أيديولوجي، وينكشف هذا البعد في الشروط المؤسِّسة للعلمانية، ليس فقط على مستوى الموضوع السياسي المُتعلِّق بفصل الدين عن الدولة، أو الكنيسة عن السلطة، وإنَّما هو بُعْد إيديولوجي تُرسِّخه فلسفة التنوير الفرنسية التي كشفت عن طبيعتها الإلحادية من خلال فلسفة فولتير (1694م–1778م) الذي طوَّر فكرة التسامح LaTolerance في معجمه الفلسفي، فقال:

"Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement, c'est la première loi de la nature".[14]

ومراد ذلك: " ما هو التسامح؟ إنّه حق الإنسانية على بعضها بعضا. كلنا نرزح تحت عبء الضعف والأخطاء، فدعونا نسامح بعضنا البعض؛ لأنّ هذا هو أول قانون للطبيعة".

لقد أسَّس فولتير في هذه المقالة لمبدأ القانون الطبيعي المُتحكِّم في صيرورة الوجود. وهذه الفكرة طوَّرها جون جاك روسّو (1712م–1778م) فيما بعد، وألَّف في جوهرها كتاباً وسمه بـ"دين الفطرة" Profession de foi، وجعله تحليلاً إيديولوجياً لمفهوم الدين الطبيعي la religion naturelle. والدين الطبيعي في عقيدة فولتير وروسّو هو اعتقاد فطري مشترك بين البشر كافةً، ينبثق من قيم العقلانية (كالتسامح مثلاً)، وفي مركزه وحدانية الإله، وتُمثِّله وحدة العقل البشري.[15] ومن هذا الإطار المرجعي استمدَّت المعاجم الفرنسية تعريف اللائكية بمفهومها السائد، وهو:

– هوليوك، جورج جاكوب. **طبيعة العلمانية: إظهار أنه عندما يبدأ التفكير الحر عادة تبدأ العلمانية**، المملكة المتحدة: مطبعة واتس 1896م، 11،12،14،19.

[14] Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, Paris nouvelle édition, 1764, matière, Tolérance

– فولتير. **المعجم الفلسفي**، باريس: دار الطبعات الجديدة، 1764م، مادة "التسامح".

[15] روسو، جون جاك. **دين الفطرة**، ترجمة: عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012م، ص19، 32، 40، 52، 53، 16، 111.

La laïcité, c'est la liberté de conscience liée à l'égalité de traitement de celui qui croit au ciel et de celui qui n'y croit pas.[16]

وهذا يعني" أنَّ اللائكية تشمل حرية الضمير، والمساواة التامة بين المُتديِّن ومَن لا دين له. وعلى هذا، فقد عُرِفت اللائكية Laïcité بأنَّها تميل إلى اللادين أو الإلحاد. ومن هذا المفهوم استمدَّ المُنظِّرون منهجها، ومفهومها الإجرائي السياسي في مؤسسات الدولة، وهو:

Laïciser: signifie rendre laïque: Exemple, laïciser l'enseignement: enlever tous ces caractères religieux.[17]

ومعناها "العلمنة هي جعل شيء ما لائكياً؛ ومن أمثلة ذلك علمنة التعليم أي تجريده من كل سِمة دينية".

لقد تبنّى الحداثيون العرب الدهرية برافديها الإنجليزي Secularism، والفرنسي Laïcité، واعتنقوا مبدأ العلمنة بوصفه شرطاً لتجريد كل الأنشطة الإنتاجية الفردية والمجتمعية من كل سِمة دينية، ثمَّ تبنَّوا مذهب الشكِّ في الحقيقة المطلقة "الله"، واعتقدوا مذهب النسبية في كل شيء، وعمَّموا هذه النظرية على قراءة الوحي، وطبَّقوها في التأويل من دون مراعاة الاختلاف في طبيعة الخطاب (إبداعي، وَحْيي)، وعلى هذا الأساس رفضوا الاعتقاد بالمعاني المحكمة للوحي، وتبنَّوا معتقدات الفلسفة الحداثية في الغرب، قائلين بـ"برهنة المعنى لقراءة المتلقّي"، وغيَّروا موقفهم من دلالة اللغة في علاقتها بما تحيل إليه، لتحلَّ محلَّها الدلالة التحكيمية (الاعتباطية) Signification arbitrale، وهي الاعتباطية التي أسَّست لفكرة الدلالات غير النهائية. وعلى هذا الأساس نزَّل الحداثيون

---

[16] Ruiz, Henri Pena. *Qu'est-ce que la Laïcité*, Paris: F.R, Collection Découvertes Gallimard, (n° 470), 2003, P.10, 11, 14, 21, 24, 25, 36, 40, 71

– رويز، هنري. **ماهي اللائكيّة**، باريس: مجموعة اكتشافات غاليمار رقم 470، 2003م، ص10، 11، 14، 21، 24، 25، 36، 40، 71.

- Dictionnaire larousee، Paris, 1975 edit, Larousse, matière: Laïciser, قاموس لاروس

العرب هذه المقولات اللسانية والدلالية المنبثقة من فلسفة المعنى على الخطاب الشرعي الإسلامي (الوحي) ليتم ربطه بقراءة المتلقّي وما يعطيه هو للخطاب من دلالات.[18]

لقد أفصحت العلمانية عن هدفها الباطني الذي يُرسِّخ مقولة الفصل بين الديني والدنيوي؛ بُغْيَةَ تحقيق الإشباع الدنيوي المُعجَّل بدل الإشباع الروحي المُؤجَّل في الخطاب الديني، على حَدِّ تعبير ماكس فيبير. ومن هنا، فقد سقطت المواربة، وتكشَّفت الحقيقة على اعتبار العلمانية تجاوزاً للديانات السماوية، وتَبيَّن يقيناً أنَّ الدهرية (العلمانية) برافديها لا يمكن البتة أنْ تكون شرطاً في مشروع الاستئناف الحضاري لأُمَّة اتخذت الوحي والإيمان سنداً رئيساً في الفكر، والعمل، والتربية، والقيم، والبناء الحضاري.

5. الحداثة وعولمة الاقتصاد:

ظهرت العولمة Mondialisation /Globalisation بمفهومها المعاصر نتيجة الثورة التكنولوجية، وتطوُّر استخدام المعلومات، وتشكُّل مجتمع المعرفة، وانتشار النظام الرأسمالي، وظهور الشركات متعدِّدة الجنسيات، وانتشار التغيُّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

---

[18] انظر:

– عواودة، محمد. **الحداثيون العرب ومناهجهم في نقد وتفسير القرآن الكريم**، بيروت: دار النهضة العربية، 2006م، المقدمة وما يليها.

– أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1999م، ص290.

– أركون، محمد. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م، ص19.

– أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1996م، ص32–33.

– أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007م، ص27، 41.

– أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، المقدمة وما يليها.

– أدونيس، علي أحمد سعيد. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط1، 1993م، ص36، 41، 50،52، 57، 64، 66.

– شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990م، ص101، 122، 543.

– كلافيس. "مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني"، دمشق، **مجلة المعرفة**، عدد433، 1999م، ص6، 11.

[18] جادمير، هانس جورج. **فلسفة التأويل**، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006م، ص17، 19، 24، 37، 55.

التي ارتبطت ارتباطاً وظيفياً بمنظومة الحداثة لكونها نتيجة منطقية للسياقات التي فرضها الغرب على دول العالم بوصفها شرطاً من شروط الحداثة.

لقد قامت العولمة على هذه السياقات، واستهدفت الاستراتيجيات الاقتصادية، والأنظمة السياسية، والبنى الثقافية لمختلف الأمم والشعوب، وتسلَّحت بخلفية ثقافية أُطلِق عليها اسم ثقافة العولمة، وهي ثقافة تنبثق من فلسفة الحداثة التي تسعى لتنضيد العالم أجمع في منظومة واحدة متجانسة، تتفاعل مكوِّناتها، وتعمل بأقصى طاقتها الممكنة لتكون بديلاً عن الاختلاف والتنوُّع الذي ساد العالم القديم منذ آلاف السنين.[19] والعولمة بوصفها شرطاً من شروط الحداثة تقوم في مفهومها الخاص على "التدفُّق الحر للسلع والخدمات والمعلومات والأفكار ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود."[20]

ولـمّا سادت الحداثة في المجتمعات الغربية خلال القرن العشرين خاصةً نشرت في أتونها فكرة شمولية النموذج الغربي للتطوُّر، وعدّه السبيل الوحيد للشعوب الأُخرى الراغبة في الانخراط في رَكْب الحضارة المعاصرة. ومن هذا المنطلق خَطَت الدول الغربية المعاصرة خطوة حاسمة نحو تعميم النموذج الغربي للحداثة عبر مأسستها، ومدِّها بمشروعات وبرامج واستراتيجيات تعتمد على اقتصاد السوق الحرة والتجارة الحرة فيما يتعلَّق بالتنظيم الاقتصادي، وعلى نظام الدولة أو الجمهورية الدستورية فيما يتعلَّق بالنظام السياسي، وعلى النظام العلماني فيما يتصل بالمجتمع المدني الغربي الحداثي المعاصر.[21]

---

[19] Ray, Keily and Marfleet, Phil. *Globalisation and the Third World Routledge London*, U.K, 1998, P.10.

– راي، كيلي. ومارفلت، فيل. **العولمة والعالم الثالث**، لندن، 1998م، ص10. انظر أيضاً:

– عبد الرحمن، طه. "الآفات الخلقية للعولمة"، وجدة، **مجلة المنعطف**، عدد20، 1423هـ، ص40.

– المنجرة، المهدي. **عولمة العولمة**، القاهرة: منشورات الزمن، 2000م، ص6.

[20] ياسين، السيد. **في مفهوم العولمة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص15.

[21] دياب، محمد. **التجارة الدولية في عصر العولمة**، بيروت: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2010م، ص7، 8، 41، 89، 288، 216. انظر أيضاً:

– Piven, Frances Fox. *Globalization Capitalism and the Rise of identity Politics*, New York: U.S.A, L. P.edit, March 1995, P.17; 21; 29, 47.

– بيفان، فرانسيس فوكس. **العولمة والرأسمالية وصحوة الهوية السياسة**، نيويورك، 1995م، ص17،21، 29،47.

6. آثار العولمة ومأزق الحداثة:

لـمّا كـان جـوهر العولمـة ودافعهـا الحقيقـي العميـق همـا توسُّـع الرأسماليـة، عـبر تحريـر التجارة، ودمج الأسواق، وفتح أسواق جديدة، وتشجيع الاستهلاك من دون قيود تُذكَر، بحيث إنَّ فاعلية الفرد الكوني في مجال الاستهلاك تُحقِّق لمؤسسات العولمة أقصى الأرباح؛ فإنَّ استراتيجية العولمة تقوم على دعم هذه المصالح، وتوفير الحماية الفعلية لها، عن طريق تشجيع فرص التحوُّل إلى الديمقراطية والحرية وضمان استقلالية الفرد، حتى لو تجاوزت القيم الدينية، والمصالح الوطنية، وجميع المعايير والمؤشِّرات الأُخرى الثقافية والسياسية والاجتماعية. أمّا إذا أعاد مواطنو العولمة صياغة علاقتهم بخصوصياتهم ومصالحهم حول الهوية والدولة القومية والانتماء العقدي والحضاري ضمن أُطر شعوبهم وأوطانهم، بما يُعرِّض العولمة إلى المنافسة، أو فرض قيود عليها تتعارض مع استراتيجياتها الأساسية؛ فإنَّ المصلحة تغلب القيمة لأنَّ العولمة –في هذه الحالة– تتحوَّل من قوَّة فاعلة إلى قوَّة جارفة نحو أهدافها المطلوبة حتى تُدمِّر الهويات الوطنية، والخصوصيات العقدية، والانتماءات الحضارية، مثلما تُدمِّر الحرية، والديمقراطية، والقيم الإنسانية التي تكفل حقوق الإنسان، وتُؤمِّن نصيبه من المعاش والكفاية المادية بعد ما أصبح الفقر لا يقتصر على البطالة، وانعدام موارد الرزق، وانخفاض مستوى المعيشة أقل من المعدل الإجمالي العالمي؛ أيِ الحد الأدنى من ضرورات المعيشة، بل أصبح الفقر أشدَّ في ظل حصول الفرد على فرصة عمل وتمتُّعه بدخل نقدي، مع أنَّ معدلات التضخُّم المالي، وغلاء الأسعار، وعجز قدرة الناس الشرائية؛ كل ذلك أدى إلى مستوى معيشة مُتدنٍّ جداً، فتحوَّلت حياة الفرد الاقتصادية إلى ما يُشبِه الإفلاس (تحت الصفر) نتيجة استفحال المديونية الفردية، وتحوُّل الإنسان إلى عبد مملوك من جهة جهده الإنتاجي نتيجة الاستحقاقات التي أعادت تصنيفه في نظام المعيشة العالمي.[22]

فقد أشار تقرير البنك الدولي المُتعلِّق بمؤشِّرات التنمية لعام 2001م إلى وجود 1200 مليون إنسان (أيْ نحو سدس سكان العالم) يعيشون بأقل من دولار واحد في اليوم،

[22] سول، جون رالستون. **انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم**، ترجمة: محمد الخولى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية للكتاب، 2009م، ص6، 8، 11، 15، 21، 26، 34، 47، 94، 167، 211، 247، 302، 301.

ووجود 113 مليون طفل لا ينتظمون في الذهاب إلى المدارس. وفي المقابل، ذكر تقرير البنك الدولي لعام 2000م أنَّ ثروات أغنى 200 رجل في العالم تفوق دخْل ما نسبته 41% من سكان المعمورة.[23]

وعلى هذا الأساس، فقد تحوَّل مشروع الحداثة إلى مأزق حقيقي؛ لأنّ شروطها التي تنظم العالم في وحدة متجانسة ليست في حقيقتها عولمة، بل هي هيمنة، وفرض لنموذج الغرب على شعوب العالم المُتخلِّف؛ أيْ تغريب أمم الأرض، أو بالأصح (أمركتها) حتى تصير نمطاً تابعاً يتحرَّك ويشتغل وفقاً لحركة المركز (الغرب). وبهذا تكون العولمة قد استخفَّت بالحدود السياسية والفكرية والقومية، فتجاوزت الدول، ودمَّرت الاقتصاد الهشَّ في كلٍّ منها، وزيَّفت الهويات الوطنية والقومية، وحاولت نظم الأمم والشعوب ضمن ثقافة العولمة، وضربت مصالح المجتمعات الإقليمية والمحلية، ورسَّخت مبدأ الهيمنة على الشعوب الضعيفة والمجتمعات الفقيرة لإحكام السيطرة عليها، ومارست مزيداً من التحكُّم فيها؛[24] تلبيةً لتعطُّش الغرب للمال، والموارد الأولية، واليد العاملة الزهيدة.

7. الحداثة السياسية أو الديمقراطية الحداثيّة:

الحداثة السياسية ليست طرحاً فلسفياً يستمدُّ أسسه من الديمقراطية الكلاسيكية فحسب، ولا هي الانتقال من الدولة الدينية إلى الدولة القومية التي شهدتها أوروبا في مطلع العصر الحديث، وإنَّما هي المشروع الذي أنتجته النخب الغربية في العصر الراهن اعتماداً على مقولات العلمانية، والليبرالية، والبراغماتية، والمجتمع المدني؛ إنَّها المشروع الذي يربط الحداثة بالديمقراطية ارتباط محايثة خاصة من جهة البناء الفكري النظري، مثل: نزع القداسة عن السلطة السياسية، ورموزها، وأعمالها، ومفردات خطابها، وعدّها عملاً براغماتياً تتحكَّم فيه عوامل النسبية والتغيُّر والكف عن الحديث باسم الجلالة، والفخامة، والمعالي في الشأن السياسي.[25]

[23] عتريسي، طلال. "عولمة القيم والمفاهيم"، قطر، **مجلة المعرفة**، عدد17، 1425هـ، ص13.

[24] الدجاني، أحمد صدقي. "مفهوم العولمة وقراءة تاريخية للظاهرة"، لندن، **صحيفة القدس العربي**، 1998م، ص11. انظر أيضاً:

– الحمد، تركي. **الثقافة العربية في عصر العولمة**، بيروت: دار الساقي، 2001م، ص133.

[25] المحمداوي، علي عبود. **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل**، بغداد: منشورات ضفاف، 1436هـ/2015م، ص22، 23، 85،90، 91، 111، 112.

والحقيقة أنَّ الديمقراطية الحداثية الغربية ليست معطى متجانساً في بلاد الغرب. فالديمقراطية الفرنسية –مثلاً– ترتكز على مشروع فصل الدين عن الدولة؛ دولة البرجوازية الحديثة التي تعتمد نظاماً دستورياً وطنياً، وهيكلاً سياسياً بيروقراطياً، وتُرسِّخ مركزية ديمقراطية تتنازل فيها الطبقات البرجوازية عن جزئيات سياسية لفائدة المعارضة، والمجتمع المدني، والحقوق الفردية.[26] أمّا الديمقراطية الإنجليزية فلم تستثنِ الدين والكنيسة في الممارسات العملية، بالرغم من اعتمادها على العلمانية النظرية، والدليل على ذلك وسم الكنيسة الإنجليكانية في إنجلترا بالكنيسة الوطنية، زِدْ على ذلك أنَّ ملكة بريطانيا تحمل صفة "حامي الإيمان/ العقيدة"، والمقصود بذلك هو الإيمان المسيحي، وليس شيئاً آخرَ، وما تزال الملكة حتى اليوم تحتفل بمراسم الزواج الملكي، وإمضاء المراسيم الملكية في الكنيسة.[27]

والديمقراطية الحداثية بهذه الخصوصيات الأوروبية تختلف عن الحداثة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأنَّ الديمقراطية الأمريكية ترتكز على عقلنة السلطة، والاستعاضة عن السلطات السياسية والدينية والعائلية التقليدية بسلطة سياسية قومية علمانية واحدة، مع الحرص على المشاركة المتزايدة في السياسة من مختلف الفئات الاجتماعية.[28] وهذا ما يُفسِّر وصول محام من أصول أفريقية إلى سدة الرئاسة على امتداد فترتين رئاسيتين متتاليتين، وهو أمر مستحيل وقوعه في إنجلترا أو فرنسا –مثلاً– لاستفحال العنصرية، وصدورها من أعلى هرم السلطة في هذين البلدين وما شابههما.

لقد بذلت فرنسا كل الجهود اللازمة لتصدير أنموذجها العلماني المناهض للدّين إلى بعض الدول العربية الإسلامية، مثل: تونس، والجزائر، والمغرب، وسوريا، فصادفت هوى

[26] Barbier, Maurice. *la modernité politique*، Paris, France presses universitaires, 1er edit, 2000, P.109

– باربييه، موريس. **الحداثة السياسية**، باريس: مطبعة جامعة باريس، ط1، 2000م، ص109

[27] Davies, Morton R. & Vaughan, Lewis. *Models of political systemes*, London: U.K, Vikas publications, 1971, P.63

– ديفيز، مورتون آر، وفوغان، لويس. **نماذج النظم السياسية**، لندن: منشورات فيكاس، 1971م، صفحة 63.

[28] هنتنغتون، صموئيل. **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة: سمية فلو عبود، بيروت: دار الساقي، ط1، 1993م، ص48.

فئات سياسية جشعة يتلقَّون الدعم منها، ويعتمدون على رجال أعمال انتهازيين في الداخل، فتشكَّلت في تلك البلدان ديمقراطية مستعارة، تسرد مقولات الثورة الفرنسية، وتمارس الفساد والاستبداد والعنصرية البغيضة، ليس على السود، بل على المُتديِّنين والفقراء.

ومن السقطات قاصمة الظهر التي وقع فيها الحداثيون العلمانيون العرب غَضُّ نظرهم عن الآراء التي تنفي أنْ تكون الديمقراطية الحداثية أنموذجاً واحداً، أو جهلهم بهذه الآراء. فهذا النوع من التفكير عند النخب العربية الحداثية هو حالة من الحالات العقلية غير الواعية (أيِ التخلي عن العقلانية لفائدة الانبهار، أو التبعية والعمالة والانتهازية)؛ فالأنموذج الديمقراطي الحداثي القائم في مؤسسات السلطة بالبلدان الغربية له خصوم ومعارضون ومنتقدون. ومن أهم الأسس النقدية المُوجَّهة إلى هذا الأنموذج الديمقراطي الحداثي الغربي:

أ. ضرورة الاعتراف بوجود توليفات حداثية اليوم، تجمع بين الحداثة و"الإرث الثقافي، والقيمي مثل الهند واليابان، وهذا يسمح لنا بالحديث عن أنواع من التحديث، ويدل على أنَّه لا يصح وجود طريقة فضلى أو طريقة وحيدة للحداثة."[29]

ب. إنَّ مزاعم الأنموذج الواحد للحداثة أو التحديث لا تعدو أنْ تكون مقولات غير مسنودة بالتاريخ والواقع الاجتماعي؛ ذلك أنَّ التعدُّدية الثقافية عنصر مركزي مهم في التكوين والتفاعل مع التحديث. وحين نتحدَّث عن طرائق متعدِّدة للتحديث، فذلك يعني "الاعتراف بكثرة السبل التي تُمكِّن شعبًا ما من الدخول في الحداثة، فالانتقال من نمطٍ سياسي أو اجتماعي واقتصادي نحو أنماط أُخرى يعتمد على التنمية من أجل الحداثة في كلٍّ من أمريكا الشمالية، والجنوبية، وأوروبا، وآسيا، وإفريقيا. وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ظلَّ التنوُّع الحضاري جزءاً راسخاً من التحديث رغم التحوُّل الجذري الذي طال بعض تلك البلدان في هذا الاتجاه."[30]

---

[29] تورين، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1992م، ص268. انظر أيضاً:
– يايموت، خالد. "الحداثة السياسية والتحديث السياسي: مقاربة نظرية ودعوة للتجاوز"، الدوحة، **مجلة سياسات عربية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، عدد9، 2014م، ص71.

[30] هيجوت، ريتشارد. **نظرية التنمية السياسية**، ترجمة: حمدي عبد الرحمن، ومحمد عبد الحميد، الأردن: مطبعة الجامعة الأردنية، منشورات المركز العلمي للدراسات السياسية، ط1، 2001م، ص24.

ت. إثارة الحديث الديمقراطي تساؤلاً عاماً في ضوء مرجعيته الليبرالية السياسية، وإصرار النخب الحداثية العربية على تبنّي هذا المنوال، والاعتقاد بحتمية الترابط بين التحديث والعلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية، وعزم النخب المنبهرة بالحداثة الغربية على تقويض أركان الدين، أو تعزيز تهميشه في الحياة، مع تأكيدها "أنَّ مسيرة العلمنة في البلدان الغربية" هي الأنموذج المثالي للديمقراطية الحداثية، مستندين في ذلك إلى الخبرة التاريخية الخاصة بفرنسا المُستبعِدة للدين، ومتجاهلين ما يخالفها من نظريات العلماء الغربيين أنفسهم. ومن ذلك ما طرحه الكاتبان الأمريكيان المعاصران جون فول، وجون اسبيزيتو اللذان أكَّدا أنَّ سياق الحداثات متعدِّد في عالم اليوم، وأنَّه لم تتضاءل مكانة الدّين في مدارج الحداثة الغربية المعاصرة؛ فالدّين في الحداثة الغربية الراهنة ما فتئ يتزايد وتعظم أهميته، وبات مُلاحَظاً أنَّ تصاعد موجة التديُّن، وعودة الدين إلى الحياة العامة قد أصبح واقعاً "عالمياً لا يُنكِره إلا جاحد، وأنَّ هذا الواقع قد دفع العديد من مُنظِّري الديمقراطية والعلمنة والحداثة إلى التراجع عن نظريات علم السياسة التي كانت سائدة خلال ستينيات القرن الماضي، ومن أبرزهم بيتر بيرغر الذي بيَّن أنَّ الأدبيات التي صاغها المؤرِّخون وعلماء الاجتماع تحت اسم نظرية التحوُّل العلماني تُعَدُّ خطأً في الأساس."[31]

8. الانهيار:

تَبيَّن من التجربة والمتابعة الفكرية والسياسية والعلمية أنَّ مشروع الحداثة العربية لم يُحقِّق النجاح الذي بَشَّرت به النخب الحداثية في الأُمَّة العربية الإسلامية اليوم، وأنَّ فشل هذا المشروع يُعْزى إلى عوائق واختلافات جوهرية بين طبيعة الأُمَّة والحضارة وشروط المشروع المستعار؛ ما أدّى إلى تبعية فكرية وسياسية وعلمية واقتصادية وعسكرية واستراتيجية للغرب، كان من آثارها تلقّي بلدان الشرق العربي الإسلامي النموذج الغربي

[31] John, Voll O. & Esposito, John L. *Islam and Democracy*"الإسلام والديمقراطية", U.S.A, Oxford University press, 1996, P.89.

انظر:

– عبد الخالق، عبد الله. "عولمة السياسة والعولمة السياسية"، مصر، **مجلة البرلمان العربي**، عدد102، الاتحاد البرلماني العربي، 2007م، ص28.

بالقهر والغلبة وفرض الأمر الواقع، فوقع تقليد الأنظمة الديكتاتورية والعسكرية والملكية الشرقية لنماذج من الديمقراطية المستعارة. ولـمّا وجدت هذه الأنظمة الشمولية أنَّ الديمقراطية ترتكز على اقتسام السلطة بين الأحزاب والقوى السياسية في البلدان المتقدِّمة، واصطدمت بمشاركة قوى المجتمع المدني في قرارات الدولة، فإنَّها انتكست، وعطَّلت الحرية السياسية، وفكَّكت منظمات المجتمع المدني، عندئذٍ، تَبيَّن أنَّ الواقع الذي بنته الأنظمة الديكتاتورية يختلف اختلافاً جوهرياً عن الحداثة الغربية، وأنَّ مقولات الحرية والديمقراطية والحداثة هي مقولات شكلية اعتبارية، ليس لها أدوات حقيقية في الواقع. يضاف إلى ذلك توجُّه البلدان الغربية لترسيخ رؤيتها الثقافية والسياسية والاقتصادية على بلدان الشرق عبر اختيارات مجحفة نتيجة الهيمنة والتفوُّق، ونتيجة تسلُّط الطبقات المُتنفِّذة في البلدان العربية، وهي شرائح هجينة خرجت في الأصل من أعطان الاستبداد التي كانت سائدة في أغلب البلدان العربية في مرحلة الحكومات الشمولية؛ لذا جمعت هذه الديمقراطية الحداثية المستعارة بين موروث السلطة الاستبدادية، وشكليات النظام الديمقراطي الغربي المعاصر، فالتبست بالهَنَات الآتية:

أ. الافتقار إلى الإطار القانوني التنظيمي الراسخ الذي يُطبِّق مفهوم حكم القانون؛ ما جعل السلطة في الديمقراطيات المستعارة تقوم على التعسُّف في استعمال القانون، وممارسة أساليب الاستبداد تحت مسمّى هيبة الدولة، وإعفاء المسؤولين من تطبيق القوانين.

ب. الحكم بأدوات تتعارض مع أهداف التنمية، وتدفع باتجاه هدر الموارد المادية والبشرية، وسوء استخدامها.

ت. الحكم بأنظمة قانونية إجرائية تحدُّ من الاستثمار الإنتاجي، أو تتعارض معه، وتدفع نحو أنشطة الربح الريعي، والمضاربات.

ث. ممارسة السلطة في أُطر مغلقة، غير شفّافة للمعلومات، وغير مراقبة على مستوى صنع القرار.

ج. ممارسة سلطة لا تمتلك الأدوات الحقيقية للفصل الواضح بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة؛ ما يؤدي غالباً إلى استغلال الموارد العامة لصالح المنفعة الخاصة.

ح. اتصاف التجارب الديمقراطية المستعارة بحكم سيء، أو غير سليم، يُنتِج الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويُهدِّد الدول والمجتمعات بالسقوط.

خ. تضخُّم الجهاز البيروقراطي، وعدم محاولة هذه الدول التكيُّف مع المتطلبات المتغيِّرة والمتسارعة للأحوال الدولية، وذلك باستخدام التقنيات الحديثة، وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، وغيرها.

د. الفشل في تحقيق العدالة، والمساواة أمام القانون، وحماية المواطن من تعسُّف السلطة.

وعلى هذا الأساس، فقد انتهى المشروع الحداثي العربي إلى الفشل والانهيار، ودخلت الأُمَّة العربية في ثورات تحديثية من دون أدوات حقيقية، فانتهت معظم الثورات إلى انتكاسة كبيرة، وبرزت في بعض البلدان أنظمة عسكرية استبدادية مدعومة بأنظمة استبدادية شمولية أركست الأُمَّة، وحطَّمت جهود النخب النيِّرة الساعية إلى إعادة بناء الأُمَّة من جديد، بالرغم من تكرار الهزائم والانكسارات الحادة في عصر العولمة والإنسان الكوني الجديد، فأضحت ضمائر المخلصين تُكابِد وطأة الارتكاس، وتحارب اليأس والسقوط، وتُنافِح في سبيل البديل الحضاري الذي ينتشل الأُمَّة من التفكُّك والانهيار.

وفي خضمّ هذا الواقع المتردِّي انبثق لدينا مشروع الاستئناف الحضاري برؤية جديدة، فسقناه في هذه المقاربة؛ لنُسهِم به في إحياء الأُمَّة قبل فوات الأوان.

ثانياً: مشروع الاستئناف الحضاري البديل

مشروع الاستئناف الحضاري في وقتنا الراهن هو القضية الجوهرية في هذه المقاربة، ومحمل الواقع، ومسار المستقبل، ومصير الأُمَّة كلها. وهذا المشروع يستهدف الإنسان العربي المسلم (المفرد بصيغة الجمع) في مواجهة واقعه ومصيره الحضاري؛ فالإنسان هو

الدارس والمدروس، الفاعل والمنفعل، القاصد والمقصود، والمريد والمراد، بل هو جوهر المشروع الحضاري الجديد. وعلى هذا، فإنَّ مشروع الاستئناف الحضاري البديل يمرُّ – حتماً– عبر أركان رئيسة كبرى، يقع فيها الإنسان في موقع المركز، وهي أركان تنبثق منها كل الأنظمة التي تضمن التحوُّل الشامل نحو البعث، والنهضة، والتجديد، والاستئناف الحضاري اليوم، وغداً الذي يُمثِّل مستقبل الأجيال القادمة؛ أجيال البناء الحضاري المنشود. وهذه الأركان هي:

1. مفهوم الاستئناف الحضاري.
2. الوعي.
3. التنمية والتأهيل الاجتماعي.
4. الحكم الرشيد.

1. مفهوم الاستئناف الحضاري:

استخدم روّاد الإصلاح في العصر الحديث الكثير من المفاهيم التقدُّمية المُستمدَّة من الوحي، مثل:

أ. مفهوم التجديد: وقع استمداده من معاني الآية (15)من سورة (ق) في قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ ١٥﴾ (ق: 15)، وهذا المعنى بيَّنه قول الرسول ﷺ: "جدِّدوا إيمانكم، قيل يا رسول الله: وكيف نُجدِّد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله"، وقوله ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كل مئة سنة مَن يُجدِّد لها دينها."[32]

ب. مفهوم الحديث والتحديث: وقع استمداده من معاني الآية (70)و من سورة (الكهف) ويتبيّن هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعۡتَنِي فَلَا تَسۡـَٔلۡنِي عَن شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ أُحۡدِثَ لَكَ مِنۡهُ

[32] المناعي، عائشة يوسف. "مظاهر التجديد في فكر مالك بن نبي"، القاهرة، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد101، 3 يونيو 2001م. البحث مقدَّم إلى المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، من 31 مايو، ص1-2.

ذِكۡرٗا ﴿٧٠﴾﴾ (الكهف: 70) وقد تكرر هذا المعنى في الآية (13) من سورة (طه) في وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا ﴿١١٣﴾﴾ (طه:13) وتأكّد نفس المعنى في الآية (2) من سورة (الأنبياء) في قوله ﷻ: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ ﴿٢﴾﴾ (الأنبياء: 2).

ت. مفهوم التنوير: ورد هذا المفهوم في معاني الآية (257) من سورة (البقرة) في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ (البقرة: 257) ثم تبين هذا المعنى بصورة أدق وأوضح في الآية (184) من سورة (آل عمران) في قوله سبحانه: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ جَآءُو بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ (آل عمران: 184)، وفي الآية (174) من سورة (النساء) في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ﴿١٧٤﴾﴾ (النساء: 174).

ويتبيَّن من دراسة هذه المفاهيم أنَّها تُؤلِّف سجلاً معجمياً يُؤسِّس دلالياً وفكرياً لمعاني الاستئناف الحضاري الشامل التي تُعبِّر عن حاجات الإنسان والمجتمع، ويُمثِّل رهان المستقبل للأُمَّة المسلمة التي لن تخضع أو تستكين مهما أصابها من ذبول؛ فهي تملك نبع الحياة، وإكسير النصر.

ومع هذه الأهمية القصوى للوعي الحضاري، لا بُدَّ من تحرير هذا المفهوم، وبيان حقيقته؛ ليتضح المقصود منه، ويتمهَّد فهمه للتطبيق والعمل:

الاستئناف لغةً مشتق من الجذر (أ/ ن/ ف)، ومنه: استأنف، يستأنف، استئنافاً، وائتنف ائتنافاً، ومعناه ابتدأ. كقولهم: استأنف الكلام؛ أيْ ابتدأه بعد انقطاع. واستأنفه الأمر: جدَّد فعله، وابتدأه من جديد.[33]

---

[33] النسفي نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد. **الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**، بغداد: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، 1311هـ، ص16. انظر أيضاً:

– اليمني، نشوان بن سعيد الحميري. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، بيروت–دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 1420هـ/1999م، ج1، ص344.

– ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، ج13، ص299.

– الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر، د.ت، ج16، ص565.

أمّا الاستئناف الحضاري فهو تجديد البناء المادي والمعنوي، وتفعيل الإبداع والاختراع؛ لتحقيق التحوُّل الحضاري بعد انقطاعه بسبب العوائق والعراقيل. وهو أيضاً تقدُّم في مختلف الميادين، فكأنَّه مساوٍ لمصطلح التقدُّم والتقدُّمية، أو مرادف له.

2. الوعي:

الوعي هو الإشكالية المركزية التي تكتنف هذا المشروع. ومن المُروّع فعلاً أنَّ مأزق الوعي ينتاب القطب المركزي لمشروع الاستئناف الحضاري؛ إنَّه ينتاب الإنسان العربي المسلم المعاصر، قطب الاستئناف، ومحور الفعل، وجهاز التخطيط، ومحرِّك البناء في هذا المشروع؛ لذا، فإنَّ هذا البحث يتمركز حول قضية الوعي، ويَعُدُّها المرتكز الرئيس لمشروع الاستئناف الحضاري البديل.

لمّا نزل الوحي الإلهي إلى الأرض استهدف الإنسان دون غيره من المخلوقات، مُبيّناً أنَّ الإنسان هو المشروع الإلهي المركزي في الكون. وعلى هذا الأساس، فقد جعله محور العملية التنموية، وبنيتها الأساسية، وهيَّأه لإدراك ذاته، ومعرفة خالقه، والكون من حوله، وجهَّزه بوسائل المعرفة، وميَّزه بقدرات وظيفية متعدِّدة تضمن له تحقيق الحدِّ الأعلى من الوعي. ومن أهم الأدوات والوظائف التي استهدفها الوحي:

أ. العقل: كان أول ما نزل من الوحي قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ (العلق: 1-5). فقد استهدف الوحي عقل الإنسان، وجعل القراءة صنو العلم والمعرفة، وجعل القراءة والمعرفة والعلم جوهر الوعي. وجعل العمل والسلوك دليلاً عليه.

ب. العمل: مفهوم شامل يستهدف في هذا المقام مختلف أوجه أنشطة الإنسان الإنتاجية في إطار وعيه الذهني والأخلاقي والسلوكي في المنظور الإسلامي. قال الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ ۝٤١﴾ (النجم:39-41).

والسعي عمل الإنسان، وهو أيضاً كل نشاط إنتاجي؛ سواء كان رئيسياً، أو أساسياً، أو ثانوياً مادياً، أو أدبياً، أو روحياً. ومنهج العمل هو الأخلاق، وهي الاختيارات المعرفية والتربوية والقيمية في مختلف أنشطته الإنتاجية. والأخلاق هي العامل المركزي في وعي الإنسان؛ لذا قال رسول الله ﷺ: "إنَّما بُعِثت لأُتَمِّم مكارم الأخلاق"[34] (وفي رواية: صالح الأخلاق). لقد نظر القرآن الكريم إلى الإنسان بوصفه فاعلاً، ومسؤولاً، وجعل مصيره رهن وعيه الأخلاقي والسلوكي، وكلَّفه بعمارة الكون، وميَّز من الإنسانية أُمَّة الإسلام، وجعلها أُمَّة المنهج القويم والاستخلاف الرشيد في الكون، فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ (الحج:41).

ومما له ارتباط بمسألة الوعي مفهوم الذكاء الروحي:spiritual intelligence؛ إذ يرتبط مفهوم الذكاء الروحي بالحياة الداخلية للذات، بما تحويه من عقل، ونفس، وروح في مستويات وجودها الفعلي. والذكاء الروحي قدرة إدراكية تُعمِّق الأسئلة حول إمكانية الفهم الأعلى والعرفان التام الذي يُمكِّن الفرد من استعمال قدراته ومهاراته لتنمية علاقاته الروحية، وذكائه الجسدي spiritual and Physical Intelligence ليتوصَّل إلى أفضل مستويات الأنشطة الإنتاجية.

ويعتقد الباحثون أنَّ المعرفة الحسيّة هي الحدُّ الأدنى للوعي. أمّا الذكاء العقلي فهو الحدُّ الأوسط لوعي الإنسان، وهو حدٌّ نسبي، ليس له –في الحقيقة– سقف محدَّد. أمّا الذكاء الروحي فهو الحدُّ الأعلى لقدرات الذهن والنفس والروح معاً. ومن لوازمه القيم المثالية التي يضمنها الدين، ويُقرّها العقل، وترضاها النفوس والأرواح الذكية.[35] وبناءً على هذا المنظور التأسيسي العام، يحق لنا أنْ نتساءل: ما الوعي؟

---

[34] ابن أنس، مالك. **الموطأ**، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ/1985م، ج2، حديث رقم1609، ص904.
– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، د.ت، ج2، حديث رقم8939، ص81.
– الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م، ج2، حديث رقم4221، ص670. وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

[35] Howar, Gardner. *Spiritual intelligence, Developing higher consciousness*, London: U.K, , 2000, PP.27-34

يمكن تناول فكرة الوعي من خلال التصوُّرات والمفاهيم اللسانية والفكرية والإجرائية التي تفتح المجال لفهم هذه الحالة العقلية والنفسية والروحية والسلوكية في ذات الإنسان، تبعاً لعلاقته بنفسه من جهة، وعلاقته بمَن حوله من جهة أُخرى.

فالوعي في اللسان العربي (اللغة) هو الحفظ والفهم، يقال: فلان أوعى من فلان؛ أيْ أحفظ منه وأفهم. والواعي هو الحافظ الفهّامة.[36]

أمّا الوعي في اللسان الإنجليزي فهو:

- Consciousness, the state of being awake, thinking, and knowing what is around you happening.[37]

ومعنى هذا: "الوعي هو حالة الاستيقاظ، والتفكير، ومعرفة ما يحدث من حولك".

وأمّا الوعي في اللسان الفرنسي (اللغة) فهو:

- La conscience est la faculté mentale d'appréhender de façon subjective les phénomènes extérieurs ou intérieurs dans sa propre existence.[38]

– هوارد، غاردنر. **الذكاء الروحي، تنمية الوعي العالي** ، لندن، 2000م، ص27–34.

انظر:

– بياجيه، جان. **سيكولوجية الذكاء**، ترجمة: سيد محمد، بيروت: عويدات للنشر، 1978م، ص10، 13، 15، 57.

– أرنوط، بشرى إسماعيل أحمد. "الذكاء الروحي وعلاقته بسمات الشخصية لدى عينات عمرية مختلفة"، **مجلة كلية التربية**، الزقازيق، مصر، عدد1، 2007م، ص24، 33، 41.

– بوزان، توني. **قوة الذكاء الروحي**، ترجمة: مكتبة جري، الرياض: د.ن، ط1، 2007م، ص36، 62.

[36] الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م، ج2، ص272.

– الأزهري، محمد بن أحمد الهروي. **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م، ج3، ص166.

– ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج15، ص396.

[37]- James, William. *The stream of consciousness,* new York, 2016, Psichologie studies Design , V.C.E, PP: 11– 12

– جيمس، ويليام. **تيار الوعي**، نيويورك، 2016م، ص11–12.

[38] Comte, André. *Dictionnaire philosophique*, France, 4eme Edition Presses Universitaires de France, 2001, P.127

وترجمته: "الوعي هو هيئة عقلية للفهم الذاتي للظواهر الخارجية أو الداخلية في وجود الفرد"

– ولو تتبعنا مفردة "الوعي" في مختلف الألسن في اللغات المعاصرة لوجدناها تدور حول نفس هذه المعاني التي سقناها من معاجم لغوية مختلفة؛ وهي الحفظ، والفهم، والإدراك الذي يُميّز علاقة الذات بنفسها، وبالعالم الذي يحيط بها.

فكيف تتجلّى المعاني المعرفية للوعي؟ تتجلّى معاني الوعي من خلال مجموعة من المفاهيم والتصوُّرات التي يتم إنتاجها في حقول معرفية متنوّعة دينية، وفلسفية، واجتماعية، ونفسية، وغير ذلك. وتلتقي روافدها حول المعنى الجوهري الجامع الذي يتوقَّف عليه وجود الإنسان الرشيد في الكون. ولكنْ، كيف تلتقي روافد المعرفة حول المعنى الجوهري للوعي؟ تلتقي المفاهيم والتصوُّرات المعرفية للوعي حول الاعتقاد بأنَّ الإنسان قادر على إدراك العالم الداخلي في كيانه، وفهم العالم الخارجي الذي يحيط به. وهذا المفهوم يعكس المعنى الجوهري للوعي، وهو فهم وإدراك ينبثقان من جوهر الذات في الإنسان، بحيث تتحقَّق في كنفه المعرفة الحقيقية التي تُميّز الإنسان الرشيد في ذاته، وفي مجتمعه، وفي الكون الذي يحيط به. والذات بهذا المعنى هي النفس، ولكنَّها ليست النفس الأمّارة الفاجرة، المُقيَّدة بحدود الشرّ أو الشهوة والرغبات. ﴿*وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٣﴾ (يوسف: 53). وإنَّما هي النفس الزكية المطمئنة المرتبطة بممارسة الفضيلة الاجتماعية والمدنية؛ الفضيلة المرتبطة بالحكمة والعدل والخير. وهي العقل عند بعض الحكماء، أو الروح عند المفكّرين والفلاسفة والفقهاء. ولكن، كيف يتجسَّد الوعي في الذات؟ يتجسَّد الوعي في الذات ضمن مستويين مختلفين:

– المستوى الحسّي: هو استجابة الإنسان للعالم الخارجي عن طريق الرؤية، والحركة، والسمع، وغير ذلك من وسائل الاتصال والمعرفة الحسّية التي تُحقّق للذات الإدراك

– أندري كونت. **المعجم الفلسفي**، فرنسا: المطبوعات الجامعية، ط4، 2001م، ص127.

- Locke, John. *Identité et Différence, L'Invention de la conscience*, Paris, France, Edition Seuil, 1998, P.78.

– لوك، جون. **الهوية والاختلاف.. انبثاق الوعي**، باريس– فرنسا: طبعة ساي، 1998م، ص78.

والتفاعُل مع ما يوجد، وما يدور حولها. وهذا المستوى من الوعي لا يخصُّ الإنسان وحده، بل هو قدر مشترك بين الإنسان وغيره من الحيوان والأشياء.[39]

وهو يبلغ مستواه الشكلي الأعلى في التفاعُل الحسي الشيئي؛ فنحن حين نضغط على زِرّ التحكُّم (الرُّموت) في مفتاح السيارة، فإنَّ جهاز الأمان المركزي يستجيب لنا، ويتفاعل مع الأمر الذي وجَّهناه إليه، ويردُّ الفعل بإغلاق جميع أبواب السيارة غلقاً محكماً. وهذا القدر لا يعكس عامل الوعي عند الإنسان إلا من وجهة نظر فيزيائية مادية.

– المستوى الذهني للوعي (أو الاستبطان: Introspection): هو قيام الإنسان بنشاط، ثمَّ إدراك أنَّه يقوم به، كأنْ يُفكِّر ثمَّ يُدرِك أنَّه يُفكِّر، أو يصنع آلة وهو يُدرِك ما يصنع، وهذا هو جوهر الوعي. إنَّ إدراك الذات لما تقوم به يُمثِّل حالة اليقظة، والاستعداد، والإدراك، والفهم؛ وهي الحالة الواعية في ذات الإنسان، التي لها شروط لا بُدَّ من توافرها، مثل:

– الذاكرة: يتبيَّن دور الذاكرة في تحقُّق الوعي بالذات في حالة فقدان الذاكرة؛ فالإنسان حين يفقد ذاكرته يتحوَّل إلى عالم من الإبهام والغموض وانعدام الوعي، فلا يستطيع فهم ذاته، ولا فهم ما يدور من حوله.[40]

– الاستباق: هو تقرير الإنسان في لحظته الراهنة لما سيفعله مستقبلاً؛ أيِ الاستشراف، والتوقُّع، والتقرير. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الوعي يتمثَّل في القدرة على الوصل بين الماضي والمستقبل؛ أيْ بين ما كان وما سيكون.[41]

---

[39] لوون، ألكسندر. **المنهج الحيوي الطاقي**، ترجمة: نبيل سلامة، دمشق: معابر للنشر، 2013م، ص37، 76.

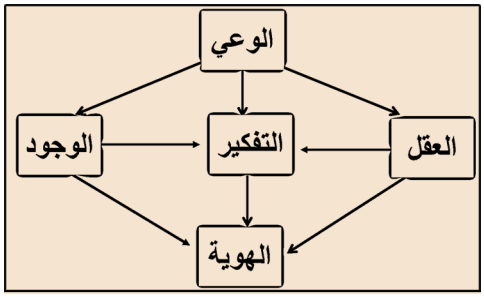
[40] فرويد، سيغموند. **الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1986م، ص128–129.

[41] بيرغسن، هنري. **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، ترجمة: الحسن الزاوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص8، 9، 11، 23، 27، 31، 36، 43، 46، 51، 54، 57، 61، 119، 124. انظر أيضاً:

- Blackmore S. J. *Consciousness*, U.S.A, Oxford University Press, 2003, P.12, 18, 34, 39

– بلاك مور. **الوعي**، أمريكا: مطبوعات جامعة أكسفورد، 2003م، ص12،18، 34،39.

وعلى هذا النحو، فإنَّ أسس الوعي تتجلّى بحسب المخطط الآتي:



وهذا يعني أنْ يتطابق الإنسان (أو يتماثل) مع ذاته؛ فمبدأ التطابق أو التماثل الذي يضمن به الإنسان وحدته، ويتعرَّف به إلى نفسه هو مبدأ الهوية.[42] والذي يُحدِّد هوية الإنسان هو أنَّه كائن مفكِّر، عاقل، يملك جسداً. أمّا الذات فلا تُحدَّد إلا بالوعي والذاكرة، التي هي امتداد للوعي في الماضي. ففي نظر جون لوك، يمكن أنْ يتغيَّر شكل الإنسان، بل يمكن أنْ يفقد جزءاً من جسده، لكنَّه يظل -بفضل وعيه- هو ذاته، مطابقاً لنفسه. فالشخص -بحسب لوك- يعني الكائن المفكِّر القادر على تأمُّل ذاته بوصفها مطابقةً لذاتها، بالرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة. والوعي في هذه الحالة يشير إلى إدراك الإنسان لما يحدث في ذهنه، وهذا يعني أنَّ استمرارية الوعي في الزمان والمكان هي المُحدِّد لهوية الشخصية؛ إذ إنَّ الوعي يربط في نفس الشخص وجوده وأفعاله الماضية بوجوده وأفعاله الحالية، فيجعل الشخص يبقى هو هو، ومُتميِّزاً عن غيره في الآن نفسه. إذن، لفظا "الوعي" و"الذاكرة" يُكوِّنان الهوية الشخصية.[43]

3. التنمية والتأهيل الاجتماعي:

يقوم التأهيل الاجتماعي على مستويين من المستويات العلمية والعملية؛ لتحقيق الوعي الرشيد، وتجنُّب جميع مظاهر تزييف الوعي الفردي والجمعي في الأُمَّة:

---

[42] ديكارت، رينيه. **التأملات في الفلسفة**، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2009م، ص152، 156، 157.

[43] Locke, ibid , P.78.

– مراكز الدَّعم والتوجيه: تشمل مراكز البحث العلمي والتكوين المستمر، والأكاديميات العلمية، ومخابر البحث والتجارب العلمية، ومؤسسات الرحلات والتنقيب وجمع المعلومات، والاستفادة من الخبرات، والتكوين المستمر على مستوى تفوُّق المهارات والخبرات غير المحدود.

– التأهيل التصحيحي أو الإصلاحي: تأهيل يتطلَّبه الاستئناف الحضاري الراهن، وهو يُستمَدُّ من النتائج المُسوّغة بالطرائق العلمية والفكرية في الإصلاح والبناء الحضاري الذي أنجزته تجربة الإصلاح والنهضة في العصر الحديث، بعد مراجعة أسسها ونتائجها اعتماداً على التجربة الواقعية، والبحث والتمحيص العلمي. ويتم تطبيق أهم النتائج المُتَّفَق عليها عن طريق مراكز خدمات تأهيلية متخصصة مُمَوَّلة؛ بُغْيَةَ تنمية المجتمع وتأهيله في كل القطاعات والمجالات التي يتمظهر فيها سلوك غير واعٍ. ويضم هذا النظام أقساماً متنوِّعةً متخصصةً، تُعْنى بالتأهيل الصحي العضوي، والتأهيل النفسي، والتأهيل الذهني، والتأهيل التربوي (الأخلاق، والقيم)، والتأهيل المهني (الكفايات، والكفاءات)، والتأهيل التواصلي الاجتماعي، فضلاً عن توظيف المؤسسات التقليدية لهذا الغرض، مثل: الإعلام، والثقافة، والمدرسة، والجامعة، والمسجد، وجميع مؤسسات المجتمع المدني.[44]

ويُمثِّل التأهيل الحدَّ الأدنى لمنهج الاستئناف الحضاري الرشيد بكل اختياراته المادية والأدبية؛ لأنَّ المشروع في مجمله مسار تنموي مُتطوِّر دائماً، وهو يرتقي إلى الأفضل بناءً على مبدأين أساسيين:

– مبدأ النهضة الصاعدة المستمرة دون توقُّف مهما بلغت النجاحات الظرفية للمشروع.

---

[44] انظر بعض نماذج التأهيل المجتمعي في:

- Pommier, Romain. *La réhabilitation psycho-sociale*, CR3P à Paris (Centre Ressources Réhabilitation psychosociale Remédiation cognitive).

– بومير، رومان. **التأهيل النفسي والاجتماعي**، CR3P في باريس (مركز الموارد المعرفية للتأهيل النفسي المعرفي).

- The Rehabilitation Services Administration, (Act of 1973) the Department of Education in Washington, USA.

– إدارة خدمات إعادة التأهيل، (قانون 1973) وزارة التعليم في واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

– مبدأ الوعي والتأهيل الدائم للإنسان الذي يُشكِّل المدخل الأساس لكل نظام من أنظمة الاستئناف الحضاري. وهذا النسق المتحرك دائم التطوُّر والتجدُّد تبعاً لكل نظام من أنظمة العلم، والعمل، والبناء، والأخلاق في أُمَّة القرآن.

4. الحُكم الرشيد:

الحكم الرشيد هو مفهوم ينبثق من صميم الفكر الإسلامي، ويتميَّز بأنَّه من المصطلحات المركَّبة، أو ما يمكن أنْ نُعبِّر عنه بالمعادلة الاصطلاحية التي تُميِّز بوضوح، وتُفرِّق بالدليل بين الحكم بمفهومه الوضعي العام كما هو في الفكر السياسي البشري القديم والحديث، والحكم الرشيد بوصفه منظومةً فكريةً سياسيةً إسلاميةً تستمدُّ حضورها من مرجعية شرعية تاريخية سياسية، تنبثق من الوحي، وتقوم على مفهوم قيمي يختزله المعنى المعياري للرشد، وينتظمها قانون شرعي تنتظمه معادلة اصطلاحية، يتحدَّد معناها وفق المقاربة الآتية:

– الطرف الأول من المعادلة الاصطلاحية هو "الحكم" الذي يعني في منطوقه العام السلطة، ولا يُقصَد به المفهوم الكلاسيكي للسلطة في هذا المعيار؛ لارتباطه بمفهوم الرشد بوصفه معطى دينياً. والرشد هو الكمال العقلي والنفسي والسلوكي. وتعلُّق هذه القيم بالسلطة يضيف إليها الالتزام بقيم الدين النبيلة، فضلاً عن معاني الحقوق والواجبات في المضمون الكلاسيكي للمفهوم.

– الطرف الثاني من المعادلة الاصطلاحية يرتبط بكلمة "الرشيد". وهذه الكلمة هي مصطلح سياسي يستند إلى مرجعية الوحي. قال تعالى: ﴿هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ٦٦﴾ (الكهف: 66)، وقال سبحانه: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَهۡدِيَنِ رَبِّي لِأَقۡرَبَ مِنۡ هَٰذَا رَشَدٗا ٢٤﴾ (الكهف: 24)، وقال ﷻ: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧﴾ (الحجرات: 7). ويرتبط الحكم الرشيد بهذا المعنى بنظام من القيم الأساسية التي لا يتحقَّق الرشد إلا بها، مثل:

- الحق: قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ (النساء:105).

- العدل: قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (النساء: 58).

- الحرية: قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، وقال سبحانه: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ (يونس: 99).

- المساواة: قال رسول الله ﷺ: "إنَّما أهلك الذين قبلكم أنَّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدَّ."[45]

- القسط: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ (المائدة:8). وقال رسول الله ﷺ: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور..."[46]

وتأسيساً على ذلك، فقد قام الحكم الرشيد في الإسلام على منظومة متينة من القيم الأخلاقية والإنسانية، شكَّلت الفارق الحقيقي بينها وبين النظم الوضعية القديمة والراهنة، وهي منظومة ترتقي بنظام الحكم إلى حدِّه الأعلى، وتجعله أهلاً لأنْ يكون بديلاً عن الديمقراطية.

لقد أضحى الحكم الرشيد اليوم غرضاً يُطلَب، ومقصداً يُحتذى به من الأمم والشعوب. فبالرغم من التنافس المحموم على فكرة الديمقراطية، فإنَّ العديد من المنظمات الدولية اليوم تحاول تجاوُز منظومة الديمقراطية إلى فكرة الحكم الرشيد بمفهوم Good Governance بصيغة معدَّلة نسبياً، ترتكز على منظومة القيم المعتبرة في نظام الحكم الإسلامي التأسيسي.

---

[45] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب: أحاديث الأنبياء، حديث رقم3475. انظر أيضاً:

- مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، حديث رقم1688.

[46] المرجع السابق، كتاب: الإمارة، حديث رقم1827.

الحكم الرشيد في المفهوم الأممي الجديد Good Governance:

عرَّفت منظمة الأمم المتحدة الحكم الرشيد بأنَّه "الطريقة التي تباشر بها السلطة في إدارة موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية بهدف تحقيق التنمية."[47] وعرَّفه البنك الدولي بأنَّه التقاليد والمؤسسات التي يتم من خلالها ممارسة السلطة في الدول من أجل الصالح العام.[48] وعرَّفته منظمة الشفافية الدولية بأنَّه "تكاتف جهود الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني والمواطنين لمقاومة الفساد."[49]

منظومة قيم الحكم الرشيد في المنظور الأممي المعاصر:

– سيادة القانون Rule of Low: يُقصَد بذلك أنْ يكون القانون هو الحاكم الحقيقي للدولة، وأنْ يكون ضامناً للعدالة الاجتماعية وحماية حقوق الإنسان.

– الشفافية Transparence: التدفُّق الحرُّ للمعلومات؛ على أنْ تكون قابلة للمعرفة، ويمكن لجميع المهتمين الوصول إليها مباشرة.

– المسؤولية Responsibility: تركيز الدولة جهودها على توفير العيش الرغيد لجميع أفراد الشعب من دون تمييز.

– المساواة Equality: عدم التمييز بين الأفراد بسبب الأصل، أو اللغة، أو العقيدة، أو الجنس؛ لأنَّ البشر كلهم متساوون في التكاليف، والأعباء، والحقوق، والحريات العامة.

– الاستجابة Responsiveness: سعي المؤسسات والعمليات لتلبية حاجات أصحاب المصلحة كافةً، وخدمتهم.

---

[47] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) لسنة 1997م، ص5. انظر أيضاً:
– البابلي، نبيل. **الحكم الرشيد: الأبعاد والمعايير والمتطلبات**، القاهرة: المركز المصري للدراسات، ط1، 2018م، ص9، 16، 18، 24، 43.
– رادشة، فريد. **الحكم الراشد في الجزائر في ظل الحزب الواحد والتعددية الحزبية**، (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2014م)، ص29.

[48] وثيقة برنامج للبنك الدولي للإنشاء والتعمير، مصر، 13 نوفمبر 2018 ص35.

[49] البابلي، **الأبعاد والمعايير والمتطلبات**، مرجع سابق، ص2.

– الفاعلية والكفاءة Efficiency& Effectiveness: تقديم جميع المؤسسات نتائج تُلبّي الحاجات ضمن الاستخدام الأمثل للموارد.

– الرؤية الاستراتيجية Strategic Vision: قدرة القادة والجمهور –ممَّن يمتلكون منظوراً واسعاً طويل الأمد– على الحكم الرشيد والتنمية الإنسانية بالتوازي مع امتلاك الوعي بالحاجات اللازمة لهذه التنمية، إضافةً إلى فهم التعقيدات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي يرتكز عليها هذا المنظور.[50]

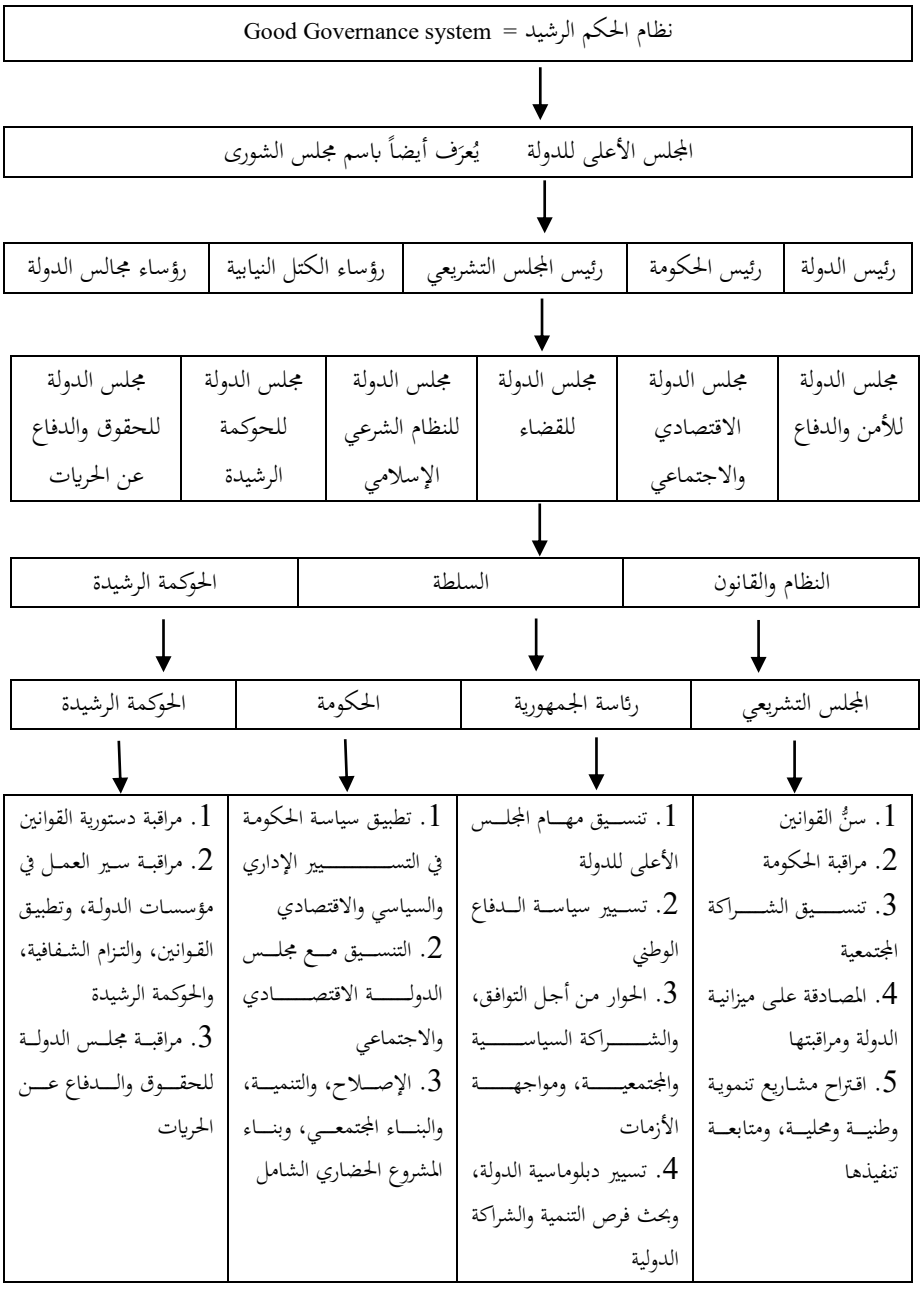
مقاربة تنظيمية للأسس البنيوية للحكم الإسلامي الرشيد:

الحكم الرشيد في مشروع الاستئناف الحضاري الذي نتناوله في هذه المقاربة الفكرية ليس نظاماً سياسياً تاريخياً يعيد تراث الخلافة الإسلامية الماضي إلى الواقع الراهن؛ فالخلافة الإسلامية تجربة سياسية وحضارية مثالية، وهي تجربة تاريخية لها ما لها، وعليها ما عليها، ولا يمكن استنساخها، وإعادة تكريسها على أرض الواقع؛ لأنَّ شروط حضورها وأدوات تطبيقها وسياقات ترهينها مفقودة في الأُمَّة بكل جزئياتها. فالخلافة الإسلامية التاريخية هي تجربة فريدة تولَّدت بأدوات وإمكانات ليست متوافرة اليوم، ولا يمكن استعادتها من التاريخ مهما توسَّعت القدرات التجريبية المعاصرة؛ لأنَّ التحوُّل السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والعلمي، والحضاري، يُصنَع بأدوات تمتلكها الأُمَّة في الواقع المعيش، وليس تجربة متاحة للنسخ والتطبيق.

وعلى هذا الأساس، فإنَّنا نعتقد أنَّ خلاصة التجربة السياسية الإسلامية لا تكمن في الشكل والنظام، وإنَّما تتمثَّل في المقاصد الحقيقية التي رسَّخها الإسلام في المبادئ الإنسانية السامية، مثل: العدل، والمساواة، والإنصاف، والكرامة، والحرية، والأمن، والتنمية، والسلم، والرفاه، والسمو الأخلاقي، وانتشار الفضيلة، وتحقُّق كرامة الإنسان، وصلاح أحواله في ميادين الخير والفلاح كلها. وهذه المبادئ السامية، والقيم العالية، والمقاصد الفاضلة، تُلتمَس اليوم بأدوات العصر وإمكانيات الأُمَّة الموجودة في الواقع. وهذا الاعتقاد حملنا على تقديم هذا التصوُّر؛ اعتقاداً منّا أنَّه النظام السياسي المناسب

[50] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) لسنة 1997م، ص8، 9، 10.

لطبيعة المرحلة، الذي نرجو أن يكون البديل الحقيقي للديمقراطية المعبودة في عصرنا الراهن.



أسس النظام في الحكم الرشيد:

أ. النظام:

هو منظومة القوانين التي تُطبّقها السلطة السياسية لإدارة مؤسسات الدولة. وهي كل ما قرَّره الدِّين؛ سواء كان وحياً، أو عرفاً، أو اجتهاداً. فدين الله هو المصدر الأساسي للقوانين، والقيم المجتمعية العليا. والشريعة هي المرجع الرئيس للقانون، وهي تضمن تطبيق العدل حتى لو كان الحاكم من اختيار الله نفسه كما في الدولة الإسلامية زمن الرسول محمد ﷺ؛ فقد أصدر الله تعالى أوامر قطعية في ذلك، منها ما خصَّ به الحاكم. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ (الجاثية: 18)، وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: 49). ومنها ما خصَّ به المحكوم. قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ (المائدة:50)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ (الأحزاب: 36).[51]

فالدولة يحكمها القانون أساساً. والقانون يسنُّه العلماء والخبراء، بناءً على التعريف من مصادر الشريعة، والاجتهاد بالعقل، والأخذ بالمصلحة، والتقدير بالحكمة.

ب. السلطة:

جهاز يتألَّف من نخبة مميَّزة من السياسيين (لجنة حكماء) بتفويض من الشعب عن طريق الاختيار الحرّ المباشر، وهو يُمثِّل –بالضرورة– التوافُق الاجتماعي، بدءاً بالقواعد الدنيا للنظام السياسي والاجتماعي، ثمَّ التدرُّج عبر المؤسسات الدستورية، وصولاً إلى الهيئة العليا للانتخابات؛ وهي جهاز يُسيِّر الدولة وفقاً للقانون، واستناداً إلى نظام المؤسسات. وتتولّى السلطة تطبيق الاختيارات السياسية التنموية للدولة والمجتمع، وتسهر على تسيير المصالح السياسية، والدفاعية، والاقتصادية، والمالية، والعلمية، والتربوية،

[51] الغيلي، عبد المجيد محمد. "نحو حكم رشيد"، مقالات نشرها الكاتب على مدار خمسة أعداد من **مجلة الإيمان التوجيه المعنوي**، بتاريخ 1433/12/1هـ، و1433/1/1هـ، و1433/2/1هـ، و1433/3/1هـ، و1433/4/1هـ.

والصحية، والإعلامية، فضلاً عن دعم المؤسسات الضامنة للتنمية وفق المصالح العامة للأُمَّة.

ت. الدولة:

يختلف مفهوم الدولة -بحسب مشروع الاستئناف الحضاري ذي المنهج التنموي المستمر- عن مفهوم الخلافة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ فالخلافة التاريخية تجربة سياسية حضارية، لها ما لها، وعليها ما عليها، وهي لا تُنسَخ، ولا تُكرَّر بشكلها التقليدي القديم. وهي ليست الدولة العلمانية الحديثة التي تفتقر إلى مفهوم الحكم الرشيد، ولا الدولة العلمانية التي تُجفِّف منابع الدين، وتَعُدُّ العقل جوهر الرشد. أمّا الدولة الرشيدة في النظام التنموي لمشروع الاستئناف الحضاري العربي الإسلامي الراهن فهي مجموعة المؤسسات الدستورية والقانونية والإدارية التي يُؤسِّسها النظام (بمفهومه المذكور آنفاً)، ويُمثِّلها رئيس مجلس الشيوخ برتبة رئيس الدولة مثلاً، ويكون هذا المنصب شرفياً، ويُمثِّل مجلس الشيوخ مجلس الشورى، أو المجلس الأعلى للدولة، ومهمته الأساسية هي الحوكمة الرشيدة اعتماداً على أجهزة النظام، مع الحرص على استقلالية السير الإداري لدواليب الدولة الإدارية الصرفة، التي ينبغي أنْ تكون مضبوطة بقوانين تنظيمية دقيقة (ماكينة الدولة) تضمن سير جميع المصالح دائماً، وتتم مراقبتها مراقبةً مزدوجةً من المجلس الأعلى للدولة، وأجهزة النظام والقانون.

خاتمة:

الاستئناف الحضاري البديل هو مشروع تنموي حقيقي يتجاوز إخفاقات المشروع الإصلاحي النهضوي الحديث الذي انشغل بإصلاح الميادين الأساسية في المجتمع والدولة، مثل: السياسة، والتعليم، والعلم، والتكنولوجيا، ولم يُوْلِ مسألة إصلاح الإنسان نفسه الاهتمام اللازم تبعاً لمفهوم الوعي، كما جاء في الوحي الإسلامي، وبيَّنه الدرس العلمي الحديث، وهذا تجاوُز حقيقي لمشروع الحداثة الذي أخفقت النخب الحداثية في تطبيقه على الأُمَّة الإسلامية نتيجة انبهارها بالعلم والفلسفة والإنتاج الحضاري الغربي،

مُتجاهِلةً أنَّ هذا المشروع كان وليد مجموعة من السياقات التاريخية والعلمية والاجتماعية. ولهذا فشلت تلك النخب في تحقيق الاتساق الحضاري للأُمَّة العربية الإسلامية في مدارات الحضارة العربية، وظلَّت الأُمَّة تعاني ويلات التخلُّف؛ لأنَّ الحداثة مشروع تطبيقي تولَّد من رحم المجتمعات التي أنتجته، ولذلك فهو يشعُّ مركزياً من الغرب.

لقد تجاوز مشروع الاستئناف الحضاري الراهن إخفاقات الماضي، وفشل الحداثة في تحقيق أهدافها، لأنه مشروع ينبثق من صميم أمّة القرآن، يعتمد على مفهوم النهضة الصاعدة بوصفها منهجاً تنموياً مستداماً، يحقق الانعتاق الكامل والحقيقي من هيمنة المخططات والبدائل المغايرة التي لا تمتلك الأمة أدواتها، وينبثق من وعي الإنسان العربي المسلم، ويعتمد على العمل ضمن أنظمة المشروعات الشاملة، ويُبنى في إطار المؤسسات الوطنية الرشيدة برعاية دولة يحكمها القانون، وتديرها المؤسسات وفق مبادئ الحكم الرشيد.