الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الأمين دباغين – سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع

تخصص: علم الاجتماع السياسي

بعنوان:

التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومسار الهيمنة الحضارية

إعداد: نورالدين مسعودي

إشراف الدكتور: الطاهر سعود

لجنة المناقشة:

أ.د نادية عيشور	أستاذ التعليم العالي جامعة سطيف2	رئيسا
د. الطاهر سعود	أستاذ محاضر " أ " جامعة سطيف2	مشرفا ومقررا
د. عبد العزيز بوالشعير	أستاذ محاضر " أ " جامعة سطيف2	مناقشا
د. عبد الحليم مهورباشة	أستاذ محاضر " أ " جامعة سطيف2	مناقشا

الموسم الجامعي:2016/2015

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و كفى

والصلاة والسلام على نبيه المصطفى

UNIVERSITE SETIF2

إهداء:

إلى طه عبد الرحمن

إلى عبد الوهاب المسيري

تشكر وعرفان:

في فاتحة هذا العمل أنا مدين بشكر خاص إلى

الدكتور الطاهر سعود، وعرفان لما بذله من جهد طوال

فترة إنجاز هذه الدراسة متابعا، وناصحا، وموجها.

ثم إلى كل أساتذة وطلبة قسمي علم الاجتماع والفلسفة

بجامعة سطيف.

UNIVERSITE SETIF2

فهرس المحتويات:

مقدمة.....01

الفصل الاول:

مدخل نظري عام

أولا، إشكالية الدراسة.....05

ثانيا ، أهداف الدراسة.....11

ثالثا، البناء النظري والمنهجي للدراسة:.....12

1- مصادر البناء النظري للدراسة.....12

2 - البناء المنهجي للدراسة.....13

رابعا، المفاهيم الأساسية.....15

الفصل الثاني

التحديث الاجتماعي السياسي: المفهوم والآليات

تمهيد.....17

أولا، مفهوم التحديث الاجتماعي السياسي.....18

1- نحو مقاربة سوسيولوجية لدلالة الحداثة و التحديث.....18

1.1 - مفهوم الحداثة.....21

1.1.1 - المدلول اللغوي للحداثة والتحديث.....**22**

3.1.1- المدلول التاريخي للحداثة.....26

4.1.1- المدلول الفكري للحداثة.....28

5.1.1- المدلول السوسيولوجي للحداثة والتحديث.....31

2.1- نقد مفهوم الحداثة و التحديث.....35

1.2.1- نحو توسيع مفهوم الحداثة وتنويع سبلها.....35

2- المقصود بالتحديث الاجتماعي السياسي.....43

ثانيا، آليات التحديث الاجتماعي السياسي.....45

1 – الترشيد(La rationalisation) 51

2 – التفصيل: (La différenciation)..... 53

3 – التوسع :(L’extensibilité).....54
4 - التعميم: (La généralisabilité).....55

الفصل الثالث

الاجتماع السياسي الغربي الحديث: الخصوصيات التاريخية و المعرفية.

تمهيد:.....57
أولا ،خصوصية الاجتماع السياسي الغربي الحديث.....58
1 - الاجتماع السياسي اليوناني..مدينة الحكماء:.....60
2 - الاجتماع السياسي المسيحي..مدينة الله.....63
3 - الاجتماع السياسي الغربي الحديث..مدينة العقل.....68
1.3- مكيافيلي والقطع مع الأخلاق.....69
3. 2- نظرية العقد الاجتماعي وإعادة التأسيس على العقل.....74
1.2.3- توماس هوبز الدولة اللفياثان.....78
2.2.3- جون لوك دولة الحقوق الطبيعية.....81
3.2.3- جون جاك روسو دولة الإرادة العامة الحرة.....83
4- خلاصة.....91

الفصل الرابع

التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري الى واقع هيمنة

تمهيد.....94
أولا، انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى واقع الهيمنة.....95
1- **الحرية كمقصد في التحديث الاجتماعي السياسي الغربي**.....95
1.1- مفهوم الحرية.....98
2.1 - التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا.....101
1.2.1 - تحرير الفرد.....101
2.2.1- تحرير المجتمع.....102
3.2.1- تحرير الإنساني.....103
2- **التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروع تحريري؛ السياق السوسيوتاريخي**.....104
1.2- ثورة الإصلاح الديني وتحرير الفرد.....105
2.2- الثورات الاجتماعية- السياسية وتحرير المجتمع.....108

3.2- الثورة الصناعية التقانية وتحرير الإنساني.....115
3- **الهيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث**.....118
1.3 - سراب الحرية.....118
1.1.3- الهيمنة على المجتمع.....121
2.1.3- الهيمنة على الفرد.....123
3.1.3 – الهيمنة على الإنساني.....125
ثانيا، انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى واقع الهيمنة؛محاولةتفسير:.127
1 - **آليات التحديث الاجتماعي السياسي بوصفها آليات تحريرية**.....128
1.1- الترشيد والتحرير..... 128
2.1- التفصيل والتحرير..... 128
3.1- التوسع والتحرير 129
4.1- التعميم والتحرير..... 129
2- **انقلاب آليات التحديث الاجتماعي السياسي في التطبيق الغربي لأدوات هيمنة**..... 129
1.2- الترشيد الأداتي وتشييء المجتمع.....130
2.2 - التفصيل البنيوي وتفكيك المجتمع.....131
3.2 - التوسع المادي وتسليع المجتمع.....133
4.2 - التعميم المادي وتسويق العالم.....134

الفصل الخامس

مسار الهيمنة وسبل الانعتاق

أولا، مسار الهيمنة.....138
1 - **الدولة الحديثة..دولة الهيمنة**.....139
1 .1- مفهوم الدولة الحديثة.....139
2.1 - خصائص الدولة الحديثة.....140
3.1- الدولة الحديثة بوصفها أهم منتجات التحديث الاجتماعي السياسي وأقوى مفاعيله.....141
4.1 - دولة الحداثة من حلم دولة الحريات إلى واقع دولة الهيمنة.....142
1. 4. 1- التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي وإنتاج الهيمنة في الدولة الحديثة....142
1.1.4.1- إنتاج بيروقراطية التنظيم الاجتماعي.....143
2.1.4.1 - إنتاج تكنوقراطية التدبير الاجتماعي.....145

1. 3.1.4- طغيان الاقتصاد الرأسمالي ومقولاته.....146
5.1 – دولــة الهيمنــة.....147
2- **العلمانية الشاملة.. توسيع الهيمنة**.....149
1.2- التوسع المادي في المجتمع و العلمنة الشاملة..... 149
2.2- في معنى العلمانية الشاملة..... 149
2 .3- العلمانية الشاملة والهيمنة المستترة.....150
2 .3 .1 - من المجتمع المدني إلى المجتمع السوق.....151
2 .3 .2- من الفرد المواطن إلى المستهلك.....152
3- **العولمة الاجتماعية السياسية .. تعميم الهيمنة**.....155
1.3- تعميم النموذج الاجتماعي السياسي الغربي الحديث وإنتاج العولمة..... 155
3 .2 - تعريف العولمة الاجتماعية السياسية.....156
3.3 - العولمة الاجتماعية السياسية بوصفها تعميما للهيمنة.....159
3 . 3 .1. العولمة كهيمنة حضارية.....159
1.1.3.3- الاستعمار أو التحديث قسرا.....160
2.1.3.3 - العالم سوقا كونية صغيرة.....161
ثانيا، سبل الانعتاق.....163
1- توسيع العقلانية الاجتماعية (من الترشيد الأداتي إلى الترشيد القيمي).....165
2- من التفصيل البنيوي إلى التفصيل السياقي.....167
3-تقديم التوسع في التزكية على التوسع في التنمية.....168
ثالثا، تحرير الإمكان الحضاري بوصفه شرط الانعتاق من هيمنة النموذج الغربي في التحديث: (الاجتماع السياسي الإسلامي العربي نموذجا).....170
1- الاجتماع السياسي الإسلامي العربي وسؤال التحديث.....170
2- تحرير الإمكان الحضاري الشرط لإبداع تجربة تحديثية في الاجتماع الإسلامي العربي.....172
خاتمة.....174
قائمة المراجع.....178

مقدمة:

غدا الاجتماع السياسي الغربي الحديث، المثال الأعلى والنموذج الأتم للعيش المدني المشترك وشكل تنظيمه وأسلوب تدبير شؤونه، وهو كذلك لإدعائه الإمتياز عن غيره بخاصيتين:

– أما الأولى، فلأنه يدَّعي أنه النموذج الذي يحقق فعالية تنظيمية وتدبيرية في الاجتماع البشري غير مسبوقة، وبه تتحقق للمجتمعات البشرية تنمية وقدرة اقتصادية هائلة.

– والثانية، لأنه نموذجا يدَّعي أنه الوحيد القادر على تحقيق الحريات الاجتماعية والسياسية، الفردية والجماعية.

ولئن كان الواقع الاجتماعي السياسي الغربي بل والعالمي الحديث يصدِّق الدعوى الأولى، فلا ينكر إلا جاحد ما حققته أشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعية الغربية ومؤسساتها المستحدثة من فعالية تنظيمية وتدبيرية لم تشهد لها مجتمعات الدنيا قبلا من مثيل ولا شبه، وما أثمرته من تنمية اقتصادية مادية منقطعة النظير.

فإن إدعاء هذا النموذج أنه الوحيد الذي بتطبيقه في الواقع تتحقق الحريات الاجتماعية والسياسية الفردية والجماعية، يحتاج نظر، ذلك أن رغم مظاهر الحقوق والحريات التي تبدو على المجتمعات التي طبقت هذا النموذج، إلا أن هذا النموذج جلب كذلك معه صنوفا من القهر والتسلط والشمولية بل والهيمنة، تجعل من الحقوق والحريات المدَّعاة مجرد مظاهر تخفي وراءها صنوفا من الهيمنة المستترة، وتشهد على ذلك الدراسات المتكاثرة منذ بداية القرن العشرين .

إن هذه الدراسة هي محاولة نقدية تبحث في الهدف الأهم لمشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بل والمبتغى الأسمى في مشروع الحداثة الغربية، وهو مبدأ ومشروع التحرر الاجتماعي السياسي، فما كان لهذا المشروع التحديثي والنموذج الاجتماعي السياسي الذي نتج عنه أن يبلغ ما بلغه من التأثير في واقع المجتمعات الإنسانية، وسيطرة على عقول نخبها، إلا لأنه يدَّعي أنه المشروع الوحيد الذي به تنتهي صنوف الهيمنة التي عانت منها المجتمعات التقليدية، من

هيمنة الدين ورجاله ومؤسساته، وهيمنة التقاليد الاجتماعية والخرافات والأساطير، وهيمنة السلط الاقتصادية و السياسية والاجتماعية، وبتطبيقه يتحرر المجتمع إذ يغدو لا يخضع إلا لإرادته العامة الحرة في الدولة الحديثة، ويتحرر الفرد إذ يصير المواطن الحر المسؤول وحده على خياراته وقراراته في شتى مناحي حياته، ويتحرر الشأن الإنساني من الخضوع لما دونه (الطبيعة وعواملها) وما يتجاوزه (الدين وأحكامه) إذ يضحى شأن الإنسان لا يخضع إلا للعقل وأحكامه، فكيف انقلب هذا المشروع الذي وضع التحرر الفردي والجماعي مقصدا له إلى هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي ثم العالمي الحديث مفضيا لهيمنة حضارية ؟

ولأن هذه الدراسة تقوم على دعوى أن هذا الانقلاب كان عبر مسارا، فستشتغل على تتبع مسار هذا الانقلاب في واقع الدولة الغربية الحديثة، فواقع المجتمع الغربي الحديث، وصولا إلى واقع الاجتماع السياسي العالمي الحديث، بعد أن تفسر علة هذا الانقلاب، وأخيرا البحث عن الممكن من السبل للانعتاق من الهيمنة في هذا النموذج ومنه .وقد فصلت الدراسة إلى خمسة فصول :

- سيكون الفصل الأول بمثابة مدخل تقديمي للدراسة يتم فيه عرض إشكالية الدراسة وأهدافها وتقديم أهم مفاهيمها.

- و سيخصص الفصل الثاني للبحث في مفهوم التحديث الاجتماعي السياسي بصفة عامة، وتحديد آلياته.

- وأما البحث في الخصوصية التاريخية والمعرفية للاجتماع السياسي الغربي الحديث وما امتاز به واستحدثه من أشكال تنظيم وأساليب تدبير اجتماعية، والرؤية المعرفية التي تثوي خلفه وتؤسس له، سيفرد لبحثه الفصل الثالث من الدراسة.

- أما الفصل الرابع، ففيه يتم شرح معنى أن مشروع التحديث الاجتماعي السياسي كان مشروعا تحريريا وتتبع السياق السوسيوتاريخي لهذا المشروع بوصفه مشروعا تحريريا منذ عصر الأنوار الغربية ومختلف ثوراته من ثورة الإصلاح الديني التي جعلت من تحرير الفرد هدفا لها، فالثورات الاجتماعية السياسية (وعلى رأسها الثورة الفرنسية 1789) التي جعلت من تحرير

الشأن الاجتماعي العام غايتها، والثورة الصناعية والتقنية التي جعلت من تحرير الإنساني مقصدها، وصولا إلى الواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث الذي عوض أن يثمر فيه المشروع التحديثي تحررا أفضى إلى صنوفا أخرى من الهيمنة، ليتم تفسير في أخر الفصل علة انقلاب مشروع التحديث الغربي من مشروع تحرري إلى هيمنة في الواقع.

- وبما أن الدراسة تقوم على دعوى أن انقلاب مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي كان عبر مسار، فسيخصص الفصل الخامس الأخير لتتبع مسار الانقلاب في الدولة الغربية الحديثة التي أفضى مشروع التحديث فيها إلى دولة هيمنة، ثم المجتمع الغربي الحديث الذي أضحى مجتمعا معلمنا علمنة شاملة، ووصولا للاجتماع السياسي العالمي الحديث الذي أفضى تعميم النموذج التحديثي الغربي فيه إلى إنتاج هيمنة حضارية، وأخيرا البحث في السبل الممكنة للإنعتاق من الهيمنة التي أنتجها هذا النموذج التحديثي، و سبل الانعتاق منه .

الفصل الأول:

مدخل نظري عام

أولا، إشكالية الدراسة:

كان تنظيم وتدبير الاجتماع البشري والعمران الناتج عنه تنظيما وتدبيرا يفي بحاجات المجتمع، الانشغال الأول للفكر الاجتماعي السياسي، من البحث عن أخْيـرَ الأنظمة السياسية الممكنة عند أرسطو، إلى المدينة المثلى عند أفلاطون، والفاضلة عند الفارابي في التاريخ القديم، إلى مدينة الله المسيحية في التاريخ الوسيط؛ لتشهد المجتمعات الغربية أحداثا جساما متتالية ابتداءا من القرن 15م، فسقطت القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية بيد العثمانيين 1453م ثم استرداد غرناطة 1492م واكتشاف العالم الجديد. لتعيش أوروبا بعدها في سلسلة من الحروب الدينية الطاحنة.

إن هذه التحولات كانت سببا أو على الأقل ترافقت مع تحولات فكرية في الفكر الاجتماعي السياسي الغربي، الذي كف عن البحث عن ما يجب أن يكون إلى التركيز على فهم ما هو كائن، أو بعبارة أخرى الكف عن محاولات البحث عن المجتمع الأمثل، والتنظيم الاجتماعي الأخْيـرَ، والبحث عن الفضيلة والخير الاجتماعيين، والسعي للخلاص الديني، إلى البحث عن القوانين والنواميس الناظمة للحياة الاجتماعية كما هي، والتي بمعرفتها يمكن تنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي تنظيما وتدبيرا عقليا وضعيا، بعيدا عن أي مثاليات فلسفية ميتافيزيقية كانت، أو دينية.

فالتوسل بالعقل وحده في تنظيم الشأن الاجتماعي وتدبيره، هي الدعوة التي أطلقها مفكري أوروبا منذ النهضة الأوروبية، والتي يُحَقَّب لها على أنها مرحلة فارقة في تاريخ المجتمعات الغربية خاصة، والإنسانية عامة، ويُشار لها بوصفها قطيعة، بل وشرخا أصاب التاريخ الإنساني ووعي الإنسان لذاته، وللتاريخ، وعلاقته بغيره ، وبالطبيعة، إنه عصر **الحداثة الغربية**، الذي أُسِس فيه لمجتمع غربي يختلف عن ما عرفته المجتمعات البشرية فيما سبق، مجتمعا كـفَّ النظر إلى الماضي، ووعى بالحاضر، بل وامتلك قدرة تسميته، واعتقد بقدرته في تملك المستقبل إذ لم يعد بيدِ القدَر الإلهي وموطن خلاصِه، وسيطر على الطبيعة بعد أن نزع السحر عنها، وكشف سرها .

إن مجتمعا هذا حاله، لن يدخر جهدا في تهديم وتكسير كل ما يمت بصلة للقديم، والتقليد، سواءًا تعلق الأمر بتنظيم المجتمع أو تدبير شأنه، وكيف لا والحداثة لا تعي نفسها إلا في تعارض مع القديم والتقليد، ففي بداية القرن الـ 16 طالعنا "مكيافيلي" -. والذي يعتبره الكثير من المؤرخين أبو الحداثة السياسية – بكتابه "الأمير" الذي انشغل فيه بتحليل أساليب الحكم، قاطعا الصلة بينها والأخلاق، ومجردا لها من أي غطاء ديني تتدثر به .

ومع عصر الأنوار بدأت محاولات إعادة تأسيسٍ للاجتماع الغربي بصفة عامة، والاجتماع السياسي الغربي خاصة تأسيسا جديدا ، على أسس عقلية بحتة، بعد القطع مع الدين وأحكامه وأخلاقه، كما تجلى خاصة في نظرية العقد الاجتماعي في نسخها الحديثة المتنوعة، من توماس هوبز، إلى جون لوك، وصولا إلى جان جاك روسو، تأسيسا لمجتمع ودولة العقل الذي وفق سلطان أحكامه وحدها ينتظم، وبهدي من أوامره يدبر شؤونه.

ولئن أضحى العقل منذ الأنوار الأوروبية الوسيلة في مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي التي وفقها و بها يبنى التنظيم الاجتماعي، ويُؤَسس للتدبير الاجتماعي الحديثين، فإن **الحرية** غدت المقصد والغاية لهذا المشروع التحديثي، فلقد ساد اعتقاد منذ عصر الأنوار أن الإعتماد على العقل وحده في تنظيم المجتمع وتدبير شأنه ،حري به القضاء على كل أشكال الهيمنة وصنوفها التي سادت في المجتمعات سابقا، من هيمنة الدين وأحكامه، والكنيسة ورجالها، وسيطرة التقاليد والخرافة، وسطوة الإقطاع، وجبروت الحكام الطواغيت، التي طالما رزحت المجتمعات تحت هيمنتها في سابق العهود، بل ويجوز للمتمعن في الخطاب الاجتماعي والسياسي الغربي منذ عصر النهضة إلى يوم الناس هذا، أن يؤكد أن مشروع التحرر هو مشروع الحداثة الاجتماعية السياسية، فالمجتمع الحديث هو مجتمع التراتب الاجتماعي المفتوح، لا مجتمع الطبقات ولا الطوائف المغلقة، ومجتمع الاختيار الحر، والإرادة الحرة،كأساس للتشريع وتنظيم الشأن العام في الدولة الحديثة – كما يُدَّعَى – فإنزال الحرية منزلة الغاية الاجتماعية والسياسية، وحمايتها، بتفكيك الأبنية الاجتماعية والسياسية القديمة المانعة لتوسيع الحريات، كان أهم ما عمل عليه الفكر الاجتماعي السياسي في عصر الأنوار، في خضم محاولات البحث عن

أنسب المسالك لتنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي، أو تأسيس الدولة الحديثة، دولة العقد الاجتماعي، تأسيسا ضامنا لتوسيع الحريات العامة، فيُرسي "جون لوك" دعائم الليبرالية الاجتماعية السياسية، بتنصيصه في عقده المفترض، على حق الحياة، والحرية، والملكية، بوصفها حقوق فطرية لا تنازل عنها، أما "جان جاك روسو"، فغاية العقد الاجتماعي، والدولة التي تتأسس عليه، هي إعادة الإنسان لحريته الأولى، فالحرية الأساس الصلب للمجتمع والدولة الحديثة، و الانصياع لاختيارات الإرادة العامة أساس أي شرعية لأعمال السلطة في تدبيرها للشأن الاجتماعي العام .

إن الانفكاك عن التقاليد، والماضي، وتفكيك الأبنية الاجتماعية التقليدية بطابعها الديني، و عقلنة الشأن الاجتماعي، بقصد إطلاق الحريات العامة، هو مختصر مشروع الحداثة، كما تُطرح على أي مجتمع أراد التحديث الاجتماعي السياسي.

من الناحية السوسيوتاريخية مرت عملية التحديث الاجتماعي السياسي في المجتمعات الغربية، بثلاث محطات بارزة تتمثل في ثلاث ثورات:

ثورة دينية، تمثلت في الإصلاح البروتستانتي للكنيسة المسيحية، إصلاحا غير علاقة المجتمعات الغربية بالدين، ونقل المسيحية من صدارة المجال العام إلى قلب المسيحي المؤمن، وأعاد ترتيب العلاقات بين السلطة الروحية والزمنية، من سيطرة الأولى على الثانية إلى خضوعها لها، كما أن الأخلاق الكالفينية الطُهْرِية، التي ابتدعتها البروتستانتية عززت روح الرأسمالية على حد تقدير "ماكس فيبر"، وهي الروح التي مثلت الأساس الفكري للمجتمع الغربي الحديث.

و **ثورة صناعية**، بالإضافة للرفاه المعيشي الذي غدقت به على المجتمعات الغربية، فهي أعادت تشكيل البنية الطبقية لهذه المجتمعات، حيث تم الخلاص من النظام الاقتصادي الإقطاعي ونمو الاقتصاد الرأسمالي، ببرجوازيته الساعية للامتلاك وبلوريتاريته المنادية بالمساواة .

وثورات سياسية، في أوروبا، والولايات المتحدة كانت أشهرها الثورة الفرنسية 1789م، التي نادت بمبادئ الحداثة السياسية وغاياتها، من حرية، ومساواة، وعلمانية، محدثة خلخلة في التنظيم السياسي

القديم في دول أوروبا، فعلى إثرها قامت الجمهورية الفرنسية الأولى، لتتهاوى بالسقوط باقي العروش الملكية الأوروبية، فاسِحَةً المجال لجمهوريات أو ممالك دستورية .

لقد كان أمل كبير معقود، على أن مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي سيُثمر في الواقع دولة الحرية التي لا تخضع إلا للإرادة العامة لمواطنيها الأحرار، ومجتمع الحريات الذي تنتهي فيه هيمنة الدين، والكنيسة ورجالهما، و يقضى فيه إلى الأبد على الخرافة والأساطير، التي كانت ترزح تحت هيمنتها المجتمعات التقليدية؛ إلا أن واقع الدولة و المجتمع الذين أنتجهما المشروع التحديثي الغربي أثبت أن هذا المشروع إنقلب عكس مقصده ، فبدل أن يثمر دولة ومجتمع الحريات، أثمر دولة الهيمنة، ومجتمع مهيمن عليه، فمع انتصاف القرن العشرين وبعد حربين عالميتين مدمرتين، وزيادة توسع الدولة الحديثة بعلماويتها وبيروقراطيتها، والاقتصاد الرأسمالي بشركاته الضخمة في المجتمع، ظهر وعي جديد أن أقصى ما حققه مشروع التحديث الاجتماعي السياسي التحريري أنه استبدل صنوف الهيمنة القديمة بأخرى جديدة، كما عبرت عن ذلك النظرية الاجتماعية النقدية و طروحات أبرز ممثليها ماكس هوركهايمر ، هربرت ماركيوز ، تيودور أدورنو و إريك فروم...وغيرهم.. الذين أكدوا أن مشروع التحديث الاجتماعي السياسي إن كان يعلن ويظهر أنه مشروعا تحريريا، وإن حقق للمجتمعات تنمية مادية هائلة، وفعالية تنظيمية وتدبيرية غير مسبوقة، فإنه كمشروع تحريري أفضى في الواقع لعكس مقصده، حين إنتهى إلى أنتج هيمنة أخرى.

ورغم هذه الهيمنة التي أفضى إليها هذا النموذج التحديثي، إلا أنه يفرض نفسه بوصفه النموذج الصالح الوحيد أمام مجتمعات الدنيا إن هي رامت تحديثا، وتنمية، وتحريرا، مرتكزا على النجاحات التي حققها خاصة في التنمية المادية والفاعلية التنظيمية والتدبيرية، ومتقنعا وراء مظاهر الحقوق والحريات التي أخفت الهيمنة المستترة ورائها، فأضحت أشكال التنظيم والتدبير الاجتماعية الغربية والدولة الغربية الحديثة ومؤسساتها ومِثال المجتمع الغربي الحديث وأساليب الحياة فيها مهيمنة على غيرها في العالم، مما جعل الكثير في مجتمعات العالم من فرط إعجابه بها، أن يتوهم كمالها بلا نقصان، و أن ينزلها منزل المثال الذي وجب أن يُحتذى، والنموذج الأوحد للإتباع أمام أي مجتمع رام التحديث الاجتماعي

السياسي، وسعى للتحقق بالحرية، متناسيا أن التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، كان تجربة لها نجاحاتها وعثراتها، وأن هذه التجربة ليست السبيل الوحيد أمام أي تحديث ممكن، ولاهي كانت التجربة الوحيدة، فكل مجتمع أجاب عن أسئلة عصره، وكل مجتمع سيجيب عليها، هو مجتمع حديث، ثم إن موقف الإعجاب بالحداثة الغربية، والإنبهار بتجربتها التحديثية التي تصل حد التقديس المفضي للتبعية، وإنزالها منزلة التجربة الكونية، المانع لأي إبداع لتجارب تحديثية ممكنة أخرى، والتلقي السلبي لمبادئ الحداثة السياسية الغربية، ومحاولة نقل تجربتها التحديثية إلى مجتمعات العالم دون إخضاعها للنقد، إن هذا الموقف يناقض روح الحداثة، والتي من بين مبادئها الاستقلال، والإبداع، والنقد[1].

تستهدف هذه الدراسة تقديم قراءة نقدية لتجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية، وكيف انقلبت من مشروع يتوسل بالعقل بغية تحقيق التحرر الاجتماعي السياسي من صنوف الهيمنة التقليدية، إلى هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث، ثم الاجتماع السياسي العالمي الحديث مفضية إلى هيمنة حضارية، وذلك بتتبع مسار الهيمنة تاريخيا وسوسيولوجيا وقبل ذلك معرفيا في الدولة الحديثة مرورا بالمجتمع الحديث ووصولا للاجتماع السياسي العالمي الحديث، باحثين عن السبل الممكنة للانعتاق من الهيمنة في ومن هذا النموذج التحديثي، وتقوم الدراسة على إشكالية يمكن صوغها في شكل التساؤل الأتي:

كيف انقلب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، من مشروع تحريري، إلى واقع هيمنة حضارية ؟

تتفرع عنه أربع تساؤلات فرعية :

أولا/ كيف انقلب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، من مشروع تحريري، إلى واقع هيمنة في الدولة الغربية الحديثة ؟

[1] – أنظر طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص ص 24. 29 .

ثانيا / كيف انقلب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، من مشروع تحريري، إلى واقع هيمنة في المجتمع الغربي الحديث ؟

ثالثا / كيف انقلب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، من مشروع تحريري، إلى هيمنة حضارية في الاجتماع السياسي العالمي الحديث ؟

رابعا / ما سبل الانعتاق من الهيمنة في ومن نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي؟ وما شرط تحقيق تحديثا في الاجتماع السياسي العربي الإسلامي كنموذج ؟

ثانيا ، أهداف الدراسة :

تستهدف الدراسة تحقيق جملة من الأهداف المعرفية أهمها :

- البحث في الأسباب التي جعلت مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ينقلب من مشروع تحريري إلى هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي ثم العالمي الحديث.
- تتبع سوسيولوجيا، وتاريخيا، ومعرفيا، مسار هذا الانقلاب في الدولة لحديثة، ثم المجتمع الغربي الحديث، وصولا إلى الاجتماع السياسي العالمي الحديث .
- البحث في السبل الممكنة أمام مجتمعات العالم للانعتاق من هيمنة نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، وشرط تحقيقه، وإبداع نماذج أخرى للتحديث الاجتماعي السياسي.

ثالثا، البناء النظري والمنهجي للدراسة:

1- مصادر البناء النظري للدراسة:

تنهض الدراسة وتستند نظريا و مفاهميا إلى دراسات عديدة تناولت موضوع الحداثة الاجتماعية بصفة عامة أو التحديث الاجتماعي الغربي على ووجه الخصوص، نظرت في شأنه، واستشكلت قضاياه، وتتبعت مساراته، من الدراسات والمشاريع الفكرية التي كانت السند في بناء هذه الدراسة، دراستين في المجال التداولي العربي، وبعض الدراسات والمشاريع الفكرية في المجال التداولي الغربي :

- ففي المجال التداولي العربي قد استندت الدراسة خاصة إلى :

أ- دراسة طه عبد الرحمن، **"روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"** وهي دراسة تتوخى نقد الحداثة الغربية نقدا أخلاقيا، قصد إبداع "حداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي"[1] ، وتم الاعتماد على التفريق الذي يقيمه فيها بين روح الحداثة وواقعها، وتحديده لمبادئ روح الحداثة وأركانها(أركان المبادئ)، كما أن الكثير من مفاهيم الدراسة مستقاة منها، وإن تم إصباغها بصبغة سوسيولجية بحتة.

ب- دراسة عبد الوهاب المسيري وعمله الموسوعي المعنون "**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** " تتناول التحديث الاجتماعي كمتتالية متعينة وظاهرة اجتماعية وتاريخية كانت نتيجته علمنة الحياة الاجتماعية الغربية علمنة شاملة، فإضافة لمصطلح العلمانية الشاملة المأخوذ من هذه الدراسة، فقد تمت الاستعانة بالتتبع الذي أجراه عبد الوهاب المسيري لمتتالية العلمنة الشاملة، في تتبع مسار الهيمنة.

[1] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** ، مرجع سابق، ص16.

- أما في المجال التداولي الغربي فقد تم الاستئناس:

أ – بتحليلات ماكس فيبر للتحديث الاجتماعي الغربي بوصفه عقلنة وتحديده لخصائص العقلنة الغربية ، وأسباب توسعها في المجتمعات الغربية الحديثة ، وتأثير مؤسسات الدولة الحديثة البيروقراطية والمشروع الرأسمالي في توسع هذا النوع من العقلنة الاجتماعية، في دراسته الشهيرة "**البروتستانتية وروح الرأسمالية** " و"**العلم والسياسة بوصفهما حرفة** "، بالإضافة لعمله الموسوعي" **الاقتصاد والمجتمع**" "**Economie et société** ".

ب – كما تم الاستناد إلى مشاريع رواد النظرية الاجتماعية النقدية ، التي اهتمت بالبحث وفهم وتشخيص أسباب الأوضاع البائسة التي آلت إليها المجتمعات الغربية مع بدايات القرن العشرين، حين انتهى التفاؤل والأمل الذي كان معقودا على أن صعود العلم والعقلانية وتوسعهما في المجتمع كفيل بتحقيق الحريات الفردية والاجتماعية، بالإضافة للتنمية و الرفاه المادي، و ظهر أن مشروع الحداثة الاجتماعية الغربية انتهى إلى عكس ما يعلنه، أي إلى إيجاد مجتمعات كُليانية شمولية مهمين عليها كلية، وكانت دراسات من مثل دراسة هربرت ماركيوز "**الإنسان ذو البعد الواحد**" ودراسات يورغن هابرماس من مثل "**العلم والتقنية ك"إيديولوجيا"**" وكتابات أدورنو...وغيرهم الناقدة للهيمنة في المجتمعات الصناعية والتكنولوجية الحديثة، والعقل الأداتي الذي يحكم السلوك فيها من أهم ما تم الاعتماد عليه في الدراسة.

2 - البناء المنهجي للدراسة:

من جهة البناء المنهجي الذي أُصطُنِع ناظما لهذه الدراسة وحاكما لاستدلالاتها، فستشتغل الدراسة بمنظورين:

- **الأول منظور تحليلي نقدي،** يحكم ويوجه البحث في الأسس الفكرية التي يستند إليها مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، والحجج التي تبرر له ادعاء أنه المشروع الوحيد التحرري، خاصة دعواه الأساسية التي تنص على أن: "الاعتماد على العقل وحده في التنظيم

والتدبير الاجتماعي، حري به أن يحقق التحرر الاجتماعي السياسي" ثم البرهنة على زيف هذا الادعاء، وأن مفهوم العقل الذي توسل به الغرب في مشروعه التحديثي أفضى إلى هيمنة بدل التحرر، ليتم تفسير في الأخير أسباب ذلك الانقلاب.

- **أما الثاني: فمنظور سوسيوتاريخي**، به يتم تتبع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا، وأبرز محطاته وتحولاته التاريخية والسوسيولوجية، وكيف انقلب هذا المشروع الذي يدَّعي أنه مشروعا تحريريا في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي والعالمي الحديث إلى هيمنة ، عبر تتتبع سوسيولوجي لمسار انقلاب هذا المشروع في الدولة الحديثة عندما أفضى إلى دولة الهيمنة، ثم في المجتمع الحديث عندما أفضى إلى العلمانية الشاملة، وأخيرا في الاجتماع السياسي العالمي الحديث عندما أفضى إلى هيمنة حضارية.

رابعا، المفاهيم الأساسية:

درج الباحثون على تخصيص جزء من الفصل الافتتاحي يتم فيه التعريف بالمفاهيم الأساسية للدراسة، إلا أن بعض الدراسات التي تكون مفاهيمها الأساسية مُشكلة – حال هذه الدراسة – يصبح تحديدها في بداية الدراسة ولكأنه مصادرة على المطلوب، ولذلك سيتم الاكتفاء بتقديم تحديدات أولية لبعض المفاهيم الأساسية على أن يُترك التحديد النهائي للمفاهيم بين ثنايا الدراسة.

- **التحديث الاجتماعي السياسي:**

هو عملية نقل الاجتماع السياسي لمجتمع ما من حال إلى حال أرقى، أو هو السعي للتحقق بالحداثة ومبادئها في الاجتماع السياسي لمجتمع ما.

- **الهيمنة الاجتماعية:**

هي سيطرة قوى، أو أفرادا، أو مؤسسات، أو جماعات، أو حتى أفكارا وأيديولوجيات على مجتمع ما و أفراده، دون الإرادة الحرة لهذا المجتمع، أو هؤلاء الأفراد، بحيث يضحى المجتمع، أو الفرد فيه، غير قادر على الاختيار بين الممكنات.

- **الهيمنة الحضارية:**

هي سيطرة نموذجا اجتماعيا سياسيا معينا على غيره، سيطرة تنفي على المجتمعات المهيمن عليها حريتها و سيادتها، وتجعلها غير قادرة على الاختيار بين ممكناتها الحضارية.

- **مسار الهيمنة الحضارية:**

هي مختلف المراحل والحلقات التي تعرفها الهيمنة الاجتماعية في تصاعدها وصولا لمرحلة الهيمنة الحضارية.

الفصل الثاني:

التحديث الاجتماعي السياسي:

المفهوم والآليات

تمهيد:

يطلب هذا الفصل تحديد مفهومي التحديث الاجتماعي بصفة عامة، والتحديث الاجتماعي السياسي على وجه الخصوص تحديدا سوسيولوجيا، ولأنه كثيرا ما تتم المطابقة بين مفهوم الحداثة، والنموذج الاجتماعي الناتج عن تجربة التحديث الغربية، وبالتالي المطابقة بين مفهوم التحديث والتغريب، فستعمل الدراسة في الجزء الأول من هذا الفصل على محاولة تخليص مفهوم الحداثة وبالتالي مفهوم التحديث الاجتماعي والتحديث الاجتماعي السياسي من هذه المطابقة، وذلك بصياغة مفهوم للحداثة الاجتماعية عامة يكون النموذج الاجتماعي الناتج عن تجربة التحديث الغربية أحد الممكنات المتحققة منها، ويكون التحديث الاجتماعي الغربي سبيل من سبل التحقق بها لا أكثر، ثم العمل على تحديد آليات التحديث الاجتماعي السياسي .

أولا، مفهوم التحديث الاجتماعي السياسي:

1- نحو مقاربة سوسيولوجية لدلالة الحداثة و التحديث:

تتشعب المسالك وتختلف السبل أمام الباحث، إن هو سعى لتحديد مفهوم الحداثة، وما قربها من مفاهيم، من مثل التحديث، و الحداثوية، ذلك أنها لانزياحها الدلالي، يغدو تحديد معانيها أمرا شاقا.

إن الانزياح الدلالي لهذه المفاهيم لا يعود فقط لصعوبة تبيئتها في المجال التداولي العربي، ففي المجال التداولي الأصلي لها – أي المجال الغربي– تظهر نفس الشكوى، إن الأمر قد يجد له تفسيرا في أن هذه المفاهيم خاصة مفهومي الحداثة والتحديث، لارتباطها بشتى مناحي الحياة البشرية، قد تداولتها عدة حقول معرفية دراسة وتحليلا، الأمر الذي شرَّع للبعض بالقول أنه لا وجود لحداثة واحدة، ولا تحديث واحد، بل هناك حداثات وتحديثات، بقدر ما هنالك من مجالات.

فكما حق للمؤرخ أن يحدد مدلول الحداثة والتحديث، تاريخيا، وحق للفيلسوف تحديد مدلوليهما فلسفيا، حق أيضا لعالم الاجتماع تحديدهما سوسيولوجيا، وللفنان تحديدهما جماليا، وكذا عالم السياسة، والأديب، والاقتصادي، وما إلى ذلك من حقول معرفية.

ومن المعلوم معرفيا، أن المفهوم ذو ارتباط أنطولوجي بالحقل الذي يستعمل فيه، فتقلب هذه المفاهيم بين عدة حقول معرفية، خلف أثره في بنيتها الدلالية، فلا يُتصَور أن مفهوما ينتقل من حقل معرفي إلى أخر دون أن يدخل على بنيته الدلالية تغيير، قصد تبيئته في الحقل الجديد، فالتحديد الفلسفي لمدلول الحداثة مثلا، ليس هو التحديد الجمالي الذي سبقه، والتحديد السوسيولوجي يختلف عنهما.

إضافة لهذا الالتباس الدلالي، يُلحظ خلطا كبيرا في استعمالات مفهومي الحداثة والتحديث في العلوم الاجتماعية، وعدم وضوح في العلاقة بينهما، فهذا الأنتربولوجي الفرنسي "جورج بلاندييه" يشير

إلى أن الدراسات في العلوم الاجتماعية غلب عليها الاهتمام بموضوع التحديث عنه بموضوع الحداثة، وهذه الدراسات على كثرتها، لم تفلح في إزالة الالتباس الذي يشوب استعمال اللفظين[1].

أما الفيلسوف والاجتماعي الألماني "يورغن هابرماس"، فرأى أن لفظ التحديث ونظريته الاجتماعية، قد ظهرا في الخمسينيات من القرن الماضي مفصولين عن أنوار الحداثة، فحركة التحديث المعتمدة على ديناميكاتها الداخلية قد فصلت الحداثة عن أصولها، مما جعلها تبدو محنطة، الشيء الذي شرَّع للبعض القول بانتهاء الحداثة ، وحلول ما بعدها[2].

والحال، أنه لما وضعت هذه الدراسة النظر في شأن الحداثة الاجتماعية عامة، والتحديث الاجتماعي السياسي على وجه الخصوص، هدفا لها، كان لزاما أن تختط مسارا في تحديد هذين المفهومين، تحديدا يُتجنب فيه الالتباس الذي خالطهما، ويعين على توضيح المقصودا منهما قدر ما أمكن.

بداية؛ وسم الدراسة بـ " **التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومسار الهيمنة الحضارية**"، قد يكون مدعاة لوجوه من الالتباس فيما يخص المجال المفاهيمي الذي تنهض عليه الدراسة، وجب الإبتدار بإعمال الوسع، ما أمكن من الوسع، في تبديدها.

– فقد يحق لقائل القول، إن كان المقصود بـ "التحديث الاجتماعي السياسي" هو التحديث الذي مس المجال الاجتماعي، والمجال السياسي، فإضافة السياسي، حشو، لأنه متضمن في الاجتماعي، وإن كان المقصود هو التحديث الذي مس مجال الاجتماع السياسي، فالأصح لغة قول التحديث في الاجتماع السياسي.

---

[1] - *Georges BALANDIER ; "**Réflexions sur une anthropologie de la modernité**", Cahiers internationaux de sociologie, vol. 51, Les Presses universitaires de France, Paris, juillet-décembre, 1971, pp. 197-211*

2 – يورغن هابرماس : **القول الفلسفي في الحداثة** ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، 1995، ص ص .9-10

والرد، أن المعنى الثاني هو المقصود، أي التحديث الذي مس مجال الاجتماع السياسي، مع تحديدا للاجتماع السياسي يجعل المعنى الأول غير بعيد، فالدراسة تقوم على تحديدا للاجتماع السياسي بوصفه مجال تنظيم وتدبير الاجتماع البشري، وبالتالي يكون التحديث المقصود هو الذي يمس تنظيم وتدبير الاجتماع البشري .

أما عن استعمال "التحديث الاجتماعي السياسي" بدل "التحديث في الاجتماع السياسي"، فلأن الاصطلاح الأول يفي بالمعنى المقصود، أكثر من الثاني، ولو أن الأخير أصح لغة.

- أمرا ثان، قد يكون محل لُبس آخر، هو إضافة صفة "الغربي" للتحديث، وكان القصد رفع صفة الكونية عن الحداثة الغربية، والطريق الموصل إليها، و إنزالها منزلها كتجربة، خلافا لما درج عليه الغالب الأعم من الدراسات الاجتماعية في تعاطيها مع لفظي الحداثة والتحديث، حيث في أغلب دراساتها تُلمس مماهاة بين الحداثة والغرب، والتحديث والتغريب، كما لاحظ جورج بلاندييه، فبعد نظر في التعاريف أو المدلولات التي يرد بها لفظ التحديث في العلوم الاجتماعية، وقف على أن الجامع بين أغلبها هو رؤية – مصرح بها أو مضمرة – للحداثة، بوصفها مجموع الخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، و يستعمل لفظ التحديث، لوصف العمليات التي يتم بواسطتها اكتساب هذه الخصائص[1]، وهو تعريف المطابقة فيه بين الحداثة الاجتماعية والنموذج الاجتماعي الغربي غير خافية، فيضحى التحديث الاجتماعي تطلعا لتحقيق ذلك النموذج، ويغدو سبيله استنساخا لتجربة التحديث الغربية، واستيرادا لما ابتدعته من أساليب وطرق في الفكر، والعمل، والتنظيم، والتبادل .

وعليه، يقوم مسلك الدراسة في تحديد مفهوم التحديث الاجتماعي، على اعتبارين اثنين هما:

[1] – - *Georges BALANDIER : Loc. cit.*

أولا، السعي لتجاوز ما درج عليه البحث في العلوم الاجتماعية من فصل بين مفهومي الحداثة والتحديث، وتقديم الثاني على الأول ، بوصل المفهومين، مع تقديم مفهوم الحداثة، ذلك أنه يستحيل الإحاطة بمدلول التحديث، ما لم يُسبق بتحديد مدلول الحداثة، فما التحديث في أبسط معانيه – وبضرب من التجوز في القول – إلا فعل طالب التحقق بالحداثة .

ثانيا، السعي للخروج من التضييق الذي فرضته المماهاة بين مفهوم الحداثة الاجتماعية والنموذج الاجتماعي الذي تمخض عن تجربة التحديث الغربية، وما نتج عنه من مطابقة بين مفهوم التحديث والتغريب، وذلك بالفصل بين مفهوم الحداثة بإطلاق، الذي تتجلى فيه بوصفها إمكانات عدة، ومفهوم الحداثة الغربية، الذي هو ليس إلا إمكانا واحد من هذه الإمكانات*، وما يستوجبه من فصل بين مسلكيهما، أي مفهوم التحديث بإطلاق ومفهوم التحديث الغربي.

1.1 – مفهوم الحداثة :

في محاولة الإحاطة بمفهوم الحداثة، تنوعت التعاريف، وتعددت، وتباينت، حد التناقض، إلا أن الفاحص المتمعن، لابد أن يتبين له، أن هذه التعريفات على كثرتها، وعلى ما بينها من شديد التنوع والاختلاف، لا تخرج في تحديدها لمفهوم الحداثة، على ثلاث تصورات كبرى :

- الحداثة بوصفها، حقبة تاريخية مميزة[1] ذات بداية زمنية محددة .
- الحداثة بوصفها، مجموعة الأفكار المرتبطة ارتباطا وثيقا بهذه الحقبة الزمنية[2].

---

* – نذهب مذهب الدكتور طه عبد الرحمن حين قال :"فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة ، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكانا واحدا" . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق ، ص 16.

[1] - *Jean-Pierre Seguin,"l'invention de la moodernnité ", in Yves Vadé ;* ***Ce que veut, dire modernité(1)****, Presses Universitaires de Bordeaux, 1994,p53..*

[2] - جيمس جوردن فينليسون: **هابرماس مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص 75.

- الحداثة بوصفها، ما نتج في/عن هذه الحقبة الزمنية، على المستوى الاجتماعي، والسياسي، والثقافي والمؤسساتي، والنفسي[1].

يتحصل مما سبق، أننا أمام ثلاث مدلولات للحداثة، مدلول تاريخي، مدلول فكري، ومدلول اجتماعي.

إن المقاربة التاريخية وحدها، التي تنظر للحداثة بوصفها حقبة تاريخية غير كافية ،كذلك المقاربة الفكرية التي تنظر للحداثة من جهة أنها منظومة فكرية مستجدة وحدها تبقى قاصرة على الإحاطة بمدلول الحداثة، لذلك المقاربة السوسيولوجية الموسعة التي تتحدد الحداثة فيها بوصفها تحولات اجتماعية، ابتداءا من فترة تاريخية، ونتيجة لما أُستحدث من أفكار، هذه المقاربة وحدها يمكنها الإحاطة بهذا المفهوم.

وعليه، ستعمل الدراسة على تحديد المدلول التاريخي، ثم الفكري، ثم الاجتماعي للحداثة، في سبيل الوصول إلى هذا المدلول السوسيولوجي (الموسع)، وقبل ذلك وجب تحديد المدلول اللغوي لها .

تجدر الإشارة أنه، في البداية سيتم تناول التعاريف المنتشرة للحداثة كما هي مبثوثة في أدبيات الحداثيين، لنناقش بعدها قدرة هذه التعريفات على الإحاطة بالمفهوم .

1.1.1 - المدلول اللغوي للحداثة والتحديث

- في اللسان العربي :

في اللغة العربية لفظ "**حداثة** "، وكذلك "**تحديث** " مشتقين من الجذر اللغوي "**حدث**"

[1] - نفس المرجع، نفس الصفحة.

جاء في معجم مقاييس اللغة : "الحاء والدال والثاء أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن"[1]

أما في لسان العرب: "**حدث** :الحديث: نقيض القديم ، و**الحدوث**: نقيض القُدمة. حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه "[2] .

كما و تشتق من فعل حدّث ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث، فالحديث من حدث وتحدث حديثا أي تكلم كلاما ولغة[3].

إذا في اللسان العربي، الحديث هو نقيض القديم، ومن حيث الدلالة القيمية لصفة الحديث فقد يحمل دلالة قيمية ايجابية بمعنى "الجديد"-كما في دلالته المعاصرة – المطابق لظروف الزمن الحاضر، أما دلالته عند القدماء فيحمل اللفظ – في أغلب استعمالاته – دلالة قيمية سلبية فالمحدثات في الدين "بدع "، و"حوادث الدهر نوبه"[4]، وأحدث قد تعني زنى[5] أو تغوط ،كما يقال عن الشخص أنه حديث في مجال ما، أي قليل خبرة .

– في اللسان الأجنبي :

لفظ "modernité" الحداثة، ولفظ "modernisation" التحديث، في المعاجم الأجنبية مشتقين من صفة "moderne" أي حديث الفرنسية، وهذا اللفظ ينحدر من اللفظ اللاتيني **"modernus"**

---

[1] –ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة ج2**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1979، ص36

[2] – ابن منظور: **لسان العرب ج2**، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت ن، ص 131

[3] – محمد جديدي:" **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**"، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2006 ، ص 85.

[4] – ابن منظور:مرجع سابق، ص132.

[5] – نفس المرجع، ص134.

المنحدر بدوره من صفة " modo " في اللاتينية الكلاسيكية، والتي تعني "توا"أو "مؤخرا" أو "في الوقت الحالي"[1].

يشير "رايموند ويليامز" إلى أن لفظ "modern"* كان في استعمالاته المبكرة يرادف كلمة "معاصر" أو معادلاتها، بمعنى " يحصل الآن " أي " لنعني شيئا يوجد لحظة الكلام أو الكتابة "[2]

بعد ظهور تحقيب يفصل بين العصور القديمة والفترات التالية للعصور الوسطى، أخذت هذه الأخيرة صفة العصور الحديثة، أصبحت صفة حديث تستخدم لوصف ما ينتمي لهذه العصور، في مقابل ما ينتمي إلى ما سبقها .

طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر، نجد حضور لفظ "moderne" في المعاجم اللغوية الفرنسية محتشما، حيث يورد بصورة خاطفة لا تتعدى في كثير من الأحيان سطرين أو ثلاثة، ويرد للإشارة إلى ما ينتمي إلى القرون الأخيرة، في مقابل أشياء العصر القديم، فاللفظ كان يحيل مباشرة إلى الجديد وإلى الطريف والطارئ ويحيل إلى ما هو من زماننا كالقول مؤلف حديث، الشعراء القدامى والمحدثون، الهندسة الحديثة[3]

من حيث الدلالة القيمية، أو المضمون الأكسيولوجي الذي تحمله صفة "modern"، فقد عرف تبدلا ملحوظا، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر ورغم الإستعمال السجالي للفظ، بين القدماء المدافعين عن عراقة الكلاسيكيات، والمحدثين الداعين لتخطيها، إلا أن صفة الحديث بقيت

---

[1] - *Larousse ;* ***Grand Larousse de la langue français****, Tome 4, Librairie Larousse, Paris, 1975, p3338.*

* - تجدر الإشارة أن لفظ "*modern*" دخل الانجليزية من"*moderne*" الفرنسي. أنظر ريموند وليمز: **الكلمات المفتاحية**، ترجمة نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط1 ،2007، ص. 209.

[2]– طوني بينيت وأخرون: **مفاتيح اصطلاحية جديدة – معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**–، ترجمة سعيدالغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص276.

[3] – محمد جديدي: مرجع سابق، ص 96.

تحمل دلالة قيمية سلبية إلى غاية القرن التاسع عشر ،وبشكل أوضح في القرن العشرين ،حيث تحول ليصبح يعني "المحسن"، أو"المرض"، أو"الفعال"[1] والمساير لزماننا، مقابل شيء قديم قد يوصف بالتجاوز أو عدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الحالي.

مما سبق، يمكن الوصول إلى أن المدلول اللغوي "للحديث" "moderne" وما اشتق منه من ألفاظ كالحداثة والتحديث، يرتبط ارتباطا وثيقا بالزمن، فقد تكاد تجمع المعاجم اللغوية على أن الحديث، صفة تناقض القديم، وهو أمر تأتى من تقسيم كرونولوجي للزمن إلى مستويات تبتدئ بالماضي، فالحاضر، ثم المستقبل، وقد كان استعمال القدامى صفة الحديث كوصف لترتيب الأشياء وتوالي الأحداث في الزمن، أما المحدثين فاستعمالهم اللفظ، لا ينفصل عن وعي جديد بزمانهم، فوعي المحدثين بالزمن يختلف عن أسلافهم، فزمن المحدثين "ليس زمنا دائريا يعيد نفسه، بل هو زمن يتطور، وينمو، حسب خط الماضي – الحاضر – المستقبل، وفق مصدر وغاية يتوخاها"[2]، و هو "عاملا للتقدم، والتطور، وعنصرا مكونا للتقدم"[3] "الذي يعني بالضرورة الانفصال الجذري عن الماضي، ورفض شديد لنموذجيته و سلطته على الحاضر"[4]

فالمحدثين نظروا لحاضرهم بوصفه لحظة قطيعة مع الماضي، ووصل بالمستقبل. وعليه "سمى المحدثون الزمن الذي كان أسلافهم يحيونه "قدامة "، وسموا الزمن الذي صاروا إليه "**حـــداثـــة** ""[5]

---

[1] – ريموند وليمز: مرجع سابق، ص210.

2– جون بودريار:"الحداثة"، ضمن محمد سبيلا وعبد السلام: بنعبدالعالي: **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، أفريقيا الشرق، المغرب– لبنان، 2001، ص. 325 .

[3] – سالم يفوت: **الزمن التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص.7

[4] – ابن داوود عبد النور: **المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي**، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر– بيروت، ط1، 2009، ص 25.

[5] – محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص.14.

وسموا كل تغيير أو تحسين لما يزال في الأساس مؤسسة كانت أو نظاما قديما،كيما يتوافق مع زمانهم الحديث، **تحـديثـا** .

2.1.1 – المدلول التاريخي للحداثة:

تبين أن المحدثين سموا زمانهم حداثة، لما وعوا بفرادته، واختلافه عن زمن القدماء، فإن كان الزمن التقليدي يتمحور على الماضي ليعيد إنتاجه، و لا ينظر للمستقبل إلا باعتباره استعادة إسقاطية للماضي في المستقبل[1]، بل و"يعتبر كل زمانية، ابتعادا عن الأصل، وانحرافا عن نموذج الكمال، (...) وتردي، وسقوط، وتدني "[2] ، فإن عصر الحداثة، يحيا بدلالة المستقبل، منفتحا على الجديد الأتي، ما عاد يستمد معياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، وذلك عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد[3]، لقد كان للفتوحات المعرفية أثرا على رؤية الإنسان الحديث للتاريخ، فنزعت عنه الطابع الأسطوري بنفي الغائية عنه، واعتباره مجرد حركة تطورية مستقيمة، تحكمها عوامل داخلية، فأصبح التاريخ سيرورة processus، وصيرورة devenir ، أي مسارا حتميا تحكمه، وتحدده، وتفسره عوامل ملموسة كالمناخ، والحاجات الاقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم [4]، مسارا يحكمه قانون **التقدم**، أو التطور، أي الانتقال من البسيط إلى المعقد، ومن الأقل نضجا إلى الأكثر نضجا.

وبناءا على هذه النظرة للتاريخ وحركته من جهة ، والوعي ب**التقدم** الغير مسبوق الذي عرفته المجتمعات الأوروبية منذ عصر النهضة، ظهر تحقيب ثلاثي للتاريخ يقال أن المؤرخ الألماني كريستوف كيلر

---

[1]– محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص. 12 .

[2]– سالم يفوت: مرجع سابق، ص7.

[3]– محمد سبيلا: مرجع سابق، ص12 .

[4]– نفس المرجع، ص. 11 .

أول من أدخله سنة 1675، يتحدث فيه عن حقبة وسطى أو وسيطة médiéval، بين حقبتين قديمة سابقة لها، وأخرى حديثة تالية لها[1] .

إذا؛ من منظور تاريخي، الحداثة هي الحقبة التاريخية التالية للعصر الوسيط[2]، التي عرفت خلالها المجتمعات الأوروبية تحولات شملت مناحي الحياة كلها، ولما كانت الحداثة حقبة تاريخية معينة، ذات بداية زمنية محددة، الدرس التاريخي يفرض السؤال عن لحظة انبثاقها، أو متى كانت الحداثة ؟

ليس من الهين تحديد اللحظة الزمنية التي انتهى فيها العصر الوسيط، وبدأ الحديث، "فالعصر الوسيط لم يتوقف عند نقطة محددة من الزمان والمكان ليبدأ عندها العصر الحديث، وليس الحديث إشراقة الشمس تمحو ليل العصر الوسيط"[3]، لذلك نجد اختلافات في التأريخ للحظة انبثاق الحداثة، فهناك من يحدد هذه اللحظة باختراع غوتنبورغ للمطبعة سنة 1450، والبعض يحددها بفتح القسطنطينية سنة 1453، والبعض يرى في اكتشاف كولومبس للقارة الأمريكية سنة 1492 لحظة انبثاق الحداثة، إلا أن هناك من رأى أنه لا يمكن الحديث عن حداثة إلا انطلاقا من القرن الثامن عشر، وظهور حركة الأنوار التي كانت حركة فكرية جارفة، أسست لرؤى جديدة حول الكون، والإنسان، والمجتمع، والدولة، حيث مثل أقطاب هذه الحركة،كديكارت، كانط، جون جاك روسو، و هيجل وغيرهم من المفكرين، أنبياء لعصر الحداثة، بدعوتهم للعلمية، والعقلانية، والحرية، ويكفي أن مصطلح حداثة كما هو يستعمل لوصف حقبة تاريخية مستجدة، استعمل أول مرة في القرن الثامن عشر من طرف الفيلسوف الألماني "هيجل"، حين استعمل تعبير " الأزمنة الحديثة " "temps moderne "،كما أن هذا القرن شهد ثورتين غيرتا وجه أوروبا جذريا، وامتدت أثارها في العالم، ثورة صناعية ابتدأت في القرن الثامن عشر، وأخرى سياسية (الثورة الفرنسية في1789)، لم تتحول الحداثة إلى أسلوب حياة، إلا عقِبَهما .

---

[1] – سالم يفوت: المرجع السابق، نفس الصفحة.

[2] -*André Comte-Sponville;* ***Dictionnaire philosophique****, Presses Universitaires de France, Paris, 4e édition, 2013, p812.*

[3] – كرين برينتون: **تشكل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1978، ص28.

أمام هذه الاختلافات في تحديد نقطة البداية التاريخية للحداثة، بين المحددين لها من القرن 15 م، ومن يحددها من القرن 18 م، برز طرح يحاول التفريق بين لحظتين تاريخيتين، لحظة البداية الزمنية للحداثة، ولحظة الوعي بها، فهابرماس، مُستندا على تحديدات هيجل، يحدد عام 1500م كلحظة البداية الزمنية للحداثة، أما الوعي بها فكان انطلاقا من عام 1800م[1].

يمكن القول؛ أن الحداثة تشير في مدلولها التاريخي، إلى حقبة تاريخية محددة، اصطبغت بتحولات غير مسبوقة في شتى مناحي الحياة الإنسانية، ابتدأت في أوروبا، لتشمل العالم منذ القرن 15م، أي منذ حركة النهضة الأوروبية، والإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، فالثورة الصناعية، ثم الثورة التقانية، ثم الثورة المعلوماتية[2].

3.1.1 – المدلول الفكري للحداثة:

يُحقب للحداثة على أنها مرحلة فارقة في تاريخ المجتمعات الغربية خاصة، والإنسانية عامة، ويُشار لها بوصفها قطيعة، بل وشرخا أصاب التاريخ الإنساني، وهو أمر لم يكن ليتحقق لولا الوعي الفكري المستجد الذي ميز هذه الحقبة، وعي قلب نظام المفاهيم، والأشياء، والعلاقات الاجتماعية.

فإن كانت الحداثة في مدلولها التاريخي تعني حقبة تاريخية مستجدة، فإنها في المدلول الفكري، تشير لمجموع الأفكار، والقيم المستحدثة التي طبعت هذه الحقبة، أفكار وقيم يستعصي على الباحث الإحاطة بها توسيما، فما بالك إن كانت الإحاطة شرحا، وتحليلا، من مثل العقلانية، والعلمية، والتقدم، والذات، والحرية، والعلمانية، والدولة، والقومية، والمواطنة، والديمقراطية،...وما إلى ذلك من أفكار كثيرة أنتجها العقل الحديث.

---

[1] – يورغن هابرماس: مرجع سابق،ص .13 .

[2] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص.23.

إن ما أنتجه العقل الحديث من أفكار، وما قدَّمه من قيم، على كثرتها تجتمع في ثلاث مفاهيم أساسية يكاد يجمع الحداثيون على أنها أساس الحداثة الفكرية، والمبادئ الحاكمة لتصور الإنسان الحديث وعلاقته بالوجود، والمعرفة، والقيم ،هذه المفاهيم هي **الذاتية**، و**العقلانية**، و**الحرية**، فتوسلا بها تشكل العقل الحديث، وطلبا لها، أو لمزيد التوسع في التحقق بها سعى هذا العقل، ولا يزال يسعى .

- **الذاتية؛** قيل أن الفيلسوف الفرنسي "رنييه ديكارت" أسس الحداثة الفكرية، أو الفلسفية ، بوضعه مبدأ الذاتية (الكوجيتو) "أنا أفكر إذن أنا موجود"، كأساس للحقيقة، واليقين، وكقيمة مطلقة[1]، ومن حينها بدا و لكأن"الذات الفردية"،"الأنا"، بُعثت من جديد، بعد أن ظلت طوال عهد القدامة، "غفلة، نكرة، منغمرة في الجموع، منغمسة ذائبة فيها، شأن، الشأن العضوي في الجملة "[2]، أو قل، شأن الشاة في القطيع، فاستعاد الفرد ثقته في فكره، وقدرة عقله، وفعالية فعله، فانبرى مطالبا بحقه، ومنافحا عن ملكه، ومتحملا عبء مسؤوليته لوحده، فبعد أن كان الإنسان يدرك بوصفه مخلوقا لله، لا ميزة له عن باقي المخلوقات إلا "تبعا لدرجة مشاركته في المثل، أو اقترابه من الحقائق المطلقة "[3]، وبعد أن كان خاضعا خضوعا تاما، ليس له من أمره شيئا، سوى التسليم لما تراه الجماعة، سواء كانت أسرته، أو كنيسته، عشيرته، أو قبيلته، أضحى مركزا مرجعيا للنظر والعمل، لا آلهة، و لا شرائع، لا جماعات، و لا مؤسسات دين، و لا رجاله، تملي عليه ما يجب، أو تحرمه مما يرغب، لا عقائد، و لا شرائع، يُقَوِم انطلاقا منها أفعاله، فبعلمه عرف نفسه، وبعقله سن شرائعه، بعد أن "انكفأ عالم الآلهة على ذاته، وأفل حضورها في العالم"[4]، ذلك أن الإنسان الحديث، لم

---

[1] – محمد الشيخ و ياسر الطائي: **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص13.

[2] – محمد الشيخ: مرجع سابق، ص26.

[3] – محمد الشيخ و ياسر الطائي: مرجع سابق، ص. 12.

[4] – نفس المرجع، ص13.

يكتفي بـ(إدعاء) سيادته على نفسه، بل دفعه توهمه، وسوء ظنه بخالقه، أن يدعي سيادة العالم.

- **العقلانية؛** الحداثة، والعقلانية، صنوان لا ينفصلان، حتى جاز حصر الأولى بالثانية، والقول "إنما الحداثة، العقلانية" فبالعقل – كما حدده ديكارت– بما هو أفكار متعقلة، صار الإنسان الحديث يحدد كنهه، ولما كان "ليبنتز" قد قال بمبدأ أن "لكل شيء سببا معقول"[1]، بدا و لكأن الإنسان الحديث تملك زمام أمره، فهو "ذاتا عاقلة، في عالم معقول"، وأصبح كل شيء مفحوصا، ومفهوما، بل محكوما، من طرف العقل، وعبره حقق الإنسان سيادته النظرية على العالم، الذي غدى شفافا، وخاليا من الأسرار[2]، فإن كان منتهى أمل الإنسان قديما استيعاب علوم القدماء، والاستظهار بها مع الشرح، والتعليل، والتوفيق، والترجيح، ففي نطاق الحداثة زالت المناطق المحرمة التي يسلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص[3]، فبعقله كشف قوانين الطبيعة و أخضعها لسلطان العلم الحديث، و به وصل للنواميس التي تحكم الاجتماع البشري، والتي على ضوئها سن القوانين، و بنى و أسس النظم والمؤسسات الاجتماعية الحديثة.
- **الحرية؛** لم يتعلق الإنسان الحديث بفكرة تعلقه بالحرية، فعدها أسمى قيمه، ومنتهى تطلعاته، فإن صار العقل هو الروح المحرك للتاريخ الإنساني ومحدد تطوره على حد تقدير هيجل، فالحرية غدت غايته، فالإنسان الحديث بجرأته على إعمال عقله، تجاوز قصوره، وهدم كل ما من شأنه أن يقف عقبة أمام إنفاذ إرادته، أَوَ لم تكن الأنوار دعوة لاستخدام الفكر في جرأة

[1] – نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[2] – محمد سبيلا: مرجع سابق، ص.19.

[3] – عبد المجيد الشرفي: **لبنات معالم الحداثة**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص. 19.

وشجاعة واستقلالية؟ لذلك كان شعار عصرها-كما قال كانط- "لتكن لديك شجاعة استخدام فكرك بنفسك"[1].

ولكن كيف و بينه وبين مبتغاه حواجز تمنعه وأصفادا تكبله؟ فبينه وبينها عوامل الطبيعة بحتمياتها و إكراهاتها، وتقاليد وشرائع المجتمع بوصايتها ومحرماتها، وقبضة الحكام ورجال الدين والإقطاع بجبروتها و سطوتها .

آمن الإنسان الحديث أن العقل سلاحه، ووسيلته نحو التحرر، فبالعلم والتقنية، تحرر من قيد الطبيعة وتسيد على القوى الطبيعية إلى درجة لم يسمع بها ولم يجر الحلم بها من قبل في التاريخ السابق[2]، وبالعقل صار مُشَرِّع نفسه بنفسه بعد أن هدم جميع البنى الاجتماعية والدينية والاقتصادية التقليدية، وأقام على أنقاضها المجتمع الحديث، والدولة الحديثة، مجتمع ودولة الحرية كما اعتقد أو توهم.

4.1.1 - المدلول السوسيولوجي للحداثة :

تشير الحداثة في مدلولها السوسيولوجي، إلى تلك التحولات المجتمعية التي مست الاجتماع الأوروبي في شكل بنائه والعلاقات بين أفراده، بانتقاله من النمط الزراعي، إلى النمط الصناعي التجاري، ومن النمط الإقطاعي إلى نمط برجوازي، وما استحدثته هذه التحولات من علاقات، وبنيات اجتماعية جديدة، فالأبنية الاجتماعية التقليدية القائمة على **العلاقات التراحمية** العائلية، والعصبيات الدموية والإقليمية والعشائرية، بدأت تتفكك، لتحل محلها المؤسسات الاجتماعية الحديثة، القائمة على **العلاقات التعاقدية** المقننة والمضبوطة صوريا، أو بتعبير عالم الاجتماع الألماني "فرديناند تونيز" "Tönnies"، الانتقال من **الجماعة** إلى **المجتمع**، كما أن انتشار التصنيع والتمدن استحدثا تقسيما

---

[1] -إ يمانويل كانط: ، محمود بن جمعة (تعريب): **ثلاث نصوص تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير** ، ترجمة محمود بن جمعة ، دار محمد علي الحامي، صفاقص، تونس، ط1، 2005 ص. 85.

[2] -إريك فروم: **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ص. 92 .

جديدا للعمل الاجتماعي، فبينما كان تقسيم العمل الاجتماعي في الجماعات التقليدية يخضع **للتضامن الآلي**، أضحى **التضامن العضوي** يحكمه في المجتمع الحديث،كما لاحظ ذلك السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركهايم[1] .

إن الوعي التاريخي والفكري المستحدثين، خلقا نمطا اجتماعيا يختلف تماما عن الأنماط الاجتماعية التقليدية، فإن كان المجتمع التقليدي لا يعي بـ"تاريخيته"، فهو ينظر باستمرار إلى الوراء، إلى الماضي، فالماضي هو حاضره، ومستقبله، وهذه الاستمرارية بين الأمس واليوم والغد، تقلل من وضوح الفروق بين ما كان موجودا، وما هو موجودا الآن، وما سيوجد غدا، مما يعني استحالة الوعي بفكرة **التقدم**، والسقوط في "دائرة التكرار، والاجترار، و المراوحة "[2]، على العكس من ذلك، المجتمع الحديث بوعيه بتاريخية الزمن، بدى و لكأنه أمسك بخيوط التقدم، وامتلك النواميس التي تحركه، وتوجهه، فأضحى" الماضي عبئا، يسعى الناس إلى الخلاص منه، فلم يعد الناس في العصر الحديث يقبلون بظروف الحياة التي ولدوا فيها كظروف دائمة في كل الأزمان، بل يحاولون فرض إرادتهم على الواقع، لكي يصنعوا المستقبل في قالب يلائم رغباتهم "[3].

إن القطع مع الغائية الدينية، والتوسل بالعقل، هو ما يميز المجتمع الحديث، بحيث أمكن القول أن الحداثة الاجتماعية هي نتيجة **لعقلنة الشأن** الاجتماعي، التي تعني تحطيم العلاقات الاجتماعية، و أشكال التنظيم الاجتماعي، والمشاعر، والعادات المسماة تقليدية، التي لا تخضع للعقل، ونشر لمنتجات

---

[1] – يحلل دوركايم هذا الانتقال من التضامن الآلي في المجتمعات التقليدية إلى التضامن العضوي في المجتمع الحديث في كتابه " في تقسيم العمل الاجتماعي " . أنظر إميل دوركهايم: **في تقسيم العمل الاجتماعي**، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1982.

[2] – محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص.124.

[3] – أنتوني جيدنز: **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، ترجمة أديب يوسف ،الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، (د ت) ، ص13.

النشاط العقلي العلمية، و التكنولوجية، و الإدارية[1]، كما أنها نتيجة **لعلمنة الشأن الاجتماعي**، أي نتيجة لإعادة تأسيس مبادئ الاجتماع البشري انطلاقا من مقاصد دنيوية بحتة، وإزاحة أي مقاصد غيبية.

أدت دينامية الاقتصاد الحديث إلى توسيع مشاركة فئات متنوعة في العملية الاقتصادية، وبالتالي في تأثيرها في الشأن العام، مما فرض تغييرا في آليات تدبير الاجتماع الأوروبي، وإن اعتبرنا كتاب "الأمير" لمكيافيلي، المحاولة الأولى لاستحداث قواعد جديدة للنظر في شأن التدبير الاجتماعي، أو قل في شأن السياسة، حيث انشغل فيه بتحليل أساليب الحكم، قاطعا الصلة بينها والأخلاق، والدين، ومنزلها منزل العلم العقلي الوضعي القائم على الأسباب والنتائج، فالعقد الاجتماعي لجان جاك روسو، كان بمثابة المرجع التأسيسي للحداثة الاجتماعية، خاصة ما تعلق بمجال التدبير، أو السياسة منها، "إذ تغيرت بالكلية المنظورات التي كان يُنظر منها إلى السيادة، والقانون، والحق، والعدل، والدولة، والمواطن، والدستور وتغيرت كذلك دلالة كلمة شعب لا في حقل فقه القانون وعلم السياسة وحسب، بل في حقل الشعور والوجود أيضا"[2]، ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي قلبت الرؤية القديمة من "أرسطو" إلى "ابن خلدون" التي ترى أن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بطبعه، إلى رؤية أخرى تفترض أن "الاجتماع الإنساني يشترط إقامة عقد اجتماعي حر وطوعي، وبالطبع كل ما هو نتيجة إرادة لا يكون طبيعيا و إنما مصطنعا، هذه الاصطناعية في السياسة هي التي تجعل من الشأن العام موضوع علم دقيق من ناحية، هي التي تشرع جذريا لحرية الإنسان من ناحية أخرى، ذلك أن ما هو مصطنع من قبل الإنسان،جاز بالنتيجة تبديله من قبل الإنسان"[3]، وبهذا هدمت نظرية العقد الاجتماعي الأسس التي

---

[1]-*Alain TOURAINE ;* ***CRITIQUE DE LA MODERNITÉ****, Les Éditions Fayard , Paris, 1992 , pp 21 -23 .*

[2] – عبد العزيز لبيب في مقدمة ترجمته لكتاب: جان جاك روسو : **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1 ،2011 ص 11

[3] – نفس المرجع ،ص ص35-36

تنهض عليها **نظرية الحق الإلهي** السياسية القديمة، وكانت المرجع الفكري الذي أُستند عليه في التأسيس للاجتماع السياسي الحديث.

فلم يمر من الزمن كثيرا، حتى شكلت أفكار روسو ومن سبقه ولحقه من مفكري عصر التنوير عقيدة الثوار الذين نزلوا شوارع باريس في حدث كان فاصلا بين رؤيتين للاجتماع السياسي، فكانت الثورة الفرنسية 1789بداية لهدم جميع البنى الاجتماعية، والسياسية القديمة، وبناء الاجتماع السياسي الحديث، الذي وجد أوضح تجلياته في الدولة الحديثة، المؤسسة على المبادئ الثلاث للحداثة الاجتماعية: **العقلانية**، و**العلمانية**، و**الحرية**.

فيما سبق تم عرض التعريفات المختلفة للحداثة،كما هي مبثوثة في إنتاجات الحداثيين، سوءا من ينظر إليها من جهة أنها مرحلة تاريخية، أو من جهة أنها تحولات فكرية، أو من جهة أنها تحولات اجتماعية،بحيث يمكن استنتاج منها تعريفا جامعا للحداثة بوصفها :

"**تلك التحولات الفكرية والاجتماعية الجذرية، والغير مسبوقة، التي شهدتها أوروبا منذ القرن الخامس عشر ميلادي، لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر، والتي نقلت المجتمع الأوروبي من طور حضاري لطور يعلوه تقدما، ثم لتكتسح العالم، أمريكا الشمالية ثم اليابان فسائر العالم**"

وانطلاقا من أن كل تحديد لمفهوم للحداثة، يستتبع بالضرورة مفهوما لعملية التحديث، لأن التحديث هو مسلك الحداثة، فهذا التعريف يستتبع بالضرورة ما شاع خاصة في العلوم الاجتماعية من تعاريف للتحديث، ربما أشهرها التعريف الذي قال به "صمويل إيزنستاد"، عندما حدد **التحديث** بكونه:

" **عملية التغيير صوب تلك الأنماط من النظم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، و التي تطورت في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، منذ القرن السابع عشر وحتى القرنين التاسع عشر والعشرين** "[1] .

2.1 - نقد مفهوم الحداثة والتحديث :

لاشك أن التعاريف السابقة للحداثة، والتحديث، لئن هي أحاطت بمفهوم الحداثة الغربية، والسبيل الموصل لها، فهي قاصرة أن تتعداه للإحاطة بمفهوم الحداثة بإطلاق، والسبل الواصلة لها، والأخذ بها يوقع في **تضييق** لمفهوم الحداثة، و**توحيدا** لمسلكها، لذلك وجب الإبتدار بتخليص مفهوم الحداثة من آفة التضييق، ومفهوم التحديث من آفة التوحيد قدر المستطاع.

1.2.1 - نحو توسيع مفهوم الحداثة وتنويع سبلها :

إن صحَّت التعاريف السابقة في وصف الحداثة الغربية، فإنها لا تصح لوصف كل حداثة ممكنة، اللهم إلا عند من نصب تجربة الحداثة الغربية ك "**نموذج كوني**" لا يسعى الآخرين إلا لإعادة إنتاج عناصره إن هم راموا تحديثا ، فيستحيل التحديث سلسلة متصلة من أفعال المحاكاة، والتقليد للنموذج، وهو ما ظهر جليا في تعريف "إيزنستاد" السابق للتحديث، ويظهر في كل الأدبيات التي أنتجتها نظرية التحديث في علم الاجتماع، فهذه النظرية منذ ظهورها في منتصف القرن الماضي لم تكن إلا محاولة لإعادة طرح، و الإجابة، على سؤال "ماكس فيبر" الشهير في مقدمة كتابه "**البروتستانتية وروح**

---

[1]- ريتشارد هيجوت: **نظرية التنمية السياسية**، ترجمة حمدي عبد الرحمن و محمد عبد الحميد، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص44. نقلا عن:

*Eisenstadt ,S ; **Modernisation protest and change** ,prentic Hall ,Englewood cliffs , 1966*

الرأسمالية"، "في أي سياق من الظروف برزت ظاهرات ثقافية في الحضارة الغربية وحدها دون سواها، ظاهرات ارتدَت مدلولا وقيمة كونية ؟"[1]

ولكن، كيف أمكن رفع تجربة حضارية مخصوصة هي تجربة الحداثة الغربية، إلى مصاف النموذج الكوني، الأمر الذي استحال تضيقا لمفهوم الحداثة، وتوحيدا لمسلكها ؟

تتأسس مقولة "كونية الحداثة الغربية" على إيمان بوحدة التاريخ الإنساني، يجد هذا الإيمان أساسه الفكري في رؤية غائية للتاريخ، يبررها تصور تاريخاني* لعملية التقدم الإنساني من الأسوأ، إلى الأفضل، بحيث تحكم مسار التاريخ وتوجهه نواميس نحو غاية نهائية، هذه الغاية هي عند هيجل "تحقق الوعي بالحرية"، وعند ماركس "ظهور المجتمع الشيوعي"[2]؛ وانطلاقا من هذه الرؤية لمسار التاريخ، والقوى التي تحركه، وغايته النهائية، قسمت المجتمعات البشرية بحسب موقعها في هذا المسار، أو بعبارة أخرى، كل مجتمع كان أقرب لتحقيق غاية التاريخ أُعتُبِر **متقدما** مقارنة بالأبعد منه عن تحقيقها .

وعليه بدا المجتمع الغربي الحديث و لكأنه حقق غاية التاريخ، أو يكاد، فالدولة الغربية الحديثة حققت الحرية، إذا نظرنا للتقدم العقلاني بوصفه قانونا للتقدم الإنساني، والمجتمع الغربي قد حقق الرأسمالية وليس أمامه إلا ثورة البروليتاريا لينعم بعد مرحلة الاشتراكية في جنة الشيوعية، إذا نظرنا للتطور الاقتصادي بوصفه قانونا للتقدم الإنساني في التاريخ .

---

[1] – ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ت ن، ص.5.

* – **التاريخانية:** في معناها الضيق هي النظرية أو الرؤية التي تعتبر أن التغيير الاجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين معينة تعطي لمسار التاريخ وجهة محددة، كما ظهر ذلك خاصة في قانون الحالات الثلاثة لأوغست كونت و ديالكتيك هيجل، وماركس. أنظر: ر. بودون و ف .بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986، ص 131.

[2] – أحسن بشاني: **خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية**، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية،قسم الفلسفة ، سنة 2006 ص54 .

ومادام الغرب قد حقق "التقدم"، ولأن التاريخ البشري واحد ، جاز أن ينصب نفسه، ونموذجه الاجتماعي بمؤسساته الاجتماعية، والسياسية، و قيمه، بمثابة "النماذج الكونية"، ذلك أنه يوجد دائما في وضعية تقدم تسمح له بتجاوز الآخرين، وتفرض عليهم بطريقة أو بأخرى ضرورة الرجوع إليه والاقتباس من انجازاته، وتجاربه[1]، وحق أيضا أن يُنصِّب تاريخه بمثابة "**المرجع الكوني**"، "أي أن يتولى المسؤولية عن التاريخ، ما يعني أن يتم تصور الماضي وعرضه وفقا لما حدث في مقياس أوروبا الإقليمي الضيق الأفق (...) ثم يفرض التصور بعد ذلك على بقية العالم"[2].

لذلك نجد في التحقيب الغربي للتاريخ – والذي ارتدى رداء الكونية – العصر القديم ينتهي، ويبدأ العصر الوسيط، حول القرنين الرابع والخامس الميلاديين تقريبا، وعلامته سقوط أوروبا في أيدي البرابرة*، لينتهي، ويبدأ العصر الحديث حوالي القرن الخامس عشر، وعلامته لدى البعض سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين المسلمين، ولدى البعض الأخر اكتشاف العالم الجديد (قارة أمريكا)[3].

إن هذه الأحداث، سقوط روما، أو سقوط القسطنطينية، أو اكتشاف قارة أمريكا، إن هي صلحت كمؤشرات لتحقيب تاريخ أوروبا، لا يمكنها أن تتعداه لتصير مؤشرات لتحقيب تاريخ العالم .

وقد يُحاجِج البعض، و يرى أن تلك الأحداث استحقت أن تكون معالم تُمفصِل التاريخ، نظرا لجسامتها، وقوة أثرها، ويمكن الرد على ذلك، أن سقوط روما بأيدي البرابرة،كذلك سقوط القسطنطينية،كان حدثا جللا ذا تأثير كبير في أوروبا ولا شك، ولكن ألم يكن سقوط الإمبراطورية

---

[1] – محمد نورالدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – بيروت، ط 2، 1998،ص 108.

[2] – جاك غودي: **سرقة التاريخ**، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1 ،2010، ص. 15.

* - **البرابرة** :القبائل الجرمانية المسلحة التي أخذت تهاجم الأمبرطورية الرومانية وتغزوها من الشمال بين القرنين الثالث والسادس.

[3] – طارق البشري: **ماهية المعاصرة**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1996، ص 57.

الفارسية حدثا جللا له تأثيراته أيضا، فكيف استحقت الأولى أن تكون معالم تفصل بين عصرين تاريخيين، والثاني لا ؟.

ويمكن أن يصدق الأمر على كل الأحداث التاريخية الكبرى التي عرفتها البشرية، حيث لا تكون لها دلالة إلا إذا حدثت في أوروبا، أما حدوثها خارج أوروبا فيفقدها الدلالة الكونية، مهما كانت قوة تأثيرها، كظهور الإسلام في الجزيرة العربية، والتغيرات التي حدثت في أواسط أسيا، إن الأمر لا يقف عند إضفاء طابع الكونية على التحقيب الغربي للتاريخ، بل ويتعداه لتوصيف كل مرحلة بما يتفق مع رؤية الغرب، فالعصر الوسيط يعتبر لدى الأوروبيين بحق عصر ظلمات، وبدائية وعصر انتكاس، ولكن من الخطأ أن يعمم هذا الحكم على غير الأوروبيين في العصر ذاته، فهذا العصر بعينه في تاريخنا ، هو عصر الرسالة المحمدية، بما حملته من إيمان، وانتصار للعلم، والتحضر في الثقافة، والاجتماع والسياسة، والرخاء الاقتصادي[1]، فحق وصفه بعصر توسع، وازدهار، و إبداع، أو لنقل، عصر أنوار، إذا جاز استعارة التوصيفات الأوروبية للعصور التاريخية، والصين في ذات العصر، أي "في ظل سلالتي تانغ Tang(618-907)، و سونغ Song(960-1279) حظيت بامتلاك التقنية، والتنظيم الاقتصاديين الأكثر تقدما في العالم"[2]، على حد تقدير "دافيد لاندس"، كما أن ما يسميه الأوروبيين اكتشاف العالم الجديد، وهو الذي يعده البعض علامة على بداية عصر الحداثة الغربية، هو عند سكان أمريكا الأصليين،نهاية حضارتهم الممتدة ألاف السنين قِدما.

فما كان العصر الوسيط عصر ظلمات، ولا العصر الذي تلاه عصر أنوار، ولا العصر الذي تلا الأنوار عصر حداثة، إلا في أوروبا، فمن أين لتحقيب كهذا صفة الكونية ؟ .

---

[1] - نفس المرجع، ص.58.

[2] - جورج قرم: **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة رلى ذبيان، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 173. نقلا عن: *David* Lands ; **L'Europe technicienne** ,Gallimard ,paris ,1975,p.45

أكثر من هذا، حتى لو تم التسليم مع التاريخانيين بنظرية التقدم، ووحدة التاريخ البشري الذي يسير وفق خط غائي تفاضلي، من نسق قديم، إلى نسق يحقق رقي الإنسان وسموه، فإن نظرية التقدم، سواء في نسختها الهيجلية المثالية، أو نسختها الماركسية المادية، لا تفسر وحدها انفراد المجتمع الغربي دون غيره بنشأة الحداثة، أو بعبارة أوضح، نظرية التقدم لا تستطيع الإجابة عن سؤال: مادام التاريخ يسير وفق خط تطوري، ما الذي امتلكه الغرب وغاب عند غيره من المجتمعات، جعله يسبق و يتقدم هذا الخط التطوري ؟

يبدو أن عدم كفاية النظرة التاريخانية في تفسير أسباب "انفراد الغرب بالحداثة"، وبالتالي "كونية الحداثة الغربية"، هي ما جعلت ماكس فيبر يعدل عنها، ويتجه نحو تفسير سوسيولوجي قضى حياته كلها يحاول الوصول إليه، يرى فيبر أن انفراد الغرب بالحداثة، يعود لظهور نوع خاص من العقلانية داخل المجتمع الغربي، سماها "**العقلانية الغربية**"

هذه العقلانية تتميز أنها تطورت مع انتشار النشاط الرأسمالي، وامتدت في كافة الجسد الاجتماعي، ابتدءا من عقلنة المنشاة الاقتصادية (المؤسسة الاقتصادية)، و عقلنة الجهاز البيروقراطي (الإدارة ،الدولة ...) وهما القطبين الذين تكفلا بعقلنة باقي البنى الاجتماعية.

ولكن، هذه الإجابة لا تكفي كتفسير لانفراد الغرب بالحداثة، فقول فيبر أن الحداثة كانت نتاج العقلنة المتزايدة للمجتمع، و العقلنة كانت نتيجة لظهور الرأسمالية في الغرب، تُبقي السؤال مطروحا لِما لم تظهر الرأسمالية عند العرب،أو الصينيين،أو الهنود، أو الأفارقة، وظهرت فقط عند الغرب ؟ سر فرادة أطروحة ماكس فيبر تتجلى في إجابته عن هذا السؤال في كتابه "البروتستانتية وروح الرأسمالية" حيث عكس ماركس، لم يرى فيبر ظهور الرأسمالية وبالتالي الحداثة في المجتمع الغربي كنتيجة لتطور تاريخي حتمي في علاقات الإنتاج، بل أرجعها إلى معطيات ثقافية، وقيم امتاز بها المجتمع الغربي عن غيره، ذلك أن الرأسمالية، وما نتج عنها من عقلنة كافة مناحي الحياة الاجتماعية، لم تكن سوى تجليات الإصلاح الديني البروتستانتي خاصة في نسخته الكالفينية للكنيسة الكاثوليكية، هذا الإصلاح الذي أدى إلى "نزع

السحر عن العالم" " désenchantement du monde"* وما انجر عنه ثقافيا، من علمنة تامة للحياة الغربية، وما أثمره على مستوى السلوك الاجتماعي للمسيحي من تحول من "نزعة الزهد عن العالم" القديمة، إلى"نزعة الزهد في (داخل) العالم "** مع البروتستانتية الكالفينية، خاصة عند الطائفة الطُهرِية .

إن الأخلاق البروتستانتية خلقت في المجتمع الأوروبي طائفة جديدة، هي طائفة البرجوازية، التي تقدس العمل الممنهج، والمنظم، القاصد للكسب، وهي اللبنة التي قامت عليها الرأسمالية، ونهضت عليها الحداثة .

إذن، فالمطابقة بين الحداثة والغرب، والتحديث والتغريب، التي تُلحظ في أدبيات العلوم الاجتماعية، تعود إلى هذه الرؤية الغربية المتحيزة ، والمتمركزة على الذات، سواء للتاريخ البشري أو للقيم البشرية، رؤية تُنزل الحداثة (الغربية) منزلة ظاهرة كونية لا خصوصية و اتساعية لا جغرافية حاملة لقيم ورؤية وجودية تشمل العالم وتسعه وتتجاوز الخصوصيات التاريخية والثقافية[1]، فيستحيل الغرب عبرها، هو التجلي التاريخي لتحقق الحداثة الإنسانية، إذ ينظر إلى غيره يرى ماضيه، و إذا تطلع إليه غيره وجدوا

---

* – **نزع السحر عن العالم**: الانتقال من تفسير العالم بطريقة سحرية أو لاهوتية، إلى تفسيره بشكل عقلاني ما يقود إلى عدم القبول بقوى لا يمكن تفسيرها بشكل سببي، فبالعلم صار الإنسان الحديث قادرا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغاياته، وأضحى= =العالم خال من كل مقصديه متعالية خفية .أنظر ص359 . و أيضا طه عبد الرحمن: **تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها** ؟كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب،ط1 ،2001، ص17.

** – تقوم البروتستانتية الكالفينية على عقيدة "**القدر الالهي المسبق** " والتي تعني أن الله قد اصطفى من البشر مسبقا الناجين من عذابه،و أن أعمال الإنسان في هذه الحياة لا تغير من القدر الإلهي، إلا أن نجاح الإنسان في عمله هو بمثابة أمارة اصطفاء من الله، فيسعى البروتستانتي كل جهده للعمل والانجاز وتكديس المال والادخار والتعفف عن استعمال ثروته فيما لا يرضي الله كأعمال دينية ليثبت لنفسه أنه من المصطفين، وبذلك يتحول العمل إلى نداء داخلي رباني *"Breuf"* (**الزهد في العالم**)، عكس النداء الديني لدى الراهب النسكي الذي يفرض عليه العزلة عن العالم (**الزهد عن العالم**) ..إن هذه الأخلاقيات الدينية البروتستانتية: الجهد في الحياة اليومية وتقديس العمل، مع التقشف والادخار والتعفف في استعمال الثروة في الملذات، أنتجت بطريقة غير مباشرة وبعد زمن روح الرأسمالية التي يمكن إختصارها في كونها السعي العقلاني المنظم نحو الكسب المادي. يمكن الرجوع إلى: لوران فلوري: **ماكس فيبر**، ترجمة محمد مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، ط1، 2008 ص ص 43-59 .كما يمكن العودة لقراءة أنتوني جيدنز لمشروع فيبر في كتابه الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة. أنتوني جدنز: مرجع سابق، ص ص 280-421

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص28 .

مصيرهم، ويستحيل التحديث إتباعا، تقليدا، سعيا للحاق بالمصير المحتوم، أي محاولة لدخول التاريخ كما تصوره التاريخانيات الهيجلية، أو الماركسية .

أو يكون المجتمع الغربي –كما صوره فيبر والنظريات الاجتماعية المتأثرة به–، استثناءا، فرادة، مبدعا للقيم الكونية، فغير تراب الغرب ما كان يمكن أن يحتضن الرأسمالية، وقيمها الحديثة، العقلانية والعلمانية، والحرية، فهذه القيم الكونية، لا تجد لها جذورا، إلا في الثقافة اليهودية– المسيحية . فيضحى المجتمع الغربي، نموذج الحداثة، ويغدو التحديث، تبشيرا بقيم الغرب، نقلا لنموذج "المجتمع المختار".

وتنقلب صورة المجتمع الحديث عند غير الغرب، إلى مجتمع متبعا (لغيره)،مقلدا (لغيره)، خاضعا لحتمية التاريخ، وسيطرة النماذج المهيمنة .

أو صورة مجتمعا، ناقلا، كَلاً على غيره، فيما استحدثه من نظم، و أساليب عمل، ومؤسسات اجتماعية.

أَوَ ليس تعاريف كهذه للحداثة والتحديث، تذهب بالحداثة مذهبا يناقض روحها، أَوَ لم تكن الحداثة في روحها إلا ثورة على الإتباع، وكسر لحلقة التقليد، وتحرر من أي اعتقاد يورث الخضوع لأي حتميات، أو يقفل باب الممكنات أمام فعل الإنسان، بما فيها حتمية التاريخ؟

أَوَ لم تكن الحداثة في روحها، إبداع يأبى نقل النماذج الجاهزة – إلا بعد تمريرها على مبضع النقد والمساءلة – أو الركون إليها، مهما ادعت هذه النماذج من فعالية، وصلاحية، أو كونية؟.

يبدو أن هذه المُسَوِغات كافية لتشَرِّع تجاوز ما شاع من تعريفات للحداثة، والتحديث، ومحاولة بناء أخرى، يُتجاوز بها الآفات التي أصابت مفهوم الحداثة، ولحقت بمفهوم التحديث، كآفة التضييق و آفة التوحيد التي تم شرحهما سابقا، وغيرها من الآفات، ومن ثم ليس المسعى إيجاد تعريف أكثر إحاطة بمفهوم الحداثة من غيره، بل المسعى بناء تعريف يخلص هذين المفهومين من الآفات التي لحقت بهما، أو على الأقل، تُسعف في بناء الدراسة هذه، مهما كان ضعف إحطتهما بالمفهومين

بدايةً، الملاحظ أن وصفين للحداثة يتكرران في الغالب من تعريفاتها:

أولا/ تكاد تجمع تعاريف الحداثة، على النظر إليها بوصفها تحولا، أو انتقالا، من وضع أو طور حضاري، إلى آخر يعلوه تقدما .

ثانيا /إن صفة حديث، تطلق على "أي موضوع أو فرد، ثبت أنه في توافق مع عصره"[1] أو بلغة سوسيولوجية "المجتمع الحديث، هو المجتمع الذي ثبت توافقه مع عصره" أي مجتمعا فاعلا في عصره، ومن غير الممكن أن يحقق أي مجتمع هذا الانتقال الحضاري، بحيث يضحى مجتمعا فاعلا حضاريا، ما لم "ينهض بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني وهو الجانب المادي من التحضر، و الفعل التاريخي وهو الجانب المعنوي فيه"[2]، مستمدا المدد من مددين، من تراثه، "مددا رمزيا"، ومما استجد على يديه أولا، ثم أيدي غيره من المجتمعات من علوم و وسائل و أدوات "مددا عمرانيا". و عليه، يمكن القول:

الحداثة هي ذلك الانتقال من طور حضاري، إلى آخر يعلوه تقدما، انتقالا يحقق الفعالية الحضارية للمجتمع.

ويكون **التحديث هو** :

فعل المجتمع طالب التحقق بالحداثة، أو التوسع فيه*، أي فعل المجتمع طالب الرقي الحضاري، وتحقيق الفاعلية الحضارية، و يتمظهر في شكلين :

فعل يقصد به النهوض بالواقع العمراني، يمكن تسميته" **تنمية"**

---

[1] – محمد نورالدين أفاية: مرجع سابق، ص108.نقلا عن:
*Domenach j M ; **Approches de la modernité** , Ed Ecole polytechnique , Paris, France , 1986 p.13.*

[2] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص .31.

* – أي، أو التوسع في التحقق بالحداثة .

وفعل يقصد به النهوض بالواقع الرمزي، يمكن تسميته"**تزكية** ".

2 - المقصود بالتحديث الاجتماعي السياسي :

كتب س.ف نادل في دراسته عن أسس الأنتربولوجيا الاجتماعية،" عندما نتناول بالدرس مجتمعا ما نجد الوحدة السياسية، وعندما نتحدث عن المجتمع، فإننا نستعرض عمليا هذه الوحدة"[1]. و لكأنه يقول، أن الناظر في الشأن السياسي، الباحث فيه، الدارس له، لا محال، يجد نفسه في حقيقة الأمر، ناظرا، وباحثا، ودارسا للشأن الاجتماعي، ذلك أن السياسة،"هي جماع مشاكل المجتمع، وصندوق عجائبه، ومفتاح وقفل كل قضاياه، وعصارة إرادته الجماعية في التحكم، والتطور... (ف)السياسة، تطال، لا فقط الإدارة والحكم، بل تشمل، توجيه الاقتصاد، وتوجيه القضايا الاجتماعية كافة، وكذا رعاية الثقافة، وغيرها من مستويات الوجود الاجتماعي ..."[2]

الحال الذي يجعل النظر إلى السياسي كنتاج لبناء أو نسق مخصوص داخل النسق الاجتماعي العام، تصبح نظرة لا معنى لها، فالسياسة نتيجة" طابعها التركيبي "المحدد بعلاقتها بالأنظمة والأبنية الاجتماعية الأخرى " والذي يستعمل ويعالج هذه الأنظمة الأخرى كأنها مؤسساته الخاصة "[3]، "تفرض نفسها (كمظهر) لكل حياة اجتماعية "[4]

الأمر الذي يصير معه الفصل بين السياسي، والاجتماعي، أمرا صعبا للغاية، والأصعب منه، تحديد **الاجتماعي السياسي**، على اعتبار أنه المجال الذي يجتمع فيه الاجتماعي بالسياسي، ويؤثران

---

[1] - جورج بلاندييه: **الأنتربولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط2، 2007 ، ص ص .40. 41 نقلاعن:

S.F.Nadel: The Foundations of Social Anthropology, 1951, P P.141.184.

[2] - محمد سبيلا: **للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي**، أفريقيا الشرق، بيروت – الدار البيضاء، 2000، ص20.

[3] -جورج بلاندييه: مرجع سابق، ص.9.

[4] - المرجع نفسه، ص.42.

ويتأثران فيما بينهما، وهو الموضوع الذي ينهض علم الاجتماع السياسي كحقل معرفي، بتحليله، ودراسته.

تنبني هذه الدراسة على تحديد خاص **للاجتماع السياسي؛ بوصفه مجال تنظيم وتدبير الاجتماع البشري**

فالتنظيم :يعني تحديد، وضبط، بنية وشكل العلاقات، و السلوكات، داخل المجتمع أو المجموعة الاجتماعية في شكل نظام معين [1]؛ أما **التدبير**: فهو النهوض بتصريف مختلف شؤون الحياة الاجتماعية، وإدارتها، وتسييرها، وفق متطلبات التنظيم

وعليه و تأسيسا على المفهوم السابق السابق للحداثة والتحديث يمكن الوصول إلى:

التحديث الاجتماعي السياسي هو عملية نقل المجتمع في تنظيمه وتدبيره من طور إلى طور يعلوه تقدما، بما يحقق للمجتمع تنمية في موارده المادية، وتزكية في موارده المعنوية البشرية.

و كمثال أُعتبِر الانتقال من **القبيلة** إلى **الدولة الحديثة** هو انتقال من **طور تنظيمي** إلى **طور تنظيمي أرقى**، أي، **تحديثا في تنظيم المجتمع**، والانتقال من **التدبير الخاضع للدين أو التقاليد**، إلى **التدبير الخاضع فقط للعقل والعلم** (**التدبير العلماني**)، **تحديثا في التدبير الاجتماعي**.

[1] – أنظر تحليلات ماكس فيبر للتنظيم الاجتماعي في كتابه :

*Max Weber: **Economie et société (1) les categories de la sociologie**, Libairie plon, Paris, France, 1995, P.P.88-100.*

ثانيا، آليات التحديث الاجتماعي السياسي:

لإيضاح المقصود بآليات التحديث الاجتماعي السياسي يتعين العودة إلى التعريف السابق له لمزيد التحليل.

تبين في التعريف السابق، أن التحديث الاجتماعي السياسي هو عملية نقل المجتمع في تنظيمه، وتدبيره من طور إلى طور يعلوه تقدما، بما يحقق للمجتمع تنمية في موارده المادية، وتزكية في موارده المعنوية البشرية، طلبا لتحقيق الفاعلية الحضارية، أو هو فعل المجتمع طالب التحقق بالحداثة الاجتماعية السياسية، أو التوسع فيه. أو بأكثر اختصارا، هو نقل الاجتماع السياسي من حال إلى حال أرقي.

لهذا الانتقال إذن، مقصد وغاية، هي تحقيق الفاعلية الحضارية، وله آليات يتوسل بها لبلوغ مقصده. إن الآليات المتوسل بها للتحقق بالحداثة الاجتماعية السياسية يمكن تسميتها آليات التحديث الاجتماعي السياسي؛ وبمقتضى ذلك يمكن القول:

أن آليات التحديث الاجتماعي السياسي، هي العمليات الاجتماعية التي متى توسل بها مجتمعا ما، تحقق بمبادئ الحداثة في اجتماعه السياسي.

أو يمكن القول، تلك العمليات الاجتماعية التي تعيد صياغة الواقع الاجتماعي السياسي وفق مبادئ الحداثة .

لمزيد إيضاح المقصود، وجب العودة إلى نظرية **روح الحداثة** للدكتور"طه عبد الرحمن"حيث

يقيم طه عبد الرحمن تفريقا بين روح الحداثة، وواقعها[1] :

[1] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق ،ص24.

- **فروح الحداثة** هي: "جملة القيم، والمبادئ، القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان، في أي زمان و أي ومكان؛ أما **واقعها**: فهو تحقق هذه القيم، والمبادئ في زمان مخصوص، ومكان مخصوص"[1]

وبما "أن "روح الشيء" تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد فكذلك روح الحداثة؛ فهذه الروح كما تقدم عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة التي تجري على حالات مختلفة؛ (وعليه فواقع الحداثة)ليس إلا واحدا من التجليات – التطبيقات – الممكنة لروحها، فمنزلة واقع الحداثة من روحها كـ منزلة المثال من ممثوله، ومعلوم أن المثال غير الممثول،(وعليه يصل إلى أن) واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو كونه تطبيقا واحدا من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها (هذه الأخيرة التي) هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره .فلا يَبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحقُّقها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يَبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في أفاق مستقبل الإنسانية"[2]. إذن، فروح الحداثة هي جملة قيم، ومبادئ، ما إن يحققها مجتمعا ما في واقعه، تَحقَقَ بالحداثة، فما هي هذه القيم والمبادئ، التي هي روح الحداثة؟

[1] – نفس المرجع، ص 175 الهامش.

[2] – نفس المرجع، ص ص 30-31.

تقوم روح الحداثة على ثلاث مبادئ: "مبدأ الرشد"و "مبدأ النقد" و " مبدأ الشمول"[1]

أ – مبدأ الرشد : ومقتضاه "أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"، وينبني هذا المبدأ على ركنين:

- "**الاستقلال**، عن الأوصياء والأولياء "
- "**الإبداع**، في الأقوال والأفعال"

ب – مبدأ النقد: ومقتضاه "أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد "ويقوم على ركنين :

- **التعقيل**، أي الاعتماد على العقل وتحكيمه في كل شؤون الحياة، وذلك " بإخضاع العالم ومؤسسات المجتمع و سلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية"
- **التفصيل**، أي التفريق بين العناصر المتجانسة طلبا لمزيد الضبط والتحكم

ج – مبدأ الشمول: ومقتضاه" أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول" وينبني على ركنين:

- **التوسع**، أي أن أفعال الحداثة لا تنحصر في مجال اجتماعي أو حياتي واحد، بل تتوسع لتشمل لكل المجالات الاجتماعية ومجالات الحياة
- **التعميم**، أي أن منتجات الحداثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأة فيه، بل تنتشر وتعمم على باقي المجتمعات.

ويختصرها بقوله"روح الحداثة هي روح مستقلة ومبدعة وعاقلة وفاصلة وواسعة وعامة".

[1] – نفس المرجع، ص ص 26-29

إذن يمكن إعادة صياغة التعريف السابق لآليات التحديث الاجتماعي السياسي على ضوء تحليلات طه عبد الرحمن، وتمييزه بين روح الحداثة، وواقعها، و تحديده لمبادئ هذه الروح، و أركانها (أركان المبادئ) فيصير: آليات التحديث الاجتماعي السياسي هي:

تلك العمليات الاجتماعية التي تروم تطبيق مبادئ، وقيم روح الحداثة، في الواقع الاجتماعي السياسي .

فبالاستقلال، والإبداع، يتحقق المجتمع بمبدأ الرشد

وبالتعقيل، والتفصيل، يتحقق بمبدأ النقد

وبالتوسع، والتعميم، يتحقق بمبدأ الشمول.

تقوم هذه الدراسة على تناول التعقيل، والتفصيل، والتوسع، والتعميم تناولا سوسيولوجيا أي النظر لها بوصفها عمليات اجتماعية، تناولا على شاكلة تناول "ماكس فيبر" التحديث الاجتماعي الغربي بوصفه عملية عقلنة .

إن هذه الآليات في سياق البحث في علم الاجتماع عامة، والاجتماع السياسي على وجه الخصوص، يتم تناولها بوصفها عناصر عملية التحديث ، فكم هي كثيرة في أدبيات العلوم الاجتماعية التعريفات التي تكون بهذه الصيغة: التحديث هو عملية من ....و .... ويتم ذكر بعض هذه الآليات، أو ما يشابهها

على سبيل المثال، "بودون وبوريكو" في المعجم النقدي لعلم الاجتماع، يوردان التعريف التالي للتحديث الاجتماعي، بكونه "عملية تعبئة، وتمايز، وعلمنة "[1]

- و **التعبئة**؛ تعني توسيع حركة المبادلات، والمعلومات، والأشخاص، داخل المجتمع، وبين المجتمعات كما يعني اتساع الحراك الاجتماعي وسط المجتمع.

[1] – ر. بودون و ف .بوريكو: مرجع سابق، ص148.

- و**التمييز** أو **المباينة** أو **التفصيل**؛ ويعني تقسيم العمل الاجتماعي، وما يستلزمه من تمايز في الأدوار، والأوضاع الاجتماعية.
- أما **العلمنة**؛ تعني تحرير التدبير الاجتماعي، والبحث العلمي، من الخضوع لسلطان المؤسسة الدينية.

في علم الاجتماع السياسي، نظفر بتحديد لآليات التحديث السياسي صاغه "هينتنغتون " في كتابه "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة " حيث يعدد الآليات التالية [1]:

عقلنة السلطة واستبدال عدد كبير من السلطات السياسية التقليدية و الدينية والعائلية والعرقية بسلطة سياسية قومية علمانية واحدة، هذا التغيير يعني ضمنا أن الحكم من نتاج الإنسان لا من نتاج الطبيعة ولا هبة من الله، وأن مجتمعا حسن التنظيم يجب أن تتوافر فيه مرجعية بشرية هي المقرر (فيما يخص تدبير شؤونه وإدارتها).

ثاني الآليات هي**التمييز بين الوظائف السياسية** الجديدة، وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف، وتصبح المجالات مفتوحة للكفاءات الخاصة القضائية، والعسكرية، والإدارية، والعلمية منفصلة عن المجال السياسي، وتظهر أدوات مستقلة ومتخصصة ولكن تراتبية لانجاز هذه الأعمال، تصبح الهرمية الإدارية أكثر تفصيلا وتعقيدا وتنظيما، ويصار إلى توزيع المراكز والنفوذ حسب المنجزات لا بالإستنساب.

ثالث الآليات **المشاركة الموسعة للفئات الاجتماعية** في تدبير شؤون المجتمع، أي أن يصبح المواطنين معنيين وفاعلين في الشأن الاجتماعي العام.

---

[1] – صموئيل هانتنتون : **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص ص.47-50

إذن؛ يمكن إختصار تحديد صموئيل هانتنتون لآليات التحديث الاجتماعي السياسي في ثلاث آليات هي :

- عقلنة السلطة السياسية
- التمييز بين الوظائف السياسية
- المشاركة الموسعة في تدبير الشأن العام

يمكن بخصوص التحديدين السابقين لآليات التحديث الاجتماعي السياسي أن نقدم الملاحظات الآتية:

أولا/ لا يستقيم أن تكون العلمنة آلية مستقلة من آليات التحديث الاجتماعي-كما فعل بودون وبوريكو- ذلك أن العلمنة تقوم على :

أ- فصل المجال الديني عن المجال السياسي(على الأقل)، وهو ما يدخلها تحت آلية التمييز أو الفصل بمعناه الواسع .

ب- تقوم العلمانية على دعوى تحرير الشأن السياسي والعلمي من سلطان الدين أو المؤسسة الدينية، و إخضاعهما للعقل، وهو ما يدخلها تحت آلية التعقيل أو الترشيد .

ثانيا / أسقط "بودون وبوريكو" في تحديداتهما لآليات التحديث الاجتماعي الآلية الأهم وهي آلية "الترشيد" أو التعقيل، التي يمكن أن تنزل منزل الآلية الأصل، وباقي الآليات فروع تتفرع عنها، حتى جاز الاستغناء بها وحدها على طريقة ماكس فيبر .

ثالثا / لن يحقق مجتمعا تحديثا حقيقيا ما لم تنفذ آليات التحديث وتتوسع في كل المجالات الاجتماعية، فيكون **التوسع** إحدى آليات التحديث الاجتماعي

رابعا / ثبت تاريخيا أن ما من مجتمع أو أمة حققت نقلة حضارية إلا وسعت إلى نقل ما أبدعته اجتماعيا من نماذج تنظيم ومؤسسات وأساليب تدبير إلى غيرها من المجتمعات والأمم، أوسعت هذه الأخيرة لاستيراده، و تكون الآلية الرابعة هي **التعميم** .

وعليه؛ أمكن القول، أن آليات التحديث الاجتماعي السياسي، أو الآليات التي بالتوسل بها يحقق أي مجتمع كان، تحديثا في واقعه الاجتماعي السياسي هي: **الترشيد، والتفصيل، والتوسع، و التعميم***، وفيما يلي نتناول هذه الآليات تفصيلا:

1- الترشيد: (La rationalisation)

البعض يستعمل مصطلح "تعقيل" لدلالة على نفس المفهوم، ويعني إخضاع المجتمع سواء في تنظيمه أو تدبير شؤونه إلى مبادئ العقل وذلك بالسعي للإحاطة بظواهر الاجتماع البشري طلبا لحسن التنظيم الاجتماعي وحسن التدبير الاجتماعي

فالدولة الحديثة مثلا تعتبر الشكل الأوضح لمحاولة **ترشيد التنظيم الاجتماعي** حتى وصفت عند البعض أنها "العقلانية التامة الشاملة"[1]، ذلك أنها نقلت المجتمعات في تنظيمها من مجتمعات قبلية أسطورية أو دينية الغيب سند مشروعيتها إلى مجتمعات تعاقدية تبني شرعية سلطتها على إنضواء الجماهير تحت مجموعة قوانين تحترمها وتعمل على إرسائها داخل طيات المجتمع، فتستحيل بذلك دولة مؤسسات ودولة قانون لا دولة الأفراد والعائلات .

إن الدولة الحديثة **تنظيم رشيد** كونها عكس ما سبقها من أشكال التنظيم الاجتماعي (كالقبيلة،والعشيرة، وحتى الدولة التقليدية) تتجلى بوصفها مؤسسة سياسية لها "دستور" مكتوب، ولها

---

* – لاشك أنه يمكن الاستغناء بآلية واحدة هي "الترشيد" أو"التعقيل" أما باقي الآليات فهي فروع لها، وما تبنينا لهذا التقسيم للآليات إلا إجرائي بما يخدم الدراسة

[1] – عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت، ط9، 2011، ص103.

قانون قائم عقلانيا، يضبط علاقات الأفراد ويسير سلوكاتهم، ويتكفل بحل النزاعات فيما بينهم، تطبق على جميع المواطنين دون ميز جغرافي عرقي أو طبقي، وإدارة موجهة على أساس قواعد عقلانية "قوانين"، يقوم عليها موظفون متخصصون عينوا على أسس لاشخصية لكفاءتهم المعرفية، بحيث" يكونون جماعة متخصصة تختار حسب نظام المباراة، تتقاضى لراتبا معينا، تُكلف بالتعيين نظرا للظروف والأحوال بدون اعتبار للأشخاص، فهي تعرف فقط القاعدة العامة ومسطرة التعيين التي هي معلومة وقارة (...)كما تطبق أوامر حسب مسطرة معلومة في ظروف معينة، لذا وصفت الطبقة التي نتكلم عنها أنها جيش مدني، وعندما تتحقق الصفة المذكورة تسمى بيروقراطية"[1] .

أما **ترشيد التدبير الاجتماعي**، فيعني إعتبار أفعال "حكم"، و"إدارة" الشأن الاجتماعي العام أفعالا بشرية يجب أن تخضع لسلطان العقل تحقيقا للحكم الراشد، و الإدارة الرشيدة وذلك بـ:

- إعادة تأسيس شرعية السلطة وممارساتها على أسس عقلانية* واعتبارها عملا بشريا تسري عليه عوامل النسبية والتغيير .
- النظر إلى التدبير السياسي والتسيير الإداري بوصفها علوما موضوعية تبحث فيما هو كائن و أساليب حسن تدبيره وإدارته، بعيدا عن الأهواء الشخصية لمن أختير للحكم أو من كلف بالإدارة، إن التدبير والتسيير في المجتمعات الحديثة أضحت سلوكات عقلانية (رشيدة) كونها "تتميز بـ : التفرد، التجريد، والتعميم، وهي بالذات مزايا العقل المجرد ما أسماه "هيجل" بالإعقال، أي تلك الموهبة الإنسانية التي تجزئ أي كيان إلى وحدات مستقلة، تطبق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتم بالكم دون الكيف، (فكما) لا يعني الرياضي كون الفرد أصفر

---

[1] – نفس المرجع، ص90.

* – إعتبر ماكس فيبر أن السلطة و مصدر شرعيتها في المجتمعات الحديثة تختلف عن المجتمعات التقليدية، فإن كانت السلطة قديما تستند إلى اعتقاد الناس في التقاليد والموروث المقدس، أو الاعتقاد بالقدرات الخارقة التي للحاكم أو الحاكم الملهم(ذو الكاريزما)، فإن السلطة الحديثة هي سلطة عقلانية وكذلك مصدر شرعيتها، إذ لا تستند إلا لطاعة المواطنين للقوانين، وبالتالي فخضوع الناس لهذه السلطة هو خضوعا للقوانين وليس للحاكم هذا الأخير الذي وإن كان صاحب سلطة تنفيذ القوانين فهو كذلك خاضع لها. أنظر *Max Weber: **le savant et le politique**, ENAG editions, Alger,1991, pp 54-55.*

أو أحمر مربعا أو مثلثا، كذلك لا يعني البيروقراطي أن يكون المواطن غنيا أو فقيرا شريفا أو عاميا صحيحا أو مريضا، كلا الرجلين يخضع خضوعا كليا للإعقال"[1]

– القائمون على الحكم السياسي يختارون ويراقبون ويعزلون من قبل الجماعة الاجتماعية، ذلك أن آلية الإختيار بمختلف أشكالها هي التعبير الأكثر رشادة لممارسة السيادة الشعبية، كما يقوم على الإدارة البيروقراطية موظفون حياديون يتم تكليفهم على أساس عقلاني موضوعي طبقا لكفاءتهم .

2 – التفصيل: (La différenciation)

التفصيل يعني في معناه العام "نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها "[2]

سوسيولوجيا، يدل على تقسيم العمل الاجتماعي إلى أدوار ومهام بين الفاعلين الاجتماعيين (أفرادا وجماعات) تقسيما وظيفيا، بحيث يختص كل فاعل اجتماعي بوظيفة خادمة للنسق الاجتماعي العام ،كخدمة العضو للجسد

لقد جُعل التفصيل مقياسا لمدى تحقق المجتمعات بالحداثة الاجتماعية، حيث كلما زاد مجتمعا ما تفصيلا زاد تحققا بالحداثة، لذلك نجد أن التنظيم الاجتماعي الحديث وكذلك التدبير الاجتماعي الحديث يقومان على هذا التفصيل الوظيفي أو تخصيص المهام والأدوار بين فاعلين اجتماعيين

فتنظيميا، نجد الطابع المأسسي أو البيروقراطي للدولة الحديثة، حيث تفصل المهام والأدوار في شكل وزارات، وإدارات ...الخ متخصصة تتكفل كل واحدة منها بمهام ووظائف منوطة بها وحدها، وهذه الوزارات والإدارات تفصل بدورها إلى إدارات فرعية متخصصة كذلك وهكذا...

---

[1] – عبد الله العروي: مرجع سابق ، ص ص91-92.

[2] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص .27.

أما من حيث التدبير ، فيفصل بين السلط وظيفيا فصلا تاما، فالتشريع تقوم به سلطة خاصة هي السلطة التشريعية كالبرلمان بمختلف غرفه أو ما يقوم مقامه، والتنفيذ تتكفل به السلطة التنفيذية كالحكومة بمختلف وزاراتها وإداراتها أو ما يقوم مقامها، والقضاء يتكفل بالسلطة القضائية كالمحاكم بمختلف درجاتها أو ما يقوم مقامها، بحيث لا تتدخل سلطة في أعمال الأخرى

من جهة أخرى يدل التفصيل على التفريق بين المجالات والدوائر الاجتماعية المختلفة كالتفريق بين المجال السياسي والمجال الديني، أو ما يطلق عليه (**العلمانية**)

أو التفريق بين المجال الاقتصادي والمجال السياسي أو ما يطلق عليه (**الليبرالية الاقتصادية**) وقِس على ذلك من فصل بين والسياسي والثقافي والثقافي والديني...الخ...

والتفريق بين **المجال العام** و **المجال الخاص** في الدولة الحديثة، وما إلى ذلك من صنوف التفصيل التي تميزت بها المجتمعات الحديثة في تنظيمها وتدبيرها لشؤونها.

3 – التوسع: (L'extensibilité)

أي أن فعل التحديث يتوسع في كل المجالات الحياتية والقطاعات والمؤسسات الاجتماعية،فيُبث الترشيد (التعقيل) في كل قطاعات المجتمع ومؤسساته، فما من مؤسسة أو مجال اجتماعي إلا ويتم ترشيده، أي إخضاعه لمبادئ العقل والاحتكام للعقل في تنظيمه وتسييره كما يبث التفصيل الوظيفي في كل القطاعات والمؤسسات الاجتماعية

4 – التعميم: (La généralisabilité)

بمعنى أن منتجات الحداثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل تنتشر وتعمم على باقي المجتمعات[1]، فأشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعية السياسية الغربية مثلا كالدولة القومية، ومؤسساتها، والبيروقراطية، و أساليب الحكم كالديمقراطية، و العلمانية،...تدَّعي في الوقت الحالي أنها أرقى الأشكال والأساليب العقلانية والرشيدة التي وصل لها العقل البشري، وهي ليست إنتاجات لحضارة بعينها، بل هي إنتاجات لعقل (كوني) ، لذلك فوجب على كل الأمم والشعوب أن تتوسل بهذه الأشكال والمؤسسات التنظيمية، وهذه الأساليب التدبيرية، في تنظيمها وتدبيرها لشؤونها الاجتماعية السياسية إن أرادت تحديث اجتماعها السياسي.

[1] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** ، مرجع سابق ، ص29.

الفصل الثالث:

الاجتماع السياسي الغربي الحديث:

الخصوصيات التاريخية والمعرفية

تمهيد:

لما كان كل تحول على مستوى الواقع الاجتماعي لابد أن يكون مسبوقا ومحكوما بتحول على مستوى الأفكار والرؤى، فما من تحول في عوائد الممارسة إلا وهو نتاج لتحول آخر في عوائد التفكير

في هذا الفصل تعمل الدراسة على بحث الخلفية التاريخية والفكرية التي أسست للاجتماع السياسي الغربي الحديث، مع التركيز خاصة على الرؤية المعرفية التي نهض عليها هذا النموذج من الاجتماع السياسي، نظرا في سماتها، وخصائصها، وما المستحدث فيها مقارنة بما سبقها من رؤى.

وذلك بعقد مقارنة بين الرؤى المعرفية التي حكمت الاجتماع السياسي اليوناني والروماني في العصر القديم، والرؤية المعرفية التي حكمت الاجتماع السياسي المسيحي في العصر الوسيط من جهة، والرؤية المعرفية التي تثوي خلف الاجتماع السياسي الغربي الحديث من أخرى.

أولا، خصوصية الاجتماع السياسي الغربي الحديث :

ينتصب نموذج الاجتماع السياسي الغربي اليوم أمام العالم بوصفه نموذجا، وبرهانا في الآن نفسه للتحديث الاجتماعي السياسي الناجز، فلئن شغل البشرية منذ القدم سؤال العيش المدني المشترك، وشروطه، وآليات تدبيره، أو قل كيفية تنظيم، وتدبير الشأن العام داخل الجماعة الاجتماعية، تنظيما وتدبيرا يحقق الانسجام والتوافق بين ذاتية المصالح الأنانية للأفراد، وموضوعية الصالح العام للمجتمع، و لئن كانت البشرية منذ القدم أيضا مشغولة بالتفكر حول ما يقيم مشروعية الحكم ويسند قرارات القائمين عليه، فالاجتماع السياسي الغربي الحديث يفرض نفسه اليوم أمامها كنموذج حقق تطلعات البشرية في بلوغ أرقى صور العيش المدني المشترك، نموذج يدعي خلقه لمجتمع، و إنسان جديدين، ما عرفت البشرية لهما قبلا من مثيل، و لا شبه، فعندما أزاح الغرب عن كاهله موروث الماضي،و الدين، و الخرافة و الهوى، وقصر ثقته في العقل وحده، و أعطى الأهمية المركزية للعمل، وتنظيم الإنتاج، وحرية التبادل، وعلو القوانين على الأشخاص،كان يقيم نموذجه في الاجتماع السياسي، نموذج يظهر فيه الإنسان الفرد من جهة، و يظهر المجتمع كعلاقة متبادلة (اجتماعية) بين الأفراد من جهة ثانية، كما تظهر الدولة الحديثة كتنظيم متميز عن كليهما[1].

فالدولة الحديثة –كما ظهرت في الغرب – "بما هي إطار قانوني موضوعي (تدَّعي) قدرتها على رعاية وحدة المجتمع، واتساق فعالياته فيما بينها، بصرف النظر عن متحداته الإثنية، و الثقافوية"[2] نصَّبت نفسها راعي الحقوق، والحامي لاستقلالية الأفراد، والحاضن لحرياتهم، إنه نموذجا خاص في بناء وتنظيم وتدبير العيش البشري المشترك، مثَّل قطيعة مع ما سبقه.

و من المعلوم معرفيا أن ما من تحول في الواقع الاجتماعي، إلا تسبقه تحولات على مستوى الأفكار، والحقيقة أن ما حدث في الاجتماع السياسي الغربي منذ النهضة الأوروبية، ليس فقط تحولا،

[1] – عزمي بشارة: **المجتمع المدني دراسة نقدية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط6، 2012، ص25.

[2] – مطاع صفدي: **ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية – نقد الإستراتيجية الحضارية**، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ط1، 2002،ص 316.

بل انقلابا في الواقع الاجتماعي، أثمره انقلابا على مستوى الفكر الغربي، والجدير بأي بحث جاد في خصوصية الاجتماع السياسي الغربي الحديث، ألاَّ يقتصر على محاولة فهم خصوصية واقع الاجتماع السياسي الغربي الحديث، بل يتعدى ذلك للبحث في عمق الخلفية الفكرية التي أسست له، وخصوصيتها مقارنة بما سبقها

في عمق الخلفية الفكرية، نجد المعتقدات، والمسلمات التي تحكم فكر قوم ما وممارساتهم في فترة زمنية معينة، أو ما يطلق عليه الرؤية الكونية، أو رؤية العالم.

و الرؤية الكونية لمجتمع في فترة ما، هي جملة المسلمات، والافتراضات – التي لها قدر من التماسك، و الثباة– والتي تؤثر على الطريقة التي يرون فيها الوجود، والحياة [1] وتمثل مرجعية للإجابة على الأسئلة الكلية، والنهائية (ما الهدف والغاية من الوجود ؟ هل الإنسان مادة فحسب أم مادة و روح؟ أين يوجد مركز الكون، أكامن فيه أم مفارق له[2] ؟ و انطلاقا من هذه الإجابات، يستطيع أن يفهم الفرد، أو المجتمع طبيعة وجوده، وغايته، ويفسر القوى التي تحركه، و تتكون لديه مرجعية يقيس عليها أفعاله النافعة، والضارة، الحسنة، و القبيحة ..الخ..، إذا ما قصرنا النظر في تأثير الرؤية الكونية لمجتمع ما في اجتماعهم السياسي، نقول أنها تمثل المرجعية التي يُستند عليها في الإجابات على الأسئلة التالية :

- ما طبيعة الاجتماع السياسي البشري ؟ هل هو فطري أم مصطنع أي هل الإنسان مدني بطبعه، أم أن المدنية اصطنعها الإنسان ؟
- ما غاية الاجتماع السياسي ؟
- ما موقع الفرد فيه
- وإن كان العدوان، والأنانية منزع في الإنسان، فما السلطان الذي يزع بعضهم عن بعض ؟ ومن هو أحق به ؟ وكيف لا تتحول السلطة لمصدر تهديد لقيمة أساسية هي الحرية ؟

[1] – فتحي حسن ملكاوي : "رؤية العالم عند الإسلاميين" **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 11، عدد45، (صيف 1427هـ /2006م)، ص8.

[2] – عبد الوهاب المسيري:**العالم من منظور غربي**، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال، العدد 2001، ص ص20-21.

لكي تكون الدراسة محكمة منهجيا بصدد البحث عن خصوصية الرؤية الكونية التي تنوي خلف الاجتماع السياسي الغربي الحديث، فلن تبحث عن خصوصية هذه الرؤية وميزاتها مقارنة بما عند غير الغرب (المسلمين، الصينيون، الهنود ...الخ) بل ستقابل بين هذه الرؤية، ورؤى الغرب القديم .

ولما كان الغرب يرى اليونان الكلاسيكية، يونان القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وفي روما الإمبراطورية، وفي أوروبا المسيحية أوروبا القرون الوسطى، منشأه النظري، ومهده التاريخي أو بعبارة أوضح الغرب القديم، فستسعى الدراسة لإيجاد خصائص الاجتماع السياسي الغربي الحديث، بمقابلتها بخصائص الاجتماع السياسي الغربي القديم .

1 - الاجتماع السياسي اليوناني..مدينة الحكماء:

إن ما ميز الفكر اليوناني- حسب"ريتشارد تارناس" - هو تلك النظرة للعالم والكون "بوصفه تعبيرا منظما لسلسلة معينة من الجواهر، والمبادئ، والعلل الأولى، المتعالية والأزلية المتصورة بوصفها أشكالا وأفكار وعموميات كونية ومطلقات غير قابلة للتغيير، وموروثات قديمة مقدسة ونماذج أصلية"[1]، إن هذه النظرة وإن تلبست بلبوس مختلفة من مثالية أفلاطون وعقلانية أرسطو ومن سبقهما ومن لحقهما من الفلاسفة الإغريق، إلا أنها اجتمعت كلها في محاولة تفسير العالم والإنسان وظواهرهما انطلاقا من البحث في الجواهر والمبادئ والعلل الأولى الكامنة وراء فوضى الظواهر المختلفة و المشتتة، حتى غلب على عقولهم تصور"الوجود بأسره على أنه كون منظوم واحد"[2]، كما كان يجمعهم البحث في القيم المطلقة التي وجب أن تؤسس عليها الحياة الإنسانية والاجتماع البشري،كالبحث في الخير والحق والجمال إضافة للفضيلة والعدالة ...الخ، إن هذه الرؤى للكون والمعرفة والقيم والإنسان لابد أن تجد لها انعكاسا على رؤية اليونان للاجتماع السياسي وفي اجتماعهم السياسي.

[1] - ريتشارد تارناس:**ألام العقل الغربي- فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا للعالم**، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان وكلمة، الرياض – أبو ظبي، ط1، 2010، ص25.

[2] - طه عبد الرحمن: **روح الدين- من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط2، 2012، ص30.

تتحدد ماهية الإنسان عند أرسطو بما أُختص به من ميل طبيعي للحياة الاجتماعية (المدنية) "فالإنسان حي مدني"[1]، فالمدينة (البوليس) تتميز عن نمطين آخرين من التجمع البشري الأسرة (هينوس)، و القرية (كوميه) من حيث أنها خاصة بالإنسان[2]، بعبارة أوضح، أرسطو يريد القول أن الاجتماع السياسي لدى البشر ليس مصطنعا باتفاقهم أو مواضعاتهم وغير متوقف على أرائهم ورغباتهم، بل هو طبيعة فيهم .

فالاجتماع البشري حسب أفلاطون "ظاهرة طبيعية ناشئة عن تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده لذلك تآلف الناس أولا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها فلجأت إلى التجارة والملاحة، هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء (...)، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب "[3]ويضيف "لكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى الجمال والترف و استحدثوا صناعات لإرضائها، وضاقت الأرض بمن عليها، فنشبت الحروب و تألفت الجيوش، وهذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية "[4]

أما عند أرسطو فلنشأة الاجتماع السياسي مسارا أخر، أول جماعة هي الأسرة وغرضها القيام بالحاجات اليومية، تليها القرية التي هي تجمع عدة أُسر ذلك أنها تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل، واجتماع عدة قرى يشكل المدينة التي تكفي نفسها بنفسها وتضمن للأفراد ليس فقط المعاش بل أيضا حسن المعاش[5]، إن أرسطو لا يضع المدينة أو قل الدولة كمرحلة تتساوى مع ما سبقها من مراحل الفرد ثم الأسرة ثم القرية، فمنزلة المدينة من حيث القيمة والصدارة المنطقية تفوق منزلة الفرد و

[1] – جورج كتورة : **السياسة عند أرسطو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987 ص45.

[2] – فرانسوا شاتليه: **تاريخ الإيديولوجيات ج1 العوالم الإلهية حتى القرن الثامن الميلادي**، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1997، ص 152.

[3] – يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت ، ص 117.

[4] – نفس المرجع، ص117.

[5] – نفس المرجع، ص 223.

الأسرة والقرية، ذلك لأن الكل هو دائما فوق الجزء، ودليله على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الأجزاء بالضرورة، والفرد ليس بإمكانه أن يكفي نفسه حاجاته ولا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع، فمن لا يعيش في جماعة أو من يستغني عنها (بصورة طبيعية لا بسبب ظروف خاصة) فهو إما بهيمة أو إله[1]؛ إذا كانت هذه رؤية اليونان لطبيعة الاجتماع السياسي و حاجة الفرد إليه، السؤال يطرح عن رؤيتهم لغايته ؟

بالنسبة لليونان ما من غاية من اجتماع البشر أرقى من تحقيق سعادة الإنسان، كما عبر عن ذلك أرسطو "فمهمة المدينة توفير الأسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم"[2]، ويرى أفلاطون أن لا سعادة إلا بتحقيق العدالة، لذلك كانت العدالة غاية المدينة والحياة المدنية (السياسة) "فكما الفضيلة العدالة في الفرد، السياسة العدالة في المدينة "[3]

و هنا يسلك أفلاطون نهج المماثلة العضوية في تحديده للعدالة، فكما النفس تحتوي على الرغبة، و الغضب(أو الشجاعة)، والعقل، المدينة تحوي العاملين (أو جامعي الأموال)، والمحاربين، والحكام، وكما أن الإنسان يكون عادلا إذا أدى كل جزء من أجزاء نفسه عمله الخاص فقط من جهة، ويكون الجزء العاقل فيه (العقل) هو الذي يحكم من جهة أخرى، كذلك يتحقق العدل في المدينة إذا أدى كل فرد وطبقة عمله الخاص فقط، وكان الحكام حكماء أو (فلاسفة)[4]

أخيرا يطرح السؤال عن من له أحقية الحكم في الدولة في نظر فلاسفة الإغريق؟

إن كان أفلاطون يفضل حكم الحكماء (الفلاسفة)، انطلاقا من أن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا تولى "العقل" فيها مهمة الحكم والتسيير، وليس في جمهوريته الفاضلة أعقل من الفلاسفة، فأرسطو

[1] – أميرة حلمي مطر:**الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1995، ص 29.

[2] – يوسف كرم: مرجع السابق، ص 223.

[3] – نفس المرجع ، ص 117.

[4] – ليو شتراوس وجوزيف كروسي: **تاريخ الفلسفة السياسية ج 1**، ترجمة محمد سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر 2005، ص82.

طرح سؤال ما أفضل حكم ممكن؟ أو ما هي الحكومة التي تبلغ بالمواطنين أقصى ما يمكن من الكمال الإنساني ؟ يتبنى أرسطو كما أفلاطون التقسيم الثلاثي لأنواع الحكم [1]:

حكم فرد (ملكية)، حكم أقلية (أرستقراطية)، حكم أكثرية (ديمقراطية)

و المفاضلة بينها تكون على أساس الغاية التي يتجه إليها نظام الحكم، فإن كان الحكم لفائدة المجموع عُدَّ صالحا، وإن كان لفائدة الحاكم (الحكام)، عد فاسدا (إنطلاقا من فلسفته العضوية التي ترى صالح الكل مقدما على صالح الجزء) وعليه:

حكم الفرد، قد يكون صالحا كحكم الفيلسوف الذي تخيله أفلاطون، وقد يكون منحرفا إذا طغى هذا الفرد. **حكم الأقلية،** قد يكون صالحا إذا كان حكم الأرستقراطية، أو يكون فاسدا إذا كان حكم الأوليغارشية (حكم أصحاب الثروات). **حكم الأكثرية،** يكون صالحا إذا انتظم وفق دستور، ويكون غير صالح إذا لم ينتظم وفق دستور فيصير حكم الغوغاء.

لا يُفضِّل أرسطو نوع خاص من الحكم، فكل نوع يصلح لظروف معينة، إلا أنه انطلاقا من نظرية "الوسط"* التي يؤسس عليها فلسفته الأخلاقية، انتهى به الأمر إلى تفضيل حكم أرستقراطي ديمقراطي، بمعنى أن يتولى الحكم الطبقة المتوسطة تفاديا لحكم الأغنياء أو الفقراء، فهذا التوسط يكسب الدولة الفضيلة.

2 – الاجتماع السياسي المسيحي..مدينة الله :

عندما نتحدث عن الغرب الحديث في مقابل الغرب القديم، فالمقصود بهذا الأخير أساسا المرحلة الهيلينية اليونانية ومرحلة الإمبراطورية الرومانية في التاريخ القديم، والمرحلة المسيحية في التاريخ الوسيط، إلا

[1] – محمد عابد الجابري:**العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** –، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ، ص ص 278-279.

* – الفضيلة عند أرسطو هي وسط بين رذيلتين الإفراط والتفريط وكلاهما ابتعاد عن الوسط. أنظر نفس المرجع، ص 270.

أن الملاحظ المتمعن في علاقة الغرب الحديث بأصوله التاريخية والفكرية، لا محال يلحظ اختلافا بين رؤيتين :

فلئن كان الغرب الحديث يقف منافحا عن أصوله اليونانية الرومانية، و مُحاجِجا أن حداثته لم تكن سوى إعادة إحياء وبعث لتلك الروح الكلاسيكية المحتفية بالعقل؛ فإنه في المقابل، تبدو علاقته بأصوله المسيحية مُشكِلة، ولئن كان الغرب يجد هويته الجامعة في المسيحية، فهي السبب الأساس في شد عراه ولحم سداه، أو كما يقول "فرانسوا شتاليه" : فكرة المسيحية هي التجسيد الاجتماعي والمذهبي لفكرة الغرب[1]، أو باختصار في المسيحية يجد الغرب هويته وذاته.

ولكن في المقابل؛ أَ ليس الغرب الحديث لا يعي نفسه إلا كنقيض لفكرة المسيحية، ورؤيتها للعالم والمجتمع، و الإنسان، أَليس الإنسان البرجوازي الغربي بالتعريف إنسان يناقض الرجل القن، في العصور الوسطى المسيحية، أَوَ ليس مجتمع النظام ، والعلم، والحريات الحديث ، بالتعريف هو مجتمع يناقض مجتمع الجهالة القروسطي المسيحي، ثم أَلم تكن الحداثة في إحدى تعريفاتها تعني: "قطع الصلة بالدين"[2] أو هي الخروج من الدين*

إذن فالغرب الحديث في علاقته بالمسيحية يقف أمام خيارين :

إما أن يكون حديثا، وينسلخ عن ذاته، و إما أن يكون هو، هو الغرب أي مسيحيا، وحديثا، ويجمع في وعيه بذاته بين النقيضين.

[1]– فرانسوا شتاليه: **تاريخ الأيديولوجيات الجزء2 – من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر**، ترجمة أنطوان حمصي ،منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 1997، ص20.

[2] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** ، مرجع سابق ، ص 23 .

* – القول للفيلسوف الفرنسي "ريمون غوشيه"، يقول موضحا المقصود بقوله: "إن الخروج من الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني، و إنما الخروج من عالم يكون الدين بحد ذاته منظِماً بنيويا ". أنظر ريمون غوشيه: **الدين في الديمقرطية مسار العلمنة**، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1،2007، ص27 .

ربما هذا الوعي الملغز لوعي الغرب بذاته، بمسيحيته، يفسر لنا لماذا كانت النهضة الأوروبية تبحث عن نماذجها في العصر الإغريقي، والروماني القديم، من فوق العصر الوسيط المسيحي، هذا الأخير الذي عُد عصر ظلمات،"تتوسط الأنوار القديمة، و الأنوار الحديثة"[1] وربما يفسر لنا أيضا العلاقة الملغزة للغرب الحديث مع الدين.

تختلف المقولات، و الإفتراضات، والرؤى المؤسسة للاجتماع السياسي المسيحي، عن تلك التي أسست الاجتماع السياسي اليوناني، ووريثه الروماني، في عدة نقاط.

تقوم المسيحية كديانة سماوية على الإعتقاد في وجود إله مفارق لمخلوقاته، حيث يُقَيَّم الأفراد في المسيحية بحسب درجة تقربهم منه، وطاعتهم لأوامره، والكف عن نواهيه، عكس اللوغوس الكوني في الفلسفة اليونانية، الذي يتعالى على جميع التناقضات، والنواقص الظاهرة، وحيث عقل السماء حاكم الإنسانية كلها، مع الكون (الكوزموس) ولكنه مع ذلك كامن في عقل الإنسان، وفي متناول أي فرد مهما كانت أمته، أو شعبه بالقوة[2]

في عقيدة اليونان القدماء، العالم قديم، والإنسان عابر، زائل، ليس يخلد ذِكره إلا أفعاله، وأقواله المدنية، التي تنقذه من النسيان، فيكون للمدني وظيفة إنقاذ الإنسان من النسيان، وتلك مهمة الشعراء، والمؤرخون بتدوينهم للأفعال والأقوال العظيمة –كما تشير لذلك حنة أرندت – أما في المسيحية، فالعالم مخلوقا، محدثا، وزائلا، كما له بداية، أيضا له نهاية، والإنسان، إن هو فانٍ من هذا العالم، فما زال أمامه حياة أخرى باقية أحق بالعيش من هذه الفانية، وتكون الأولى مزرعة الآخرة، وتابعة لها. فيُكَيِّف

[1] – فرانسوا شتاليه: **تاريخ الأيديولوجيات الجزء2 – من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر**، مرجع سابق، ص19

[2] – ريتشارد تارناس: مرجع سابق، ص138.

الإنسان أعماله في هذه الدنيا بما يحقق السعادة في آخرته، فالمدني الدنيوي المسيحي (مدينة الناس) ليست إلا تبعا لمدني أخروي (مدينة الله)[1]

كان لعقيدة"الخطيئة الأصلية"عظيم الأثر على رؤية المسيحيين للإنسان، والاجتماع الإنساني فهذه العقيدة تفترض أن البشرية فاسدة منذ سقوط آدم، وعليه فهي عاجزة –حسب أغوسطين– من أن تختط لنفسها قيما أخلاقية[2]، فالإعتقاد في قدرة البشر من تنظيم حياتهم بوسائلهم الخاصة (كما اعتقد اليونان والرومان)كان بحسب الكنيسة وهما، وخطأ يركبه الغرور[3]، يقول أغوسطين: "إني أقر بأنه كانت هناك جمهورية من نوع ما وكان يديرها الرومان القدماء بصورة أفضل بكثير من النواب الرومان المحدثين، غير أن الواقع هو أن العدالة الحق لن يكون لها وجود إلا في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها، وحاكمها"[4].

إن هذه العقائد المسيحية كانت تؤسس في الاجتماع الغربي لبنيان اجتماعي، ونظام علاقات خاص، سيحكم الاجتماع الغربي، والاجتماع السياسي الغربي بوجه خاص بمؤسساته، وتشريعاته، وعلاقات القوة والسيطرة فيه، لفترة قاربت الألفية من السنوات . كيف ذلك ؟

إذا ما تم الانطلاق من بنية المجتمع الغربي وقتها؛ في اللاهوت المسيحي –وتحديدا عند أغوسطين– نجد "(أن) ماهية الله وحدة موجودة قبل التعدد، وخلقت النظام من العماء، والوجود بأسره منظم على درجات، وكل مرتبة تتلقى المعنى من الطبقة الأعلى، وتنقله إلى الطبقة الأسفل، وكل شيء في الكون يشغل مكانه المحدد، وكل صلة بين الأشياء إنما تتوافق مع قضاء الله، إن اللامساواة المتمايزة

---

[1] – أنظر توفيق فائزي:"**خصوصية المدني الحديث**"،(*en ligne*) متوفر على الرابط الالكتروني :
http://mominoun.com/pdf1/2015-02/54d223a51899a578915459.pdf (9-09-2015)

[2] – جون إهرنبرغ: **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1،2008، ص78.

[3] – نفس المرجع ، ص 76

[4]– نفس المرجع، ص 81.

تسم العالم بميسمها "[1] أو بعبارة أخرى، إن الله خلق العالم – بما فيه المجتمع – في شكل نظام متسق، ووفق تراتب محدد ولكل جزء سواء في الكون أو المجتمع غاية عليا "لا يمكن إدراك كنهها النهائي إلا بالكنيسة "[2]

وعليه، وجد أي نظام اجتماعي طبقي تراتبي مشروعيته من هذه الرؤية للنظام الذي أودعه الله في الكون والمجتمع، هذا من جهة

من جهة ثانية، تبدو الكنيسة كمؤسسة اجتماعية في هذا النظام التراتبي، تحتل أعلى الرتب، وكيف لا وهي –حسب قول أغوسطين السابق– وحدها من يدرك المقاصد الربانية في هذا النظام التراتبي، بل وأكثر إنها "الوسيط الحصري الذي يؤهل المؤمنين للدخول في مواطنية المدينة السماوية"[3]

وبهذا بدأت الكنيسة كمؤسسة اجتماعية، ورجالها (الإكليريوس) تحتل مساحة واسعة في الاجتماع السياسي الغربي في العصر الوسيط، بحيث أضحت صاحبة السلطة، والسلطان، تنصب الملوك، وتطيح تجزي، وتحرم*وما عادت تنفع مقولة المسيح "دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر" فما كان لله، و الكثير مما كان لقيصر، استأثر به رجال الإكليريوس، الحال الذي خلق ميزان قوى مختلف داخل الاجتماع السياسي الغربي الوسيط، و أعاد ترتيب علاقات السلطة، ومشروعيتها على أسس أخرى، يختصر "فرانسوا شتالي" العلاقة بين السلطة الزمنية، و السلطة الروحية وإن شئت قلت العلاقة بين الإمبراطور،

[1] – نفس المرجع، ص ص93 – 94

[2] – نفس المرجع، ص 93

[3] – مصطفى النشار: **تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،ط1 ، 1999، ص188 .

* – كان للبابا حق توقيع عقوبة الحرمان من الدين على الأشخاص المخالفين، وكان الفرد المحروم لا يستطيع معاشرة زوجه، ويحرم من حقوقه المدنية، و إذا كان المحروم حاكما، خرج رعاياه عن طاعته.أنظر حسن خليفة: **تاريخ النظريات السياسية وتطورها**، المطبعة الحديثة، القاهرة، مصر، ط 1، 1929، ص64.

والبابا، والشرعية التي يستند كل منهما عليها، في قوله :"فالسلطة (ما عادت تبرر ذاتها) بل تبرر بالله، والكنيسة هي التي تبرر الدولة، والله هو إذا أردنا الذي يبرر قيصر"[1].

3 – الاجتماع السياسي الغربي الحديث..مدينة العقل:

ألف سنة تقريبا هي الفترة المظلمة التي عاشتها أوروبا والتي تسمى "القرون الوسطى"، عمَّ خلالها الجهل والخرافة والشعوذة، وأحكمت فيها الكنيسة السيطرة على الحياة الاجتماعية والسياسية والمعرفة وعلى رؤية الغرب للحياة والمعرفة والاجتماع

إنه عصر الظلام القروسطي الطويل الذي بدأ منذ تفكك الإمبراطورية الرومانية وما انجلى إلا في القرن 15 نتيجة عوامل عدة ربما أهمها اتصال الأوروبيين مع حضارات العصر وقتها خاصة المسلمين والصينيين بفعل الحروب الصليبية والتماس الجغرافي في الأندلس وصقلية و...الخ وطرق التجارة .

فاستفاق الغرب أن العالم أكبر من حدود خارطة أوروبا وأن المعرفة البشرية أوسع من ما تحتويه كتبهم القديمة التي يتوارثها رجال الكنيسة .

فتنطلق أوروبا منذ عصر النهضة في سلسلة من الاكتشافات الجغرافية والمعرفية، اكتشافات ستغير رؤية الغرب للمعرفة، والإنسان، والكون، والدين، والاجتماع، والسياسة، تغييرا جذرا وتحل محلها أخرى سينهض عليها الغرب الحديث.

ففي هذا العصر نتيجة اكتشاف "كولومبوس" قارة أمريكا، تغيرت رؤية الغرب لجغرافيا العالم من جهة، وامتلأت خزائن ملوك أوروبا بذهب العالم الجديد وموارده من أخرى،كما أن حلول الطباعة محل النسخ اليدوي نتيجة اختراع غوتنبرغ للمطبعة حرر المعرفة من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية، فلم تعد ملكا حصريا لرجال الدين وانتشرت المعارف بانتشار الكتب على نطاق واسع، كما توسعت الكتابة الأمر الذي سينتج فيما بعد ظهور حركات الإصلاح الديني، وانتصار اللهجات الشعبية على اللغة الفصحى (اللاتينية)، فتتبلور اللغات القومية الأوروبية (الفرنسية، الانجليزية، الايطالية، الألمانية، ....الخ

[1] – فرنسوا شتاليه: **تاريخ الإيديولوجيات – الجزء 2من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر**، مرجع سابق، ص25 .

) وهو ماساهم في نشر روح قومية بعد عصور من سيطرة الروح المسيحية اللاتينية، أما علماء الفلك النهضويين كوبرنيك، كبلر، وجاليلو، فقد قلبوا الرؤية المسيحية القديمة للكون.

لقد توالت الضربات منذ عصر النهضة الموجهة للرؤية القديمة للوجود والكون والإنسان والاجتماع المستندة على الدين المسيحي، وبدأت تحل محلها نظرة "إنسية" موضوعها الإنسان، محتفية به، ورافعة من مكانته، وباحثة فيه وعن حسن عيشه، كما ظهر ذلك في علوم وفنون ولاهوت عصر النهضة من أرموس، و ديفنتشي، وشكسبير، ومكيافيلي...وغيرهم، لتكتمل هذه الرؤية تصنع واقعا في الاجتماع الغربي في القرن 18 مع عصر الأنوار .

ستحاول الدراسة فيما يلي تتبع أهم التغيرات التي طرأت على رؤية الغرب للعالم وتأثيرها في صناعة الاجتماع السياسي الغربي الحديث، مع التركيز على منعطفين أساسيين :

- **المنعطف الأول**: تمثل في القطع مع الأخلاق والدين كأسس للاجتماع السياسي، الذي تجلى خاصة في كتابات **مكيافيلي** .
- **المنعطف الثاني**: محاولة إعادة تأسيس الاجتماع السياسي على أسس عقلية بحتة، وتجلى خاصة في كتابات منظري **العقد الاجتماعي** .

1.3 - مكيافيلي والقطع مع الأخلاق:

روح نص "**الأمير**" لميكيافيلي مثلت قطيعة مع الرؤى السابقة له للاجتماع السياسي، فهذا الكُتيب الصغير، الذي لم يكن سوى هدية منه إلى "لورنزو ميديتشي" حاكم إمارة فلورنسا الجديد، يشبه عشرات الكتب المؤلفة التي ظل الحكام يقرؤونها طيلة قرون (والتي غالبا ما كانت تسمى "مرآة

الحكام") "[1]، فما المستحدث في هذه الرؤية التي تثوي خلف المتن المكيافيلي حتى يوصف بـ"القطيعة"؟ و به يصير ينازع الفيلسوف الانجليزي "توماس هوبز" في أحقية تدشين الحداثة السياسية*.

يقول "كافين رايلي" : إن الأمير و إن كان لا يختلف مع كتب "مرايا الحكام" التي سبقته، إلا أنه جاء في صيغة تنقصها النغمة الخلقية المسيحية كما كان سائد في كتب المرايا السابقة[2]، فتناول السياسة مفصولة عن الأخلاق المسيحية، أمر لم يجرأ عليه أحد قبل مكيافيلي.

ويبدو أن الرجل كان يدرك ما هو مُقدم عليه، فيطالعنا في مطارحاته – والمطارحات كتاب آخر له– بقوله: "...فقد قررت السير في طريق جديدة لم تطأها قدم إنسان من قبل وعلى الرغم مما في هذه المهمة التي أخذتها على عاتقي من كبر مشقة إلا أن ما يعزيني أن ثمة أناسا سينظرون بعين اللطف إلى الهدف الذي وضعته نصب عيني من عملي هذا ..."[3]، فقبل مكيافيلي ومنذ أفلاطون، وأرسطو، كان سؤال السياسة يندرج ضمن مبحث الأخلاق في الفلسفة الغربية، ليقلب "صاحب الأمير" السؤال، "فلا يقس السياسة على الأخلاق، بل يعكس الآية، أي يناقش مسالة السياسة والأخلاق من باب،كيف تنفع الأخلاق السياسة، وليس العكس"[4].

"السياسة كما كتب عنها مكيافيلي تبدو مفصولة عن كل إعتبارات أخرى، وتظهر كما لو كانت غاية في حد ذاتها، فالغرض منها هو المحافظة على القوة السياسية نفسها، وزيادتها، والمعيار الذي يحكم به هو نجاحها في تحقيق هذا، سواء كانت سياسة ما قاسية، أو غادرة، أو غير جائزة شرعا، فهو يعالج

[1] – كافين رايلي: **الغرب والعالم ج2**، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986، ص09

* – هناك اختلاف بين الباحثين حول مؤسس الحداثة السياسية، غير أن الأكيد أن"نيكولا مكيافيلي" و "توماس هوبز" من المؤسسين للحداثة السياسية الغربية.

[2] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – نيقولا مكيافيلي: **مطارحات مكيافيلي** ، ترجمة خيري حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1982، ص 208.

[4] – عادل حدجامي:"نيكولا مكيافيلي: السياسة فيما وراء الخير والشر"، **مجلة يتفكرون** ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،الرباط، المغرب، العدد 6، 2015، ص69.

هذا في الغالب بغير إكتراث"[1]فليست السياسة عند مكيافيلي فعلا تحكمه معايير الأخلاق، فمجال السياسة هو الواقع المتغير المليء بالمفاجآت، يقول مكيافيلي: "هناك بون شاسع بين ما يعيشه المرء، وما ينبغي أن يعيشه، حيث أن الذي سيدع ما يحدث ، ويهتم بما يجب أن يحدث، سيتعلم كيف يضمحل، بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته"[2]، لذلك لم تكن غاية مكيافيلي أن يصور لنا الملك الفاضل، الساعي لإنزال الخير الأسمى على جمهورية فاضلة،كما فعل اليونان، ولا الملك خادم الرب، ظل الله، الساعي لبناء نسخة من مدينة الله على الأرض، كما في المسيحية، بل كانت غايته، قراءة التاريخ لاستنباط القوانين التي تجعل الملك ذا فعالية، وتحفظ له ملكه .

وللأسف؛ قراءة مكيافيلي للتاريخ أوصلته أن أخلاق "الجمهوريات الفاضلة" الأفلاطونية، وأخلاق "إدارة الخد*" المسيحية، لم تملك أحدا سعى للحكم، ولم تحفظه لأحد كان يملكه، فوقائع التاريخ تثبت أن أغلب الملوك العظام الذين سادوا أقوامهم، ودحروا أعداءهم، لم يتحقق لهم مرادهم في الغالب إلا بالتوسل بأساليب حقيرة، ومشينة "الكذب"، "الخيانة"، "ارتكاب الشرور"، تلك شيم وإن كانت رذائل بمعايير الأخلاق، فإنه بمعايير السياسة قد تستحيل "ضرورة".

إن ما يهم هو تتبع التحولات التي طرأت على رؤية العالم، وانعكاساتها على الاجتماع السياسي الغربي الحديث، و الحقيقة أن اللحظة المكيافيلية كانت تشي بتحولات عميقة في هذه الرؤية؛ كيف ذلك؟

يقول "أرنست كاسيرر" أن الإرتباط لوثيق، بين الرؤية للكون المستحدثة في عصر النهضة والمتمثلة في الثورة الكوبرنيكية في مجال الفلك، وتنظيرات مكيافيلي السياسية في نفس الفترة تقريبا، فكما حل النظام الفلكي الذي جاء به كوبرنيك محل النظام الكوني الأرسطي، وزالت التفرقة الأرسطية، بين العالم

[1] – جورج سباين: **تطور الفكر السياسي ج3** ، ترجمة راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، مصر، (د ت)،ص 35 .

[2] – الطيب بوعزة: **مفارقات مكيافيلي – نحو قراءة جديدة**، (en ligne) متوفر على الرابط الالكتروني :
http://www.mominoun.com/pdf1/2014-12/549bdd77cd573762248915.pdf (22-09-2015)

* – نسبة إلى المقولة الشهيرة التي تنسب للمسيح:" من لطمك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر"

الأسمى، والعالم الأدنى، فأضحت كل الحركات مهما كانت (حركات الأرض، و أجسام السماء) تخضع لنفس القواعد[1]، كذلك الحال مع النظام السياسي "(ف) لقد درس مكيافيلي السياسة وحللها بنفس الروح التي اتبعها جاليلو بعد ذلك بقرن، عندما درس حركات الشهب، والنيازك فأصبح مؤسس نوع من العلم الخاص بالاستاتيكا السياسية، والديناميكا السياسية"[2]، وكما أن الظواهر الفيزيائية أضحت في مستوى واحد، و إذا اكتشفنا أية قاعدة تحدد حركات أي حجر يسقط، يتسنى لنا تطبيق هذه القاعدة على دوران القمر حول الأرض، وعلى حركات أقصى النجوم الثابتة"[3]، كذلك الأمر في السياسة، "كل العصور تشترك في تكوين أساسي واحد، فمن يعرف عصرا واحدا، يستطيع معرفة كل العصور، ويستطيع السياسي الذي تواجهه مشكلة مشخصة العثور في التاريخ على حالات مماثلة، وفي إمكانه إعتمادا على هذا التماثل، إختيار أصح سلوك"[4]، وأنسب قرار.

ليست الرؤية للكون وحركته هي ما تغيرت فحسب، فالرؤية للإنسان، والطبيعة البشرية المستوحاة من الديانة المسيحية، هي الأخرى أخذت تتغير في عصر النهضة، تغييرا يبدو جليا في المتن المكيافيلي

فالطبيعة البشرية حسب مكيافيلي، ثابتة من المستحيل تغييرها أو تعديلها وإصلاحها فالبشر أنانيون، جشعون، تدفعهم رغبة الحصول على الربح الشخصي[5]، ولا فرق في ذلك بين طاغية وإنسانا عادي، سوى أن الأول يملك الوسائل ليكون طاغية، والثاني لا يملكها، لكنهما متماثلان في الطبيعة.

وهو إذ يحدد الطبيعة البشرية الثابتة في مجموعة غرائز يستحيل معها الإنسان أقرب للبهيمة، ليس يهدف لتغيير هذه الطبيعة، و إصلاحها وفق معايير أخلاقية، أو دينية، بل يعتبر هذه البهيمية واقعا، وجب التعامل معه كما هو، و التأسيس عليه في بناء علم السياسة، هذه الواقعية هي التي جعلت

[1] – أرنست كاسيرر: **الدولة والأسطورة**، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1975، ص182.

[2] – نفس المرجع، ص 187.

[3] – نفس المرجع، ص211.

[4] – نفس المرجع، ص ص211-212.

[5] - *Émile Namer; "**La nature humaine chez Machiavel**", Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 16e Année, No. 3, Actes du XIo Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française-La Nature Humaine (JUILLET, SEPTEMBRE 1961), pp. 307-312.*

من المتن المكيافيلي تجلي للروح الجديدة[1] التي ستحكم السياسة، والاجتماع السياسي الغربي منذ النهضة إلى يوم الناس هذا.

إذن اللحظة المكيافيلية شكلت انعطافا في الرؤية الغربية للسياسة، والفعل السياسي من حيث:

- أضحت السياسة فاعلية دنيوية بحتة، وكف الدين، و الأخلاق أن يكونا مقياسا للفعل السياسي، ومرجعا للاجتماع السياسي.
- بدت الطبيعة البشرية في صورة جديدة، تقوم على افتراض أنها أنانية في جوهرها، وأن دوافع السلوك البشري هي الرغبات، و الأهواء الشخصية .

ولكن كيف يمكن أن يُقام اجتماع سياسي مع أفراد أنانيون همهم مصالحهم الخاصة، وبعد أن تم إزاحة كل المرجعيات عن الفعل السياسي، بما فيها الدين ؟

ذلك كان السؤال الجوهري في مشروع مكيافيلي، الذي بالإجابة عليه يصير من المنظرين الأوائل للدولة الحديثة بوصفها "سلطة مركزية ذات سيادة تشرِعُ، وتقرر للجماعة بلا منازع، فالوحدة السياسية التي هي شرط الحياة الاجتماعية تقوم على فعل مؤسس للدولة، وهو فعل مشرِّع يُحَدِّدُ بشكل نهائي الصحيح، والباطل، والممارسة الكاملة للسلطة، هذا الفعل التأسيسي هو مبدأ يجب الحفاظ عليه باستمرار (أو ترميمه (أي) تعديله بسرعة إذا ظهر ما يدعو إلى الحد من قوة المبدأ) وهذا مهما تكن الوسائل التي يستعملها المشرع، أو خليفته"[2] وبهذا بدأت معالم صورة الدولة العلمانية (السيِّدة) الحديثة كما نعرفها اليوم تتوضح شيئا فشيئا .

بقي سؤال وَجب أن يُطرح على مكيافيلي، إذا كان فعل الأمير هو فعل مؤسِسٍ، ومشرِعٍ فأي حق شرَّع له فعله ؟ و إجابة مكيافيلي على هذا السؤال واضحة منذ البداية لا لبس فيها"القوة"

[1] – *M. VI. JANKÉLÉVITCH ; "**Machiavel et l'esprit moderne**", La Revue administrative, 2e Année, No. 11 (SEPTEMBRE, OCTOBRE 1949), p. 475.*

[2] – فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1984، 54.

ولكن أي حق هذا الذي تصنعه القوة وحدها ؟

إن "البحث في المبادئ والطبائع التي بمقتضاها تكون الحكومة شرعية"[1]هو ما شغل أساطين نظرية العقد الاجتماعي وهو ما سيتم تفصيله فيما يلي.

2.3 - نظرية العقد الاجتماعي وإعادة التأسيس على العقل:

في القرن 17 مع انهيار التقاليد الثقافية، وتواري علوم العصور الوسطى السحرية تماما، اهتزت الثقة بالمرجعيات القديمة، فما عاد الدين ، ولا التقاليد الموروثة، ولا المؤسسات الاجتماعية والسياسية المرتبطة بها موضع ثقة، فلم يعد هناك شيئا مؤكدا، ويقينيا، فكل شيء موضع شك . غدى البحث عن أسس يقينية مطلبا في الفكر الغربي .

في هذا القرن، ومع هذا الحال، بدأ مع "ديكارت"، و "جاليلو" عصر جديد يلوح في الأفق، ومعه رؤية جديدة للكون، و الإنسان، والاجتماع، والمعرفة "بتأثير الضوء الساطع الذي شع من العلمين الذين جاء بهما جاليلو، وبتأثير التحليل الهندسي، والمنطقي الذي قام به ديكارت "[2]

إنها لحظة ميلاد الذات الفردية العاقلة و المسؤولة من جهة، وميلاد المنهج الذي لا يُخالطه شك -كما كان يُعتقد وقتها- المتمثل في مبادئ الرياضيات من جهة ثانية

حتى ساد إعتقاد بإمكانية الاهتداء بالعقل وحده، واعتمادا على هذا المنهج السليم في إعادة التأسيس والبناء من أسفل القاعدة.

[1] - أنظر تقديم عبد العزيز لبيب لترجمة كتاب جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، مرجع سابق، ص12

[2] - أرنست كاسيرر: مرجع سابق، ص 221.

ولكن هل يمكن تأسيس ظاهرة الاجتماع البشري، والتمدن الإنساني على أساس "معقول" ؟ بعد أن انهارت الشرعيات القديمة، واعتمادا على هذا المنهج، فالظاهرة الاجتماعية، والسياسية، و الأخلاقية تختلف جذريا عن الظاهرة الطبيعية، و القوانين التي تحكم الأولى ليست هي التي تؤثر في الثانية

و"لو أردنا البرهنة على أي حقيقة سياسية، أو أخلاقية على نفس النحو المتبع في الحقيقة الرياضية، فأين نعثر على الأساس الذي سيركن إليه مثل هذا البرهان ؟"[1]

بمعنى أن التحليل الهندسي يقوم على بديهيات (لا نقاش فيها) تجعل القضايا المتوصل إليها بالبرهان الهندسي صادقة، فأين نعثر على مثل هذه البديهيات التي تجعل البرهنة على القضايا السياسية، و الأخلاقية ممكنا ؟

"لايوجد مثل الطبيعة البشرية الفردية شيئا يظهر بمثل هذه الصلابة، و الثباة، و التأكيد، فإهتماماته، ونشاطه، ورغبته في السعادة والارتقاء، وفوق كل ذلك بعقله (العقل الذي هو أحسن الأشياء توزيعا بين البشر، على حد تعبير ديكارت[2]) الذي بدا الشرط اللازم لاستخدام ناجح لجميع ملكاته، ظهر أن الكائن البشري الفردي هو الأساس الذي يجب أن يبنى عليه مجتمع ثابت "[3]

وعليه، وجب البحث فيما وراء الاختلافات، والتصنيفات، و التفاوتات الظاهرة بين الأفراد أي البحث فيما وراء الفرد كقس، أو كمتشرد، أو كحاكم، أو كجندي ...كعضو في طبقة اجتماعية، أو طائفة دينية، فيما وراء لونه، أو اثنينه، أو موطنه، هذا الكائن البشري المجرد "الإنسان الذي لا سيد له"، أو الإنسان كما أوجدته الطبيعة – إن صح التعبير – قبل أن يُحوله المجتمع، أو لنقل البحث عن ما هو "طبيعي" في الإنسان، ما هو فطري، أي ما لم، ولا يخضع لمؤثرات اجتماعية، وتاريخية فيه، ذلك الجوهر الذي يكون به الإنسان إنسانا، وهو ما يشترك فيه مع نظرائه، "إن تحديد "الطبيعة البشرية " يمكن من

[1] – نفس المرجع، ص224.

[2] – رينيه ديكارت: **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط3، 1985، ص101.

[3] – جورج سباين: مرجع سابق، ص 150.

تفسير الاختلافات، و التفاوتات بين الأفراد (في طبيعته) بوصفها انحرافات عن معيار بدا ثابتا على وجه العموم"[1].

تأسيسا على هذه البديهية، وعلى إفتراضين اثنين، إنبنت نظرية العقد الاجتماعي في مختلف نسخها، وإن اختلفت فيما دونها .

و لكن، ما السبيل الوصول للطبيعة البشرية، وكيف يمكن فصل "الطبيعي"، عن "التاريخي"، و "الاجتماعي" في البشر ؟ والإنسان دوما موجود في التاريخ؟ .

وجد منظري العقد الاجتماعي الحل في **افتراض** حالة سابقة على الاجتماع الإنساني، حيث كان البشر يعيشون فرادى وفق الفطرة الإنسانية يحكمهم الناموس الطبيعي، وسموا هذه الحالة المفترضة بـ"**الحالة الطبيعية** ".

الإفتراض الثاني المؤسس، هو إفتراض أن انتقال الأفراد من هذه الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، أو المدنية كان بموجب عقد "**العقد الاجتماعي**".

أو بعبارة أوضح، إن قيام المجتمع، وتكوين الدولة من البدء كانا نتاج عقدا بين مشتركين في الاجتماع أولا (عقدا أقام المجتمع)، وبن حاكم و محكومين ثانيا (عقدا كون دولة) "هذا العقد التأسيسي، والتكويني الذي لا سابق له، ولا لاحق، هو العقد الاجتماعي، والذي هو شرط الشروط لتسويغ الاشتراك بين أفراد البشر الطبيعيين، وتفسير قيام المجتمع العام، والدولة فيؤدي – من هذا المنظور– وظيفة تخطيط هندسي لتأنيس الإنسان، بترويضه مدنيا، وسياسيا أولا، وبتقييد الحكم ثانيا، فيمنح الكيانات الاصطناعية الناشئة شرعية دنيوية لا تكتسبها من دونه" [2]

[1] – المرجع نفسه، ص151.

[2] – عبد العزيز لبيب:" نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو"، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية،مسقط، سلطنة عمان، العدد39، السنة 11،(شتاء، 1434هـ/ 2013 م)، ص111.

فإرجاع النظام القانوني، والاجتماعي إلى أفعال حرة، والقول بوجود عقد اجتماعي يخضع له المحكومين باختيارهم، و إرادتهم الحرة،كفيل باستبعاد كل سر خفي، فليس هناك شيء أقل خفاءا من العقد، ذلك أنه يُشترط فيه الدراية الكاملة بمعناه، وعواقبه . فلو أرجعنا الدولة إلى مثل هذا الأصل، فإنها تصبح واضحة مفهومة إلى أبعد حد[1]

تجدر الإشارة هنا، أن هذا العقد الذي هو أصل قيام المجتمع، والدولة، لم يطرح بوصفه "حقيقة تاريخية" فالحالة الطبيعية السابقة للحالة الاجتماعية محض افتراض لا يمكن تأكيده تاريخيا، كما أنه من المتعذر تاريخيا تحديد تلك اللحظة التي اجتمع فيها أفرادا، وتعاقدوا على الدخول في مجتمع، و تأسيس دولة، فالمشكلة بالنسبة لأصحاب فكرة العقد الاجتماعي لم تكن تاريخية – أي البحث عن الأصل التاريخي لقيام المجتمع و تأسيس الدولة – بل مشكلتهم كانت تحليلية –كما يقول ارنست كاسيرر– أن كلمة "أصل"إستعملها منظري العقد الاجتماعي بمعنى منطقي، وليس بمعنى "السبب الزمني" أو معنى تاريخي، فليس مسعاهم البحث عن بداية الدولة، بل مبدأ الدولة، وتبرير وجودها [2]

يتفق كل منظري العقد الاجتماعي هوبز، ولوك، وروسو في الخطوط العريضة، أي القول بأن الخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية والمدنية كانت نتيجة عقد بين إرادات حرة، إلا أنهم يختلفون في توصيفاتهم للحالة الطبيعية، و أطراف العقد، و محتواه، وغايته:

فمن حيث الأطراف المتعاقدة، نجد من يقول أن التعاقد كان بين كل فرد، و جميع الأفراد الآخرين فردا فردا، لصالح قوة ثالثة لا تكون طرفا في العقد (هوبز)، وهناك من قال أن التعاقد كان بين كل فرد (الإرادة الخاصة) مع الجماعة برمتها (الإرادة العامة)(روسو)، أما من حيث محتوى العقد وغايته، نجد من قال، أن العقد يشترط تفريط الأفراد في جميع الحقوق عدا حق الحياة (هوبز)، وهناك من قال بأن

[1] – أرنست كاسيرر: مرجع سابق، ص232.

[2] – نفس المرجع، ص233.

العقد ينص على استبدال حرية (طبيعية)، بأخرى (مدنية) أكثر دواما، وانسجاما مع العقل (روسو) وهناك من رأى العقد أداة إضافية لحفظ حقوق طبيعية غير قابلة للتنازل (لوك)[1].

1.2.3 – توماس هوبز الدولة اللفياثان•:

كان توماس هوبز يطمح إلى إنشاء نظرية في الأخلاق، والحقوق، و السياسة، مساوية لنظرية جاليلو في الفيزياء، منهجا، ويقينا ، فالهندسة في نظره هي "علم العلوم"، وكل الظواهر الطبيعية، والبشرية تعبير عن الأجسام، وحركتها، و بتأثير من سحر الهندسة هذا، اصطنع هوبز نسقا تحليليا محكما أمل أن يمكنه من فهم كل الظواهر الطبيعية، والبشرية، وإن كان مشدودا خاصة لفهم، وتفسير ظاهرة الاجتماع السياسي، بل والسعي"لإعادة تصور الجسم السياسي، من أجل تأسيس إجرائي وضعي للدولة"[2]

ينطلق هوبز من تأكيد أساسي هو "**أن كل حادث مهما كان هو في أساسه حركة**"[3]

وعليه وجب تفسير جميع أنواع العمليات الطبيعية، بتحليل الظواهر المعقدة إلى الحركات التي تتكون منها هذه العمليات، فيبدأ من أبسط حركات الأجسام –مجرد التغيرات في المكان– ثم ينتقل إلى حالات أكثر تعقيدا، وهكذا إلى أن يصل إلى الحالات الأشد تعقيد، فمن العالم الطبيعي وتحركات أجسامه (الهندسة والميكانيكا)، إلى الكائنات البشرية الفردية التي هي ليست إلا آلات، وتحركات الأفراد

---

[1] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص111.

• – **اللفياثان "Léviathan "**: وحش أسطوري مذكور في العهد القديم (التوراة) (سفر أيوب25:41) يمتلك هذا الوحش قوة مطلقة إن هوبز لما يشبه الدولة باللفياثان ليس مقصوده ذمها بل للتدليل على قوتها وسطوتها الشاملة وعدم خضوعها لأي اعتبار خارج عن ذاتها وإرادتها . أنظر تقديم رضوان السيد لترجمة كتاب اللفياثان. في توماس هوبز:**اللفياثان – الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث – دار الفرابي، أبو ظبي– بيروت، ط1 ،2011، ص14.

[2] – السيد ولد أباه: **الدين والسياسة والأخلاق – مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص272.

[3] – جورج سباين: مرجع سابق، ص186.

(الآلات البشرية) تنتج اشد الأجسام جميعا تعقيدا، أي "الجسم الصناعي" الذي يدعى مجتمعا، أو دولة [1].

لقد فهم هوبز"الإنسان بوصفه آلة طبيعية، خاضعة للتسلسل الدقيق بين العلل، والمعلولات، ومن خواصها الرغبة، والترك"[2] أو بمعنى أوضح، أننا لو أردنا الوصول للطبيعة البشرية "الفطرية " وجردنا "الفرد من جميع ما علق به من تكوينات نفسية، وتربوية ، ومن أهواء وانفعالات اجتماعية، وما ترسب فيه من أثار المؤسسات السياسية، و اللاهوتية التي روضته، وبدلته "[3] لوجدنا – مجسما حيا– تحركه غريزة المحافظة على الذات، ويكبحه الخوف من الألم والموت .

ولنا أن نتصور الحالة الطبيعية حيث كان الأفراد مشتتين تحركهم هذه الغرائز، والرغبات التي لا يحدها شيء، فيلجأون للعنف، والقتل لإرضاء رغباتهم، وغرائزهم الأنانية، فكل واحد منهم محكوم عليه أن يعيش في حالة حرب لانهاية لها، ولقد اختصر هوبز توصيف الحالة الطبيعية في مقولته الشهيرة "حرب كل إنسان، ضد كل إنسان" يقول هوبز: في هذه الحالة "لاشيء يمكن أن يكون ظالما، إن أفكار الصواب، و الخطأ، والعدل، والظلم لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون، لا ظلم. إن القوة، والغش هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيتان، لا ملكية، ولا سلطة، ولا تمييز بين ما هو لي، وما هو لك، بل إن ملك أي إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الاحتفاظ به"[4] أو باختصار حالة يسودها قانون الغاب، حيث كل ما هو ممكنا يكون مباحا. ستترتب عن هذه الحالة مفارقة غريبة حرية تامة، ورعبا دائما إنها حال لا تحتمل

فما سبيل الخروج من هذه الفتنة التي وُضِع فيها الإنسان بمحض طبيعته ؟

[1] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[2] – فرنسوا شتاليه وآخرين: **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سابق ، ص73.

[3] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص116.

[4]- توماس هوبز: مرجع سابق، ص ص136-137.

تبين، أن هوبز يرى الأفراد في الحالة الطبيعية،كقوى تحركها الرغبات التي لا يحدها شيء، إلا إذا وُجدت قوة تفوق قوى الأفراد جميعا .

كما تبين، أن الإنسان في فلسفة هوبز إن كانت تحركه غريزة "المحافظة على الذات" التي تدفعه على العدوان، فإن فيه أيضا غريزة شديدة القوة هي "الخوف من الموت"، وكفى برعب الموت كابحا .

إن "الموت وحده – في فلسفة هوبز الأنتروبولوجية، والسيكولوجية – هو ما سيحمل الإنسان على التفاوض "الوجودي" مع أشباهه من البشر"[1]أملا فالاجتماع على إصطناع قوة تفوق قوة الأفراد منفردين، وذلك "باتفاق (أو لنقل تعاقد) كل فرد مع كل فرد، كما لو كان كل فرد يقول للأخر إنني أخول هذا الرجل، أو هذه المجموعة من الرجال (السلطة) و أتخلى له، أو لها، عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلى له أو لها أنت عن حقك، وتجيز أفعاله، أو أفعالها بالطريقة عينها"[2] وتكون"المجموعة المجتمعة على هذا النحو في شخص واحد، تدعى دولة، باللغة اللاتينية "سيفيتاس"هذا هو جيل هذا اللفياثان الكبير، أو بالأحرى (ومن باب الحديث بمزيد من الوقار) هذا الإله الفاني الذي ندين له بالسلام، والدفاع، وهو أدنى رتبة من الله، الله غير الفاني"[3]

مع هوبز، تتجلى صورة الدولة العلمانية السيدة الحديثة بشكل تام، دولة ليست مؤسسة إلهية، ولا طبيعية، بل هي اصطناع مجموع الإرادات الحرة لمواطنيها، إنها دولة ذات سيادة كاملة، فالعقد الذي أنشأها لا يُخضعها لأي موجب، اللهم إلا موجب توفير الطمأنينة، و الرفاه للمتعاقدين.هذه الدولة الإله المائت، في ظل الإله الخالد، أو اللفياثان [4].

[1] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص117.

[2]– توماس هوبز، مرجع السابق، ص 180.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة .

[4] – فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سابق، ص74.

2.2.3 - جون لوك دولة الحقوق الطبيعية:

عكس هوبز، الذي صور البشر في طبيعتهم أقرب للذئاب المفترسة، فلا قدرة لترويضهم ولجم غرائزهم إلا باصطناعهم هم أنفسهم دولة، هي أقرب لوحش هائلا، أو لفياثانا ذا سلطة مطلقة، ينطلق لوك من أن الأفراد كانوا يحيون حياة مثلى في الحالة الطبيعية، هذه الأخيرة التي يصفها بكونها" وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم، والتصرف بأملاكهم، و ذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها"[1] حيث يحكم سلوك الأفراد قانونا طبيعيا، أو"قل قانون فطريا، وكليا، يقام به العدل بين البشر في الحالة الطبيعية، ويظل بعد ذلك قاعدة تُسَنّ عليها قوانينهم، ومؤسساتهم السياسية، في الحالة المدنية متى انتقلوا إليها"[2]

يصور لوك الفرد في الحالة الطبيعية يعيش حالة سلم، ووئام، مع أقرانه دون الحاجة لوازع من حاكم، أو سلطة، أو مؤسسة سياسية، متمتعا بحقوق طبيعية مقدسة هي: **حريته الطبيعية، ملكيته الطبيعية، والمساواة الطبيعية**

ويحق لسائل أن يسأل فيلسوف الليبرالية الأول، إن كان الفرد في الحالة الطبيعية متمتعا باستقلاليته التامة، وحريته غير المنقوصة، وملكيته الفردية دون منازع، ومساواته الكاملة مع غيره، و أكثر من ذلك بعقل راجح يوازن بين خيار الأمور، وشرارها، فما دفعه إلى تأسيس مجتمع تعاقدي، وما الحاجة لإضافة ما هو مصطنع لما هو طبيعي ؟

ويجيب لوك، أن الحالة الطبيعية وإن كانت كما صورها تقترب من الكمال، إلا أن إقامة العدل من قبل الأفراد فرادى –وهو ما أدخله لوك ضمن الحقوق الطبيعية – في حالات النزاع حول الأملاك، وغيرها، قد ينجر عنه مظالم، قد تؤدي للعدوان، والتناحر، أو بعبارة أخرى، استحالة إقامة العدل فرديا، فالفرد يكون خصما، وحكما في الآن ذاته، مما يستدعي الحاجة لتأسيس "هيئة" يسند لها سلطة وضع

[1] – جون لوك : **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959، ص 139.

[2] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص120.

العقوبات التي يرتكبها أبناء المجتمع فيما بينهم (أو التشريع) وسلطة معاقبة الإجرام الذي يقترفه عضو خارج عنهم (سلطة إعلان الحرب و إقرار السلم)[1] يقول لوك :

"وهكذا فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلى كل واحد منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ حينذاك فقط مجتمع سياسي، أو مدني وهو ما يحدث كلما تألَّب عدد من البشر ما برحوا على "الطور الطبيعي" في مجتمع واحد، و ألفوا شعبا واحدا، ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة، أو عندما يَنْظَّم فرد ما أو يلتحق بحكومة قائمة فعلا، لأنه بذلك يُخول المجتمع أو السلطة التشريعية فيها (وهما شيء واحد) أن تسن القوانين بالنيابة عنه وفقا لما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة، فيتوجب عليه إذ ذاك المؤازرة في تنفيذها كما لو كانت من وضعه هو، وهذا ما يُخرج الناس من"الطور الطبيعي" إلى طور الدولة التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات، وينصف أصحاب المظالم من أبناء تلك الدولة، وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية، أو القضاة الذين تنصبهم"[2]

لعل النغمة الحقوقية لدى لوك غير خافية ، فالحرية ،والملكية ، والمساواة (الفردية) هذه الحقوق المقدسة تجد جذورها في الطبيعة البشرية، وهي سابقة للمجتمع، والدولة، بل ما كانت الغاية من اصطناع الدولة إلا لتنظيم وحماية هذه الحقوق، وهكذا فعكس "عقد الإخضاع" المفضي إلى الحكم المطلق ودولة اللفياثان عند هوبز، تبدو دولة "عقد لوك"، وسلطتها، محدودة، ومتضائلة يصدق عليها وصف "دولة الحد الأدنى" التي لا سلطان لها على مجتمع الحريات هذا إلا من حيث هي حامية، ومنظمة لممارسة الأفراد لحرياتهم .

إن عقد لوك الاجتماعي، ونظرية حقوق الإنسان الطبيعية التي أقامه عليها، وأسندها به، وان تبدو كيوتوبيا ليبرالية مبكرة، إلا إنها بلغت من التأثير مبلغا، فهذه النظرية الحقوقية كانت مرتكزا للوثائق

[1] – جون لوك: مرجع سابق، ص188.

[2] – نفس المرجع، ص 189.

الدستورية المعروفة باسم "شِرعة حقوق الإنسان"، والتي جرت العادة منذ الثورة الأمريكية سنة 1776، والثورة الفرنسية سنة 1789 على إدراجها في الدساتير الحديثة [1]

3. 2. 3 - جون جاك روسو دولة الإرادة العامة الحرة:

ربما أمكن للمرء أن يختصر مشروع روسو في قول أشتهر له، حيث في مستهل كتابه الشهير "العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي" 1762 يقول روسو: "ولد الإنسان حرا وفي كل مكان هو الآن يرسف في الأغلال(...)كيف حصل هذا التغيير ؟ ذاك ما أجهله، وأي شيء يمكنه أن يجعل منه شأنا مشروعا ؟ هذه مسألة أظنني قادرا على حلها "[2]، أو بعبارة أخرى، بما أن الطبيعة قد أوجدت أفرادا أحرارا –كما سيبين لنا روسو فيما بعد– فما الذي يفسر الاختلافات، و التفاوتات بين الأفراد في الحالة الاجتماعية المدنية بين مالكين، و مُعدَميين، بين حاكمين، ومحكومين، بين سادة، وعبيد؟ ثم سيعمل روسو على إعادة تصور الاجتماع السياسي، سعيا لتأسيس "قانوني–عقلي للدولة بصفتها التعبير عن الإرادة الذاتية الحرة"[3]

فكيف حل روسو المسألة التي طرحها بداية، وكيف أمكن له إعادة التأسيس للجسم السياسي أو الدولة من بعد ؟

في كتابه " **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** " يصور لنا روسو الحالة الطبيعية السابقة للاجتماع البشري خلافا لسابقيه الذين وقعوا –حسبه– في خطأ جسيم، نتيجة نقلهم إلى الحالة الطبيعية ما كانوا قد حصَّلُوه داخل المجتمع من أفكار، هكذا كانوا يتكلمون عن الإنسان المتوحش والحال أنهم يرسمون صورة الإنسان المدني"[4]، إن إنسان روسو في الحالة الطبيعة ، أي الإنسان إذا ما

---

[1] – أنظر مقدمة ماجد فخري في ترجمته لكتاب لوك" **في الحكم المدني**"، مرجع سابق، ص (س).

[2] – جان جاك روسو : مرجع سابق، ص78.

[3] – السيد ولد أباه: مرجع سابق، ص272.

[4] – جون جاك روسو:**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**،ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص66.

جردناه من كل مسوح الثقافة، وإضافات التاريخ، والمدنية، لا يختلف عن أي بهيمة، "إلا من حيث القدرة على التكامل"perfectibilité" "[1] الكامنة فيه بالقوة، ذلك أنه إن كان لكل نوع من الحيوانات قدرة جزئية يمتاز بها، فالإنسان يتغلب عليها بالكلية لتكامل قواه بعضها مع بعض، فكان بذلك أجدى الحيوانات كلها، وأصلحها تكوينا[2] إن هذا الإنسان المتوحش أو قل "البهيمة" "لما كان لا صناعة له، ولا كلام، ولامسكن، ولا يعرف الحرب، ولا ارتباطات له بالغير، في وضع "اللاعلاقة" هذا، لا معنى للقياس، والتقويم، والمقارنة، فكل فرد مقياس نفسه، مكتفي بذاته"[3] تماما، وبما أن الملكية كانت مَشاعا، فكل فرد لما كان يملك كل شيء، فهو لا يملك شيئا خاصا به .

في حال كهذه، لا يمكن أن يكون بين الأفراد تفاوتا، و لا يمكن أن يَفضُل فردا فردا أخر، أو أن يخضع فردا لفردا أخر، أو أن يتسيد عليه، فضلا عن أن يستعبده.

إذن كيف غادر البشر هذه الجنة "البهيمية" حيث كانوا يحيون متساوون أحرارا لا هم، ولا مشاغل ،ولانصب ، أو كيف سقطوا منها ؟

يقول روسو :"إن أول من سوَّر أرضا، وعنّ له أن يقول (هذا لي)، فوجد أناسا لهم من السذاجة ما يكفي ليصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني "[4] ويضيف " ألا كم من الجرائم، وكم من الحروب، والقتل، وكم من الشقاوة ،والفظائع،كان لإنسان أن يكفي الجنس البشري شرها، لو هب فاقتلع الأوتاد ، أو ردم الحفرة، وصاح بأشباهه من البشر قائلا ''حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال، إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع،وأن الأرض ليست ملكا لأحد''"[5] وهكذا أطلت الملكية الخاصة بوجهها الكالح المشؤوم، إن ظهور فكرة التملك هذه، لم تتكون في ذهن الإنسان دفعة واحدة، ولكن سبقتها تطورات، وحوادث صادفت الإنسان المتوحش على مر أجيال، كانت نتيجتها ظهور "**الملكية**

[1] – نفس المرجع، ص 84.

[2] –أنظر تقديم عبد العزيز لبيب لكتاب **خطاب أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**. المرجع نفسه، ص 18.

[3] – المرجع نفسه، ص21 .

[4] – جون جاك روسو:**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** ،مرجع سابق، ص 171.

[5] –نفس المرجع، نفس الصفحة .

الخاصة"، وما أثمرته من قيام المجتمع، وتكوين الدولة، فمن هذه المصاعب التي واجهت الإنسان المتوحش يذكر روسو "علو الأشجار الذي يعوقه من الوصول إلى الثمار، ومنافسة الحيوانات التي تسعى لتقتات بها، وضراوة الوحوش التي تهدد حياته،كل هذا ألزمه بأن يعمل على ممارسة رياضة الجسد، فكان عليه أن يصير خفيف الحركة، سريع العدو شديد البأس في القتال، ولم يلبث أن أصبحت الأسلحة الطبيعية من أعواد أشجار، وحجارة بين يديه، وعرف كيف يتغلب على عقبات الطبيعة، وكيف يقاتل الحيوانات الأخرى إذا اضطره الأمر، وكيف ينازع الآخرين من أمثاله القوت، والغذاء، أو يستعيض عما يجب أن يتنازل عنه للأقوى"[1] فكان عليه أن يصير صيادا، ومحاربا، وبدأ يجتمع مع أمثاله أسرابا لحين من الوقت فقط، هنا بدأت تتشكل المعان، والأفكار، والمقارنات وظهرت الحاجة لإبداع رموز للتواصل، وما أنتجه ذلك من اكتشاف أقوى المشاعر الإنسانية فيهم، أي "الترابط الاجتماعي" بمختلف علائقها، كما اكتشفوا قوة الاتحاد لمقاومة المخاطر[2].

لقد صار المتوحش الأقرب إلى "بهيمة" فردا اجتماعيا، يشعر بذاته، ويقارن نفسه بغيره، وهذه أولى خطوات التفاوت بين الناس، "فمن هذه التفضيلات الأولى، نشأ الاعتداد بالنفس، والاحتقار من جهة، ونشأ الحياء والحسد من أخرى "وزالت المساواة الطبيعية الأولى، وتسربت الملكية حالما لم يعد الإنسان متدبرا لنفسه، مكتفيا بها؛ ومع ظهور الزراعة، والتعدين، ظهرت الحاجة لأيدي تعمل، وأخرى توفر الغذاء،كما دعت الحاجة لتقسيم الأرض، وما صاحب ذلك من صراع، وتناحر إذ "كان نزاع دائم يثور بين حق الأقوى، وحق المتحوز الأول، ولا ينتهي إلا بمعارك ومذابح، لقد أفسح المجتمع الناشئ المكان لحالة حرب هي أفظعها " [3].

أمام هذا الحال، وافق البشر المهددين في أمنهم، و أملاكهم، مضطرين على تنظيم اجتماعي معين بـ "إبرام عقدا اجتماعي" نشأ جراؤه المجتمع والدولة، ولكن هذا العقد الأول حافظ على التفاوت،

[1] – نفس المرجع،ص118.

[2] – جون جاك روسو:**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** ،مرجع سابق ص22 (أنظر تقديم عبد العزيز لبيب).

[3] – نفس المرجع، ص 133.

و اللامساواة الموجودة في الواقع، بل وشرَّع لها، يقول روسو واصفا هذا العقد المُهِين "هكذا كان، أو هكذا وجب أن يكون أصل المجتمع، والقوانين التي مهرت الضعيف بقيود جديدة، والغني بقوى جديدة، فقضت على الحرية الطبيعية قضاءا مبرما، وثبتت قانون الملكية، وشريعة التفاوت إلى الأبد، وجعلت من الإغتصاب الماكر حقا لا يقبل النقض، و أخضعت الجنس البشري بأكمله للعمل، والعبودية، والبؤس، خدمة لمصلحة بعض الطامحين "[1]

إذن لا يمكن تفسير خضوع بعض البشر لبعض أخر، أو تفسير تخلي البشر عن حريتهم الطبيعية ليمنحوا لبعضهم **الحق في التسيد** عليهم، إلا بوجود اتفاق أول بينهم، وبذلك يُفند روسو كل النظريات السابقة له، التي كانت تبرر التسلط ،والتبعية، بل والعبودية

فأما قول البعض أن علاقة الخضوع بين البشر لها **أساس طبيعي**، فروسو يَرُدُهم لمجتمع الأسرة بوصفه أقرب المجتمعات للطبيعة، وفيها علاقة الخضوع بين الوالد، وأبنائه، سرعان ما تنحل، بمجرد أن يصير الأبناء في غير حاجة لرعاية الوالد[2] .

"وأما **حقّ الأقوى**، الذي يتعلل به أنصار القوة لتبرير التسلط، فقائم على تناقض جذري بين الحق، والقوة؛ وذلك أن للحد الأول (الحق) خاصية الثبات، وللحد الثاني (القوة) خاصية التحول، فليس "الأقوى قويّا بما فيه الكفاية أبدًا بحيث يكون سيّدا على الدوام"[3]. إن علاقة القوة بين القوي والضعيف تتغير على الدوام فكيف للثابت –وهو الحق والقانون– أن يتغير معها؟ وإذن فإن كلمة "حقّ" مقترنة بالقوة هي من باب اللغو الذي لا يدلّ على شيء اللهم الإيهام."[4]

أما قول البعض **بالعبودية الطوعية**، أي أن يتنازل بعض الناس عن حريتهم طوعا لبعضهم، فيعتبره روسو كلاما عابثا، وغير قابل للتصور، ذلك "أن فعلا كهذا غير مشروع، وباطل لمجرد صدوره من

[1] – نفس المرجع ،ص136.

[2] - جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي** ، مرجع سابق، ص ص 79-80 .

[3] – نفس المرجع،ص83.

[4] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص127.

شخص خرج عن صوابه، و أما من قال الكلام نفسه عن شعب بأكمله، فكمن افترض وجود شعب من المجانين، والجنون لا يُسوغ الحق "[1]

بقي أخيرا من يرى أن **حق الاستعباد ينشأ عن الحرب**، فيشتري المغلوب فيها حياته بحريته، ويرد روسو أن العلاقة في الحرب هي علاقة دولة بدولة وليست علاقة أفراد، حيث"لا يكون الأشخاص فيها أعداء بعضهم لبعض إلا بالعَرض فلا يأتون ذلك البتة بوصفهم بشرا، ولا حتى بوصفهم مواطنين، ولكن بوصفهم جنودا "[2]

لعل موقف روسو يعاكس كل مواقف سابقيه، فالدولة ليست بالعضوية، ولا الطبيعية، كما اعتقد الأقدمون (من أرسطو إلى ابن خلدون) والبشر لم يسلموا مختارين، وأحرار، بالخضوع للدولة اللفياثان الاستبدادية كي يستعبدوا، ويسترقوا،كما وصل هوبز في تحليلاته

فالدولة حسب روسو، وان كانت كما قال منظري العقد الاجتماعي قبله نتيجة عقد، إلا أن العقد السليم المطلوب لم يُشترع بعد [3]، ذلك أن العقد الأول لم تتحقق فيه شروط الاتفاق المعقول المفترض قيامه بين كائنات عاقلة : الرشد، والمساواة، والناموس الذاتي (الاستقلالية) [4]، لأنه كان نتيجة لفرض بعض البشر الأقوى من غيرهم، والأقل أخلاقا، إرادتهم، مستخدمين قوة مختالة، وغادرة، و الأكثرية من الناس كانت ساذجة، سهلة الانخداع، لكنها لابد أن تستيقظ، ويقظتها ليست بعيدة، لتشترع عقدا اجتماعيا جديدا سيرتكز على المساواة، ويؤمن للناس (كل الناس) حرياتهم العامة، وممارستها [5] .

---

[1] – جان جاك روسو: المرجع السابق،ص 85.

[2] – نفس المرجع، ص 87.

[3] – رونالد ستورمبرج: **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601–1977)**، ترجمةأحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط3، 1994 ص 210.

[4] –أنظر تقديم عبد العزيز لبيب لترجمته لكتاب جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي** مرجع سابق، ص 25.

[5] – رونالد ستورمبرج: المرجع السابق، ص210.

في كتاب "**العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**"، سيعمل روسو على عرض هذا العقد الاجتماعي الواجب إبرامه، والذي سيجعل من العلاقة بين الحاكم والمحكومين شرعية، وبه يستحيل الفرد مواطنا، والدولة تعبيرا عن الإرادة العامة، "فما دام أصل السلطة إنساني، اتفاقي صنعي، وأن ما يصنعه الإنسان بإمكانه أن يلغيه، وأنه لا توجد أي ضرورة خارجية ومتعالية تفرض عليه نظاما ثابتا "[1]، فبمقدور البشر، أن يتخلوا عن العقد الأول، ويعقدوا حلفا ثان يسمح لهم باسترداد حريتهم الأولى، عقدا يكون فيه " لكل شخص متحد مع الجميع، ألاَّ يخضع إلا لذاته" أو قل استحداث نظام مدني، يتحد فيه كل واحد مع الجميع، و إذ يطيع الجزء "الكل" فإنه – مع ذلك– لا يطيع إلا نفسه، فيظل حرا كما كان من قبل "[2]

ولكن كيف أن تتأتى حرية للفرد بخضوعه للجمع؟ أو كيف أمكن لروسو أن يحل معادلة السلطة والحرية العصية ؟

يقول روسو في تعريفه للميثاق (العقد) " **يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة ، ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل** "[3] وتقريبا للصورة يمكننا القول – تجوزا– أن كل فرد يتعاقد في الحقيقة مع نفسه، بإخضاع إرادته الخاصة للإرادة العامة (فيه)، هذه الأخيرة التي تمثل الخير العام المشترك، فتحل العدالة محل الغريزة في سلوكه، ويُكسِب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر إليها، ويحل نداء الواجب محل النزوة الفيزيقية، ويحل الحق محل الاشتهاء[4]، ويكون الفرد هنا إن خسر حريته الطبيعية، قد اكتسب حرية أخرى مدنية

[1] – فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سابق،ص 106.

[2] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق،ص128.

[3] – جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، مرجع سبق ذكره،ص 94.

[4] – نفس المرجع، ص ص98-99.

و"الشخص العمومي الذي ينتج عن فعل الاجتماع هذا، يحمل الآن اسم **الجمهورية** أو الجسم السياسي، هذا الجسم السياسي هو ما يسميه أعضاؤه **دولة**، إن كان منفعلا، و**صاحب سيادة** إن كان فاعلا، و**قوة puissance** إذا ما قسناه على أشباهه، أما الشركاء فيطلق عليهم جماعيا اسم **الشعب**، ويطلق عليهم فرديا اسم **المواطنين**، ومن حيث هم مشاركون في السلطة السيادية، و**رعايا** من حيث هم مذعنين لقوانين الدولة "[1].

وعليه وجب أن ينصاع الجميع للإرادة العامة انصياعهم لإراداتهم الخاصة، ما دامت من صنع كل واحد منهم، ومن صنعهم أجمعين، ومن ينصاع لإرادته يكون حرا إذ لا ينصاع لأحد بعينه[2]

ولكن كيف تتحقق الإرادة العامة، ومن يمارسها، وكيف تمارس ؟

إن الجسم السياسي الناشئ عن التعاقد هو من يمارس الإرادة العامة، فهي إرادته، وبما أن **السيادة** في تعريف روسو، ليست إلا ممارسة الإرادة العامة[3]، فهذا الجسم هو صاحب السيادة، أو قل إختصارا، الشعب هو صاحب السيادة

ولأن الإرادة لا يمكن أن تُنقل، أو تُجزأ ،فالسيادة كذلك غير قابلة للتنازل[4] ،أي لا يمكن أن يتنازل الشعب عن سيادته لحاكم مثلا، والسيادة غير قابلة للتجزئة[5]، فهي لا تتكون من أجزاء، وإن صح التعبير الإرادة العامة تكون عامة، أو لا تكون، ويعتبر روسو من قالوا بالفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية ....) وقعوا في خلط بين طبيعة السلطة، وتعبيراتها المختلفة، فما دام ليس هناك إلا إرادة واحدة (إرادة الشعب) وصاحب سيادة واحد (الشعب)، فالحكام خاضعون لصاحب السيادة، وليسوا موازين له .

---

[1] – نفس المرجع، ص95.

[2] – عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص132.

[3] – جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي** ، مرجع سابق، ص105.

[4] – نفس المرجع، من الصفحة105.

[5] – نفس المرجع، من الصفحة 106.

و الإرادة العامة معصومة من الخطأ[1]، وذلك "لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعي الذي هو نفسه معيار الصواب، وما ليس بصواب يكون شيء أخر غير الإرادة العامة "[2] بتعبير جورج سباين أو يمكن القول بعبارة أخرى لعبد العزيز لبيب:" الإرادة العامة على الصراط المستقيم دائما، لأن موضوعها، وطبيعتها، متصفان بالعمومية (...)إنها عامة، من حيث طبيعتها، ومن حيث موضوعها، وهي عامة، من حيث الفعل، والانفعال، لصدورها من جميع المواطنين، وانطباقها عليهم أجمعين، وهي عامة، من حيث أفعالها ، وإجراءاتها، فلا تقصد موضوعا فرديا ومعيّنا. أما إذا حدث أن قصدت ما هو فردي أو شخصي أو جزئي زاغت عن سواء السبيل، وصارت تمثيلا لإرادة خاصة، وهو ما ينافي طبيعتها"[3]

في **القانون**، تجد الإرادة العامة تعبيرها، فالقانون هو تعبير عن إرادة كل الشعب، ليحكم كل الشعب، وعليه فالحرية المدنية تكون في طاعة القانون، فالقانون هو تعبير عن إرادتنا –كما شرحنا فيما سبق–.

أخيرا، تكون (السلطة التنفيذية) أو من يمارسها الحكومة، أو الأمير، أو الملك، خدم لدى صاحب السيادة (الشعب) يقومون بتنفيذ القوانين التي ترتضيها الإرادة العامة، و تشترعها، وبالتالي السلطة الممنوحة لهم أمانة من صاحب السيادة (الشعب)، الذي له الحق،كل الحق، في استرداد وديعته، وقت ما شاء .

ولعل الشعب الفرنسي فهم رسالة روسو، فنزل عشية الثورة الفرنسة ساحات باريس ليعبر عن سيادته، ويسترد وديعته من الملك لويس السادس عشر و حاشيته.وهو ما سنتناوله تفصيلا في جزء قادم من هذه الدراسة .

[1] – نفس المرجع، من الصفحة109.

[2] – جورج سباين: **تطور الفكر السياسي ج4**، ترجمة راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، مصر،(د ت)، ص73.

[3]– عبد العزيز لبيب: **نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو**، مرجع سابق، ص130.

4- خلاصة:

ظهر جليا أنه منذ القرن 15، أخذت بالتغير رؤية الإنسان لنفسه، ولغيره، للعالم وخالقه، وحركته، للمعرفة ومصادرها، للاجتماع البشري، وطبيعته وغاياته، فما عادت الرؤى القديمة للإنسان الغربي قادرة أن تكون مرجعية، أو سندا للاجتماع السياسي إن تفسيرا، أو تنظيما، أو تدبيرا .

فإن سعى اليونان قديما لتأسيس مدينة أو دولة وفق مبادئ كلية متعالية، مدينة تتحقق فيها السعادة و الفضيلة أو جمهورية الفلاسفة الفاضلة

وإن كان المسيحيين قديما قد ربطوا مدينة الناس الدنيوية، بمدينة الله الأخروية، وليس من غاية من تأسيس الأولى، إلا لإعداد مواطنين (أو مؤمنين) جديرين بسكنى الثانية، واكتساب مواطنتها

فإنه منذ عصر النهضة الأوروبية بدأ الإنسان الغربي يلفظ تلك الأسس التي قام عليها الاجتماع السياسي الغربي القديم شيئا فشيئا، ويكفر بالعقائد، و الأفكار التي تسنده، وتُشرع له، ويهدم البنى والتنظيمات والمؤسسات التي تقيمه .

ذلك أنه، إن كان الاجتماع السياسي الكلاسيكي يركن إلى نظام يتعالى على الواقع، هو الحكم عليه، وكان الدين يربط الاجتماع البشري الدنيوي بعالم أخر متعال عليه، هو المرجع[1]

فقد تبين أن السياسة الحديثة منذ مكيافيلي غدت لا مرجعية متعالية لها، فهي مرجعية ذاتها ، بعد أن كفت الأخلاق ومصدرها الأساس (الدين) أن تكون مرجعا للفعل السياسي، وشرع العقل رويدا رويدا يحل محل الدين.

كما تبين كيف عملت نظرية العقد الاجتماعي بمختلف نسخها على ملء الفراغ المرجعي الذي تركته إزاحة المرجعية الدينية اعتمادا على العقل، فما عاد الاجتماع السياسي هبة من الطبيعة كما إعتقد

[1] – توفيق فائزي: **خصوصية المدني الحديث**، مرجع سابق (*en ligne*).

القدماء، بل هو نتيجة لتعاقد أفرادا أحرارا تعاقدا يقيم المجتمع ويكون الدولة، وما عاد القائمون على السلطة السياسية يستمدون شرعيتهم من اختيار إلهي سابق كما اعتقد القدماء في حق إلهي لحكامهم، بل صار نتيجة لاختيار الأفراد بإرادتهم الحرة الخضوع لسلطة الدولة .

ليجعل جون لوك من حماية الحقوق الطبيعية للأفراد، غاية الدولة، أي حق الحرية، وحق الملكية وحق المساواة، والتي بها يصير الفرد مواطنا متمتعا بمواطنيته الحقة .

ويعيد جون جاك روسو السيادة للشعب، فليست السيادة إلا ممارسة الإرادة العامة، ويمارس الشعب سيادته عن طريق إشتراع قوانينه بنفسه، واختيار من يقوم بتنفيذها وتطبيقها عن طريق **الديمقراطية**، فصارت "**السيادة ملك الشعب وحده**" هذه العبارة (المادة) التي لا يكاد يخلو منها دستور دولة تدَّعي الحداثة .

يتحصل مما سبق أن خصوصية الاجتماع السياسي الغربي الحديث مقارنة بما سبقه تتمثل في :

- قيامه على القطع مع أي مرجعية متعالية سواء كانت دينية، أو ميتافيزيقية، وتهديم كل البنى والمؤسسات والسلطات التي تستمد مشروعيتها من الدين، أو الميتافيزيقيا، أو ما يسمى **العلمانية** .
- إعادة التأسيس على العقل، والاعتماد عليه وحده في التنظيم، والتدبير في الاجتماع الحديث، والدولة الحديثة، أو ما يسمى **العقلانية** .
- بحيث تكون الغاية، هي بناء اجتماع سياسي يحقق **الحرية**.

الفصل الرابع:

التحديث الاجتماعي السياسي الغربي:
من مشروع تحريري إلى واقع هيمنة

تمهيد:

لقد قام مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي على دعوى أساسية هي: أن الاعتماد على العقل وحده في صياغة التنظيم والتدبير الاجتماعي كفيل بتحقيق أهم مقاصده، وأقصى غايته، أي التحرر الاجتماعي، حتى جاز تلخيص هذه التجربة التحديثية في كونها محاولة لإعادة صياغة المجتمع وفق العقل، طلبا للتحقق بالحرية .

يطلب هذا الفصل تتبع مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا، وتبيان كنه هذا المشروع والوسائل والأدوات التي توسل بها، ومختلف مراحله وتطوراته الفكرية والسوسيوتاريخية منذ عصر الأنوار الغربية، والثورات التي عرفتها المجتمعات الغربية طلبا لبناء مجتمع العقل الذي يحقق الحرية، من الثورات الدينية، والاجتماعية السياسية، و الصناعية التقنية، وصولا إلى واقع المجتمعات الغربية الحديثة، ثم محاولة تفسير سبب إنقلاب وانتكاس هذا المشروع عن مقصده، عندما أفضى في الواقع الحديث إلى هيمنة بدل تحقيق التحرر الاجتماعي السياسي .

أولا، انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى واقع هيمنة:

1 – الحرية كمقصد في التحديث الاجتماعي السياسي الغربي :

آل الإنسان الغربي منذ بدء الأزمنة الحديثة على نفسه، متوسلا بالعقل، أن يهدم كل ما يقف حائلا أمام التحقق بالحرية، مفتشا، باحثا، مؤسِسا لكل ما من شأنه أن يُسهم في تحققه بها، فإن صار العقل هو المرجعية والوسيلة، فتحقيق الحرية غدى المقصد والغاية في الحياة الاجتماعية الحديثة عامة، وفي الاجتماع السياسي الحديث على وجه أخص، حتى أنه أمكن القول: **أن التحديث الاجتماعي السياسي الغربي لم يكن سوى مشروعا يتوسل بالعقل، وآلياته، طلبا للتحقق بالحرية، فرديا، واجتماعيا** .

إن هذه الرؤية للتحديث الاجتماعي السياسي الغربي كمشروع تحريري، تظهر في أوضح ظهورها، في عصر الأنوار، ذلك العصر المفتون بفكرة الحرية حد الإنتشاء[1]– على حد تعبير محمد الشيخ – يقول أحد الأنواريين الفرنسيين الكبار "ديدرو" 1771: "إن لكل عصر روحه التي تميزه، والبادي أن روح عصرنا (يقصد عصر الأنوار) هو روح الحرية"[2] وما كان لهذه الروح – أي الحرية – أن تتلبس هذا العصر، إلا لأن إنسان الأنوار، ومجتمعه وعى بأداة التحرر، ووسيلته، أي العقل، فهذا الإنسان، وهذا المجتمع، إعتقد أنه بإعماله للعقل، و بائتماره بالعقل، واحتكامه إليه، يكون بمقدوره تحطيم سطوة الكنيسة، وسلطان الدين، وقهر الحكام من جهة، وفك السحر عن عناصر الطبيعة و إخضاعها من أخرى، إذ ساد إعتقاد في هذا العصر، أن إعمال الإنسان عقله حري به أن يحول دولة القسر إلى دولة العقل، ويحول المجتمع الذي كان نتيجة للضرورة العمياء إلى المجتمع الذي هو نتاج الحرية والحاضن لها[3]، "أي بالجملة الواحدة، تأسيس عالم الإرادة (العاقلة)، ودولة الإرادة (العامة)، ومجتمع الإرادة (الحرة)"[4].

---

[1] – محمد الشيخ:" ما معنى "التنوير"؟ سؤال التنوير وحيثياته وأجوبته في الفكر الغربي"، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، السنة 10، العدد37، مسقط، سلطنة عمان،(صيف ، 1433هـ/ 2012 م)، ص127 .

[2] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – نفس المرجع، ص125.

[4] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

لذلك يقال أن التحديث الاجتماعي منذ عصر الأنوار كان مشروعا قاصدا لتحقيق التحرر الاجتماعي والسياسي، مشروعا تبدى في اتجاهين:

- اتجاه أول يشتغل بالسلب، و آخر يشتغل بالإيجاب، أي اتجاها ناقدا يهدم ما ورثه عصر الأنوار عن عصور الظلام من معتقدات، وأفكار، وعلاقات،و أبنية، ومؤسسات اجتماعية، يُبين نواقص الأسس التي يَتَقَوَمُ عليها هذا التراث، ويُبدي مساوئها، ويعري عيوبها، ويبرهن لا معقوليتها، كاشفا علاقات الهيمنة والتسلط الكامنة فيها .
- واتجاها يؤسس البديل لما تم الإطاحة به، البديل القائم على العقل ، يُنَظِّرُ، ويقيم الأسس الفكرية و السوسيولوجية و السياسية له.

وفي الحالين، كان الدافع، والمبتغى، هو طلب الحرية، فإن كان العقل الأنواري ناقدا للتراث، وللدين، والنظريات الاجتماعية والسياسية القديمة، و مجتمع الأنوار ثائرا على السُلط، و المؤسسات،والتنظيمات، و الممارسات التي تتأسس عليها، و تتشرعن بها، فذلك لما فيها من استبداد، وسطوة، وجور، أو قل هيمنة .

و إن كان هذا المجتمع من جهة أخرى، منظرا لمؤسسات، وتنظيمات، وممارسات أخرى قائمة على العقل، بديلة عن الأولى، فلأنها جديرة بتحقيق الحرية، أو باختصار:كانت الحرية، هي المقصد في التحديث الاجتماعي السياسي الغربي.

إذن، إن كان التحديث الاجتماعي السياسي الغربي مشروعا قاصدا، وكان المقصد هو تحقيق الحرية في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي فالسؤال:

هل بلغ المشروع المقصد ؟ أو بعبارة أخرى **هل تحقق الاجتماع السياسي الغربي الحديث بالحرية** ؟ أو **على الأقل هل هو يتجه لذلك** ؟.

من المعلوم أن الحرية – يقول الطيب بوعزة –"وإن كانت تتمظهر كسمة من سمات الفعل الإنساني، و خصيصة من خصائص كينونته، فإنها ليست معنى قابلا للتجسيد على نحو مكتمل ونهائي، بل هي معنى مثالي، آفاقي، تقترب منه التجربة الإنسانية، ولا تتملكه"[1] وبالتالي، القول أن مجتمعا ما تحقق بالحرية تحققا كاملا، أي أن مجتمعا جسد الحرية على نحو مكتمل ونهائي في واقعه، هو من قبيل القول بالمستحيلات والأوهام– وإن كان بعض المتوهمين في الغرب قال بذلك– "(ذلك لعدم إمكانية واستحالة)تصور قيام مجتمع يجسد الحرية بمدلولها الإطلاقي، أي بلا قيد، أو شرط، ولا حتميات، فالحرية بمعناها المطلق ليست سوى فوضى، أو يوتوبيا حالمة"[2].

لذلك، فالمسعى في هذا الجزء من الدراسة، ليس البحث عن تجسد الحرية في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي أو عدم تجسده بشكل كامل، بل المسعى هو البحث في مدى نجاح مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا في الحد من أشكال الهيمنة، و السلط التي تمارسها، والأفكار والأيديولوجيات التي تشرعنها، وبناء اجتماع سياسي إمكانات عيش الفرد والجماعة فيه مفتوحة، وعلى الأقل أكثر انفتاحا مما كانت عليه في المجتمعات التقليدية.

وعليه، يتعين في البدء، تبيان القصد من القول: التحديث الاجتماعي السياسي الغربي مشروعا تحريريا، ثم تتبع سوسيوتاريخيا سياقات، وأهم محطات هذا المشروع، ووصولا في الأخير للواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث وهل تحقق فيه المقصد ؟

[1] – الطيب بوعزة: **نقد الليبرالية**، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ط1 ،2007، ص ص2– 3.

[2] – الطيب بوعزة: المرجع السابق، ص159.

1.1 - مفهوم الحرية :

الحرية قيمة من القيم الإنسانية الكلية، التي بها يتحدد كنه الإنسان بوصفه إنسانا، فما كان الإنسان إنسانا إلا لأنه كائن يريد (أي ذو إرادة)، وكائنا يختار (أي ذو اختيار) "فحرية الكائن الإنساني هي خصيصة ميزه بها الله عز وجل، وجعله بها حقيقا بمهمة الاستخلاف في الأرض، تلك المهمة/الأمانة التي تستلزم الحرية، وتستوجب المسؤولية الأخلاقية"[1]

إن لفظ "**حرية**" في اللسان العربي، "**liberté** " في الفرنسية، و" **Freedom**" في الانجليزية رغم أنه من أكثر كلمات المعجم الاجتماعي السياسي استعمالا، إلا أنه في الوقت نفسه من أكثرها غموضا، أو عدم تحديد، والحق أنه ليس من اليسير تحديد معنى "الحرية" تحديدا جامعا مانعا، يقول "مونتسكيو " في "روح الشرائع" " لا تجد كالحرية،كلمة دلت على معان مختلفة، ووقَّفَت النفوس بأساليب مختلفة"[2] ذلك كون سؤال الحرية،كما يقول- محمد الهلالي وعزيز لزرق - عبارة عن ملتقى تقاطعات عديدة، فهو سؤال معرفي عموما يطرح معضلة ممكنات وحدود المعرفة، أي بلغة كانط "" ما يمكنني معرفته ؟"، وهو سؤال وجودي، يحدد موقع الإنسان داخل الكون و داخل عالم المخلوقات و الأشياء، كما أنه سؤال علائقي، يدعو إلى التفكر في أنماط الوجود التي ينفتح عليها الكائن الإنساني"[3]، فسؤال الحرية سؤال اجتماعي،وسياسي، واقتصادي و ديني، و فني، و أخلاقي، وتربوي .

وعليه، يضحى التفكر في موضوع الحرية تفكرا في موضوع الإنسان، الإنسان في علاقته بالخالق سبحانه وتعالى والقدر الإلهي، وتفكرا في الإنسان، في علاقته بالطبيعة ونواميسها الحتمية و تفكرا في

---

[1] - نفس المرجع، ص 2.

[2] - مونتسكيو: **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة، مصر، 2012، ص291.

[3] - محمد الهلالي وعزيز لزرق:**الحرية**، سلسلة دفاتر فلسفية الكتاب16، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009، ص5.

الإنسان، في علاقته بذاته والغرائز اللاشعورية الموجهة لسلوكه وهو تفكرا في الإنسان، في علاقته بالآخر والمجتمع، وأخيرا التفكر في علاقة الإنسان بالدولة والسلطة والنظام السياسي[1]

تعني الحرية في معناها العام "غياب الإكراه"[2]، فيكون الكائن حرا إذ يتصرف حسب ما تمليه عليه إرادته، وطبيعته[3] غير خاضع لإرادة، أو قوة غيرها .

في معناها الاجتماعي والسياسي، تعني الحرية غياب أي إكراه اجتماعي يفرض على الفرد، أي أن يكون أفراد المجتمع والدولة أحرارا في القيام بما تمليه عليهم إراداتهم الحرة، غير خاضعين لقوى عدا خضوعهم للقانون بوصفه من وضعهم، وهذا ما يميز المعنى الحديث للحرية، يقول محمد الشيخ: "..إن "الحرية الجديدة" معناها، أن الإنسان صار بنفسه يمنح نفسه قانونه، ويختار شرعته، ومعنى الحرية إذا، هو أن تضع "الذات" من تلقاء ذاتها ما هو "ضروري" لها، و "شرعي" و "إلزامي"، وبهذا التشريع للذات، و به وحسب، يصير الإنسان محدد "كنه" الإنسان نفسه، و سيد ذاته "[4]

إن مقاربة هذه الدراسة للحرية، تربطها بالإمكان الفردي، والاجتماعي، فالحرية تُعَّرف أنها:

قدرة الفرد على الاختيار بين الممكنات، يقول عبد الله العروي في كتابه "مفهوم الحرية" "إن تجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها أي فرد من أفراد المجتمع الإنساني، هي تجربة الإمكان بالمعنى المادي أي الاستطاعة على القيام بعمل يرغب فيه، وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك، بحيث لا يتعرض لأي عقاب إذ فعل ما يريد، فتعني الحرية في هذه التجربة الأولية، مجموع الحقوق المعترف بها للفرد، و مجموع

---

[1] – نفس المرجع، ص6.

[2] – أندريه لالاند:**موسوعة لالاند الفلسفية** ،تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001 ، ص727.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – محمد الشيخ: **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص506 .

القدرات التي يتمتع بها، تحدد الأولى القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد، وتحدد الثانية الوسائل التي يملكها داخل مجتمعه وعصره "[1].

وعلى هذا النحو، أمكن تعريف الحرية الفردية بوصفها قدرة الفرد على الاختيار بين الممكنات دون إكراه.

كما يمكن إضافة أن الحرية الاجتماعية، هي قدرة الجماعة، أو المجتمع على الاختيار بين الممكنات دون إكراه.

ولأن الحرية لا يمكن إدراكها إلا كسلب لنقيضها، أي "الإكراه" ،كما رأينا في التعريف الأول "الحرية غياب الإكراه"، فيكون تبعا لذلك،كل بحث عن الحرية، هو في حقيقته بحث في غياب الإكراه، غيابا، يدل على وجودها، أو وجوده، وجودا يدل على غيابها .

إن وجود قوة تكره الفرد، أو الجماعة، أو المجتمع، على الإتيان بفعل، أو تركه، دون الإرادة الحرة لهذا الفرد، أو الجماعة، أو المجتمع، أو تكره الفرد، أو الجماعة، أو المجتمع، على اختيار ممكن، دون إراداتهم الحرة يمكن تسميتها "**هيمنة**" .

بحيث تكون الهيمنة، هي سيطرة قوى، أو أفرادا، أو مؤسسات، أو جماعات، أو حتى أفكارا وأيديولوجيات على مجتمع ما و أفراده، دون الإرادة الحرة لهذا المجتمع، أو هؤلاء الأفراد، بحيث يضحى المجتمع، أو الفرد، غير قادر على الاختيار بين الممكنات

ويمكن توسيع المفهوم وإضافة سيطرة مجتمعا، أو مجموعة مجتمعات، أو دولة، أو مجموعة دول، أو حضارة على غيرها سيطرة تنفي عنها حريتها أو سيادتها، وتجعلها غير قادرة على الاختيار بين ممكناتها الحضارية، هذا الصنف الأخير من الهيمنة يمكن تسميتها بـ "**الهيمنة الحضارية** "

وعليه تكون الهيمنة هي:

[1] – عبدالله العروي: **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت–الدار البيضاء، ط5، 1993ص 91.

الحالة التي يكون فيها الفرد، أو المجتمع المهيمَن عليه غير قادر على الاختيار بين الممكنات، لتوهمه، أو إيهامه، بغياب إمكان آخر، عدا الإمكان الموجود، أو لتوهمه، أو إيهامه، بعدم قدرته على الاختيار.

2.1 – التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا:

منذ عصر الأنوار، دخلت المجتمعات الغربية في نضال ضد كل أشكال الهيمنة، وتنظيماتها، ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية، و الأيديولوجيات المشرعنة لها سعيا إلى:

1.2.1 – تحرير الفرد:

من هيمنة المجتمع، والدين، والطبيعة، فلقد كانت الذات الفردية قديما، مغمورة، مندمجة في المجتمع اندماجا حد الإنفقاد، منقادة، متبعة لما تراه الجماعة، دون أن يكون لها حق في اعتراض، أو رفض، أو انتقاد، أو حتى إعمال فكر، فلا رأي للفرد إلا ما تراه الجماعة، ولا قرار له، إلا ما تقرر في تقاليدها، ولا خيار له، إلا ما أمر به القوم، أو أفتى به رجال الدين.

لقد كان الفرد يضع كل ما يملك في خدمة الجماعة، والمجتمع، وفي المقابل لا يقابل ذلك، إلا مزيدا من إخضاع له، وهيمنة على شؤونه، فخير أرضه، يعود لجيوب الإقطاعي، و أكثر ماله، يصب في خزائن الحاكم الذي لم يختره، لقد كان الفرد ينشأ في المجتمع الغربي القديم، ذاتا قاصرة، عاجزة خاضعة،خانعة؛ فرجال الدين، يفكرون عوض عنه، فهو فردا لا فكر له حتى فيما تعلق بأمره، ومِلكه، بيد رجال الإقطاع، فهو فردا لا ملك له حتى لحلال رزقه ،والحكام، يدبرون شؤونه دون اختيار منه أو مشورته، فهو فرد لا سلطان له حتى على أخص شأنه.

كان مسعى التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، تحرير هذه الذات من صور الهيمنة السابقة، أي من هيمنة المجتمع، والتقاليد، والدين، والإقطاع، وجور الحكام، وذلك بتشجيع الفرد على إعمال عقله في كل أمره، دون وصاية عليه من أي أحد، فبإعمال العقل، تتجاوز الذات قصورها وتتملك زمام

أمرها، وتتجاوز عجزها، وخضوعها، فيستحيل الفرد مالكا، بعد أن كان مملوكا، و آمرا، بعد أن كان مأمورا، وقائدا، بعد أن كان منقادا، لقد كان التحديث الغربي بثوراته الفكرية، و الاجتماعية السياسية، نضالا ضد المجتمع التقليدي والكنيسة، والسلطة السياسية، نضالا مدفوعا بالطموح لخلق ذات فردية حرة.

2.2.1 - تحرير المجتمع:

كان الشأن الاجتماعي العام قديما يخضع لسلطة جماعات صغيرة، أو قل طوائف محددة، بيدها تدبير هذا الشأن، والتحكم في توجيهه، في الغالب بما يخدم مصالحها الضيقة، حيث أمكن أن نميز بين ثلاث جماعات أو طوائف بيدها الحل والعقد في الشؤون الاجتماعية العامة، **طائفة الإكليريوس** أو رجال الدين، و **طائفة النبلاء** أو الإقطاعيين، و **طائفة الحكام** من ملوك و أمراء وحاشيتهما، إضافة لجماعات أخرى كالأسر الكبيرة، وغيرها من الجماعات والطوائف التي لها وحدها الحق والشرعية في تدبير الشأن العام للمجتمع، أو على الأقل أن يكون لها رأي في كيفية هذا التدبير، وكانت تبني شرعيتها على أسس متعالية عن المجتمع، كا**لدين**، و**التقاليد**، و **القوة** بها تبرر تحكمها في شؤون الأفراد، و تشرعن سلطانها على الشأن العام للمجتمع .

فكان التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بمثابة انتفاضة للعقل الغربي في وجه الأسس التي تشرعن هيمنة الطوائف السابقة، مبينا لا معقوليتها، وكاشفا قصورها من أن تكون أُسُسًا عليها يُبنى الاجتماع السياسي، أو أن تستند إليها الجماعة الاجتماعية في عيشها المشترك، هذا العيش المشترك الذي صار لا يقبل أن يَستنِد إلا على مرجعية عقلية، وعلى الإيمان بالحرية كقيمة عليا، بها يتحدد كنه الإنسان، و صوبها يسعى، وعليه ظهرت مقولة المجتمع،كمقولة عقلية، في مقابل الجماعة والطائفة، فالمجتمع الحديث– يقول ألان توران – لا يستدعي أي مبدأ فوقه، أو دونه، إنه مجتمع عقلاني، متدهرن[1] وقد بدأ التنظير لهذا التأسيس المجتمعي والسياسي الجديد، مع نظرية العقد الاجتماعي، التي أسقطت

[1] – آلان توران: **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص92.

نظريا الشرعيات القديمة، أي الشرعية المستندة إلى الدين أي شرعية الحق الإلهي، و الشرعية المستندة للقوة أو شرعية الـمُتَغَلِب، وحصرتها في شرعية الاختيار الحر أو الشرعية الديمقراطية، ومع الثورات الاجتماعية السياسية التي عرفتها أوروبا في القرن 18، تسقط تماما شرعية الجماعات والطوائف القديمة وهيمنتها على شأن المجتمع، لتحل محلها الدولة الحديثة، بوصفها التنظيم العقلاني للمجتمع، الذي يحرر المجتمع من أي سيطرة متعالية عليه، ويصبح الشأن العام هو شأن الإرادة العامة .

3.2.1 - تحرير الإنساني:

كان الإنسان قديما يحيا في عالم مجهول له، خاضعا لعوامل الطبيعة وتقلباتها، مُسَلِمًا بعجزه وقلة حيلته إزائها، فيركن إلى التسليم بالتفسيرات الغيبية والاعتقاد في قوى غير مرئية، وفي المعجزات، فيرى في الأوبئة والكوارث الطبيعية دليل غضب من الآلهة، ويسعى من خلال ممارسة الطقوس الدينية لاستجلاب رضاها ورفع مقتها و عقوبتها، وكان الفكر اللاهوتي الكنسي، يمد هذا الاعتقاد ويرسخه، بنظريات من مثل الغائية، والخطيئة الأصلية، التي تزيد الإنسان العاجز أمام عناصر الطبيعة، عجزا، والخاضع لظروفها، استسلاما .

فكان التحديث الغربي القائم أساسا على الاعتماد على العقل والمنهج العلمي، قد قدم للإنسان الغربي ما به "يمسح عينيه مسحا من غشاوة قرون من الشعوذة، صورت خلالها الكنيسة له (...) قوانين الطبيعة، معجزة، فما عاد هو بالمؤمن بهذه الخرافات، ولا بقي هو المصدق بهذه الشعبذات (...) و إنما أضحى، ينظر إلى الطبيعة نظرته إلى بيته التي يسكن إليها "[1]، بل و صار ينظر لنفسه سيدا عليها، بعد أن كان خاضعا لعواملها، أضحى لها مخضعا، و في عواملها متحكما، ومن خيراتها مستفيدا

فبالمنهج العلمي، اعتقد الإنسان الغربي الحديث أنه فك السحر عن العالم، فما عادت الطبيعة مسكونة بقوى فاعلة، ولا بصفات خفية، ولا أسرار غيبية بل هي بين يديه هينة، طيعة.

[1] -محمد الشيخ: **نقد الحداثة في فلسفة هيغل**، مرجع سابق، ص264.

ومنذ الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، والمجتمع الغربي لا ينفك يبدع من الاختراعات والتقنيات ما بها يتحرر من هيمنة عوامل الطبيعة، فلم يعد الإنسان لظروف الطبيعة من حر أو برد أبها، بعد أن أبدع من التقنيات ما يقيه شرها، ولا صار الإنسان الحديث بالأمراض والأوبئة مكترثا، بعد أن أبدع من الأدوية والتقنيات العلاجية ما بها يقضي على أشد الأمراض استعصاءا، ولم يعد بالمسافات مباليا، بعد أن أبدع من وسائل النقل والاتصال ما به تطوى أكثر المسافات بعدا .

إذن كان التحديث الغربي سعيا لتسييد الإنسان على الطبيعة بكشف أسرارها و التحرر من هيمنة عواملها و إخضاعها لإرادته .

2 - التحديث الاجتماعي السياسي الغربي بوصفه مشروعا تحريريا؛ السياق السوسيوتاريخي:

قام التحديث الاجتماعي الغربي على اعتقاد راسخ، أن التخلص من الأبنية الاجتماعية والأساليب التدبيرية التقليدية، والأفكار والمعتقدات اللاعقلانية التي تتأسس عليها، يـُمَّكِن من بناء مجتمع الحداثة المتحرر، الذي لا تحكمه إلا قواعد العقل، يقول آلان توران: "الغرب تمثل الحداثة وعاشها كثورة. العقل لا يعترف بأي مكتسب من الماضي، بل على العكس يتخلص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التي لا تقاس على أدلة من النوع العلمي "[1]، فخاضت المجتمعات الغربية ثورات ضد كل صنوف الهيمنة وتنظيماتها وأبنيتها الاجتماعية، والأيديولوجيات المشرعنة لها، أملا في بناء مجتمع العقل ومجتمع الحرية، فكانت ثورة الإصلاح الديني، التي قضت على هيمنة الدين والكنيسة ورجالها، ثم مجموعة الثورات الاجتماعية السياسية، التي أطاحت بالسُلط السياسية والأبنية الاجتماعية التقليدية، فالثورة الصناعية التقانية التي أخضعت الطبيعة وجعلتها مُسَخَّرة بين يدي الإنسان الغربي بعد أن كان خاضعا لعواملها.

فيما يلي ستتم محاولة تتبع هذه الثورات وتأثيراتها في بناء المجتمع الحديث المتحرر من أشكال الهيمنة التقليدية

[1] – آلان توران: **نقد الحداثة** ،ترجمة أنور مغيث ، المشروع القومي للترجمة ،القاهرة ، مصر، 1997، ص31.

1.2 - ثورة الإصلاح الديني وتحرير الفرد:

حتى القرن السادس عشر كانت الكنيسة الكاثوليكية المركز الذي حوله تدور كل الحياة الاجتماعية والسياسية في مجتمعات أوروبا الغربية، يقول إريك فروم: إن فقدان الفرد لحريته داخل هذه المجتمعات أهم ما عناه أفرادها، فلقد كان كل فرد في هذه المجتمعات "مقيدا بدوره في النظام الاجتماعي، ولم تكن أمامه إلا فرصة واهنة للتحرك اجتماعيا من طبقة إلى أخرى، بل لا يكاد يكون قادرا على الحركة حتى جغرافيا من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى أخر، بل أنه كان في الأغلب غير حر في أن يلبس كما يهوى أو أن يأكل كما يشاء"[1]، و إن كان الفرد يرى في الدين حينها المُعين الوحيد في احتمال هذه المعاناة، فالدين أيضا لعب الدور الأهم في تأبيد غياب الحرية هذا، و شرعنته، وجعله مقبولا أو قدرا إلهيا محتوما، فما كانت هذه المعاناة – من وجهة نظر دينية– سوى نتيجة خطيئة آدم الأولى، والمعاصي الفردية لكل شخص، هذا فيما خص الشؤون الفردية، أما الشأن الاجتماعي العام فقد كانت الكنيسة تهيمن عليه بتحالفها مع الملوك والأمراء، أو تحالف العرش و المنبر على حد تعبير ألان توران، فإن كان للحكام السلطة في تسيير الأجساد وإخضاعها، فللكنيسة سلطة تسيير وإخضاع الأرواح.

إن استحواذ الكنيسة الكاثوليكية ورجالها على سلطات واسعة اجتماعيا وسياسيا داخل الاجتماع الأوروبي، قد أفسد مؤسساتها، ورجالها، فأضحى" الإكليريوس الأعلى منشغلين بالسلطة والرخاء الزمنيين أكثر من انشغالهم بالرحمة والإحسان"[2]، ينازعون الأمراء والملوك في خبثهم و خداعهم و حتى في عنفهم المسلط على الرعية، فما عادت الكنيسة كنيسة المسيح، ولا صار رجالها خدام الرب، فما الحل لمواجهة هذا المنحدر الذي كانت تهوي إليه الديانة المسيحية ؟ كان هذا سؤال بعض القساوسة والرهبان الذين تفطنوا لحال الفساد الذي يكاد يعم المجتمعات الكاثوليكية في دينها، ودنياها، واقتنعوا أن لا حل إلا بإصلاح يعيد الدين لنقائه الأول، ويخلصه مما شابه من بدع، لذلك نشأت في أوروبا الغربية منذ القرن

[1] – إريك فروم: مرجع سابق، ص40.

[2] – فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص 57

السادس عشر حركة إصلاحية واسعة، تحتج على الأوضاع الذي ألت إليها المسيحية، وتسعى للإصلاح الديني، أو ما يعرف بحركة الإصلاح الديني المسيحية الذي نشأ جراؤه المذهب البروتستانتي .

يُؤرَخُ لبداية الإصلاحات الدينية، مع قيام الراهب (الألماني) مارتن لوثر بتثبيت 95 أطروحة يعارض فيها الكنيسة الكاثوليكية على باب كنيسة القلعة (Castle Church) في ويتنبرغ عام 1517[1]، خاصة ما تعلق بتوسع الكنيسة في استعمال صكوك الغفران، و قد حفز عمل لوثر الاحتجاجي ضد سلطة الكنيسة الكاثوليكية من حينها ظهور حركات فكرية واجتماعية وسياسية طغت على القرن السادس عشر، و أعادت تموضع الدين في الاجتماع، والاجتماع السياسي الغربي، بل و"مزقت وحدة العالم المسيحي الغربي إربا"[2] لِما سببته من **حروب دينية** طاحنة امتدت لما يقرب 130 سنة، لم تنتهي إلا بإعادة صياغة العلاقة بين الدين والدولة[3] منذ **معاهدة وستفاليا**، هذه الأخيرة التي من زمنها يؤرخ لظهور الدولة القومية ذات السيادة الحديثة، فما الذي استحدثه لوثر والبروتستنت من بعده، حتى يكون لإصلاحاتهم هذا الأثر ؟

يقول "غوستاف لوبون": إن" لوثر الذي (كان) همه أمر سعادته الأبدية وخاف من الشيطان خوفا لم يقدر كاهنه على إزالته، كان يبحث عن أقوى الوسائل التي يرضي بها الله ليتقي جحيمه، وبعد أن أنكر حق البابا في بيع المغفرة، رفض ما له ولكنيسته من السلطان رفضا تاما، و أنحى باللائمة على الطقوس الدينية والاعتراف، وعبادة القديسين، وصرح بأنه لا يجوز للنصارى أن يتبعوا إلا ما جاء في الكتاب المقدس، ثم قال أن النجاة الأبدية لا تكون إلا بفضل الله وكرمه، "[4] فالبروتستانتية تقوم على رفض أي مصدر أخر للعقيدة عدا الكتاب المقدس، ولا قيمة لقرارات المجالس البابوية والكنسية وغيرها، كما وترفض الطقوس والممارسات التي استحدثت في المسيحية، من مثل عبادة القديسين، والإيمان

[1] –أنظر كوينتن سكنر: **أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني ج2**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص11

[2] –ريتشارد تارناس: المرجع السابق، ص278 .

[3] – رفيق عبد السلام: المرجع السابق، ص ص 27-28.

[4] – غوستاف لوبون:**روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 2013، ص33.

بعصمة البابا، بعفة الرهبان، بالتراتبية الكهنوتية ومرجعيتها الروحية[1]،...الخ. ولعل أهم عقيدة في البروتستانتية هي عقيدة أن **الإيمان وحده قادرا على تبرئة الإنسان أمام الرب**، فلا أعماله ولا الطقوس التي يؤديها ولا حتى ابتياع صكوك الغفران وممارسات الكنيسة الكاثوليكية اللئيمة القائمة على الزعم بإمكانية التصرف بنعم الرب، قادرا على إنقاذ الإنسان[2] من سقوطه وخطاياه، فالله كلي القدرة والمتعالي، قد حكم سلفا بهلاك بعض البشر وخلاص بعضا آخر، وما على الإنسان إلا الاعتماد على رحمة الرب في إنعتاقه[3].

الغريب أن هذا الفهم المحافظ والسلفي للعقيدة المسيحية، الذي يظهر فيه الإنسان خاضعا وعاجزا أمام القدر الإلهي، كان واحد من أعظم ثورات العقل الغربي، فمن جهة مثلت حركة الإصلاح تمردا على الكنيسة الكاثوليكية و مؤسساتها و عقائدها الراسخة، فما عاد لبابا روما ولا المجالس الكنسية صلاحية تحديد العقيدة المسيحية وما عادت الكنيسة وسيطا بين الفرد والله، فهذه العلاقة علاقة شخصية ذلك أن" كل فرد عاكف على قراءة الإنجيل وتفسيره وفقا لوجدانه الفردي الخاص، (و) في سياق علاقته الشخصية مع الرب، فحضور روح القدس بكل حريتها المحررة الملهمة مباشرة وغير المؤسسية،كان لا بد من تأكيده لدى كل مسيحي، في مواجهة القيود والأصفاد الخانقة والقاتلة لكنيسة روما، إن استجابة المؤمن الفردي الداخلية لرحمة المسيح، لا الآلية الكنسية المعقدة للفاتيكان، هي التي تؤسس للتجربة المسيحية الصحيحة"[4]، لذلك يقال أن الفردانية الحديثة تجد جذورا لها في الإصلاح البروتستانتي للكنيسة الكاثوليكية، "فدعوة لوثر إلى أولوية استجابة الفرد الدينية، كان من شأنها أن تفضي تدريجيا وعلى نحو محتوم إلى إحساس العقل الحديث بباطنية الحقيقة الدينية، بفردانية الحقيقة الأخيرة، وبالدور الطاغي الذي تضطلع به الذات الفردية في تحديد الحقيقة وحسمها، "[5] وهكذا مع

[1] – ريتشارد تارناس:مرجع سابق، ص282.
[2] – نفس المرجع، ص 281.
[3] – نفس المرجع، ص284.
[4] – نفس المرجع، ص286.
[5] – نفس المرجع، ص291.

مرور الوقت لم يصبح الإيمان عند الغرب وحده تجربة ذاتية فردية، بل والحقيقة كذلك، إذ صارت الذات الفردية معيار الأشياء وأضحت تشرع بذاتها لذاتها .

2.2 - الثورات الاجتماعية–السياسية وتحرير المجتمع:

لم تمض سنوات القرن الثامن عشر حتى تجد الدعوات التي أطلقها مفكري عصر التنوير للتحرر والكرامة الإنسانية والعيش وفق العقل صدى لها لدى المجتمعات الغربية، في شكل انتفاضات وثورات اجتماعية سياسية، فتمرد المستعمرين الأمريكيين ضد حكامهم الانجليز مطالبين بتقرير مصيرهم والتحرر والانفصال (1776-1785)، كما شهدت دول أوروبا سلسلة من الانتفاضات والثورات، إلا أن ثورة واحدة فقط جعلت من مشروع الأنوار مشروعا ثوريا، ومن مفكري الأنوار مونتسكيو،كوندرسيه، فولتير، وخاصة روسو أنبياءا، ومن فكرهم الداعي للعقل والمساواة والحرية إنجيلا لها، بل وحملتها رسالة تبشر بها الأمم، "فانطلقت جحافلها من أجل ثورنة العالم "[1]، فكانت كما يقول هوبزباوم، ثورة العصر لا واحدة من ثوراته[2]، نقصد الثورة الفرنسية 1789.

سبق القول أن الشأن الاجتماعي العام في الاجتماع الغربي القديم كانت تسيطر عليه ثلاث طوائف أو جماعات هي طائفة الإكليريوس، وطائفة النبلاء، والحاكم وحاشيته، بيدهم وحدهم أمر المجتمع ويتم تصريف الشأن الاجتماعي العام وفقا لإراداتهم، وأما بقية المجتمع فليس لهم من الأمر العام شيئا، وهذا الحال ينسحب على فرنسا قبيل ثورتها، فلقد كان لويس السادس عشر يعتلي العرش الملكي وراثة، وبموجب الحق الإلهي كان الملك مطلق الصلاحيات لا شريك له في سلطانه ولا رقيب لأعماله ولا معقب لأمره أو حكمه، أفلم يعلن سلفه لويس الخامس عشر أمام برلمان باريس عام 1766 عن هذه السلطة المطلقة التي كانت لملوك فرنسا، حين قال: "في شخصي فقط تكمن السلطة العليا، ومن

[1] – إريك هوبزباوم: **عصر الثورة (أوروبا 1789–1848)**، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص128.

[2] – نفس المرجع، ص 129.

شخصي بالذات تستمد مجالسي وجودها وسلطتها، والي فقط تعود السلطة التشريعية بلا شريك أو رقيب، وعني ينبثق النظام العام برمته "[1]، و لكأنه يقول أنا فرنسا وفرنسا أنا .

وكان المجتمع الفرنسي الإقطاعي* مقسما إلى ثلاث طبقات، طبقتين تمثلان النخبة أو الارستقراطية الاجتماعية وتتمتعان بالثروة المادية والجاه الاجتماعي، ولهما نصيب يزيد وينقص من السلطة السياسية، هتين الطبقتين هما طبقة رجال الدين أو الإكليريوس وطبقة الإقطاعيين أو النبلاء، وهما من حيث التعداد لا يتجاوزان 400000 فرد من أصل23 مليون فرنسي حينها، حيث قدرت أعداد الإكليريوس بحوالي 120000[2] ، أما النبلاء فحوالي 350000 [3]، وباقي الشعب يشكل **الطبقة الثالثة، محروم من كافة حقوقه المادية والاجتماعية والسياسية** .

تراكمت الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على النظام الملكي الفرنسي في ثمانينيات القرن الثامن عشر، فقد كانت فرنسا تعاني من أزمة اقتصادية خانقة، ومشاركتها في حرب الاستقلال الأمريكية أوصلتها إلى الإفلاس النهائي، وتعاقبت مواسم فلاحية رديئة جدا، كل هذا يضاف إلى الفساد الذي كان ينخر مفاصل النظام الملكي، والوهن الذي بدأ يدب في النظام الإقطاعي .

هذه الأزمات زادت معاناة الطبقات الوسطى والفقراء عناءا، "فمستحقات الإقطاعيات والأعشار** والضرائب تلتهم القسط الأكبر المتصاعد من الدخل المحدود لهذه الطبقات"[4] فما عاد الفقير

---

[1] – ف. فولغين: **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص17.

* – **الإقطاع *feudalism***: هو النسق الاجتماعي الذي ساد أوروبا منذ انهيار إمبراطورية شارلمان ونشوء الأنظمة الملكية المطلقة في القرون الوسطى، حيث يقوم العرش الملكي في هذا النظام بتقسيم "إقطاعيات أو عزبا من الأراضي الزراعية بمن عليها من المزارعين والعمال المسخرين وربما الأرقاء (أقنان) على النبلاء، وحيث يمتلك هؤلاء النبلاء الأرض والأقنان مقابل تقديم خدمات سياسية واقتصادية وعسكرية للملك، أخذ هذا النظام يتآكل مع ظهور الصناعة وتوسع التجارة والنشاط الرأسمالي وزيادة حجم المدن مقابل الأرياف. أنظر إريك هوبزباوم : مرجع سابق، ص576 .

[2] – ألبير سوبول: **تاريخ الثورة الفرنسية**،ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر التوسط ومنشورات عويدات، بيروت–باريس، ط4،1989، ص 20.

[3] – نفس المرجع، ص24.

** – **الأعشار** أو العشور، هي ضريبة تفرض على الأراضي

[4] – إريك هوبزباوم: مرجع سابق، ص133.

يحصل على خبز يومه هذا من جهة، من جهة أخرى مع نهاية القرن الثامن عشر كانت الطبقة الوسطى المكونة من حرفيين ومحاميين ومعلمين وأصحاب مشاريع صغيرة....الخ و**البرجوازية** المستحدثة الداعية للتجديد والتغيير قد بدأ عودها يشتد، وحجتها تتقوى، في وجه المحافظين من ملكيين ورجال الدين والإقطاع في أوروبا كلها وفرنسا خاصة، فقد إعتمل فكر التنوير في عقولهم، وصارت نظرية العقد الاجتماعي وغيرها حجة بأيديهم يقارعون بها حجج خصومهم، فتقدمت من هذه الطبقة طليعة نادت بالإصلاح و دعت للمساواة الاقتصادية والاجتماعية.

بحلول عام 1789، كانت فرنسا تعيش تحت وطأة إفلاس اقتصادي تام، وغليان اجتماعي عام، لم تفلح الإصلاحات الاقتصادية في الخروج من الأزمة، فاضطرت الحكومة لفرض ضرائب جديدة على النبلاء مما أثار غضب هذه الفئة، وأصبح النظام الملكي يواجه الطبقة الثالثة بفقرائها الجائعين وبرجوازييها الطامحين لمكانة أوسع من جهة، والنبلاء الغاضبين من محاولة رفع الضرائب من أخرى، وأضحى النظام الملكي مهددا في وجوده، وانتشرت الدعوات إلى وجوب عقد جلسة **مجلس عموم الطبقات*** الذي لم ينعقد منذ قرن ونصف لإيجاد حل للمشكل المالي، فوافق الملك مضطرا على ذلك، وهذا المجلس يضم ممثلين عن الطبقات الثلاث: الإكليريوس، والنبلاء، والعامة، ولم يكن إلا هيئة استشارية للملك[1]، لقد رأت الطبقة الثالثة في هذا المجلس فرصة لإيصال دعواتها الإصلاحية، أما النبلاء فقد اعتبروا انعقاد المجلس فرصة لتقسيم عبأ الضرائب التي ستفرض عليهم بينهم وبين الطبقة الثالثة[2] .

ومن أول جلسة بدأت الخلافات تظهر بين أعضاء المجلس، فحسب النظام القديم " كان من المفترض أن تجتمع طبقات الأمة كل طبقة في حجرتها، فواحدة للنبلاء، وأخرى لرجال الدين، وثالثة للعامة، ولما لم تضع الحكومة أي لائحة لنظام عمل المجلس، أصبح الأمر بيد المجلس ..فكان أن دب الخلاف بين رجال الدين والنبلاء من جهة، والعامة من أخرى، حيث أن عدد الطبقة الأخيرة كان

---

* – ***Etats généraux***

[1] – كرين برينتن: **تشريح الثورة**، ترجمة سمير الجلبي، دار الفرابي وكلمة، أبو ظبي – بيروت، ط1،2009، ص 111.

[2] – انظر عبد العزيز سليمان نوار و محمود محمد جمال الدين: **التاريخ الأوروبي الحديث – من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر،1999، ص289.

مساويا لعدد الطبقتين الممتازتين، ومعنى التصويت على أساس عدد الحجرات فإن العامة لاشك سيخسرون نتائج التصويت باستمرار، لأنهم سيصبحون بنسبة 1-2 "[1]، فدعى ممثلي الطبقة الثالثة لاعتبار المجلس كل متكامل ويكون التصويت بأغلبية الأعضاء، وما صار الموضوع الذي جمع الملك من أجله المجلس أي الأزمة المالية هو موضوع المداولات، بل أضحى البحث في من له حق تمثيل الأمة هو السؤال، وشرعية التحدث باسم الشعب الاستشكال بدفع من نواب الطبقة لثالثة التي اعتبرت نفسها ممثلة ل95بالمئة من مجموع الأمة [2]، وانظم إليها بعض نواب الإكليريوس ونواب النبلاء.

واجه الملك الأمر بإغلاق مقر المجلس، فانتقلوا إلى ملعب تنس قربه ليعلن النواب المجتمعون عن أنفسهم بوصفهم جمعية وطنية، ثم تأسيسية، و"أقسموا ألا ينفض الاجتماع حتى تمنح فرنسا دستورا"[3].

أحس لويس ببداية انفلات الأمر من بين يديه فأقام في أطراف فرساي كتائب للجيش (من مرتزقة الأجانب)وعزل"نيكر"رئيس الحكومة المحبوب شعبيا واستبدله بآخر عدو للثورة، فقام الخطباء يعظون الجماعة ويدعونها للدفاع عن الحرية وعن الجمعية، وانتشرت المناشير المحرضة والجرائد السرية – وما أكثر النوادي والصحف السرية في باريس وقتها– المحرضة للشعب الداعية له لحماية ممثليه[4]

بدأت التحركات الاجتماعية و الاحتجاجات تمتد شيئا فشيئا في باريس، وفي يوم 14 يوليو (جويلية) حدث ما كان يخشاه الملك وحاشيته،وما كان يدعو له الثوار ويحرضون عليه، وما كان نبؤات في عصر التنوير غدى في شوارع باريس متحققا .

"العالم إرادتي"، هذا هو شعار الروح الجديدة التي كانت تحرك جموع الفرنسيين يومها بوحي من إنجيل الثورة "العقد الاجتماعي "، وأباها الروحي "روسو"[5]، فلأول مرة تتملك الإرادة العامة الشأن العام

---

[1] – نفس المرجع، ص290.

[2] – أنظر غوستاف لوبون:مرجع سابق، ص 111.

[3] – كرين برينتن: مرجع سابق، ص111.

[4] – غوستاف لوبون: المرجع السابق، ص111.

[5] – انظر محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، مرجع سبق ذكره، ص220.

لتصرفه وفق إرادتها،أو بلغة روسو في ذلك اليوم نزل شوارع باريس صاحب السيادة (الشعب) ليمارس إرادته العامة مباشرة، فلا سيد معه، ولا مريد غيره، لقد فهم الثوار يومها أنه لكي يكون الشأن العام بحق بيد الإرادة العامة وحدها أي لكي تكون السلطة ملك الأمة، يتعين عليهم ألا يتركوا طائفة ولا جماعة تدعي امتلاكها سيادة أعلى أو حتى مع صاحب السيادة، أو طائفة أو جماعة تدعي لنفسها أو فعلها شرعية الفعل في المجتمع لم يمنحها إياها الشعب، لذلك ربما كان من أشهر نداءات الثوار: "اشنقوا آخر إقطاعي بأمعاء آخر قسيس " .

لم ينته يوم 14 جويلية 1789 إلا وأغلب جموع الثوار تجتمع أمام **سجن الباستيل** رمز الإخضاع والهيمنة، لتهدمه، و لكأنها تشير أنها بإسقاط الباستيل تكون قد أسقطت ما كان الباستيل يرمز له في النفوس فتتحرر،.. لتعم الثورة كل إقطاعيات فرنسا.

ما كان انقضاء يوم 14 جويلية نهاية الثورة الفرنسية،كما لم يكن هذا اليوم بداية لها، و إذ توسعت الدراسة قليلا في سرد ما جرى في هذا اليوم، فذلك لمكانة هذا اليوم ليس فقط عند الفرنسيين – العيد الوطني الفرنسي– بل و عند الغرب الحديث ومن تبعهم، فقد أحيط هذا اليوم بهالة قدسية وصار للعقائد القومية والعلمانية عيدا[1] يحتفى فيه بإقامة طقوسا تمجد الجمهورية، و يكرم فيه (شهداء) الأمة..الجمهورية ..الحرية...الخ...

امتدت الثورة الفرنسية لعشرات السنين من الموجات الثورية والموجات المضادة كانت العشر سنوات الأولى ربما الأهم فيها ويمكن اختصار أهم مراحلها في:

- **المرحلة الأولى من 1789 الى1792:** فبعد إسقاط الباستيل وتكوين الجمعية التأسيسية تم كتابة دستور جديد للبلاد، ألغيت الامتيازات التي كانت للنبلاء و الإكليريوس
- **المرحلة الثانية من 1792 إلى 1794:** (أو مرحلة الإرهاب الثوري) أُعدم الملك لويس السادس عشر، وأعلنت الجمهورية الفرنسية الأولى 21سبتمبر1792، وأطلق على هذه المرحلة مرحلة

[1] –أنظر كرين برينتن: مرجع سابق، ص112.

الإرهاب نظرا لانتهاج الثورة نهجا راديكاليا، بعد أن صار اليعاقبة* بقيادة "روبسبير"هذا الأخير الذي إيمانه بالنقاء الثوري وتأثره بتنظيرات "روسو" بحكم الإرادة العامة[1] قد تجاوز الحد فأقيمت المحاكم الثورية، و اقتيد للمقصلة كل من شك في أمره بتهمة الخيانة للثورة و تعاونه مع أعداءها في الداخل و الخارج، ولم يسلم من مقصلة روبسبير و اليعاقبة حتى رفقاؤهم الثوريين، وما انتهت هذه الفترة إلا بقطع رأس روبسبير بذات المقصلة ليصدق القول "أن الثورة لابد أن تأكل أبناءها".

- **المرحلة الثالثة من 1794** بعد سقوط روبسبير تراجع المد الثوري لحين وحكم البلاد البرجوازية المعتدلة بالاتفاق مع الجيش(حكم الإدارة)، وفي 1799 يصعد نجم نابليون بونابرت وهو أحد القادة العسكريين (الأسطوريين) في تاريخ فرنسا والعالم، قاد انقلابا ورغم أنه أقام "ديكتاتورية عسكرية"[2] إلا أن مبادئ الثورة الفرنسية ظلت حية حتى في عهده (الإمبراطوري)، بل إن توسعات نابليون العسكرية في أوروبا والعالم كانت بدعوى نشر قيم الثورة الفرنسية، لقد أسست إصلاحات نابليون دعائم الدولة الحديثة الدولة- الأمة، الدولة البيروقراطية القائمة على المؤسسات كما نعرفها اليوم "من خلال تنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية والإدارة المحلية، وتدوين

---

* - **اليعاقبة *les jacobiens***: إحدى الجماعات الطليعية في الثورة الفرنسية، عرفوا بهذا الاسم لأنهم كانوا عند تأسيس حركتهم(نادي اليعاقبة) عام 1789 يجتمعون في أحد الأديرة لليعاقبة الدومينيكان في باريس، سموا أيضا بالجبليين لأنهم كانوا يجلسون على مقاعد عالية في الجمعية الوطنية، وتمتعوا بنفوذ قوي في الجمعية وفي لجنة السلامة العامة التي تولت زمام الأمور كلها خلال "حكم= =الإرهاب "، الذي شهد من جملة عشرات الآلاف من الضحايا، إعدام الملك لويس السادس عشر، وثم الملكة ماري أنطوانيت على المقصلة وزعماء الجيروندديين المنافسين لهم، وانتهى عهد اليعاقبة بعد أن جزت المقصلة أعناق زعمائهم تباعا غير أن روح اليعاقبة الجمهورية الثورية المتطرفة كانت تتجلى في كثير من الحركات السياسية والاجتماعية اللاحقة في أوروبا، وبخاصة ثورات الأعوام 1870،1848،1830 أشهر زعماء اليعاقبة ماكسيمليان روبسبيير، وسان جوست *Saint-Just*، ودانتون *Danton*، و ايبير *Hébert*، و ديمولان *Desmoulins* . أنظر إريك هوبزباوم: مرجع سابق، ص584.

[1] - جان توشار: **تاريخ الأفكار السياسية ج2 من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010 ، ص 615.

[2] - أنظر ألبير سوبول: مرجع سابق، ص530.

منظومة من القوانين القومية الموحدة، وتأسيس نظام التعليم الابتدائي، وتشجيع لغة قومية، وتدشين نظاما موحدا للموازين والمقاييس "[1].

إن تحرير الإرادة العامة وبناء مؤسسات قادرة على أن تكون تعبيرا عنها، كان أهم مقصد من مقاصد الثورة الفرنسية، وظهر ذلك جليا من خلال النتائج المحصلة من سنوات الثورة، وما تم تحطيمه أو استحداثه منذ 1789، فكتابة الدستور وإلغاء الامتيازات التي كانت للنبلاء و الإكليريوس"قد ألغى نهائيا تقسيم الشعب الفرنسي لثلاث طبقات، ووجه ضربة عنيفة مباشرة لانصهار الدولة والمجتمع ذلك الاندماج الذي ميز القرون الوسطى، وأعلن عن مساواة جميع المواطنين من دون تمييز في النسب وألغيت امتيازات المدن كلها والأقاليم والمقاطعات والمديريات والإمارات"[2] وفقد النبلاء ألقابهم الخاصة وأزيائهم المميزة وامتيازاتهم وسلطاتهم وأنهيت القنانة والمزارع الشخصية، وأزيلت التميزات بين أراضي النبلاء وأراضي العامة[3]

أما رجال الدين (الإكليريوس) فقد صدر بحقهم قانونا مدنيا، صارت الكنيسة ورجالها بموجبه تحت سلطة الدولة، فالثورة الفرنسية المشبعة بروح لائكية معادية للدين ما كانت لتقبل بوضع الكنيسة القديم التي كانت" "دولة ضمن الدولة"، بما لها من ممتلكات ومحاكم ومجالس ومؤسسات مالية مستقلة عشور وما إلى ذلك تلاشت هذه الامتيازات كلها، وبدأت الكنيسة تحولها الطويل إلى مؤسسة روحية "[4]

إن فرنسا ما عادت ملكا شخصيا للملك، بل هي ملك الفرنسيين، وعليه أصدرت الجمعية الوطنية "**إعلان حقوق الإنسان والمواطن**" الشهير الذي نص في مادته الأولى "يولد الناس ويعيشون أحرارا متساوين في ظل القانون"، وجعل من الملكية الخاصة، والمساواة أمام القانون حقوقا طبيعية

[1] – جون إهرنبرغ: مرجع سابق، ص 235.
[2] – نفس المرجع، ص233.
[3] – جون إهرنبرغ، المرجع السابق،ص234.
[4] – نفس المرجع، ص 233.

مقدسة، لكل الأفراد ونص على ضمان الحريات المدنية (من حرية اعتقاد، وحرية تعبير، وحرية امتلاك ..وغيرها)[1]

وبهذا صار الفرد الفرنسي **مواطنا** من مواطني فرنسا، هذه الأخيرة التي أضحت **أمة** "nation" بكل الثقل المفاهيمي والوجداني الذي صار لهذه الكلمة منذ ثورة 1789، أي الأمة بمعنى "هذا المعطى السابق لكل عمل سياسي أو إشتراعي "[2]، هذا الكيان المتخيل والمتعالي الذي يظهر في شكل جماعة" أفراد أحرارا متساويين مستقلين متباينين ومتمايزين عن بعضهم البعض، لكنهم متحدون في الحاجات المشتركة بين الطبائع البشرية، وفي رغبة العيش المشترك "[3]كيان له إرادة هي الإرادة العامة، وسيادة غير قابلة للتنازل، أو قل هي"الشعب" الذي عنه تصدر كل السلطات وله تخضع الدولة .

وعليه سوسيولوجيا أمكن القول، أن الثورة الفرنسية كانت مدفوعة بإرادة تحرير المجتمع من الخضوع لأي سلطة متعالية عليه، أو تستمد شرعيتها من غيره، وظن الثوار أنهم بإسقاط سلطة الإكليريوس، وسلطة الإقطاع، وسلطة الملك الطاغية، و المشروعيات التي تستند إليها السلط السابقة، أي الدين، والقوة، وبجعل الأمة كمقولة عقلية مصدرا للسلطة، وجعل الديمقراطية الآلية التي تعبر عن طريقها الأمة عن إرادتها العامة، أمكن تحرير الشأن العام من أن يسير إلا وفق الإرادة العامة أي العيش وفق العقل، وتظهر الدولة الحديثة من حينها، بوصفها شكل التنظيم العقلاني للمجتمع وإدارة الشأن العام.

3.2 – الثورة الصناعية التقانية وتحرير الإنساني :

ربما كان أكبر الفتوحات المعرفية للعقل الغربي الحديث، هو اهتدائه للمنهج العلمي، الذي به جرد الطبيعة من سحرها، وأدرك السنن والنواميس التي تحكم حركتها، وحوادثها، فما عادت هذه الحركات والحوادث في نظر الإنسان الحديث محكومة بعلل خفية، ولا هي نتاج أهواء الآلهة، بل أضحت محكومة

[1] – إريك هوبزباوم: مرجع سابق، ص136.

[2] – فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سبق ذكره،ص 137.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة .

بقوانين حتمية، تتبع فيها النتائج الأسباب بالضرورة، وما على الإنسان إلا استخدام المنهج العلمي القائم على"الملاحظة، والفرضية، والتجربة، و الصياغة الكمية للواقعة، و الترييض"[1] لكشف الأسباب، والتنبؤ بالنتائج .

إن هذه الفتوحات المعرفية، أو **الثورة العلمية**، سرعان ما صنعت في الاجتماع الغربي تحولات جذرية كاسحة، عندما تُوُصِلَ إلى الإمكانات التي تفتحها تطبيقات هذه الثورة العلمية في الواقع، وقدرتها على تسخير الطبيعة لفائدة الإنسان، وتحريره من هيمنة ظروفها وعواملها.

فالتطبيق العملي للعلم هو ما يدعى "**التقنية**" أو "**التكنولوجيا**"

وإن بدأ تأثير المخترعات التقنية المستحدثة منذ عصر النهضة يتجلى في الاجتماع الغربي، وكان أبرز مثال لذلك اختراع غوتنبرغ للمطبعة، التي كان لها عظيم الأثر في تحولات اجتماعية تلتها، فما كانت ثورة الإصلاح الديني أن تكون لولا مطبعة غوتنبرغ، التي نشرت الكتاب المقدس بعد أن كان حكرا على رجال الدين، كما أنها أسهمت في ظهور الحاجة لترجمة الكتاب المقدس لمختلف اللغات المحلية الأوروبية، وما تبعه من ظهور اللغات القومية (الفرنسية، الألمانية ، الانجليزية....) الشيء الذي لعب دورا حاسما فيما بعد في ظهور الدولة القومية، إلا أن الأثر المباشر والواضح للتقنيات المستحدثة كان في القرن الثامن عشر مع انطلاق **الثورة الصناعية**، التي كانت بحق واحدة من أعظم التحولات التي عرفها الاجتماع الغربي في مختلف قطاعاته، فقد تحررت قوى الإنتاج البشري وتطور النظام الاقتصادي على نحو سمح بتعدد وتضاعف الخدمات والبضائع بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ، و"بدأ الإنسان يتحول من القرى إلى المدن الكبرى، ومن العمل اليدوي إلى استخدام الآلات، ومن المصانع"المنزلية" أو الصناعات العائلية إلى المصانع الكبرى، وتوالت هجرة المزارعين من القرى إلى المراكز

[1] – عبد الرزاق بلعقروز: "حدود عقلانية الحداثة الغربية والتأسيس الإيماني للعقل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد76،السنة 19 (ربيع 1435هـ/2014م) ص15.

الصناعية الكبرى"[1]، الشيء الذي غير ملامح الاجتماع الغربي الإقطاعي القديم القائم على التقسيم الطبقي بين السادة والأشراف، وظهور الطبقة **البرجوازية** الحاملة لمشروع تسخير الطبيعة والاستيلاء على العالم [2]، هذه الطبقة التي نهض عليها التحديث الاجتماعي الغربي في كل المجالات الاقتصادية، والثقافية، والسياسية، ويكفينا دليلا على ذلك أن نعرف الدور البارز لهذه الطبقة في التحديث السياسي الغربي، فالثورات السياسية وعلى رأسها الثورة الفرنسية 1789 وما استحدثته من حريات سياسية، وإقامتها الدولة الحديثة،...الخ قامت على أكتاف البرجوازية الغربية.

في الحقيقة إن مجتمعا جديدا يختلف جذريا عن ما سبقه من مجتمعات كان يبنى منذ بدايات الثورة الصناعية في الغرب وما استحدثته من علاقات وأساليب إنتاج وتنظيم جديدة، بل وثقافة ورؤية للعالم وقيم مستحدثة، إنه مجتمع صناعي يحكمه تنظيم قائم على تقسيم للعمل الاجتماعي مستوحى أساسا من أسلوب الإنتاج الرأسمالي، ويستند على ثقافة رأسمالية تدفعها رغبة في الربح والانجاز و المردودية المادية.

كما أن التكنولوجيا المستحدثة "ليست فقط آليات وأدوات يتم استعمالها، بل إنها تحمل معها ثقافة ونظام قيم ورؤية للعالم، ومنطقا يتعين استيعابه بل إنها تحمل وتبث تغييرا في معنى الحياة ذاتها، التكنولوجيا تنفذ إلى كل شرائح الحياة والوجود في المجتمعات وتحدث تغييرا عميقا في المجال الإدراكي والمجال الذهني وتصادم ما هو تقليدي في المأكل والملبس والعمل و(الترفيه) "[3]

باختصار إن إنسانا ومجتمع و ثقافة حديثة ولدت على أنقاض التقليدية

[1] – أحمد حسن البرعي:**الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د ت)، ص10.

[2] - محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، مرجع سابق، ص208.

[3] –نفس المرجع، ص209.

3 - الهيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث:

أمكن تلخيص ما تم التوصل إليه من تتبع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي في أنه كان مشروعا توسل بالعقل وآلياته بغية تحقيق الحرية في الواقع الاجتماعي السياسي، أي إعادة التأسيس لتنظيم وتدبير اجتماعيين يحققان الحريات الاجتماعية، وللوصول لذلك خاضت المجتمعات الغربية ثورات ضد كل أشكال الهيمنة التي تميزت بها المجتمعات التقليدية من هيمنة الدين والأسطورة، إلى هيمنة الطائفة أو الجماعة، وهيمنة الطبيعة، على الشأن الاجتماعي والفردي،والإنساني، أملا في إعادة بناء اجتماع سياسي لا يستند إلا على العقل في التنظيم والتدبير. واعتمادا على آليات عقلية (الترشيد، التفصيل، التوسع، و التعميم)، تعيد صياغة المجتمع في تنظيمه وتدبيره؛ لتظهر الدولة في شكلها الحديث الدولة القومية، البيروقراطية بمؤسساتها المختلفة، بوصفها الشكل العقلاني لتنظيم المجتمع، و تظهر الأساليب العلمانية والعلماوية في التدبير الاجتماعي، بوصفها الأساليب العقلانية في التدبير، كل ذلك كان مدفوعا برغبة في التحرر

فهل حققت أشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعي المستحدثة الحرية ؟

1.3 - سراب الحرية :

لم يبلغ القرن العشرين نصفه، حتى ظهر وعي جديد خاصة في علم الاجتماع الغربي- مدرسة فرنكفورت مثلا- أن التحديث الاجتماعي السياسي الغربي رغم ما حققته أساليب التنظيم والتدبير الاجتماعيين المستحدثة في الواقع الغربي، والإمكانات الهائلة التي أتاحتها هذه الأساليب، والتي لم تعرف البشرية لها مثيلا من قبل، فلا ينكر إلا جاحد ما بلغته هذه المجتمعات والدول من حسن تنظيم وتدبير لمختلف شؤونها، ومن تنمية هائلة لمواردها، إلا أنه فيما تعلق بمقصده الأساسي أي تحقيق الحرية قد أفضى لعكس مقصده، بل وأنتج في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي **هيمنة** هي أشد من تلك التي هرب منها فهذا التحديث الذي كانت غاية غاياته تحقيق الحرية في الواقع الاجتماعي السياسي، أي بناء اجتماع سياسي يتحقق فيه :

- **تحررا للفرد** من هيمنة الجماعة، بالقضاء على سيطرة كل من **الدين والأسطورة والخرافة والتقاليد** التي لا تتوافق مع مبادئ العقل
- **تحررا للمجتمع** من هيمنة الطائفة، وذلك ببناء **الدولة الحديثة** التي لا تأتمر إلا للإرادة العامة
- **تحررا للإنساني** من هيمنة الطبيعة والأيديولوجيات المتعالية، بالتوسل **بالعلم والتقنية**

قد أنتج في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي هيمنة أشد من صنوف الهيمنة السابقة و **لكأن التحديث الاجتماعي السياسي الغربي انقلب إلى عكس مقصده.**

يقول أحد منظري مدرسة فرنكفورت،"هربرت ماركيوز" واصفا حال المجتمعات الغربية الحديثة: "ثمة غياب للحرية ناعم سلس معقول ديمقراطي يسود الحضارة الصناعية المتقدمة"[1]، إن الملاحظ للمجتمعات الحديثة التي جعلت من الحرية شعارا لها، يلحظ أن صنوفا متنوعة من القهر والتسلط على هذه المجتمعات بصور وأشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة الحديثة، التي أصبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها و وظائفها للمعرفة العلمية والتقنية والخبراء المختصين في مختلف المجالات[2]، فاستحال هذا التنظيم الاجتماعي السياسي الحديث يمارس عكس ما استحدث من أجله، ويتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، ويجد الإنسان الحديث نفسه معرضا لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي وغير الواعي، الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها[3].

[1] – آلن هاو: **النظرية النقدية – مدرسة فرنكفورت**، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص18.

[2] – كمال بومنير: **النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت – من هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر– بيروت،ط1، 2010، ص 30 .

[3] – نفس المرجع، ص31.

لقد كان صعود نموذج الدولة النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا، في بدايات القرن العشرين خير دليل على تهافت مقولة أن التنظيم الاجتماعي الدولاني* الحديث، أي نموذج المجتمع الذي ينتظم في شكل الدولة القومية، أو الدولة – الأمة، الدولة البيروقراطية ...الخ...وحده كفيل بتحقق المجتمع بالحرية و الإنعتاق من كل أصناف الهيمنة التي عاشتها المجتمعات في سالف تاريخها، فلئن مثلت الدولة الألمانية في النموذج النازي النموذج المتحقق للدولة الحديثة بوصولها لذروة الترشيد والتقنين و البرقرطة، فهي أيضا كانت أوضح تجلي لنموذج اجتماعي سياسي ينزل بالمجتمع إلى مستوى الورشة بل إلى مستوى المعسكر الإجباري و إلى التسلط المطلق .

هذا عن واقع الحرية أو بالأحرى واقع الهيمنة في المجتمعات الغربية الحديثة، أما الفرد فيها فيعيش خاضعا لجهاز يشمل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك المادي والفكري، تحت سيطرة وطأتها أشد وأشمل من صنوف السيطرة في الماضي، ذلك أنها "شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، عندما أضحى خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي، فأصبح الإنسان كما يقول ماركيوز فاقدا لأبعاده، ولم يعد يتقوم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي"[1].

كما أن توسل الإنسان الحديث بالعلم الوضعي والتقنية لإخضاع الطبيعة و تسيير المجتمع سرعان ما انقلبت – العلم والوضعي والتقنية– لوسائل إخضاع له وظهر للمجتمعات الحديثة أن المسلك الذي انتهجته في تحديثها قاصدة الحرية انتهى إلى سرابها وأن أشكال الهيمنة وصنوفها في المجتمعات الحديثة أشد مما سبقها، وظهر ذلك من خلال:

* – نسبة إلى دولة.

[1] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

1.1.2- الهيمنة على المجتمع:

كان المسعى من تأسيس الدولة لحديثة تحرير الشأن العام من هيمنة الطائفة، وجعله أمر الإرادة العامة، لكن الناظر في واقع الاجتماع السياسي الحديث يجد أن في هذه الدولة الحديثة ليس الشأن العام بيد الإرادة العامة إلا شكليا، كما أن في الدولة الحديثة لم يتم القضاء عل هيمنة الطائفة على الشأن العام، بل في حقيقة الأمر تم استبدال هيمنة الطوائف التقليدية بهيمنة طوائف أخرى حديثة؛ فاستفاقت المجتمعات الحديثة على واقع أن هذا التنظيم الدولاني الحديث لم يحقق لها الحرية الموعودة، بل إن الهيمنة في الدولة الحديثة وأساليبها في التنظيم والتدبير الاجتماعيين هي أشد من ما سبقها، كيف ذلك ؟

لقد ظهرت الدولة الحديثة بوصفها الشكل العقلاني لتنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، وبالتالي هي لا تخضع لأي مرجعية من خارجها وسيادتها مطلقة"ومصلحتها هي الهدف الوحيد الأسمى (صالح الدولة) والقيمة الوحيدة والنهائية، ولذا فصلت هذه الدولة نفسها لا عن الدين فقط و إنما عن كل القيم والمطلقات الأخلاقية والإنسانية"[1]، لقد امتدت الدولة بمؤسساتها البيروقراطية في كل أنحاء الجسد الاجتماعي لتسيطر عليه، واحتكرت القوة والرشد والتشريع للصالح من الأمور و الغير صالح، وبالتالي "توارت الذاتيات الفاعلة الفردية والجماعية في المجال السياسي والاجتماعي وراء ركام المؤسسات المتخصصة، حيث لا يسمح لها بتجاوز المساحات ولا الحركة خارج الدور المرسوم الذي يحدده القانون أو اللائحة أو القواعد، ويعاد تشكيل المجالات كلها على صورة الدولة الحديثة، فهي أقوى المؤسسات والمحتكرة للسيادة، وهي تبسط سقفها على المؤسسات وتزعم الفصل بين السلط على الرغم من أنها كلها تحت سيطرتها حين تحدد وحدها مفهوم الأمن القومي(...) وتستقل بتقدير مصلحة الجماعة، ولها الحق وحدها في استخدام(العنف المشروع) ....."[2]

---

[1] – عبد الوهاب المسيري:**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 2**، دار الشروق، القاهرة، مصر،ط1،2002، ص73.

[2] – هبة رؤوف عزت:**الخيال السياسي للإسلاميين – ما قبل الدولة وما بعدها**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2015، ص ص 123-124.

إن إدارة المجتمعات و تدبير الشأن العام في الدولة الحديثة يتم من خلال نماذج بيروقراطية كمية لا تكترث خصوصيات الأفراد وسماتهم المتعينة (على عكس المؤسسات الوسيطة في المجتمعات التقليدية مثل القبيلة والأسرة)، ولذا فإن هذه المؤسسات تتحرك وتحاول إعادة صياغة الإنسان الفرد حسب مواصفات عامة كمية تسقط أبعاده ذات الصلة بالخصوصية والكيفية التي تعوق أداء البيروقراطيات الحديثة، الأمر الذي يعني تنميط الواقع والبشر وتحويل المجتمع إلى آلة ضخمة تقرر لكل فرد وظيفته ومكانه وتحدد (في معظم الأحيان)رغباته وأحلامه، وهذه النماذج البيروقراطية لا تغطي الحياة العامة وحسب وإنما تمتد لتشمل الحياة الخاصة أيضا "[1]

إن الخلفية الفكرية الغربية التي يتأسس عليها التنظيم والتدبير الحديثين للمجتمع، **بعلمانيتها** التي تستبعد كل مقصد كلي غيبي ونهائي في الحياة الإنسانية، و**بماديتها**" التي تختزل الحاجات الإنسانية فقط فيما هو مادي بل وتختزل الإنسان ذاته جاعلة منه مجرد حيوان اقتصادي"[2]، و**بعلماويتها** التي ترى في العلم والتقنية الوسيلة الحديثة التي بها يمكن السيطرة على الطبيعة وتسخيرها في خدمة التنمية من جهة وتنظيم وتدبير المجتمعات البشرية كما ينبغي من أخرى عرفت أوضح تجلياتها في الدولة الحديثة هذه الأخيرة القائمة أساسا، على **الترشيد الأداتي** للمجتمع، الذي كما ينظر إلى الطبيعة على أنها مجموعة أشياء يمكن السيطرة عليها بواسطة العلم والتقنية ينظر إلى المجتمع بوصفه مجموعة (أفراد) يمكن التحكم في سلوكاتهم و اختياراتهم وضبطها بواسطة العلم أي الاعتماد على النهج العلمي الوضعي، المتمثل في دراسة السلوكات البشرية وحسابها طلبا للتأثير والضبط والتحكم فيها كما يتجلى ذلك في البيروقراطية الحديثة مثلا .

لقد انتهى حلم أن الاعتماد على العقل وآلياته والمنهج العلمي ومنتجاته وحدها، وإبعاد كل ما هو متعالي سواء كان ديني أو ميتافيزيقي في بناء تنظيم اجتماعي يجعل البشر السادة المستقلين لحياتهم والأحرار، عندما استفاقوا على واقع أنهم صاروا في الدولة الحديثة مجرد مسامير في آلة البيروقراطية، وفي

[1] – عبد الوهاب المسيري:**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 1**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص132.

[2] – الطيب بوعزة: **نقد الليبرالية**، مرجع سابق، ص119.

المجتمع الحديث مجرد مستهلكين في السوق، وأن أفكارهم وعواطفهم ورغباتهم أضحت مُسخرة من طرف السلطات الحكومية، والصناعات، ووسائل الإعلام، التي تستعملها وتتحكم فيها [1]

إن مجتمعا هذا حاله لا يمكن أن يوصف بالحرية، أما القول أن الإرادة العامة الحرة هي التي تدير الشأن العام في هذه المجتمعات بعد القضاء على هيمنة الطوائف التقليدية (الإكليريوس والإقطاع والحكام الطواغيت) التي كانت تهيمن على إدارة الشأن العام، يصبح قول لا معنى له، ذلك أن المجتمعات الحديثة وإن قضت على الطوائف التقليدية، فهي أيضا استحدثت طوائف أخرى **كرجال المال والأعمال، وأصحاب الشركات الكبرى، ومالكي وسائل الإعلام** هيمنتها على الشأن الاجتماعي العام أشد من سابقتها، ذلك أنه إن كانت هيمنة الأولى ظاهرة جلية، فالثانية هيمنتها خفية مستترة، إن هذه الطوائف بامتلاكها **للمال**، الذي هو **القيمة** الوحيدة في المجتمع الحديث، وبسيطرتها على **التكنولوجيا والعلم**، التي صارت **القوة** فيه، و بتحكمها في **وسائل الإعلام**، التي أضحت صانعة **الرأي العام** والموجهة للجماهير، أصبحت صاحبة السلطة المتحكمة في الخيارات الاجتماعية، فإرادتها تحدد وتوجه الإرادة العامة، رغم كل مظاهر الديمقراطية التي تحفل بها هذه المجتمعات .

2.1.2- الهيمنة على الفرد:

هل تمكن المجتمع الحديث والدولة الحديثة من خلق تلك الذات الفردية الحرة و المسؤولة المالكة لزمام أمرها وحدها كما تصورها مفكري التنوير منذ القرن الثامن عشر ونظَّروا له، وكافحت المجتمعات الغربية وثارت في سبيلها ؟

الناظر في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي للوهلة الأولى قد يُخدع للفردانية الغربية التي تبدو وكأنها تجاوزت الحرية الفردية إلى التَّسَيُّب، لكن المتمعن في حال هذه المجتمعات والدول ومكانة الذات

[1] – إريك فروم: **ثورة الأمل– نحو تكنولوجيا مؤنسنة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص70.

الفردية فيها ومدى تأثيرها في الشأن الاجتماعي العام واستقلالية خيارتها سرعان ما يكتشف أن هذه الذات الفردية ترزح تحت هيمنة هي أشد و أثقل .

فلئن تم تشبيه فيما سبق الدولة الحديثة بالآلة الهائلة، والمجتمع الحديث بالسوق، فالفرد هو في الأولى بمثابة الترس في الآلة الذي يجري التحكم فيه بإيقاعها الخاص ومطالبها الخالصة، وفي الثاني هو ليس إلا مستهلك لا هدف له إلا أن (يملك) المزيد وأن (يستخدم) أكثر[1]

يقول "جون بودريارد" وهو أحد النقاد المابعد حداثيين للمجتمع الحديث، إن الفرد في هذه المجتمعات ما عاد مشاركا في مجتمعه بالعمل الاجتماعي أو السياسي، بل باستهلاكه لسلع وبضائع ينتجها هذا المجتمع، فالمشاركة أصبحت مشاركة في نوع من الاستهلاك، والانتماء أضحى انتماءا لشريحة استهلاكية معينة تكون علامة على المكانة والمستوى الاجتماعي [2].

أو يمكن القول مع إريك فروم، أن مشروع خلق الفرد المواطن صاحب القرار الحر في حياته الشخصية المالك لخياراته والمشارك في إدارة الشأن العام مع نظرائه قد انتهى إلى الفرد المستهلك "ذلك الرضيع الأبدي الذي لا يكف عن البكاء رغبة في الحصول على رضاعته"[3]، "كائنا مُرَوضا ومكيفا، بل فردا من قطيع مُسَاقا من السادة"[4] ما عاد مالكا لخياراته ولا قراراته، بل إن حاجاته التي تصنعها له الشركات الكبرى و السُلط ووسائل الإعلام هي التي تتملكه وتتحكم في خياراته وتوجه قراراته، والأدهى أنها تقنعه أنه حرا في الخيار والقرار، فيقتنع، بالرغم أنه لا يملك من حريته سوى وهمها.

---

[1] – إريك فروم: **ثورة الأمل– نحو تكنولوجيا مؤنسنة** ، مرجع سابق، ص70.

[2] – أشرف حسن منصور:" **من اللبيرالية إلى مجتمع الاستهلاك نقد بودريار للمجتمع المعاصر**"، (*en ligne*) متوفر على الموقع: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=85418 (2015 /11/10)

[3] – إريك فروم: "تملك أم كينونة"، ضمن، محمد سبيلا وعبد السلام: بنعبدالعالي: **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، مرجع سابق، ص315.

[4] – محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص57.

"أَفليس الإعلان مبدئيا إشراطا ودفعا وتحريضا؟ أليس صناعة للرغبات وتحديدا للأذواق وإجبارا للمستهلكين أن يتهافتوا على منتوج بعينه، ويجمعوا على أهميته وفائدته وبخس ثمنه، فتذوب الفروق ويتحولون إلى "آلات راغبة" تحركها صور الإشهار ولغة الإعلان ؟"[1]

ثم أَليس الفرد في المجتمع الحديث والدولة الحديثة لا يكاد يُكَوِّن رأيًا ولا يبني موقفا اجتماعيا ولا سياسيا، إلا وهو منقادا باتجاهات الرأي العام، هذه الأخيرة التي يتم صنعها صنعا من قبل السلط الاقتصادية والسياسية و كبريات المؤسسات ووسائل الإعلام ؟

3.1.2 - الهيمنة على الإنساني:

نشد الإنسان الحديث الإنعتاق من هيمنتين :

- هيمنة الطبيعة وعواملها وظروفها، باختراعه التقنية الحديثة التي تمكنه من بسط سيطرته وسيادته عليها وتسخيرها في خدمته .
- وهيمنة الإيديولوجيات المتعالية سواء كانت دينية أو ميتافيزيقية، وذلك بالاستغناء بالعلم الحديث في تنظيم وتسيير الشأن الاجتماعي الإنساني .

أو بعبارة أخرى أراد أن يتسيد في الكون ويحرر الشأن الإنساني من أن يخضع لغير سلطة العقل الطاردة للأوهام والأسطورة واعتمادا على العلم الوضعي والتقنية الكفيلين لوحدهما بترشيد الطبيعة والمجتمع وفك السحر عن ظواهرهما و حسن التحكم فيهما وذلك بـ:

- محاولة السيطرة على الطبيعة، توسلا بالتكنولوجيا التي أتاحتها تطبيقات العلم الطبيعي.
- ومحاولة ضبط وتسيير والتحكم في ظواهر المجتمع، توسلا ب(التقنيات الاجتماعية) التي تتيحها تطبيقات العلوم الاجتماعية (الوضعية) القائمة أيضا على التجريب والترييض* .

[1] – عبد السلام بنعبد العالي: **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 117.

* – بمعنى إضفاء الصبغة الرياضية على الشيء

ولكن التكنولوجيا التي ما أوجدها الإنسان إلا ليتحرر من الطبيعة ويحقق سيادته عليها سرعان ما خرجت عن سيطرته، وأضحى لا يملك مآلات اكتشافاته التقنية، ولا نتائج استخداماته لها بل واستعبدته حين استقلت بنسق خاص بها في التطور.

أما تطبيق التقنيات التي أتاحتها تطبيقات العلوم الاجتماعية الوضعية في محاولة ضبط وتسيير وإدارة المجتمعات (كالبيروقراطية ومختلف التقنيات التسييرية والإدارية...الخ) فقد أفقدت المجتمع البشري إنسانيته وحريته حين حولته إلى موضوع "للحساب" و"التخطيط" و"البرمجة"، وأضحى كل ما في المجتمع يُقَّدر، ويُحسب، ويُقَيم بالاعتبار العددي الحسابي، وأصبح الشأن الإنساني لا يختلف عن شأن الجماد، حتى إن من هذه التقنيات الاجتماعية ما استقل هو الأخر بمساره الخاص في التطور مخضعا المجتمعات التي ابتدعته لهذا المسار وفارضا عليها منطقه الخاص، وخير دليل على ذلك التنظيم الرأسمالي للاقتصاد أو اقتصاد السوق، الذي لم تعد المجتمعات تتحكم في مسار تطوره .

ثانيا، انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى واقع هيمنة؛ محاولة تفسير:

إذا كان التحديث الاجتماعي السياسي هو عملية نقل المجتمع في تنظيمه وتدبيره من حال إلى حال أرقى بما يحقق له تنمية في موارده المادية وتزكية في موارده المعنوية، وإذا كانت المجتمعات البشرية في هذا الانتقال تتوسل بآليات محددة – آليات التحديث الاجتماعي السياسي– هي: الترشيد،والتفصيل، والتوسع، والتعميم. وإذ تبين كيف أن تحقيق الحرية كان مقصدا لمشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي. لنصل إلى، أن هذا المشروع التحديثي انقلب إلى عكس مقصده، مفضيا لهيمنة في الاجتماع السياسي الغربي. فكيف يمكن تفسير هذا الانقلاب ؟

لقد توسلت المجتمعات البشرية في نهضاتها الحضارية بنفس الآليات التحديثية – وإن بدرجات تختلف– التي توسلت بها المجتمعات الغربية في تنظيمها وتدبيرها الاجتماعي، أي الترشيد، والتفصيل، والتوسع، والتعميم. فحتى ماكس فيبر الذي يُجمع الآليات السابقة في مفهوم "العقلنة" يُقر أن هذه الآليات كانت موجودة في مختلف المجتمعات البشرية وإن جزئيا أو وجدت لفترات مؤقتة وفي مجالات اجتماعية جزئية[1]، وهو أمر تؤكده الدراسات التاريخية، فما كان بإمكان المصريين القدماء أو الصينيين القدماء مثلا انجاز مشاريع بضخامة الأهرامات أو سور الصين العظيم، لولا قدرا معينا من الترشيد (التعقيل) أي الدراسة والتخطيط العقلي والهندسة والحساب و...الخ، وقدرا معينا من التفصيل (تقسيم العمل والمهام وتقسيم الوقت...الخ) والأمر نفسه بالنسبة لتنظيم وإدارة جيوش بضخامة جيوش الفتح الإسلامي وغيرها من المشاريع التي احتاجت لقدر عال من التنظيم والتدبير. إلا أن لكل تطبيق لهذه الآليات خصوصياته.

فهل يمكن تفسير انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى هيمنة في الواقع انطلاقا من خصوصيات التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي؟ ذلك ما ستعمل الدراسة على البرهنة عليه فيما يلي.

[1] – ماكس فيبر: **البروتستانتية وروح الراسمالية** مرجع سابق، ص ص 5-6.

1- آليات التحديث الاجتماعي السياسي بوصفها آليات تحريرية :

1.1 - الترشيد والتحرير:

لا يخفى الارتباط بين الترشيد الذي يعني الاعتماد على العقل في التنظيم والتدبير الاجتماعي والعيش وفق العقل، ومطلب التحرير، فعدم الاحتكام إلا للعقل في التنظيم والتدبير الاجتماعي يعني القضاء على كل أشكال الهيمنة التي كانت تخضع لها المجتمعات التقليدية.

2.1 – التفصيل والتحرير :

تم شرح فيما سبق كيف أن التفصيل كان من أبرز آليات التحديث الاجتماعي السياسي، وتقوم هذه الآلية على تمييز أو تفريق المجتمع أو مجالات اجتماعية معينة إلى دوائر، بحيث تقوم كل دائرة بمهام أو وظائف محددة داخل المجتمع، وكأقرب مثال لهذا التفصيل الوظيفي، تقسيم العمل أو تقسيم الوظائف داخل مؤسسة معينة بين مجموعة من الإدارات والورش (إدارة خاصة بالمالية وأخرى خاصة بالإنتاج وأخرى بالعمال..الخ..)، فالدولة الحديثة بوصفها شكل التنظيم الاجتماعي الحديث، تفصل إقليمها جغرافيا لأقاليم وولايات ودوائر...الخ ، وتفصل أجهزتها الإدارية لوزارات وإدارات متخصصة ..الخ . وتدبيريا، تفصل بين سلطاتها التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، ..الخ ويتم الفصل بين المجال العام، و المجالات الخاصة...وغيرها من أشكال التفصيل التي تميزت بها المجتمعات الحديثة في تنظيمها وتدبير شؤونها .

تستخدم آلية التفصيل طلبا لحسن تنظيم وتدبير شؤون المجتمع، وفسح الحرية لكل مجال أن يتطور من داخله وفق آلياته وغاياته، ودفعا لهيمنة مجال على بقية المجالات، كأن يهيمن الديني على السياسي، أو الاقتصادي على الديني، أو السياسي،..الخ... أو أن تستعمل نخب مكانتها في مجالها للهيمنة على مجلات أخرى، كأن يستعمل رجال الدين، الدين، للسيطرة الاقتصادية، أو السياسية، أو أن يستعمل رجال المال، المال، للوصول للسلطة السياسية، أو الدينية...الخ...، أو أن يتم الهيمنة على الشأن الخاص للأفراد، أو أن يهيمن أفرادا على الشأن العام.

1 .3 - التوسع والتحرير:

إن اختراق التحديث لكل مجالات ودوائر ومؤسسات المجتمع، وبث آلياته العقلانية في كل الجسد الاجتماعي التي تتميز بعموميتها وحيادها اتجاه الأفراد والجماعات تحرر أعضاء المجتمع من أي خضوع، ماعدا خضوعهم جميعا لأحكام القانون العقلية.

1 .4 - التعميم والتحرير:

إن منتجات التحديث الاجتماعي السياسي كالدولة الحديثة، ومؤسساتها والبيروقراطية والقانون..الخ..، كونها نتاجات عقلية تتميز بعموميتها ، أي أنها ليست نتاج مجتمع أو حضارة بعينها بل هي منتجات إنسانية صالحة لكل المجتمعات، وتعميمها على مختلف المجتمعات الإنسانية هو تحرير لهذه المجتمعات، ولذلك ربما كان إدعاء الغرب في توسعاته الاستعمارية وفي فرضه لنموذجه التحديثي على العالم أنه"حامل رسالة تحريرية كونية".

2 - انقلاب آليات التحديث الاجتماعي السياسي في التطبيق الغربي لأدوات هيمنة :

التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي كان محكوما بالرؤية المعرفية الغربية التي تميزت بكونها رؤية:

- **مادية:** تختزل الحاجات الإنسانية فيما هو مادي، بل وتختزل الحياة الإنسانية والاجتماعية في بعد واحد هو البعد الاقتصادي المادي.
- **علمانية:** تستبعد كل مقصد غيبي أو غاية متعالية في الحياة البشرية.
- **علماوية** : تستغني بالعلم الوضعي وتطبيقاته في تنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي.

هذه الرؤية المعرفية الخاصة جعلت آليات التحديث الاجتماعي السياسي تنقلب في تطبيقها الغربي من آليات تحريرية إلى أدوات هيمنة وظهر ذلك من خلال:

2 .1- الترشيد الأداتي وتشييء المجتمع :

إن الترشيد الاجتماعي السياسي بوصفه جعل مبادئ العقل تحكم تنظيم وتدبير المجتمع قد انقلب في تطبيقه الغربي إلى **ترشيد أداتي**، أي أضحت أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعيين خاضعين لقواعد العقل الأداتي وحده، ولنوضح المقصود بالترشيد الأداتي وجب العودة إلى تحليلات ماكس فيبر وتصنيفاته لأنواع الفعل العقلاني (أو الرشيد) حيث يميز فيبر بين نوعين من الفعل الاجتماعي العقلاني :

أ – فعل رشيد أداتي:حيث يوجه الفاعل فعله تحقيقا لغرض معين، وبالاستعانة بوسيلة محددة، وأملا في بلوغ نتائج جانبية بعينها[1]، فالفاعل هنا يوازن بين غاياته، ووسائله، محددا أنجع الوسائل لتحقيق النجاح في فعله، بغض النظر عن قيمة الفعل .

ب – فعل رشيد قيمي:حيث يكون لقيمة الفعل، وقيمة الغاية من الفعل، الدور الأساس في توجيه فعل الفاعل، وليس مطلب النجاح وحده[2]

فالقول أن الترشيد الاجتماعي السياسي غدا في تطبيقه الغربي ترشيدا أداتيا، فالمقصود أن أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعيين صارت أفعالا أداتية تحكمها قاعدة "الوسائل الأفضل لتحقيق غاية معينة لها الغلبة على العناية بصحة تلك الغاية وشرعيتها" [3] فما عادت القيم الدينية والأخلاقية والجمالية...الخ...تحكم الأفعال التنظيمية والتدبيرية في المجتمعات الحديثة، بل ما يحكمها هو مدى فاعليتها وكفاءتها ونجاحها في تحقيق الأهداف (أية أهداف كانت)، بأقل تكلفة ممكنة وبأقصر وقت ممكن فكلما كانت الوسائل أكثر فعالية، كان الفعل أكثر رشدا[4]. باختصار ما عاد يوصف الفعل

---

[1] – ماكس فيبر: **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 55.

[2] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – آلن هاو:مرجع سابق، ص 26.

[4] – عبد الوهاب المسيري:**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 2**، مرجع سابق، ص10.

التنظيمي أو التدبيري بكونه فعلا رشيدا بالنظر إلى قيمة الفعل، ومضمونه، و قيمة الغاية منه ومضمونها، بل الفعل رشيد لأنه "ينجح" في تحقيق أية غاية، سواء كانت هذه الغاية نبيلة أو دنيئة .

إن تحول أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعيين إلى أفعال أداتية أي أفعالا معقلنة بالقياس إلى غايتها "يؤدي إلى تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبراغماتية للتسيير والتحكم[1] والتنظيم والتدبير وتظهر مختلف التقنيات التنظيمية و التدبيرية التي استحدثت مع ظهور الدولة الحديثة كالبيروقراطية ومختلف التقنيات التسييري والإدارية المفرغة من أي قيم مطلقة ولا غايات متعالية فيضحى المجتمع والفرد موضوع للحساب للقياس وللتحكم تماما كأي شيء من الأشياء الطبيعية.

2. 2 - التفصيل البنيوي وتفكيك المجتمع :

من الآليات التي توسلت بها مختلف المجتمعات البشرية طلبا لحسن تنظيم وتدبير شؤنها آلية التفصيل، حيث تقسم الأدوار والمهام الاجتماعية بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين مما ينتج اعتمادا متبادلا ويحقق تضامنا عضويا بينهم، إلا أن هذا الفصل الوظيفي الذي حكمه التطور الطبيعي للحياة المشتركة داخل المجتمعات انقلب من فصل وظيفي إلى فصل بنيوي في التطبيق الغربي لهذه الآلية التحديثية، فقسم المجتمع لدوائر ومجالات مستقلة تماما ليس بوظائف تقوم بها في إطار النسق الاجتماعي العام فحسب بل بآلياتها ومرجعياتها الخاصة في عملية تقترب أن تكون تفكيكا للمجتمع، فاستقل المجال الاقتصادي بتنظيمه وبمرجعيته وبقيمه عن السياسي، وعن الثقافي، وعن الديني ...الخ...ونفس الأمر بالنسبة لباقي المجالات الأخرى، واستقل المجال العام عن المجال الخاص في الدولة الحديثة ..الخ...

ويرى ماكس فيبر أنه يمكن لنا أن نميز بين ثلاث حقول اجتماعية رئيسية تتعايش منفصلة داخل المجتمع الحديث هي "الحقل المعرفي الإدراكي على نحو ما يتجسد في المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم المجال الاقتصادي والسياسي كما يتجسد أساسا في نظام السوق الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم الحقل

[1] – رفيق عبد السلام: مرجع سابق، ص65.

الجمالي والفني على نحو ما يتجسد في المتاحف العامة والتعبيرات الفنية والإبداعية، وتتسم هذه الحقول فيما يرى فيبر بعلاقة غير وفاقية (...) فيما بينها، وهذا ما يجعل المجتمع الحديث يتسم بشدة الصراع وحدة الانقسام على نفسه وهو ما يعبر عنه علماء الاجتماع المعاصرين عادة بما يسمى التشظي الاجتماعي "Social fragmentation"[1]

فبغياب أي مرجعيات ومعايير متعالية يضحى لكل مجال اجتماعي مرجعيته ومعاييره الخاصة، خاصة بعد استبعاد الدين الذي كان يشكل المرجعية النهائية التي تحكم الكل المجتمعي، فالاقتصاد تحكمه المنفعة، والسياسة تحكمها المصلحة، والثقافة تحكمها معايير الجمال...الخ فيسقط المجتمع الحديث في صراع القيم، أو ما سماه فيبر "صراع الآلهة "[2] "guerre des dieux".

أما دعوى التحرر الذي انبنى عليها الفصل بين المجالات الاجتماعية، أي الاعتقاد أن الفصل بين الديني والسياسي أو ما يطلق عليه العلمانية تحرر المجال السياسي من الخضوع للديني وتحرر المجال الديني من الخضوع للسياسي، وكذلك الفصل بين الاقتصادي والسياسي أو ما يطلق عليه الليبرالية الاقتصادية تحرر المجال الاقتصادي من الخضوع للسياسي والعكس، وأن الفصل بين المجال العام والمجال الخاص يحرر الشأن الخاص للأفراد من هيمنة المجتمع كما يحرر المجال العام من هيمنة الاعتبارات الخاصة للأفراد ...الخ...وقبل ذلك كله الفصل بين الدين وباقي مجالات المجتمع يحرر هذه المجالات من سيطرة الدين ومعاييره وقيمه ومؤسساته(الكنسية) ورجاله التي كانت حاكمة لكل الأفعال الاجتماعية في المجتمعات التقليدية، سرعان ما ينكشف تهافتها فهذا الفصل البنيوي إضافة لتفكيكه للمجتمعات الحديثة، قد استبدل السيطرة القديمة للدين على الشأن الاجتماعي العام بهيمنة أشد وأقسى هي طغيان الحقل الاقتصادي ومعاييره وقيمه المادية والضبط البيروقراطي على بقية الحقول الاجتماعية، إلى جانب شيوع قيم الربح والمردودية العملية على حساب القيم الأخرى علمية كانت أو فنية تشريعية أم دينية [3] .

[1] – رفيق عبد السلام: المرجع السابق، ص66.

[2] – ماكس فيبر: **العلم والسياسة بوصفهما حرفة** مرجع سابق، ص 190.

[3] – رفيق عبد السلام: مرجع سابق، ص66.

3. 2 - التوسع المادي وتسليع المجتمع:

إن نجاعة آليتي الترشيد الأداتي والتفصيل البنيوي في مجال الاقتصاد خاصة في **المشروع الرأسمالي** وهو المجال الأصلي الذي نشأة فيه وتطورت لا يخفى*، بالإضافة لنجاعة هاتين الآليتين الواضحة في المجال الإداري خاصة في **الإدارة البيروقراطية**، الأمر الذي جعلها تنتشر وتتوسع في باقي مجالات المجتمع بالتوازي مع توسع هذين القطبين المحوريين في المجتمعات الحديثة (المشروع الرأسمالي والإدارة البيروقراطية)**، بل وتنفذ في كل مناحي الحياة الحديثة، فخضع المجتمع الحديث وكل مجالاته للتفصيل البنيوي وفصل الدين عن السياسة، وفصل المجال العام عن المجال الخاص، وفصلت السلطات في الدولة الحديثة، و فصلت العلوم ....الخ ... وفصلت أخلاق كل مجال وقيمه، كما انتشر الترشيد الأداتي وهيمن العقل الأداتي الاقتصادي المادي على المجتمع لأنه يظهر أنه أكثر نجاعة وبساطة ونتائجه ظاهرة جلية، لأن العقل الأداتي يتعامل مع المادي والملموس يتعامل مع يمكن قياسه وحسابه فقيمه هي القيم المادية التي تثمن – أي تقيم كل شيء بثمن مادي – وبذلك يتحول المجتمع وكل ما فيه إلى سلعا قابلة للتثمين، فيعاد تعريف المجتمع وتحدد الجماعة أساليب تدبير شؤونها بل وحتى قيمها وغايتها في ضوء هذا العقل المادي وقيمه المادية .

فغدت المجتمعات الغربية الحديثة التي سعت إلى التحرر من هيمنة "الدين" على التنظيم الاجتماعي ترزح تحت "هيمنة اقتصادية"، ذلك أن الاقتصاد في واقع الحداثة الغربية ليس مجرد فعالية إنسانية مندمجة في الفعاليات الاجتماعية، و إنما استقل بنفسه وأخذ يُخضع الفعاليات الأخرى لمنطقه

* – لا يخفى الارتباط بين انتشار الترشيد الأداتي والتفصيل البنيوي وبين انتشار الرأسمالية، فسَلْكُ أنجع السبل لتحقيق الربح المادي وتقسيم الشغل وهما القاعدتان الأساسيتان للرأسمالية، مثلتا أساسين رئيسين لظهور العقل الأداتي والتفصيل البنيوي و لذلك كانت الرأسمالية الأساس الذي انبنى عليه المجتمع الحديث كما أوضح ماكس فيبر في كتابه "البروتستانتية وروح الرأسمالية".

** – يمكن الرجوع لقراءة "يورغن هابرماس" للتحديث الاجتماعي عند "ماكس فيبر" وتأثير المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطية في توسيع التحديث في كل الجسد الاجتماعي .أنظر مثلا : يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص8.

حتى استتب له الهيمنة على التنظيم الاجتماعي بأكمله، وأصبح هم هذا التنظيم نفسه هو التوسع الاقتصادي والنمو (...) والإنتاج والاستهلاك حتى لا سلطة تعلو على سلطة السوق والبضائع "[1]

فغدت هذه المجتمعات التي سعت للانعتاق من ربقة الكنيسة وطبقة رجال الدين، ترزح تحت هيمنة المؤسسات المالية وسيطرة رجال الاقتصاد والمال هذه الطائفة التي أضحت صاحبة السلطة والسلطان الحقيقي في المجتمعات الحديثة بتحكمها في رؤية الناس للشأن العام وتشكيلها للرأي العام عن طريق سيطرتها على وسائل الإعلام، وبامتلاكها للوسيلة الأساسية التي يقيم بها النجاح والفشل في إطار مجتمع يحكمه منطق السوق أي المادة (المال)، فهي حقيقة من تدير الشأن العام الاجتماعي السياسي سواء صراحة أو من وراء ستار.

فهاهو المجتمع الحديث بعد أن فكك البنى التنظيمية الاجتماعية والسياسية القديمة، وبعد أن طرح جنبا الأساليب التدبيرية التقليدية، بدعوى هيمنة الدين والتقاليد والقبلية ...الخ... على تنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي هيمنة مانعة للتحقق بالحرية الاجتماعية والسياسية، هاهو يقع تحت هيمنة وطأتها أشد من الأولى فهي هيمنة خفية مستترة بل إن المهيمن عليه فيها يتوهم اتساع تحرره كلما ازدادت الهيمنة عليه.

2. 4 - التعميم المادي وتسويق العالم*:

إن التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي وبعد أن انقلبت فيه آليتي الترشيد والتفصيل إلى ترشيد أداتي وتفصيل بنيوي، وتوسع هذا الترشيد والتفصيل أفقيا في كل مناحي المجتمع وقطاعاته منتجا نموذجا اجتماعي- سياسي يتميز بـ:

أ- قدرة هائلة في التنظيم الاجتماعي في شكل بيروقراطي ومؤسسي قل نظيره في تاريخ المجتمعات الإنسانية تمثل في الدولة البيروقراطية الحديثة ومؤسساتها، رغم أن هذه القدرة

[1] - طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص59.

* - أي تحويل العالم إلى سوق.

التنظيمية الهائلة ما كان لها أن تتحقق لولا إخضاع المجتمع للآلة البيروقراطية القائمة على التحكم الكامل والتخطيط الشامل والعقلنة الأداتية المفرطة، و"الهوس الكارثي للتقنية المنطلقة من كل ضابط والعقل الحسابي المروض لكل شيء"[1] .

ب- قدرة هائلة على التدبير الاجتماعي، تمثل في شكل التدبير العلماني (المفصول عن الدين) والعلماوي(المتوسل بالعلم)، مع قدرة في تدبير الاختلاف داخل المجتمع بواسطة آليات الديمقراطية .

رغم أن هذه القدرة التدبيرية ما كان لها أن تتحقق لولا ما تخفيه وراءها من تنميط سلوكي وتوحيد قيمي لأفراد المجتمع، وتحويلهم إلى مستهلكين وآلات تتشابه في رغباتها وأذواقها، ففي مجتمع السوق ودولة البيروقراطية تمحى الاختلافات فالكل رقما في دولة البيروقراطية و مستهلكا في مجتمع السوق، أما الأساليب الديمقراطية في تدبير الشأن العام التي يحفل بها هذا النموذج المجتمعي والسياسي، فإنها في كثير من الأحيان تحولت إلى ديمقراطية إجرائية*، وإن حققت مشاركة المجتمع في تدبير شؤونه فليس من المتوقع أن تغير الخيارات الكبرى التي تحكم هذه المجتمعات، وليس بمقدورها أن تمكن هذه المجتمعات من الاختيار بين ممكنات من العيش الاجتماعي عدى الواقع المفروض.

إن هذا النموذج الاجتماعي السياسي كما يظهر في الدولة الغربية الحديثة والمجتمع الغربي الحديث بهذه القدرات الهائلة تنظيميا و تدبيريا الغير مسبوقة في تاريخ البشرية من جهة،

[1] – محمد سبيلا: **الحداثة ومابعد الحداثة**، مرجع سابق، ص57.

* – تعني **الديمقراطية الإجرائية** الاهتمام بصحة الآليات الديمقراطية كالعملية الانتخابية والتنافس الحر بغض النظر عن نتائج هذه الآليات والغاية من الديمقراطية بحد ذاتها، فالمهم أن تكون الإجراءات صحيحة، أما أن يستطيع المجتمع من خلالها الاختيار بين مشاريع سياسية مختلفة أو الاختيار بين ممكنات من العيش الاجتماعي فليس مهما، فاستحالت الديمقراطية مجرد إجراءات للحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وأضحت فكرة التداول على السلطة تداولا محدودا ضمن دائرة نخبة الأحزاب وفي الغالب نخبة الحزبين الكبيرين المتحالفة مع دوائر النفوذ المالي والاقتصادي وأصحاب السطوة الإعلامية، ولعل الحياة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية التي يسيطر عليها حزبين الاختلافات في طروحاتهما ومشاريعهما الاجتماعية والسياسية بسيطة (الحزب الجمهوري، والديمقراطي)خير مثال على ذلك . للتوسع أنظر رفيق عبد السلام : مرجع سابق، ص201 وما بعدها.

وبقدراتها المادية والاقتصادية والتكنولوجية من جهة أخرى، وبظهوره بوصفه النموذج الذي حقق الحريات الفردية والاجتماعية (رغم ما يخفيه من هيمنة)، فرض هذا النموذج نفسه بوصفه النموذج الوحيد أمام المجتمعات الأخرى التي ترنو إلى تحقيق تحديثا في أشكال تنظيمها وأساليب تدبيرها الاجتماعيين، وأنه نموذج صالح لكل المجتمعات لأنه نتاج عقل كوني، فأخذت مجتمعات العالم تنقل آليات التحديث الاجتماعي السياسي لتطبقها في واقعها، وتعيد صياغة تنظيمها وتدبيرها الاجتماعي بما يتوافق مع النموذج التحديثي الغربي، فعمم نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي وصار معولما، وهو ما يمكن أن يطلق عليه عليه **الهيمنة الحضارية** .

الفصل الخامس:

مسار الهيمنة وسبل الإنعتاق

أولا، مسار الهيمنة:

بعد أن تم تفسير – على المستوى النظري– انقلاب التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي، ثم الاجتماع السياسي العالمي الحديث، وتوضيح كيف تحولت آليات التحديث الاجتماعي السياسي في التطبيق الغربي إلى أدوات هيمنة.

وجب النظر سوسيولوجيا في هذا الانقلاب، أي متابعة سوسيولوجيا التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي في الواقع، وانقلابها لأدوات هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي.

على المستوى السيوسيولوجي، أخذ هذا الانقلاب شكل مسار ينطلق مع تحول الدولة الحديثة إلى **دولة هيمنة**، ثم توسع دولة الهيمنة في الجسد الاجتماعي أفضى إلى مجتمع مُعلمن **علمانية شاملة**، وأخيرا تعميم نموذج الدولة الغربية والمجتمع الغربي الحديثين في العالم أفضى إلى **العولمة الاجتماعية السياسية**، التي نتج عنها هيمنة النموذج الاجتماعي السياسي الغربي على غيره من مجتمعات العالم **هيمنة حضارية** .

1- الـدولة الحديثة ..دولــة الهيمنة:

1.1- مفهوم الدولة الحديثة :

لغةً، اشتقَ لفظ""Etat" الفرنسي و" state" الانجليزي من الأصل اللاتيني" status"، الذي يقابله الفعل" to stand" في اللغة الانجليزية، بمعنى يقف وينتصب ويصمد ويكون في موقف أو وضع معين ويظل قائما أو نافذا ساري المفعول"[1]، ويشتق من لفظ"" " state" صفة "static" التي تعني الساكن والمستقر المثبت في موضع"*[2].

أما اصطلاحا، فتعاريف الدولة تعددت وتنوعت، ويُرجع "جورج بوردو" هذا التعدد في تعاريف الدولة إلى تنوع وجهات نظر أصحابها، فالجغرافي يعرف الدولة من خلال تراب وطني محدد، ويرى المؤرخ أنها تعبير عن نمط وجود أمة، ويعتبرها القانوني بمثابة نسق من الضوابط، وينظر إليها الفيلسوف كجوهر أخلاقي واع بذاته (هيجل مثلا)[3] ...الخ ...، إضافة إلى هذا التنوع والاختلاف في مدلولات "الدولة"، فإن هذا المصطلح – خاصة في استعمالاته السياسية – يُخفي أكثر ما يُبدي ويغطي أكثر مما يُظهر، مما يجعله عقبة أمام التحليل العلمي، يقول "فيليب برو" موضحا ذلك: "(كلمة دولة)كلية الحضور في مصطلح الحياة السياسية، ذات استعمال أكثر حذرا في العلوم الاجتماعية، ويذهب البعض حتى لاقتراح إزالتها من الوجود نظرا لأنه يرى في هذا "المفهوم-الشاشة" عقبة لا يمكن التغلب عليها تقريبا في وجه تقدم التحليل العلمي، إن مصطلح الدولة

---

[1] –محمد جابر الأنصاري: **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الاسلام – مكونات الحالة المزمنة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الشروق، بيروت– القاهرة، ط2، 1999، ص29.

* – على النقيض من ذلك، في اللغة العربية "دولة" تعني " إسم الشيء الذي يتداول به بعينه، والدولة الانتقال من حال إلى حال" وفعل "دال يدول" يقال للشيء إذا أصابه البلى أو تعرض للزوال، وصفة "الدائل" المشتق من "دولة " تعني المنقلب والزائل. أنظر ابن منظور: لسان العرب ج11، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت ن،ص 252 .

[2] – محمد جابر الأنصاري: نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – *George Burdeau:* ***encyclopedia universalis***

ضمن محمد الهلالي وعزيزلزرق: **الدولة** ، دفاتر فلسفية، العدد 21، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2011، ص9.

"Etat" يغطي وقائع مختلفة لأقصى حد، ويسعى تعسفيا لتقريب بل لتحقيق التناغم فيما بينها"[1]، إن هذا التنوع في مدلولات الدولة يجعل تحديد مفهومها تحديدا جامعا أمرا متعذرا، ويفرض على الدارس أن يتخير زاوية نظر يقارب منها هذا المفهوم قدر المستطاع .

وعليه من زاوية نظر سوسيولوجية للدولة، يمكن تعريفها" بوصفها ذلك الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية وموضع السيادة فيه"[2].

أو بأكثر تدقيق "**الدولة هي الكيان الذي ينتظم فيه المجتمع ومن خلاله يدبر شؤونه العامة**"

و الدولة الحديثة، هي طور مستحدث من هذا الكيان، أي شكل مستحدث في التنظيم والتدبير الاجتماعي يجد أسسه المعرفية في فكر الأنوار الأوروبية خاصة مع نظرية العقد الاجتماعي، وأساسه التاريخي منذ معاهدة وستفاليا ثم الثورة الفرنسية.

2.1- خصائص الدولة الحديثة:

لهذا الكيان "الدولة الحديثة" خصائص تميز بها عما سبقه من أشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعي أبرزها:

– **العقلانية**: يسود اعتقاد أن شكل الدولة (الحديثة)، هو على الأقل حتى الآن التعبير الأكثر كمالا عن الجهد المبذول لتنظيم العلاقات بين الناس بطريقة عقلانية (أو معقولة)[3]، بل هناك من اعتبره الشكل الذي بلغ الكمال .

---

[1] –فليب برو: **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص75.

[2] – عبد الوهاب الكيالي (إشراف): **الموسوعة السياسية ج2**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د ت ن، ص702.

[3] – ر. بودون و ف .بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سبق ذكره**، ص 309

– **المدنية:** التدبير في الدولة الحديثة يتوسل بقوانين يضعها المواطنين من عندهم، عارفين بالحقوق التي تخصهم وبالواجبات التي في عهدتهم نحو وطنهم ووطنيتهم[1].

– **المؤسسية:** "الدولة الحديثة هي تنظيم فعاليات المجتمع من خلال المؤسسات"[2]

1. 3- الدولة الحديثة بوصفها أهم منتجات التحديث الاجتماعي السياسي وأقوى مفاعيله:

تظهر الدولة الحديثة كأهم منتجات التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من جهة، وكأقوى مفاعيله في المجتمع من أخرى، ذلك أنها تمثل الشكل المستحدث لتنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي، هذا الشكل نتج أساسا عن تطبيق آليات التحديث الاجتماعي السياسي، فليست الدولة الحديثة إلا نتاج تطبيق آليات (الترشيد، والتفصيل، والتوسع الاجتماعية)وفي نفس الوقت تتمظهر كأهم وأقوى مفاعيل مشروع التحدث الاجتماعي السياسي الذي صار مشروعها، فباختراقها المجتمع وتوسعها فيه سعت إلى تهديم كل الأبنية والعلاقات الاجتماعية التقليدية وإعادة صياغتها بما يتوافق مع متطلبات الحداثة الاجتماعية السياسية ومشروعها التحريري، وعليه أمكن القول أن الدولة الحديثة ناتج تطبيق آليات التحديث الاجتماعي السياسي في المجتمع والفاعل فيه، ويظهر ذلك من خلال:

- **الترشيد في الدولة الحديثة:** الدولة الحديثة هي الشكل العقلاني (الرشيد) في تنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، أي أن القيمة الأساسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة هي العقلنة.

- **التفصيل في الدولة الحديثة** :التنظيم والتدبير الاجتماعين في الدولة الحديثة قائمين على الفصل بين مختلف الأدوار والمهام الاجتماعية و السلطات، والفصل بين المجالات والدوائر الاجتماعية.

---

[1] - طه عبد الرحمن: **روح الدين– من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص352.

[2] – مطاع صفدي: مرجع سابق، ص316.

- **التوسع في الدولة الحديثة** :الدولة الحديثة تخترق وتتمدد في كل مناحي الحياة الاجتماعية، بحيث ينتظم المجتمع في كليته داخلها، ويطال تدبيرها كل شؤونه.

- **التعميم في الدولة الحديثة** :إن نموذج الدولة الحديثة (الغربي) والأساليب المستحدثة فيه تنظيميا وتدبيريا، يفرض نسفه كنموذج كوني لكل المجتمعات البشرية ولذلك عُمم.

4.1 - دولة الحداثة من حلم دولة الحريات إلى واقع دولة الهيمنة :

بما أن التحرر كان مقصد مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، فالدولة الحديثة باعتبارها أهم نتاجات هذا المشروع، أُعتبرت الشكل التنظيمي والتدبيري الذي يتحقق فيه مقصد التحرر الاجتماعي، وفيه وبه يتم القضاء على كل أشكال الهيمنة التي طبعت أشكال التنظيم وأساليب التدبير التقليدية، فالشكل الدولاني الحديث في التنظيم والتدبير الاجتماعيين بعقلانيته وبعلمانيته يجعل الشأن الاجتماعي العام بيد الإرادة العامة للأمة، على النحو الذي تختفي فيه هيمنة الطوائف والجماعات التي تستمد مشروعية سيطرتها على الشأن الاجتماعي العام من الدين،والأسطورة، والقوة، وفي الدولة الحديثة يغدو الفرد الرعية المهيمن عليه من الجماعة بتقاليدها، وأعرافها، مواطنا حرا في خياراته، و مسؤولا عن قراراته في كل مناحي حياته، وأيضا الدولة الحديثة باعتمادها على العلم والتقنية، أخضعت الوسط الطبيعي فشقت الطرقات، وحفرت القنوات، وأسست المدن، وطورت الزراعة، لا كما كان يحدث قديما باستعباد بعض البشر، بل بالتكنولوجيا التي مكنت الإنسان أن يهيمن على الطبيعة، ويتحرر من ظروفها وعواملها.

فكيف انتهى وعد دولة الحريات إلى دولة هيمنة؟

1.4.1 - التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي وإنتاج الهيمنة في الدولة الحديثة:

سبق شرح كيف أن التطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي أفضى إلى أن انقلبت هذه الآليات نفسها إلى أدوات هيمنة، فانقلب الترشيد الاجتماعي في تطبيقه الغربي إلى

ترشيد أداتي، وانقلب التفصيل إلى تفصيل بنيوي، وانقلب التوسع والتعميم إلى توسع وتعميم ماديين، وكان أثر ذلك على الدولة الحديثة مايلي:

1.1.4.1 - إنتاج بيروقراطية* التنظيم الاجتماعي:

إن التوسل بالترشيد الأداتي القائم على الحساب والتكميم، والتفصيل البنيوي القائم على التفريق بين الوظائف والمهام والمجالات الاجتماعية قصد ضبطها والتحكم فيها، في تنظيم المجتمع، يجد أوضح تجلياته في الأساليب والإجراءات البيروقراطية، التي وتتوسل بها الدول الحديثة في تنظيم المجتمع أي الاعتماد على التقنيات التي تتيحها تطبيقات العلوم الاجتماعية الوضعية القائمة على الحساب والتكميم، لتنظيم وضبط المجتمع " يعتقد ماكس فيبر أن بعض أنواع التنظيم البيروقراطي قد نشأت وتطورت في الحضارات التقليدية القديمة، فالمسؤول البيروقراطي في الصين القديمة هو الذي كان يتولى مسؤولية إدارة شؤون الحكومة، غير أن البيروقراطية لم تتطور وتكتمل إلا في العصور الحديثة، باعتبارها تشكل المحور الرئيسي لـ"ترشيد" و"عقلنة" المجتمع، وقد ترك هذا الترشيد وتلك العقلنة أثارهما في جميع جوانب الحياة بما فيها العلوم والتربية والحكم، وبدلا من أن يعتمد الناس على المعتقدات والعادات التقليدية التي درجوا عليها، فقد بدأ الناس في العصور الحديثة يتخذون قرارات عقلانية تستهدف تحقيق أهداف وأغراض واضحة، وراحوا يختارون السبيل الأكثر كفاءة للوصول إلى نتائج محددة لأنشطتهم"[1].

يتميز التنظيم البيروقراطي بقدرته الهائلة على الضبط والتحكم، وفاعليته الإنتاجية، حتى قيل أن الفرق بين التنظيم البيروقراطي وغيره كالفرق بين العمل الألي، والعمل اليدوي.

ولكن في مقابل فعاليتها، تتميز البيروقراطية كتقنية تنظيمية بموضوعيتها، وحيادها، وتجردها من العواطف الإنسانية، وعدم الاكتراث بالغائيات الأخلاقية، فهي ككل التقنيات الناتجة عن الترشيد

* –كان الكاتب الفرنسي ديغورنيه أول من استخدم اصطلاح "**البيروقراطية**" عام 1745، عندما دمج بين كلمة "بيرو" التي تعني المكتب واصطلاح" كراتيا" الذي يعني الحكم باللغة اليونانية، واستخدم أول الأمر للدلالة على حكم المسؤولين أو المكاتب الحكومية وانتشر بعد ذلك ليصير يعني أسلوب تنظيم التنظيمات والجماعات الاجتماعية. أنظر أنتوني غدنز: **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 409.

[1] –. نفس المرجع، نفس الصفحة.

الأداتي لا قيم فيها، بل تحكمها الفاعلية التقنية فحسب، فيتحول المجتمع وأفراده ضمنها إلى مجرد مواضيع قابلة للتنظيم والتسيير، بل يمكن حساب وتوقع سلوكاتهم وصولا لضبطها والتحكم فيها .

إن البيروقراطية ليست كما تبدو أداة حيادية لتسيير وضبط وتنظيم المجتمع، البيروقراطية سلطة تشمل جميع الأنشطة الاجتماعية بمنطق المكننة ،والتخصص، وقياس الزمن، إنها "سلطة إدارية متمركزة بشكل عال، ومنتظمة بواسطة إجراءات مجهولة ولا شخصية (بشكل صريح على الأقل)من المقتضات المعيارية، وخاضعة لعقلانية أداتية أو تقنية خالصة، تروم التشكل داخل كيان مستقل غير خاضع لأي مراقبة اجتماعية وسياسية"[1].

إن مشكلة التنظيم البيروقراطي للمجتمع، هو أنه لا غاية له إلا الفعالية التنظيمية فقط، ولا يهتم بالغاية من التنظيم، فتضحى إدارة المجتمع بهذا الشكل آلة تشتغل بلا معنى، ولا مقصد، اللهم فاعلية الإدارة ذاتها، وليس المهم إدارة مجتمع حرا، أو مجتمعا شموليا، إدارة مدرسة، أو معتقلا، المهم النجاح في الإدارة بفاعلية، أَلم تكن إدارة "الهولوكست" إدارة ناجحة، و"إيخمان*" "Eichmann" بيروقراطيا ناجحا، يستحق التكريم بدل الإعدام، في حكم البيروقراطية، ومنطق العقل الأداتي؟ هذا سؤال شغل الفكر الغربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، عندما استفاقوا أن هذا الشكل من التنظيم بإجراءاته قد هيمن على التنظيم الاجتماعي، و تحولت معه دولة الحريات الموعودة إلى آلة هيمنة لا غاية ولا مقصد لها .

---

[1] – غيوم سيبرتان – بلان: **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة عزالدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 217 .

* – **أوتو أدولف إيخمان "*Eichmann*"**: ويطلق عليه أيضا "مهندس المحرقة ، و "منفذ الحل الأخير"، موظف نازي، لقدراته التنظيمية والادارية، أوكلت إليه مهمة تيسير وإدارة عملية ترحيل اليهود للمعتقلات في شرق أوروبا المحتلة من القوات النازية، أين تمت المحرقة "الهلوكست ". بعد الحرب العالمية الثانية تمت محاكمته، وإعدامه في القدس، ودافع عن نفسه بالقول" أنه لم يكن إلا بيروقراطيا "، أثارت إدانته نقاشا في الفكر الغربي فيما يتعلق بالقيم التي تحكم التنظيم البيروقراطي، من أشهر من كتب على الموضوع حنة أرندت في كتابها " إيخمان في القدس"، وزيجموند باومن في كتابة "الحداثة والهلوكوست "، وإريك فروم وآخرين . أنظر مثلا :

" ***Adolf Eichmann***" , **(***en ligne), Disponible sur le lien Web :*
http://www.seconde-guerre.com/biographies/biographie-n-eichmann.html . (13/01/2016)

أنظر أيضا :إريك فروم: **الإنسان المستلب وأفاق تحرره**، ترجمة حميد لشهب، فيديرانت، الرباط، المغرب، 2003،ص53.

2.1.4.1 - إنتاج تكنوقراطية التدبير الاجتماعي:

إن الترشيد الأداتي المفصول عن القيم لأفعال التنظيم، والتدبير، أو قل أفعال رجل السياسة، يجعلها أفعالا تقنية، لا تحكمها قيم مطلقة ولا غايات متعالية، مما يجعل دور التقني أو الخبير يتقدم على دور رجل السياسة حامل المشروع، بل "إن علاقة تبعية الخبير للسياسي قد صارت معكوسة"[1]

يطلق مصطلح "التكنوقراطية"، على نوع من التدبير الاجتماعي يكون رجاله وفاعليه من الخبراء المختصين كل في مجال تخصصه، "ويعود هذا المفهوم إلى المفكر الاشتراكي الفرنسي "سان سيمون"، الذي تنبأ بظهور مجتمع مثالي (طوباوي) يحكمه العلماء والمهندسون والخبراء (بحيث) يحكمون المجتمع من خلال سلطة مركزية، ويطبقون عليه آخر اكتشافات العلم، وتطورات التكنولوجيا لحل مشكلاته المادية، والاجتماعية، والإنسانية"[2] .

لذلك تزداد المخاوف في الدولة الحديثة، "من أن السياسي والدور الذي يلعبه سوف يحذفان من مسرح الدنيا الجديدة، والتقنية ستضع بنفسها الأهداف الاجتماعية، وستوفر بنفسها جميع الردود على جميع الأسئلة المتعلقة بالسياسة الاجتماعية، والدور الوحيد الذي يترك للسياسة هو الاستعانة بأساليب التنظيم والإقناع للحصول على التعاون العام مع الخطط التي رسمها الخبراء التقنيون، والدور المتزايد للتقنية سوف ينتهي به الأمر إلى إنشاء حكومة مؤلفة نخبة تقنية، وعندها يكون البنيان السياسي والنظرية السياسية تابعين للتقنية "[3].

و رغم ما يميز التكنوقراطي من كفاءة، وقدرات، وفعالية، في مجال تخصصه، فهو عاجز عن رؤية المجتمع في كليته، واستيعاب الغايات النهائية والقيم الكبرى التي تحكمه[4]، إن التكنوقراطي لا يحمل مشروعا سياسيا أو اجتماعيا يهدف من خلاله إلى تغيير الواقع، أو يطرح على المجتمع إمكانا أخر من العيش، التكنوقراطي يدير الواقع كما هو بل ويؤبد الواقع.

---

[1] – يورغن هابرماس: **العلم والتقنية ك "ايديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص113.

[2] –عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 1**، مرجع سابق، ص133.

[3] – علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة – من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، منشورات الاختلاف و دار الأمان، الجزائر– الرباط، ط1، 2011، ص133.

[4] – عبد الوهاب المسيري:**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 1**، مرجع سابق، ص133.

إن سيطرة التدبير التكنوقراطي، يجعل الواضع القائم في المجتمع المبرر بمنجزات العلم والتقنية وبإنتاجيته المتنامية باستمرار، يتحدى كل تعال وتجاوز[1]، إن الدولة التكنوقراطية هي دولة شمولية حتى لو تلبست شموليتها بلبوس علمي.

3.1.4.1 - طغيان الاقتصاد الرأسمالي ومقولاته :

إن انقلاب آلية التوسع في تطبيقها الغربي إلى توسع مادي، أفضى إلى هيمنة الاقتصاد وقيمه المادية في الدولة الحديثة، وكان ذلك نتيجة حتمية للتفكك الذي أحدثه التفصيل البنيوي للمجالات الاجتماعية، وتراجع الدين ومعاييره وقيمه هذه الأخيرة التي كانت الناظم للحياة الاجتماعية في المجتمعات القديمة، إن المجتمع الغربي الحديث"قد تحول إلى مجتمع دنيوي، بمعنى أن الدين صار فيه" قضية خاصة "ولكن صفته "القدسية" لم تزل عنه نتيجة ذلك، لأنه ظل خاضعا لغاية خارجية ومتعالية على إرادة الأفراد الذين يتألف منهم، بالرغم من أن هذه الغاية لم تعد تتلبس شكلا دينيا، فالنجاح الاقتصادي للمشاريع (الفردية والجماعية) أصبح غاية في ذاته، ولما كان التطور التقني هو شرط تحقيق النجاح الاقتصادي، فسرعان ما أضحى هذا التطور بدوره غاية في ذاته، وهكذا حلت فكرة "التقدم" التي تعني نمو مطرد في الإنتاج والاستهلاك والربح والفاعلية، محل فكرة "العناية الإلهية" القديمة، معيارا مطلقا لعمل البشر[2]، وعليه صار تحقيق التنمية الاقتصادية هو غاية غايات الدولة الحديثة، وانطلاقا من نجاحها في تحقيقها يستمد رجالها مشروعيتهم السياسية، إن هذا التعريف للنمو والتقدم الاجتماعي الذي يستند إلى رؤية تقوم على أن الازدياد والتراكم الاقتصادي هو المعيار الوحيد لتقدير جميع أشكال الحياة الاجتماعية، وأن هذا الازدياد لا يعرف إلا تعريفا كميا، بصرف النظر عن أية غاية إنسانية، وبالنجوع التقني وحده، ولو كان نجوعا مدمرا، و بالتنظيم الاجتماعي، ولو أنجب الاضطهاد والانخلاع[3] كما هو حال الاقتصاد الرأسمالي، يعني أن الاقتصاد قد سيطر تماما على الدولة الحديثة، حين وضعت نفسها في خدمته، بدلا من أن تضع الاقتصاد في خدمة حاجات

---

[1] – هربرت ماركيوز: **الإنسان ذوالبعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص 52.

[2] – روجي غارودي: **البديل** ، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت لبنان، ط2 ، 1988، ص45.

[3] – روجي غارودي:**في سبيل حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة،بيروت، لبنان،ط4 ، 1999، ص39.

المجتمع، وما انجر عن ذلك من هيمنة الاقتصاد الرأسمالي ومقولاته على الحياة الاجتماعية، وهيمنة رجال الاقتصاد الرأسمالي (رجال المال)، وشركاته، على الشأن الاجتماعي العام للمجتمع.

5.1 – دولـــــــة الهيمنـــــــة:

شكلت الدولة الحديثة في مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ذلك الكيان الذي ينتظم فيه المجتمع ويدبر شؤونه عقليا، واعتمادا على مستحدثات العلم والتقني، كيانا تتحقق فيه الحريات الفردية والاجتماعية، ويقضى به على كل أشكال الهيمنة .

إلا أن الثقة المفرطة في العقل واستبعاد كل مقاصد غيبية، جعل هذا الكيان عكس مقصوده يتحول إلى آلة رهيبة، يحكمها ويديرها محركان دون كابح هما العلم والتقنية، من جهة والاقتصاد الرأسمالي ورجاله من أخرى، بحيث أخضعت الفرد والمجتمع والشأن الإنساني لهيمنتها ، فتحول المجتمع ضمنها إلى "نسقا أليا نمطيا منظما، خاضعا للحسابات الكمية، يتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة، ويتحرك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي لا شخصي، تتحكم فيه معايير علمية واضحة ودقيقة يمكن ترجمتها إلى أرقام وكم، وتتشابه وحداته وتتماثل بعد أن يتم تنميطها، ويتحرك المجتمع ككل لتحقيق أهداف يحددها من يقومون بصياغته حسب مقاييس علمية رياضية دقيقة، دون الالتفات إلى أي قيم أو معايير تقع خارج نطاق المصلحة والأهداف، ولا يتم الارتكاز إلى أية قيم أخلاقية أو إنسانية [1]، فغدى المجتمع وأفراده،كما الطبيعة، مواضيع للتكميم والحساب قابلين للضبط والتحكم، لا تتحرك وتسير إلا وفق ما خطط له مسبقا من طرف الآلة البيروقراطية ورجالها التكنوقراط، الذين لا يتحركون إلا وفق متطلبات العلم الوضعي والتقنية و أحكامهما التي لا تناقش ولا ترد، ولا غاية لهم، إلا تحقيق الفاعلية الإدارية لذاتها.

طغى المعطى الاقتصادي على غيره في الدولة الحديثة، بل وصار الناظم الوحيد و الحصري للحياة الاجتماعية، و مصدر الشرعية السياسية فيها، خاصة في النسخة الليبرالية للدولة، واقتصادها الرأسمالي، حين حُرر النشاط الاقتصادي تماما، وعزل منطق الاقتصاد عن باقي الحياة الاجتماعية، بل

[1]– عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج2**، مرجع سابق،ص21.

وهيمن منطقه المادي، وشركاته، ورجاله عليها، بحيث تحولت الدولة الحديثة إلى خادم للاقتصاد الحامي لتوسع قيمه المادية في المجتمع، وسيطرة شركاته عليه، و إدخال المجتمع وأفراده في عجلة التنمية المادية، هذه الأخيرة التي صارت المقصد والغاية للدولة والمجتمع، أما الحياة الاجتماعية، والفردية، وأشكال تنظيمها، وأساليب تدبيرها، فنزلت منزلة الوسيلة، في خدمة التنمية المادية، و"عوضا أن يكون الاقتصاد مطوقا في العلاقات الاجتماعية، فإن العلاقات الاجتماعية هي المطوقة في النظام الاقتصادي"[1].

لقد وفر العلم والتقنية، والاقتصاد، للمجتمعات الحديثة ما لم تحصل عليه من قبل، ولكن الإنسان اختفى أمام هذين الجهازين، لقد جلبا التحرر والاستعباد معا، و الحرية والهيمنة، فإن كانت المجتمعات التقليدية خاضعة لمقولات الدين، ورؤيته للعالم، ومؤسساته الكنسية، ورجال الدين، فالدولة والمجتمع الحديثين هيمن عليهما الاقتصاد الرأسمالي، ومقولاته، ورجاله، و شركاته. وإن كانت المجتمعات التقليدية خاضعة للتقاليد و الأساطير، ففي الدولة والمجتمع الحديثين، غدت الإجراءات البيروقراطية، والعلم و تقنياته، هي المهيمنة .

[1] – كارل بولانيي: **التحول الكبير– الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر**، ترجمة محمد فاضل طباخ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 144.

2- العلمانية الشاملة..توسيع الهيمنة :

1.2- التوسع المادي في المجتمع و العلمنة الشاملة:

آليات التحديث الاجتماعي السياسي في تطبقها الغربي أنتجت شكلا لتنظيم المجتمع وتدبير شؤونه هو الدولة الحديثة، تتوسع الدولة الحديثة في كافة أنحاء البنيان الاجتماعي، وتخترق جميع مناحي الحياة الاجتماعية، معتمدة على محركين أساسيين هما الجهاز البيروقراطي، والمشروع الرأسمالي، لتفكك الأبنية، وأنواع العلاقات الاجتماعية التقليدية، وتعيد صياغتها بما يتوافق مع الحداثة الاجتماعية السياسية، القائمة أساسا على العقلنة الأداتية، الرامية لتحقيق الفاعلية الإدارية، والمنفعة المادية، والمفرغة من أي قيم أو غايات إنسانية، مستثمرة في ذلك العلم والتقنية، بحيث تبث آليات التحديث في كل الجسد الاجتماعي، لتشكل مجتمعا مغايرا بشكل كلي عما كانت عليه المجتمعات التقليدية في بنيته، أو علاقاته، أو سلوكات الأفراد فيه ، مجتمعا يتأسس على العقل وتسوده علاقات التعاقد بدل التراحم، و سلوكات يوجهها العقل الأداتي النفعي، بل و حلت قيم مادية جديدة ناظمة للحياة الاجتماعية بدل القيم المستقاة من الدين، وحلت فيه رؤية للكون والحياة أضحت فيها الحياة الاجتماعية كما الطبيعة منزوعة القداسة خالية من القيم والغايات والمقاصد المتعالية، لقد أسس التحديث الاجتماعي لنوع من المجتمعات، **معلمنة علمنة شاملة**.

2.2 - في معنى العلمانية الشاملة:

يفرق عبد الوهاب المسيري بين نوعين من العلمانية"العلمانية الجزئية"، و "العلمانية الشاملة".

أما الأولى، أي **العلمانية الجزئية** فهي "رؤية جزئية للواقع، تنطبق على عالم السياسة، وربما عالم الاقتصاد، ويعبر عنها كثيرا بفصل الكنيسة عن الدولة، والكنيسة هنا تعني "المؤسسات الكهنوتية" عموما، أما الدولة فهي تعني "مؤسسات الدولة المختلفة"، ويوسع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة، بمعنى الحياة العامة في بعض

نواحيها"[1]وهي جزئية لأن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن قد تغولت وتوسعت في الجسد الاجتماعي وأحكمت قبضتها عليه، وكان للأفراد داخلها رقعة واسعة يتحركون فيها وفق منظومتهم القيمية[2]، مما يبقي المجتمع والعلاقات فيه وسلوك أفراده تحكمه وتوجهه القيم الإنسانية والدينية .

أما **العلمانية الشاملة**، فتعني فصل كل القيم الدينية، والأخلاقية، والإنسانية، عن الحياة الاجتماعية، ونزع القداسة عن العالم، بحيث يصبح العالم (الطبيعة والإنسان) مادة لا قداسة لها يوظفها الإنسان ويستعملها[3]، مستثمرا في ذلك أحدث أسباب التقدم العلمي والتقني.

ويرى المسيري أن التحديث الغربي كمتتالية متعينة ، وظاهرة اجتماعية وتاريخية، كانت نتيجته علمنة الحياة الاجتماعية الغربية علمنة شاملة[4].

3. 2 - العلمانية الشاملة والهيمنة المستترة:

إن المجتمع وقد تعلمن علمنة شاملة، أي تحرر من أي قيم دينية أو أخلاقية، وأضحى محكوما وفق منطق الفاعلية والحساب والمردودية سعيا إلى تحقيق التنمية المادية لذاتها، معتمدا على العلم والتقنية، قد يحقق التنمية، والرفاهية الاقتصادية، بل ويصل إلى أقصى درجات التنظيم، والضبط الاجتماعي، ويتسنى له التدبير المحكم لشؤونه، إلا أنه يَفقِد ويُفقِد أفراده هويتهم البشرية، فضلا عن حريتهم التي كانت المقصد في مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، بل هذا النموذج الاجتماعي قد أفضى إلى هيمنة أشد من صنوف الهيمنة التي كانت ترزح تحت وطئتها المجتمعات التقليدية، عندما تحول المجتمع إلى ما يشبه السوق، و صارت العلاقات الاجتماعية أقرب إلى

---

[1] – عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج2**، مرجع سبق ذكره ص471.

[2] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – نفس المرجع،ص472.

[4] –أنظر عبد الوهاب المسيري: "التحديث والحداثة"، **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا،(13. 3. 1998) ص ص61-65.

العلاقات التجارية، فشُيء كل ما في المجتمع، ثم سُلِع، وأضحي يقدر تقديرا ماديا، كما يظهر ذلك في المجتمعات الغربية الحديثة، من خلال:

1. 3. 2 - من المجتمع المدني إلى المجتمع السوق :

إن كان مسعى التحديث الاجتماعي السياسي الغربي منذ الأنوار هو بناء مجتمع الحريات، الذي ينتظم ويدبر شؤونه وفق إرادته "الإرادة العامة"، حيث يتولى الشعب بوصفه مجسدا لهذه الإرادة بنفسه اختيار القوانين والقواعد التي تنظمه وتلزمه، أي يصير لا يطيع في نهاية الأمر إلا نفسه، ويغدو المجتمع متحررا من أي سيطرة للدين، أو التقاليد، أو الإقطاع، أو الحكام الطواغيت، فإن النموذج الاجتماعي الناتج عن هذا التحديث عندما جعل الفاعلية الإدارية، والتنمية المادية، غايات مطلوبة لذاتها، واستبعد أي غايات أو قيم إنسانية، متوسلا بالعلم الوضعي، والتقنية، قد أخضع المجتمع لمتطلبات السوق، ذلك أنه ما إن يضحى كل شيء في المجتمع يقدر تقديرا ماديا، وتصير التنمية في معناها الاقتصادي الغاية فيه، حتى يستحيل السوق هو ناظم هذا المجتمع والمتحكم فيه، وإن كان الاقتصاد قد هيمن على المجتمع الحديث، فإن السوق في الرأسمالية، قد استفرد بالاقتصاد، والدولة، والمجتمع الحديث، بحيث مَحْوَرَ كل نشاطاتها حول قيمته المحورية، أي القيمة السلعية، حيث صار الكل المجتمعي يخضع لأحد مفرداته التاريخية :السوق[1]، فالسوق لم يعد حقل تبادلي، ومؤسسة من مؤسسات أخرى، تشكل في مجموعها الواقع الاقتصادي، لكنه اليوم يطرح بصيغة فاعل مطلق واحد، لا شريك له، فما صار السوق عاملا اقتصاديا فقط، ولا فاعلا أو مؤسسة من بين فعاليات ومؤسسات أخرى، بل كيانا له قداسة، يحرم التدخل فيه أو حتى توجيهه من قبل سلطة خارجية عليه[2]، إنه وثن المجتمعات الحديثة، ومقدسها الوحيد الذي لا يقاربه فيها مقدس آخر، يقول جيريمي ريفكين "إن الصفة المميزة للرأسمالية الحديثة، هي مصادرة المظاهر المختلفة لتدمج في العلاقات التجارية، والأرض والجهد الإنساني ومهمات الإنتاج والفعاليات الاجتماعية التي كانت تؤدى في

---

[1] – محمد دويدار: " العولمة الاقتصادية مقولة علمية أم قولة إيديولوجية؟"، ضمن محمود أمين العالم: **تحديا للهيمنة الأمريكية الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية**، سلسلة قضايا فكرية، الكتاب 21، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،2005، ص18.

[2] – الطيب بوعزة: **نقد الليبرالية**، مرجع سبق ذكره، ص142.

البيت قد امتصها السوق التجاري وحولت إلى سلع"[1]، بل وشمل التسليع حتى العلاقات البشرية، عندما صارت مكانة الفرد الاجتماعية تقدر وتعتبر بالاعتبار المادي، أي اعتمادا على مدى إسهامه في الدفع بعجلة (التنمية المادية) إن نجاعة إنتاجية، أو مردودية مالية، أو قل (منتجا أو مستهلكا)، فتُؤسِلَ الإنسان، بعد أن وُسِّلَت الطبيعة، وأضحى يُنظر إليه، بل وينظر إلى نفسه، كأداة خادمة لمنظومة و باتت العلاقات الرابطة إنسان وأخر هي نفسها العلاقات الرابطة بين شيء وآخر، محكومة بقيم السوق، وصارت ليست أكثر من تجسيد لحركة السلع المادية ، أي صار المجتمع مجتمع السوق، ولأن للسوق قانونه الذي يحكمه ويده الخفية* التي تحركه، فإن المجتمع غدى خاضعا لمنطق السوق، مُسَلِمًا لقوانينه الخفية، منقادا لرجاله (رجال الصناعة والمال)، ومُدارا من مؤسساته (الشركات الصناعية والتجارية)، إن هذا المجتمع ما صار محكوما من طرف الإرادة العامة الحرة كما كان يُؤمل، بل منقادا من رأي عام لجماهير، يتم إنتاجه وصنعه، وتسويقه، من أرباب السوق .

2. 3. 2 - من الفرد المواطن إلى المستهلك:

إن مجتمع السوق هذا الذي تحولت فيه الوسائل إلى غايات، أي صارت التنمية المادية، والإنتاج من أجل الاستزادة المادية ، غاية في حد ذاتها، لن يستمر إلا إذا وجد مصرفا لإنتاجه، أي مستهلكين، "ذلك أنه طالما أن منتجي السلعة ينشدون المال، فهم يعتمدون إذا على حاجات الأفراد وقدرتهم على الشراء، وعليه فللمنتجين مصلحة دائمة في تشجيع "الإفراط والإسراف" لدى الأفراد من خلال "تغذية" الشهوات المتخيلة، إلى درجة استبدال ما هو فعلي وواقعي بما هو "شهواني"و "مرغوب فيه"، وعلى نحو "متخيل"، لذلك يلعب المنتج (الرأسمالي) باستمرار دور

---

[1] – جيريمي ريفكين: **عصر الوصول – الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة**– ترجمة صباح صديق الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان ،ص 193

* –تفترض النظرية الاقتصادية والاجتماعية الليبرالية أن السوق تمتلك القدرة على تنظيم نفسها بنفسها، بل وتنظيم وضبط الحياة الاجتماعية عن طريق"قوانينها وأوامرها اللاشخصية"، مثل "قانون العرض والطلب"وغيره.. وأن ما على المجتمعات سوى فسح المجال أمام الحريات الاقتصادية :"حرية الملكية الخاصة "، "حرية التعاقد " ، "مبدأ التبادل الحر"،و" مبدأ التنافس الحر"، وعدم التدخل في عمل السوق، وستتكفل يده الخفية في ضبطه. أنظر طه عبدالرحمن: **سؤال العمل**، مرجع سابق ،ص169.

السمسار بين المستهلكين وإحساسهم بالحاجة، يثير فيهم نهما مرضيا"[1]، إن ما استجد في المجتمع الحديث، هو أن البضائع لم تعد وحدها التي يتم إنتاجها، بل والحاجات أيضا، يشرح إريك فروم "لقد كان للإنسان دائما حاجات، يريد أن يأكل، ويشرب، يسكن في منازل جميلة..الخ..لكن عندما ننظر اليوم من حولنا، نلاحظ الأهمية الكبيرة التي أخذ بها الإشهار و التلفيف، فحاجيات و رغبات الإنسان لم تعد تقريبا تأتي منه، بل خارجا عنه، فالصناعة صارت تصنع الحاجة للمنتوج في نفس المستهلك، قبل صناعة المنتوج نفسه[2]، أي في مجتمع السوق صار الفرد هو الذي يُصنع ليناسب المنتوج، وليس العكس، بواسطة وسائل الدعاية والإشهار "التي تستهدف صناعة (إنسان السوق)، وذلك بخلق في نفسه حاجات زائفة، تجعله يلهث دوما من ورائها. إنه نظام جديد من أنظمة استلاب الكائن لا تعبر عن رغبة حقيقية، بل رغبة زائفة، يفرزها المجتمع الحداثي بوسائل الإشهار والإعلام والسينما...أي بوسائل تنميط الذوق، وذلك بخلق ذوق عام ومعمم، مثلما تخلق هذه الوسائل التنميطية في الحقل السياسي رأيا عاما معمما"[3].فما يأكله الناس، وما يلبسونه، وما يقرؤونه، وما يختارونه، وما يتوهمون أنهم يختارونه من خيارات اجتماعية وسياسية وطرق عيش "كل ذلك أصبح وظائف يمارسها جهاز إعلامي يقدر الأذواق والقيم التي تتفق مع معاييره الخاصة التي تفرضها وتعززها مقتضيات السوق"[4] والأدهى أنها تقنع الفرد أنه حرا في القرار والاختيار، فيقتنع أن القرار قراره، والاختيار خياره إذ هو يختار بين إمكانات استهلاكية عدة سواء في البضائع أو الخيارات الاجتماعية والسياسية، ولا يعي" أن خياره مضبوط سلفا، ومحدد على نحو يستبعد أي تخيل لبديل

---

[1] – ديفيد هارفي: مرجع سابق ص132.

[2] – إريك فروم: **الإنسان المستلب وأفاق تحرره**، مرجع سابق،ص81.

[3] – الطيب بوعزة: "**ماركيوز والمجتمع الحداثي**" ، (*en ligne*) متوفر على الموقع:

http://annabaa.org/nbahome/nba80/004.htm (2016/02/14)

[4] –هربرت شيلر: **المتلاعبون بالعقول كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان وسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام** ؟ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، العدد243، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الكويت، 1999، ص212.

فعلي للواقع السائد ولنمطه في التفكير والعيش. وبذلك يصح أن نقول: إن حرية الإنسان في المجتمع الحداثي تشبه حرية العبد في اختيار أسياده"[1] .

إذن ما يميز الهيمنة الحديثة الممارسة على الشؤون الاجتماعية العامة أو شؤون الأفراد الخاصة فيها هي أنها هيمنة مستترة، ذلك أن السوق في هذه المجتمعات بنية تتحكم وتهيمن تماما على الشؤون الاجتماعية، والسياسية، وشؤون الأفراد، وتحدد خيارات، وإمكانات المجتمع، والفرد في كل المجالات، لكنها توهم المجتمع وأفراده بأنهم أحرارا، وأنهم هم صانعوا خياراتهم، ومحددوا إمكانات عيشهم، فيضحى يرى المهيمن عليه في خضوعه اتساع تحرره.

[1]– الطيب بوعزة: "**ماركيوز والمجتمع الحداثي**"، مرجع سابق(*en ligne*).

3 - العولمة الاجتماعية السياسية .. تعميم الهيمنة:

1.3 - تعميم النموذج الاجتماعي السياسي الغربي الحديث وإنتاج العولمة:

رغم الهيمنة على الشأن الاجتماعي والفردي التي أنتجتها تجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية في الواقع، مفضية لدولة هي أشبه بالآلة، ومجتمع يقترب أن يكون سوقا، وأفرادا ليسوا إلا تروسا في الأولى، ومستهلكين في الثاني؛ إلا أن النجاح الظاهر لهذا النموذج التحديثي أخفى وغطى على الهيمنة المستترة، فأضحت هذه التجربة نموذجا للنجاح في بناء تنظيم اجتماعي واستحداث أساليب تدبير كفيلة بتحقيق الحريات الاجتماعية والسياسية الفردية والجماعية، كما هي قادرة على تحقيق الفاعلية تنظيميا و تدبيريا والوصول إلى تنمية بشرية ومادية، فأخذت مجتمعات العالم تنقل هذه التجربة ساعية لإعادة إنتاجها في واقعها الاجتماعي السياسي، ومستوردة للآليات التحديثية كما طبقها الغرب، وحتى المجتمعات التي لم تنقل هذه التجربة طواعية فإن هذا النموذج التحديثي يفرض نفسه عليها فرضا بـ :

- بالنظر للقوة الاقتصادية والقدرة السياسية والبطش العسكري التي صارت للمجتمعات الغربية، والتي بها أضحت متحكمة في ثروات العالم وموجهة لقراره .
- فرض النموذج التحديثي الغربي بوصفه نموذجا إنساني لا تختص به حضارة دون أخرى، بل هو منتوج (عقل كوني)، وأن أشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعية التي استحدثت في هذه التجربة التحديثية صالحة لكل المجتمعات،"بل إن كل التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكل مكان وزمان "[1]

فعُمِمَت أشكال التنظيم وأساليب التدبير الاجتماعية المستحدثة في كل مجتمعات العالم، وصارت تجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية ودولتها الحديثة ومجتمعها العلماني النموذج، وغدت آلياتها أي الترشيد الأداتي والتفصيل البنيوي والتوسع المادي الوسيلة، أمام مجتمعات العالم

[1]- عبد الوهاب المسيري: **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص 88.

التي ترنو إلى تحقيق تحديثا في اجتماعها السياسي، فراحت هذه المجتمعات تعيد ترشيد أساليب تنظيم وتدبير شؤونها وتفصل مؤسساتها الاجتماعية ومجالاتها تفصيلا بنيويا متوسعة في طلب التنمية المادية

إن تعميم نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومنتجاته على كل مجتمعات العالم أسميناه **العولمة الاجتماعية السياسية** .

2. 3 - تعريف العولمة الاجتماعية السياسية:

بالرغم من الأمد القصير منذ بداية تداول مصطلح "العولمة" واستشكال مفهومها، إلا أن ما أريق من مداد وسيق من كلام وخط من مؤلف عنها في مختلف بقاع العالم لم يسبق له مصطلح ولا مفهوم قبلها، يقول "دينيس سميث": إن مدلول العولمة تكشف خلال حقبة الثمانينيات –وهناك من يرجعها إلى الستينيات[1]– من القرن المنصرم و"استغرق الأمر بعض الوقت حتى تسامع الناس بها ولم يدأب الناس على الإشارة إلى العولمة خلال الحقبة المذكورة أو إعداد مراجع بشأنها بيد أن العقد الأخير من القرن ذاته شهد تحولا في هذا الصدد من رذاذ إلى تيار قوي إلى طوفان جارف ذلك أن أهل الصحافة والأعمال والسياسة والفكر اغتنموا المصطلح الوافد إلى ساحات التعامل بين بني البشر وجعلوه مفهوما دائم الحضور في خطاباتهم وشاع الحديث عن "العولمة" بسرعة "[2] فشاع استعمال المصطلح وتعددت الدراسات والأبحاث والملتقيات التي تتناوله .

إن محاولات تعريف العولمة لا تكاد تعد أو تحصى و "هذه الكثرة دليل على أنها ظاهرة معقدة وغير محددة، بحيث يعسر حتى الآن على الباحثين وضع تعريف مفصل يحيط بجميع مكوناتها، وتقتنع به أغلبيتهم"[3] وعليه؛ وجب على الباحث بناء تعريفا خادما للدراسة .

---

[1]- *Pauline Gardiner Barber, Winnie Lem, Yevgeny Medvedev and Eileen Lyons: "**Capitalisme et Mondialisation: Introduction**", Anthropologica, Canadian Anthropology SocietyVol. 46, No. 2, 2004, p134.*

[2] – دينيس سميث: **الأجندة الخفية للعولمة**، ترجمة علي أمين علي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص14.

[3] – طه عبد الرحمن: "روح العولمة وأخلاق المستقبل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة السابعة، العدد 27، (شتاء 1422/ 2001)، ص 153.

- يعرف دينيس سميث العولمة كسيرورة تاريخية، بكونها "الكيفية التي تصبح بها القوى والآليات الثقافية والسياسية والعسكرية والتقنية والاقتصادية "عالمية" الطابع، أي أن تكون بيد مؤسسات على المستوى العالمي في حقبة تاريخية "[1]، ويشرح تعني العولمة "الانصهار التدريجي للعلاقات بين المجموعات والمجتمعات حتى تلتقي في النهاية من أدنى العالم إلى أقصاه على اختلاف اتجاهاته، وقد أصبحت العلاقات أكثر عمقا وكثافة وتعقيدا وحركة على مدار قرون"[2]
- و ينظر "روترز" إلى العولمة "كعملية اجتماعية يتم من خلالها تقليص القيود التي تفرضها الجغرافيا على الأنظمة الثقافية، والاجتماعية، كما يصبح الأفراد بدرجة متزايدة على وعي بتراجع هذه القيود"[3].
- أما من التعريفات العربية للعولمة، نجد هذا التعريف الذي صاغه علي حرب في كتابه حديث النهايات: "العولمة بمعناها الظاهر هي التبادل المعمم على المستوى الكوني (...)إنها عملية تحريك الأشياء، والأفكار، والأشخاص، بصورة لا سابق لها من السهولة والديمومة والشمولية "[4].
- أما طه عبد الرحمن، فانطلاقا من تأكيد أساسي:"أن العولمة ليست حالة للعالم وإنما هي فعل فيه ،(وأنها ليست) فعل منته، وإنما فعل مستمر "[5]و "أثر هذا الفعل المستمر هو توحيد العلاقات أو الارتباطات داخل العالم، بمعنى أن هذا العالم يصير نطاقا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا واحد يؤلف بين أفراد البشرية كافة "[6]؛ يصل إلى أن العولمة كفعل :"هي السعي إلى تحويل العالم إلى مجال واحد من العلاقات – أو قل مجال علائقي واحد– عن طريق

---

[1] – دينيس سميث: مرجع سابق، ص18.

[2] نفس المرجع، نفس الصفحة .

[3] – ورويك موراي: **جغرافيات العولمة – قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، ترجمة سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، الكويت،2013، ص 22.

[4] – علي حرب: **حديث النهايات –فتوحات العولمة ومأزق الهوية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000، ص391.

[5] –طه عبدالرحمن، المرجع السابق، نفس الصفحة.

[6]– نفس المرجع، ص154.

تحقيق سيطرات ثلاثة "سيطرة التقني في حقل العلم"، و" سيطرة الشبكة في حقل الاتصال"، و" سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" "[1] .

إذن أمكن الوصول إلى:

أ- عولمة الشيء، هي فعل تعميمه على مستوى العالم، ومنه فالعولمة الاجتماعية هي فعل نشر وتعميم نموذج اجتماعي بأبنيته، وعلاقاته، على مستوى المعمورة كافة، وكذلك العولمة الاقتصادية، هي فعل تعميم نموذجا اقتصاديا بمؤسساته، وعلاقته، وتوسيع مبادلاته، لتشمل العالم وكذلك بالنسبة للعولمة السياسية والثقافية ...وغيرها..

ب- العولمة كحالة وكواقع في العالم، هو تحول العالم إلى مجال اجتماعي، واقتصادي، وسياسي، وثقافي، واحد نتيجة تعميم نموذجا معين في الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والثقافة، هو النموذج الغربي الحديث .

وعليه العولمة بصفة عامة؛ هي تعميم النموذج الغربي الحديث في الاجتماع، و الاقتصاد، والسياسة، و الثقافة، على العالم بأسره، بحيث غدى العالم نطاقا اجتماعيا، واقتصاديا، وسياسيا، وثقافيا، واحدا يؤلف بين أفراد البشرية كافة

والعولمة الاجتماعية السياسية؛ هي نشر وتعميم أشكال التنظيم الاجتماعي ومؤسساتها، وأساليب التدبير الاجتماعي، التي استحدثتها تجربة التحديث الغربية على كل مجتمعات العالم.

تجدر الإشارة هنا، أن تعميم أشكال التنظيم والتدبير الاجتماعيين يتم بإعادة إنتاج تجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية في مجتمعات العالم، أي تطبيق آليات التحديث الاجتماعي السياسي كما طبقها الغرب (الترشيد الأداتي، والتفصيل البنيوي، والتوسع المادي).

[1]- نفس المرجع، ص153.

3.3 - العولمة الاجتماعية السياسية بوصفها تعميما للهيمنة:

إن كان التحرر هو المقصد في مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي – كما أثبتنا فيما سبق –، فما كانت الدولة الغربية الحديثة إلا محاولة لبناء كيان تنظيمي وتدبيري يحقق التحرر، ثم ما كان بناء المجتمع العلماوي العلماني إلا محاولة لتوسيعه ليشمل كافة مناحي الحياة الاجتماعية، فإن العولمة الاجتماعية السياسية ما كانت – أو على الأقل كما يدعى – إلا سعيا لنشر التحرر ليعم العالم والمجتمعات البشرية، أي نقل أشكال التنظيم وأساليب التدبير التي حققت الحرية في التجربة الغربية إلى باقي مجتمعات العالم كي تتحرر من صنوف الهيمنة التي تعانيها، أو قل تحرير العالم بعد أن تم تحرير الداخل الغربي، فالغرب الحديث يعتقد أن دولته ومجتمعه هما دولة ومجتمع العقل الذين فيهما تتحقق الحرية، بل وبلغ تاريخ الإنسانية منتهاه، وأنه ليس هناك من سبيل واصل أمام المجتمعات البشرية إن هي رامت تحررا، إلا سبيل الغرب، وما من نموذج صالح، إلا نموذجه التحديثي، وعليه فالغرب (كما يعتقد أو يدعي) هو صاحب رسالة تحريرية كونية.

لكن بعدما تبين أن في تجربة التحديث الغربية انقلب المقصود إلى نقيضه، فأفضت إلى هيمنة بدل أن تثمر التحرر المنشود، وبنت دولة الهيمنة ومجتمع مهيمن عليه، عوض دولة ومجتمع الحريات الموعودة ، لذلك فأولى بتجربة كهذه، أن لا يكون تعميمها تعميما للتحرر، بل تعميما للهيمنة، وذلك ما ستحاول الدراسة إثباته.

3 . 3 .1- العولمة كهيمنة حضارية:

بعدما أثمرت تجربة التحديث الاجتماعي الغربية نموذجا اجتماعيا يحكمه منطق الاقتصاد الرأسمالي الهادف لتعظيم الربح المادي، بحيث تم توظيف البنية المادية والاجتماعية من أجل تعظيم توظيف الموارد البشرية والمادية واستخدمهما، وبعدما تم القضاء تماما على البنى والعلاقات والقيم الاجتماعية التقليدية التي كانت تقف في وجه التوسع المادي في المجتمع، فعلمنت المجتمعات الغربية علمنة شاملة، وأضحت أقرب إلى سوق، وصارت الدولة الغربية أشبه بآلة تنظيم وإدارة لهذا السوق وزيادة كفاءة أدائه، إلا أن مهما تكن الموارد الطبيعية والبشرية التي تملكها المجتمعات الغربية، لا

يمكنها أن تكون كافية لإشباع حاجات التنمية المادية التي أضحت غاية في حد ذاتها، لذلك ظهرت الحاجة للتوسع خارج نطاق المجتمعات الغربية بحثا عن موارد مادية وبشرية يمكن استغلالها لتلبية حاجات التنمية المادية التي لا تنتهي، وبحثا عن أسواق جديدة للتصريف منتجاته.

إن الغرب في توسعه خارج حدوده إن كان يُظمِر إرادة الهيمنة على العالم، فهو يُظهر إرادة تحريره، الحامل لرسالة تحديث لمجتمعات مازلت تعاني التخلف والتأخر، حين ينقل لهذه المجتمعات شكل دولته ومجتمعه وأشكال التنظيم والتدبير فيهما ومؤسساتهما، دولة ومجتمع العقل الكفيلين بتحقيق الحرية تماما كما يحققان الفاعلية الإدارية، والتنمية الاقتصادية، وظهر ذلك من خلال:

1.1.3.3 - الاستعمار أو التحديث قسرا:

لقد أورثت تجربة التحديث الغربية الغرب سطوة اقتصادية، وبأسا عسكريا، خلقا رغبة شديدة لإشباعهما من جهة، ومن جهة ثانية، أورثت هذه التجربة الغرب وهم التفوق الحضاري واعتقادا أنه وحده بلغ الرقي والتحضر وامتلك مفاتيحها، و أن بنموذجه في الاجتماع السياسي وحده تتحقق المجتمعات البشرية بإنسانيتها الحقة، وتصل إلى تحررها، فراح تدفعه رغبة الاستغلال، ووهم التفوق الحضاري، ومتوسلا بآلته العسكرية والاقتصادية الجبارة، وسحر منظومته الفكرية يجتاح مجتمعات العالم مستعمرا لها ومستغلا لمواردها وخيراتها ، ومفككا للأبنية الاجتماعية والسياسية لهذه المجتمعات ليعيد صياغتها على شكل الدولة الغربية والمجتمع الغربي الحديث، بدعوى تحضيرها، وتمدينها، وتحريرها.

إن النجاح الظاهر لهذه التجربة التحديثية خاصة فيما تعلق بالفاعلية الإدارية والتنظيمية، والتنمية المادية، وسحر الأفكار والقيم التي تدعيها من مثل العقلانية، و الإنسانوية، والتحرر،...الخ قد أغرى النخب الاجتماعية والسياسية في هذه المجتمعات، فصار نموذج التحديث الغربي بالنسبة لهم مثالا يحتذى، وطريقا واصلا لنقل مجتمعاتهم لحال التقدم البادي في الغرب، فنقلوا نموذج المجتمع الغربي في التنظيم والتدبير، ونموذج الدولة القومية، والإيديولوجيات والنظريات الاجتماعية السياسية...وغيرها مما ابتدعه الغرب في تجربته التحديثية .

2.1.3.3 - العالم سوقا كونية صغيرة:

لم يخرج المستعمر الغربي من مجتمعات العالم إلا بعد أن شكلها على صورته، وأخضعها لهيمنة سياساته، وسيطرة مؤسساته وشركاته الاقتصادية، واتبعها لفكره وأسلوب حياته. ومع النصف الثاني من القرن العشرين، زادت هيمنة هذا النموذج الاجتماعي السياسي مع تزايد السلطة الاقتصادية للشركات متعددة الجنسيات، وتحرير تبادل السلع والخدمات، و ظهور مؤسسات ومنظمات دولية لا غاية لها إلا تعميم هذا النموذج وفرضه على الدول والمجتمعات، كل هذا ترافق مع ثورة في مجال تكنولوجيات الاتصالات حين ظهرت تكنولوجيا الاتصال عبر الأقمار الصناعية، ثم شبكات الاتصال عبر الانترنيت،...وغيرها، مما ألغى المسافات بين الشعوب والدول والمجتمعات، فغدى العالم سوقا للشركات الغربية، وجمهورا متلقيا ومستهلكا لمنتجاتها المادية والفكرية، سوقا حولت كل مظاهر الحياة إلى قضايا اقتصادية، إن لم نقل مجرد سلع[1]

لقد هيمن منطق السوق الرأسمالي على العالم، حتى أضحى محدد السياسات العالمية والحاكم في سياسات الدول بشركاته العابرة للحدود، والمؤسسات والمنظمات الدولية من مثل: صندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، ومنظمة التجارة العالمية، بالإضافة للهيئات الدولية المتخصصة: كالأمم المتحدة، ومنظمات الصحة والثقافة،...الخ..التي أصبحت تفرض على الدول والمجتمعات سياستها، وتراقب وتعاقب كل مجتمع يحاول النأي بنفسه عن النموذج الاجتماعي السياسي المهيمن.

باختصار أمكن القول أن العولمة الاجتماعية السياسية لم تكن سوى توسيعا لمجتمع السوق الذي نتج عن تجربة التحديث الغربي، الذي يوجهه منطق السوق، ورجاله، وشركاته، وأيديولوجياته التي تضخها وسائل الإعلام التي حولت كل شيء في المجتمع لأداة في خدمة التنمية المادية، فما كانت العولمة إلا اختزال للعالم الواسع في سوق يُسلِع كل شيء، "فالسوق قلب هذا النظام العالمي الجديد وعقله معا، ولها تخضع لا الأنشطة الاقتصادية فحسب، وإنما التعليم، والصحة، والثقافة،

[1] – لورينا باريني: **دول وعولمة –استراتيجيات وأدوار**، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007،ص 39.

والفنون، والفكر، والوجدان . إن السوق تهيمن من حيث غائيتها وقيمها على نظام العولمة الجديد، حيث يتم تقديس قيم السوق كقيمة فلسفية، وإخضاع الحياة الأسرية لها، فلمنطق السوق ومتطلبات عملها، وحاجات توسعها وتطورها تخضع العلاقات الاجتماعية والممارسات والقيم الاجتماعية بل إن المنافسة والمضاربة في نظام العولمة الجديدة المبنية على نظام السوق، تستبدلان القيم الإنسانية الموروثة من مجتمعات الإقطاع والرأسمالية الصاعدة، بالتهافت على الربح إلى حد المقامرة وتحويل السوق إلى قدس الأقداس يعبدها الناس وتتمحور حولها القيم والتربية والثقافة"[1]. وعليه لم يُورث تعميم النموذج الغربي الحديث في الاجتماع السياسي مجتمعات العالم تنمية ولا تحديثا فضلا أن تحقق بواسطته تحريرا. إن غاية ومنتهى عولمة نموذج الاجتماع السياسي الغربي هي جعل مجتمعات العالم"تابعة (للغرب) وزبونا لدى شركاته ومؤسساته ومستهلكا وفيا لمنتجاته وسوقا لتصريف منتجاته"[2].

لقد وصف البحث الكندي ماكلوهان "McLuhan" حال العالم المعولم بـ "القرية الكونية الصغيرة"[3]، وطاب لغيره وصفه ب"المدينة الكونية"، و "المجتمع الكوني" و حتى "البيت الكوني" إلا أن حال العالم اليوم لا يشبه بيتا، ولا مدينة، ولا حتى قرية كونية صغيرة، فهو أقرب أن يكون"سوقا كونية صغيرة".مهيمن عليها كلية.

[1] – عصام الزعيم:"نقدالعولمة الجديدة والدعوة لعولمة بديلة"، ضمن محمود أمين العالم: **تحديا للهيمنة الأمريكية الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية**، مرجع سابق، ص51.

[2] – الطاهر سعود: **التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص250.

[3] – لورينا باريني: مرجع سابق، ص39.

ثانيا، سبل الانعتاق:

إن الوثوقية المفرطة في العقل والركون إلى أحكامه وحدها والاستغناء به في تنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي، بل وشؤون الحياة كلها، وتفكيك التصورات الدينية التي كانت هي الحاكمة في المجتمعات التقليدية، التي طبعت مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، قادت هذه المجتمعات إلى السقوط في الهيمنة من حيث هي أرادت التحرر، والانتكاس إلى تشييء الإنسان بعدما شيئت الطبيعة بل وتسليعه من حيث هي أرادت مزيد تحققه بكينونته الإنسانية.

لقد قام مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي على أمل واسع أن للعقل وحده القدرة على حل جميع المشكلات، ولا توجد مشكلة إلا ويستطيع العلم حلها، وأن الصلة ضرورية وقوية بين صعود العلم والعقلانية، وحرية الإنسان الشاملة[1]. وتأسيسا عل ذلك فإن إعادة صياغة الحياة الاجتماعية صياغة عقلانية، وجعل المجتمع في تنظيمه وتدبيره محكوما بنظام العقل، كفيل ببناء مجتمع العقل الذي تتحقق فيه الحريات، ويقضى فيه على كل صنوف الهيمنة التي كان تمارس من الدين، ورجاله، ومؤسساته (الكنيسة)، وإيديولوجياته، والإقطاع، والسلط السياسية، وتنتهي فيه أشكال الخضوع للتقاليد، والخرافات، والأساطير؛ الحال الذي معه يظهر الفرد المواطن الحر في الاختيار والقرار، ويتأسس المجتمع الحر الغير خاضع إلا لإرادته العامة الحرة صاحبة الرأي والقرار فيما يتعلق بالشأن العام، كما تظهر الدولة الحديثة بوصفها الكيان الاجتماعي العقلاني الذي ينتظم فيه المجتمع ويدبر شؤونه تنظيما وتدبيرا ضامنا للحريات الفردية والعامة .

لكن هذا المشروع انتهى إلى عكس مقصده، وعوض أن يفضي إلى دولة ومجتمع الحريات والفرد المواطن الحر المسؤول، أنتج دولة هي في تنظيمها أشبه بالآلة التي تحاصر المجتمع بإجراءاتها البيروقراطية الجافة، لا غاية لها إلا إدارة وتسيير بشكل علمي و تكنوقراطي مجتمعا أضحى لشكل السوق أقرب، كل ما فيه أدوات، لا غاية لها إلا خدمة التنمية المادية التي صارت غاية في ذاتها .

[1] – دفيد هارفي: **حالة ما بعد الحداثة – بحث في أصول التغير الثقافي**، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص33.

واستفاقت هذه المجتمعات على أنها سقطت في صنوف أخرى من الهيمنة أشد وأقسى من التي هربت منها، و أن غاية هذا المشروع التحديثي ومنتهاه، أنه استبدل هيمنة بأخرى. فلئن هي كانت قد هربت من هيمنة الدين ورجاله ومؤسساته، ففي هيمنة الاقتصاد ورجال المال والشركات الكبرى سقطت، وإن هي من هيمنة التقاليد والطقوس والأساطير والإيديولوجيات قد فرت، ففي هيمنة الإجراءات البيروقراطية وطقوس الدولة العلمانية وإيديولوجيا العلم والتقنية وقعت، وإن هي أرادت أن تسيطر على الطبيعة وتتملكها، صارت للتكنولوجيا والتقنية خاضعة .

و الأنكى من ذلك، أن أشكال الهيمنة الحديثة تختلف عن تلك التي كانت في المجتمعات التقليدية، فإن كان في هذه الأخيرة مهيمنين ومهيمن عليهم، ففي المجتمعات الحديثة الكل مهيمن عليهم، فهيمنة الإجراءات البيروقراطية مثلا يخضع لها البيروقراطي كما غيره. وإن كان المهيمن عليه في المجتمعات التقليدية يعي بحاله، فإن الهيمنة الحديثة هيمنة مستترة، يتوهم المهيمن عليه اتساع حريته كلما زادت الهيمنة عليه .

إن تستر الهيمنة في المجتمعات الحديثة وراء سحر الفاعلية الإدارية والتنظيمية، والتنمية المادية ووراء مظاهر الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان، جعلت من النموذج التحديثي الغربي مثالا يحتذى، فراحت مجتمعات الدنيا تنقل منتجات الحداثة الاجتماعية السياسية الغربية من مثل الدولة الحديثة، وأشكال تنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، والمؤسسات الاجتماعية المستحدثة،..الخ.. وتحاكي تجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية وتعيد إنتاجها في واقعها، وتعيد صياغة تنظيمها وتدبيرها وفق النموذج الغربي، مفككة أبنيتها الاجتماعية، منسلخة عن أساليب تنظيمها وتدبيرها الموروثة سواء اقتناعا، أو قسرا وكرها نتيجة فرض الغرب نموذجه بالقوة، وأضحت هذه المجتمعات تكابد هيمنة مزدوجة؛ أما الأولى، فهيمنة ناتجة عن تطبيقها لآليات التحديث الاجتماعي السياسي الغربي، وهي تتساوى فيها مع المجتمعات الغربية. والثانية، هي هيمنة الغرب بإيديولوجياته وأفكاره من جهة وبالقوة والبأس الاقتصادي والسياسي الذي صار يملكه فعولم تجربته التحديثية .

فهل من سبيل واصل لانعتاق هذه المجتمعات وتحررها، أو قل كيف يمكن الوصول إلى تحديث في الاجتماع السياسي، كما يحقق الفاعلية الإدارية والتنظيمية والنمو الاقتصادي، أيضا يحقق التحرر؟

لئن ثبت فيما سبق أن انقلاب مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي من مشروع تحريري إلى هيمنة في الواقع نتج أساسا من التطبيق الخاص لآليات التحديث الاجتماعي السياسي، تطبيقا تحولت فيه هذه الآليات إلى أدوات هيمنة، فانقلب الترشيد في التطبيق الغربي إلى ترشيد أداتي، والتفصيل إلى تفصيل بنيوي، والتوسع والتعميم إلى توسع وتعميم ماديين، فإن أي تجربة تحديثية وجب أن تتجنب الآفات التي سببها التطبيق الغربي لهذه الآليات، من خلال:

1 - توسيع العقلانية الاجتماعية :(من الترشيد الأداتي إلى الترشيد القيمي)

لقد أخذت الحداثة الاجتماعية الغربية بمفهوم ضيق للعقل تغلب عليه الصبغة الأداتية[1]، والعقل الأداتي هو"ذلك العقل الذي لا يطلب إلا النجاح في العمل، محددا أنجع الوسائل التي توصل إلى تحقيق الهدف المرسوم له "[2]، أي يحصر همه في تكييف (حساب) الوسائل مع الغايات فقط دون أن ينشغل بقيمة فعله أو مقصده، وكان ماكس فيبر قد اعتبر أن الحداثة الاجتماعية الغربية كانت نتيجة بث هذه العقلانية في أوصال المجتمع ومؤسساته، فأصبحت كل الأفعال الاجتماعية قابلة للقياس والحساب مما أدى إلى "نزع السحر عن العالم".

إن توسع العقلانية الأداتية والترشيد الأداتي في المجتمع رغم ما حققته من فاعلية تنظيمية وتدبيرية ووفرة مادية في الاجتماع السياسي الغربي الحديث، إلا أنه سرعان ما تبدت حقيقتها وسقطت أقنعة الفاعلية والوفرة التي كانت تغطي واقع السيطرة والهيمنة التي تتخفى وراءها، كما تجلى خاصة في تحليلات مدرسة فرنكفورت الاجتماعية وكتابات أبرز علمائها: كهوركهايمر، و أدرنو، وإريك فروم، و هربرت ماركيوز، ويورغن هابرماس، وغيرهم...، حينما أكدوا أن العقلانية

[1] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**،مرجع سابق، ص232 .

[2] – طه عبد الرحمن: **روح الدين– من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص153.

الاجتماعية الغربية كما حققت الفاعلية الإدارية والتنظيمية و التنمية الاقتصادية ومظاهر الحرية التي تبدو أنها حققتها، فهي أيضا عقلانية ذات صبغة أداتية، جلبت معها لهذه المجتمعات صنوفا من السيطرة والهيمنة و اللانسانية، ذلك لأن عملية الترشيد(الأداتي) المستمر ستؤدي إلى فرض قوانين واحدية مادية على المجتمع، ومن ثم سيتحول المجتمع إلى آلة بشرية ضخمة يشبه السوق أو المصنع، تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقا، ويقوموا بأدوار مرسومة ، وهذه البيئة الآلية تزيد الفعالية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع زيادة كبيرة، ولكنها تهدد الحرية الفردية[1] و الجماعية ، فيتحول المجتمع بذلك كما تنبأ ماكس فيبر إلى "قفص حديدي"[2]، ذلك أن هذا العقل لما صار همه حساب الوسائل إلى الغايات، غير مبالي بأية غاية نبيلة أو دنيئة، أي عقلا صنميا لا غاية مخصوصة له، أضحى مجرد أداة نقيم بها كيفية تحقيق بعض الأهداف،إنه عقل يتحكم بالعلاقة بين الغايات والوسائل ولكنه غير مكترث بالغايات نفسها، فصار بذلك هو غاية في حد ذاته، وعندئذ يمكنه أن يضع نفسه في خدمة كل ما هو لاإنساني وأن يكون أداة للقهر وأن يدفع باتجاه النكوص مجددا إلى ماضي البشرية البربري[3].

إن المجتمعات الحديثة التي تحكمها هذه العقلانية قد حققت فعالية التنظيم والتدبير وحققت التنمية الاقتصادية كما لم يسبق لأي مجتمع أن حقق ذلك من قبل، ولكن أيضا صارت بدون قيم تحكمها، ولا مقاصد أو غايات توجهها، بل رفعت فيها الوسائل نفسها إلى رتبة الغايات، فأضحت الفاعلية التنظيمية و التدبيرية ، والتنمية المادية مطلوبة لذاتها، أي صارت فيها الفاعلية من أجل الفاعلية، والتنمية لأجل التنمية، فغدى حال هذه المجتمعات أشبه بحال سيارة المطلوب منها أن تسير بأفضل طريقة، ولكن دون مقصد أو غاية أو هدف أو اتجاه لسيرها، سوى السير الأفضل ذاته.

---

[1] – أنظر عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج1**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2009، ص159.

[2] – أنظر ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** ،مرجع سابق،ص148.

[3] – دريوش شايغن: **ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي و المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت– جنيف، ط1، 2004، ص234.

إن توسل الحداثة الاجتماعية الغربية بهذا العقل الضيق أدى "إلى تحويل العلاقات بين المواطنين إلى علاقات تجارية وتحويل مؤسساتهم العامة إلى أسواق محتملة "[1].

ولا يتأتى إصلاح الفساد الذي تسبب فيه هذا المفهوم الضيق للعقل وتطبيقاته الاجتماعية "الترشيد الأداتي" للعلاقات والمؤسسات الاجتماعية، إلا بالأخذ بمفهوم للعقل لا يقصي البعد القيمي في الفعل الإنساني، أو قل "عقل قيمي" كما يربط بين الوسائل والغايات في الفعل الاجتماعي، يربط أيضا بين الأفعال الاجتماعية والقيم والمقاصد الإنسانية .

وفق العقلانية القيمية والترشيد القيمي للأفعال والمؤسسات الاجتماعية، يمكن بناء اجتماع سياسي تكون أفعال التنظيم والتدبير فيه لا تحكمها الفاعلية فحسب، ولا تكون التنمية المادية غاية في حد ذاتها، بل إن الفاعلية والتنمية المادية تصير مطلوبة لأنها تحقق قيم ومقاصد المجتمع الكبرى، ومقصد التحرر واحد منها.

2 - من التفصيل البنيوي إلى التفصيل السياقي:

رغم أن كل المجتمعات عرفت آلية التفصيل، أي تفريق المهام والأدوار الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين وتقسيم مجالات المجتمع طلبا لمزيد الضبط والتحكم، إلا أن توسيع هذه الآلية في تجربة التحديث الغربية جعلها تتحول من تفصيل وظيفي إلى تفصيل بنيوي، متسببة في ما يشبه تفكيكا للمجتمعات الحديثة، حيث انفصلت المجالات والدوائر الاجتماعية انفصالا تاما، وأضحى لكل مجال معاييره وقيمه، مما أصاب المجتمعات الحديثة بآفة التشظي الاجتماعي، فظهرت العلمانية الشاملة نتيجة فصل الدين ومعاييره وأخلاقه لا عن السياسة فحسب، بل عن كل المجالات الاجتماعية، وبثت المعايير والقيم المادية في كل أنحاء الجسد الاجتماعي نظرا لتوسع الاقتصاد الرأسمالي ومنطقه والعقل الأداتي وأحكامه .

[1] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**،مرجع سابق، ص232.

لن يتم علاج الآفات التي سببها التفصيل البنيوي في كل المجتمعات الحديثة، إلا بإيجاد نوع من التفصيل يحقق الضبط والتحكم في الأدوار والمجالات والدوائر الاجتماعية المفصولة دون أن يتسبب في انفصالها تماما وتفكيك المجتمع، ويقترح طه عبد الرحمن الأخذ بالتفصيل السياقي أو الوظيفي، عوضا عن التفصيل البنيوي الذي توسلت به تجربة التحديث الغربية، ذلك أن هذا الأخير "تفصيل يتأسس على بنيات الأشياء و ماهياتها "[1] فهو فصل تام، لا مجال لوصل المفصولين فيه، أما التفصيل السياقي الوظيفي فهو فصل وظيفي، إذ أنه لا يفيد إلا في ضبط المفصولين [2]، وهو فصل سياقي "لا يمنع من اجتماع هذين المفصولين متى تغير السياق، أو وجدت طريقة أخرى تنفع في ضبطهما مجتمعين"[3]، إن من شأن الفصل السياقي أن يمنع حدوث تشظي اجتماعي، ويعيد للأخلاق التي تستمد مصدرها من الدين دورها في المجتمع، فيصبح السياسي لا تحكمه معايير المصلحة السياسية فحسب، بل والأخلاق، والاقتصادي لا تحكمه معايير المنفعة المادية فحسب، بل والأخلاق، والعالم لا تحكمه معايير الصحة أو الحقيقة العلمية فحسب، بل أيضا الأخلاق، والفنان لا تحكمه معايير الجمال الفنية فحسب، ..وهكذا بالنسبة لباقي دوائر المجتمع ومجالاته .

3 - تقديم التوسع في التزكية على التوسع في التنمية:

كان تحقيق التنمية المادية غاية غايات التحديث الاجتماعي الغربي، ولما كانت التنمية مرادفة للطلب الدائم للاستزادة في الكسب المادي عبر استخدام الثروات الطبيعية والبشرية كوسائل لتحقيقها، لذلك كان توسع الحداثة في المجتمع توسعا ماديا مقصده هو جعل المجتمع وسيلة لتحقيق التنمية، هذه الأخيرة التي أضحت لا غاية منها سوى نفسها أي التنمية للتنمية، "إن نفوذ الحداثة في كل مجالات الحياة البشرية نفوذا يتقدم فيه اعتبار المنافع الدنيوية والقيم المادية على اعتبار المصالح المعنوية والروحية، بل يتم فيه إلغاء القيم الروحية متى احتملت شبهة الإضرار بالقيم المادية"[4]، قد

[1] – نفس المرجع، ص99.

[2] – نفس المرجع، ص50.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – نفس المرجع، ص209.

أنزل المجتمع والفرد إلى منزلة الوسيلة، بعدما أضحت التنمية لذاتها غاية، وصارت قيمة الأفعال الاجتماعية ومؤسسات المجتمع وأفراده تقدر وتعتبر بالنظر إلى مدى الإسهام في تحريك عجلة التنمية إن إنتاجا، أو استهلاكا، وفي الحالين الكل مستعمل وأداة في خدمة متطلبات التنمية المادية التي لا تتوقف، وعليه فلا غرابة من الهيمنة التي يفرضها الاقتصاد، ورجاله، وشركاته على المجتمعات الحديثة.

إن إعادة التنمية المادية لمكانتها الحقيقية، أي بوصفها وسيلة، وأن يصير طلب التوسع في التزكية؛ بما هي طلب المصالح المعنوية والقيم الروحية، مقدم عليها، بل إن التخلي عن طلب القيم المادية يغدو واجبا متى تأكد أنها تضر بالقيم الروحية [1]، وحده الكفيل بإصلاح ما أفسده التوسع المادي في المجتمعات الحديثة، ويحررها من عبودية التنمية المادية، ومنطقها، و الانعتاق من الخضوع للسوق، وشركاته ، ورجال أعماله .

[1] – نفس المرجع، ص209.

ثالثا، تحرير الإمكان الحضاري بوصفه شرط الانعتاق من هيمنة النموذج الغربي في التحديث: (الاجتماع السياسي الإسلامي العربي نموذجا):

1 - الاجتماع السياسي الإسلامي العربي وسؤال التحديث:

منذ الوعي الإسلامي العربي بتجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية، وهو يكابد تيه فكري، وفتنة مفهومية، حيال التعامل معها، ومع سؤال التحديث للأمة، فمنذ طرح النهضويون المسلمون العرب الأوائل، سؤالهم الشهير "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟" وانقسامهم حول الإجابة عليه، بين التغريبيين و التأصليين، بين الحداثيين و التراثيين، بين العلمانيين والإسلاميين، والإجابة عن هذا السؤال، تحكم المشاريع التحديثية للاجتماع السياسي للأمة، بل مثلت الإجابة الشرط الحاكم لبناء الاجتماع السياسي الإسلامي العربي، وما زاد الأمر تعقيدا، أن اللقاء الأول بين المسلمين العرب والغرب الحديث كان لقاءا مُشكِلا، فقد كان لقاء مُستَعمَر بمُستَعْمِر، يطرح نفسه، وبناءه الاجتماعي ونموذج تدبيره و نموذج دولته الحديثة، كنماذج حضارية متقدمة يجب نقلها إلى الآخر المتخلف اجتماعيا وسياسيا، ولتحقيق ذلك، عمل على تفكيك الأبنية الاجتماعية والسياسية التقليدية، مفصلا الأمة لدول قومية، تفصيلا لا يقوم على أي أساس منطقي، مستأنسا بتجربته الحديثة في بناء الدولة القومية، أو رغبة في التقسيم.

فما إن استقلت هذه الدول، حتى بدت وكأنها مسخا من الدول، فلا هي دولة تتقوم على مقومات الدولة الحديثة في الغرب، ولاهي، هي، كما كانت قبل الاستعمار، بعد تفكك أبنيتِها الاجتماعية والسياسية التقليدية، وهي بهذه الحالة تكابد التحديات والأسئلة المرتبطة بالتحديث الاجتماعي السياسي، من بناء الدولة الحديثة، وإدارة مؤسساتها، وتنظيم المجتمع وعلاقة الدين بالسياسة، وتنظيم المعاش الاقتصادي، والديمقراطية، وتدبير الاختلاف السياسي .

وقد آلت النخب السياسية الحاكمة على نفسها بعد استقلال هذه الدول، أن تحذو حذو الغرب، حذو النَّعْلِ بالنعل، سواء في تنظيمها السياسي، بتبني نموذج الدولة القومية، أو في نموذجها الاقتصادي بتبني النموذج الليبرالي أو الاشتراكي، أو نموذجها الاجتماعي بمحاولة علمنة الشأن

الاجتماعي العام، وحتى في إيديولوجية التحديث بتبنيها سواء الأيديولوجيات اليسارية، قومية كانت أو اشتراكية من جهة، أو ليبرالية من جهة ثانية، وتبني أساليب وطرق وخطوات التحديث الغربية، فاعتُبِر التحديث الاقتصادي المادي مقدمة لأي تحديث اجتماعي، وبدا لها أن استقلالها السياسي مرهونا باستقلالها الاقتصادي فجعلت من التسريع في التصنيع والتنمية الاقتصادية استراتيجية ذات أولوية قصوى في سبيل التنمية والتحديث[1]، وهكذا توالت النخب الحاكمة على هذه الدول وتوالت معها تجارب التحديث الاجتماعي السياسي، والتي تتفق كلها بتبني النموذج الغربي، سواء في إيديولوجياتها، أو أساليبها في التحديث، فبعد التجربة القومية (البعث في العراق وسوريا، والتجربة الناصرية في مصر...الخ...) التي ركزت على النهج الاشتراكي اقتصاديا، والنهج السياسي اليساري القومي، وحاولت بناء بنية اقتصادية و تحقيق وحدة قومية في بعض فتراتها، إلا أن الفشل لا يمكن أن تخطئه عين ملاحظ في هذه التجربة، فتبني تنمية اقتصادية دون السياسية، والتركيز على مكون هوياتي واحد، هو اللغة، و الإثنية العربية دون غيره، لا حقق لا وحدة قومية عربية، ولا تنمية اقتصادية، فضلا عن تحديث اجتماعي سياسي .

منذ سقوط التجربة السوفيتية وحتى قبلها، بدأت النخب الليبرالية تحكم دول الأمة الإسلامية العربية، لتفشل تجربتها التحديثية كسابقتها، فالليبرالية الاقتصادية لم تحقق تنمية في الاقتصاد، والليبرالية الاجتماعية لم تُنمي المجتمع، أما الليبرالية السياسية فلم يتحقق منها إلا تكاثر في الأحزاب دون تعددية سياسية ولا تداول على السلطة، لتنتهي في بعض الدول بثورات اجتماعية سياسية كما هو الحال في تونس ومصر واليمن.

إن حكم الإسلاميين للسودان، أو الفترة الوجيزة التي حكموا فيها في تونس ومصر، تبين أن لا مشروع تحديثي اجتماعي سياسي مختلف قد تم طرحه، وباالتالي لا يمكن اعتبار النخب الإسلامية –حتى اليوم– تمتلك مشروعا تحديثيا مختلف عما سبقها يحرر الاجتماع السياسي الإسلامي العربي من هيمنة النموذج الغربي.

[1] - الطاهر سعود: مرجع سابق، ص 20.

إن هذا الفشل ليُؤكِد أن محاولة نقل نموذج تحديثي من خارج الأمة ليس من إبداعها، لن يحقق التحديث الاجتماعي السياسي المنشود.

2 - تحرير الإمكان الحضاري الشرط لإبداع تجربة تحديثية في الاجتماع الإسلامي العربي:

حيال رهان التحديث الاجتماعي السياسي، زاد الانقسام بين التغريبيين (العلمانيين) والتراثيين (الإسلاميين)، الأوائل الداعيين لتبني النموذج الغربي في التحديث وأساليبه في تنظيم وتدبير الشأن الاجتماعي والسياسي، والآخرين المنادين بالعودة للتراث باحثين عن لبوس إسلامي لتجربة التحديث الغربية ومفاهيمها، فالديمقراطية عندهم هي نفسها الشورى، و مفهوم الدولة هو نفسه مفهوم الأمة بحسبهم[1]...الخ...، إن الاختلاف الظاهر بين الفريقين يزول للمتمعن الفطن، فالفريقين و إن اختلفا في المسالك المفترض سلكها تحقيقا للتحديث، فإنهما يتساويان في هيمنة النموذج الغربي في التحديث على وعيهما به، فتجربة الحداثة الاجتماعية السياسية الغربية هي المقياس بالنسبة للفريقين، فكما الأول يُبخِس من شأن التراث ومفاهيمه وأبنيته الاجتماعية والسياسية لأنها متخلفة قياسا بما عند الغرب، فالثاني يعود للتراث ليُعلي من شأنه و يؤكد صلاحية مفاهيمه و أبنيته الاجتماعية والسياسية قياسا بما عند الغرب، فتبقى المفاهيم والأبنية الاجتماعية والسياسية الغربية عند الفريقين، هي مقياس التقدم أو التخلف، وكأن الحداثة الغربية هي الــحداثة بــ "الألف واللام"، بحيث أضحت النخب الإسلامية العربية لا تقدر على تخيل تجربة حداثة أخرى عداها، فيصير اللحاق بالغرب الغاية، ويستحيل نموذجه الاجتماعي والسياسي مقياس الواقع وسقف طموح المستقبل.

إن التوقف عن اعتبار تجربة الحداثة الغربية ونموذجها الاجتماعي السياسي هي الحداثة، ثم اعتبارها مجرد تجربة، مهما ادعت الكونية، وأنه يمكن تجاوزها، حتى وإن نصَّبت نموذجها الاجتماعي والسياسي بوصفهما مجتمع ودولة نهاية التاريخ، وإنسانها الغربي باعتباره خاتم البشر*فلا طاقة لمجتمع ولا لنموذج حضاري في تجاوزها، هو المقصود من تحرير الإمكان الحضاري للأمة، أو بعبارة أخرى

[1] – أنظر طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق ، ص11.

* – تأمل عنوان كتاب فرانسيس فوكوياما الشهير"**نهاية التاريخ وخاتم البشر**". أنظر فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق.

الإيمان بإمكان الأمة في إبداع حداثتها الاجتماعية والسياسية، إيمانا يضمن الانعتاق الفكري من الاستبداد الحضاري المُضمَر في مقولات الحداثة، من مثل الحداثة الكونية... والنموذج الاجتماعي والسياسي الإنساني...ونهاية التاريخ...الخ...، ويحرر الفعل الحضاري من منطق التبعية والإلحاق المكبِل للطاقات الإبداعية والمفضي للعجز الحضاري، فتحرير الإمكان الحضاري هو الشرط و الخطوة الأولى نحو أي تحرير للاجتماع السياسي الإسلامي العربي، تحريرا يفضي لإبداع تجربة تحديثية مأصولة.

خاتمة :

ستخصص هذه الخاتمة لإجمال ما تم التوصل إليه من نتائج متفرقا بين ثنايا الدراسة.

قد ثبت أن مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي لئن وضع تحقيق التحرر الفردي والاجتماعي مقصدا له، فإنه أخل بالوسيلة الموصلة لغايته وأخطأ السبيل المؤدي لمقصده.

- فهو أخل بالوسيلة، عندما توسل "بعقل ضيق لا يتسع إلا لصنع الآلات ودر الأرباح"[1]
- وأخطأ السبيل، عندما توهم أن التحرير الحق هو تحررا من الدين وأخلاقه والقيم المتعالية، والاستغناء بالتنمية المادية، بل وجعلها الغاية والمقصد للحياة الاجتماعية .

فانتهى المشروع إلى عكس مقصده وانتكس، وانقلب في الواقع الاجتماعي السياسي مفضيا إلى هيمنة أخرى بدل تحقيق التحرر، منتجا لدولة كليانية ومجتمعا شموليا بدل مجتمع ودولة العقل والحريات كما كان يسعى.

فلئن كانت الغاية من مشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي تحرير المجتمع من هيمنة الدين وقيمه وأحكامه وأفكاره ومؤسساته (الكنسية) وانعتاقه من سيطرة طوائف الاكليريوس والإقطاع والحكام الطواغيت، ببناء الدولة الحديثة التي لا تأتمر إلا بأمر الإرادة العامة الحرة للشعب، فالمجتمع الناشئ عن هذا المشروع التحديثي هيمن عليه الاقتصاد الرأسمالي وقيمه المادية ويد سوقه الخفية وشركاته، وأُخضِع لآلة الدولة البيروقراطية وإجراءاتها الجافة اللانسانية .

ولئن كان المسعى تحرير الفرد من هيمنة المجتمع وتقاليده وأعرافه والخرافة والأساطير وبناء الفرد المواطن الحر في القرار والاختيار، فالفرد في المجتمع الحديث أضحى رقما في آلة البيروقراطية ومستهلكا في مجتمع السوق الرأسمالي الحديث، منقادا ومنساقا من أرباب السوق ووسائل الإعلام التي تتحكم في خياراته وقراراته.

[1] - طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**،مرجع سابق، 43.

وإن كان الهدف هو تحرير الشأن الإنساني من الخضوع لما دونه (الطبيعة وظروفها وعواملها) أو ما يتجاوزه (أحكام الدين) بالتوسل بالتقنية والعلم الحديثين، فإن في المجتمعات الحديثة أضحى تدبير وتنظيم الشأن الإنساني لا يختلف عن تسيير وإدارة شأن الجماد عندما طغت التقنيات والإجراءات العلماوية، وصار الشأن الإنساني كما الطبيعي عرضة للرصد والحساب والتكميم، بل في هذه المجتمعات نزل الإنسان من كونه غاية إلى وسيلة عندما وُسِل في خدمة التنمية المادية .

وما كان هذا الانتكاس والانقلاب لمشروع التحديث الاجتماعي السياسي الغربي إلا نتيجة التطبيق الخاص لآليات التحديث الاجتماعي السياسي، تطبيقا حكمته رؤية معرفية من سماتها:

- أنها **علمانية**، تستبعد كل مقصد كلي وغيبي ونهائي في الحياة الإنسانية.
- أنها رؤية **مادية**، تختزل الحاجات الإنسانية فيما هو مادي.
- أنها **علماوية**، تركن إلى العلم الوضعي في تنظيم وتدبير الشأن الإنساني وتستغني به.

فكان أن تحولت آليات التحديث الاجتماعي السياسي في تطبيقها الغربي لأدوات هيمنة، حيث:

- **تحول الترشيد الاجتماعي إلى ترشيد أداتي**، استحالت معه أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعية أفعالا أداتية، أي محكومة من عقل أداتي لا يطلب إلا الفاعلية التنظيمية التدبيرية والمنفعة المادية المنفصلين عن أي قيم إنسانية متعالية سواء كانت دينية أو أخلاقية أو جمالية ...الخ...
- **تحول التفصيل الاجتماعي إلى تفصيل بنيوي**، فكك المجالات الاجتماعية وفرق بينها تفريقا تاما، وصار لكل مجال منها قيمه ومعاييره الخاصة التي تحكمه، مما سبب تعدد قيمي أدى إلى التشظي الاجتماعي.
- **تحول التوسع والتعميم إلى توسع وتعميم ماديين**، فغلب طلب التوسع في طلب التنمية المادية، طلب التوسع في طلب التزكية المعنوية، وصارت التنمية غاية غايات المجتمعات الحديثة، والباقي استحال إلى وسائل لها.

لقد أثمر تطبيق هذه الأدوات هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الغربي الحديث ثم العالمي عبر مسار ينطلق بتحول الدولة الحديثة إلى **دولة هيمنة**، ثم توسع الدولة في الجسد الاجتماعي أنتج شكل مجتمع معلمن **علمنة شاملة**، وتعميم هذا النموذج الاجتماعي السياسي وعولمته أدى إلى **هيمنة حضارية**

فلقد أورث هذا المشروع التحديثي المجتمعات الغربية تنمية مادية وفعالية تنظيمية وتدبيرية غير مسبوقة ، وقدرة اقتصادية وبأسا عسكريا منقطع النظير، ومظاهر حريات أخفت الهيمنة التي من سماتها أنها مُضمرة مستترة، مما جعل هذا النموذج التحديثي يفرض نفسه على العالم بوصفه النموذج الوحيد الذي يحقق التنمية المادية، والفاعلية التنظيمية التدبيرية ، والتحرر، فعُمِمَ هذا النموذج على كل مجتمعات الدنيا مستندا على سحر المنظومة الفكرية الغربية أو بالقدرة والبأس الاقتصادي والعسكري الذي صار للغرب، فانتهى الأمر أن هيمن على العالم هيمنة حضارية، وصارت مجتمعات العالم لا ترى أو حتى تتصور سبيل إلى تحقيق التحديث والتحرير إلا بإعادة إنتاج التجربة الغربية.

إن الانعتاق من الهيمنة التي أفضى إليها نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي يكون بإبداع نماذج تحديثية أخرى يُتجنب فيها الآفات التي لحقت بالتطبيق الغربي لآليات التحديث الاجتماعي السياسي وذلك بـــ:

أولا، توسيع العقلانية الاجتماعية: وذلك بالتوسل بترشيد قيمي بدل الاكتفاء بالترشيد الأداتي وحده، أي إعادة صياغة أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعية صياغة لا تلغي البعد القيمي في أفعال التنظيم والتدبير والمؤسسات الاجتماعية والسياسية.

ثانيا، التوسل بتفصيل سياقي بدل التفصيل البنيوي: أي التفريق والتمييز بين مجالات ودوائر المجتمع تفريقا وظيفيا بقصد حسن ضبطها والتحكم في تسييرها وإدارتها، وليس تفريقا بنيويا تاما يفكك المجتمع إلى دوائر ونطاقات ومجالات متناحرة لا وصل بينها.

ثالثا، تقديم طلب التوسع في التزكية على طلب التوسع في التنمية: أي جعل الغاية من أفعال التنظيم والتدبير الاجتماعية ومؤسساتها هي تحقيق غايات وقيم إنسانية عليا وتمكين الإنسان من التحقق بها، أما التنمية المادية فليست أكثر من وسيلة من الوسائل المساعدة لذلك .

أخيرا؛ إن تحقيق الانعتاق من هيمنة الاجتماع السياسي الغربي ونموذجه التحديثي مشروط **بتحرير الإمكان الحضاري** للمجتمعات البشرية تحريرا يخلصها من سيطرة النظرة الغربية الواحدية للتاريخ الإنساني وحركته ويبعث فيها الإيمان أن المستقبل ليس مُعطى سلفا، بل إن لكل مجتمع أن يُبدع مستقبله، فأُفق الإمكان في المستقبل مفتوحا حتى لو حاول الغرب إلغاء أفق الإمكان الحضاري والتاريخي، أو اختزاله فيه وفي تاريخه.

قائمة المراجع

أولا، المعاجم والقواميس:

1. أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية** ،تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001.
2. ر. بودون و ف .بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986.
3. ريموند وليمز: **الكلمات المفتاحية**، ترجمة نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط 1 ،2007.
4. طوني بينيت وأخرون: **مفاتيح اصطلاحية جديدة – معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع–**، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
5. عبد الوهاب الكيالي (إشراف): **الموسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (د ت) .
6. ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1979.
7. ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت).

ثانيا، الكتب:

1. أحمد حسن البرعي: **الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د ت).
2. أرنست كاسيرر: **الدولة والأسطورة**، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1975.
3. إريك فروم: **الإنسان المستلب وأفاق تحرره**، ترجمة حميد لشهب، فيديرانت، الرباط، المغرب، 2003.

4. إريك فروم: **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1972.

5. إريك فروم: **ثورة الأمل– نحو تكنولوجيا مؤنسنة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2010.

6. إريك هوبزباوم: **عصر الثورة (أوروبا 1789-1848)**، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

7. آلان توران: **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

8. آلان توران: **نقد الحداثة** ،ترجمة أنور مغيث ، المشروع القومي للترجمة ،القاهرة ، مصر، 1997.

9. ألبير سوبول: **تاريخ الثورة الفرنسية**،ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر التوسط ومنشورات عويدات، بيروت–باريس، ط4، 1989.

10. آلن هاو: **النظرية النقدية – مدرسة فرنكفورت**، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

11. أميرة حلمي مطر:**الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1995.

12. إميل دوركهايم: **في تقسيم العمل الاجتماعي**، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1982.

13. أنتوني جيدنز: **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة**، ترجمة أديب يوسف ،الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، (د ت).

14. أنتوني غدنز: **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1

15. توماس هوبز: **اللفياثان – الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث – دار الفرابي، أبو ظبي– بيروت، ط1 ،2011.

16. جاك غودي: **سرقة التاريخ**، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1 ،2010.

17. جان توشار: **تاريخ الأفكار السياسية ج2 من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

18. جان جاك روسو: **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

19. جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2011 .

20. جورج بلانديه: **الأنتربولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط2، 2007 .

21. جورج سباين: **تطور الفكر السياسي ج4** ، ترجمة راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، مصر،(د ت).

22. جورج قرم: **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة رلى ذبيان، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

23. جورج كتورة: **السياسة عند أرسطو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

24. جون إهرنبرغ: **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.

25. جون لوك: **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959.

26. جيريمي ريفكين: **عصر الوصول – الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة**- ترجمة صباح صديق الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان .

27. جيمس جوردن فينليسون: هابرماس **مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، القاهرة، مصر، ط1، 2015،

28. حسن خليفة: **تاريخ النظريات السياسية وتطورها**، المطبعة الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1929.

29. ابن داوود عبد النور: **المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي**، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر- بيروت، ط1، 2009.

30. دريوش شايغن: **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي و المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت- جنيف، ط1، 2004.

31. دفيد هارفي: **حالة ما بعد الحداثة – بحث في أصول التغير الثقافي**، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

32. دينيس سميث: **الأجندة الخفية للعولمة**، ترجمة علي أمين علي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011.

33. رفيق عبد السلام: **في العلمانية والدين والديمقراطية – المفاهيم والسياقات**، مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة - بيروت، ط1، 2008.

34. روجي غارودي: **البديل**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت لبنان، ط2، 1988.

35. روجي غارودي: **في سبيل حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة،بيروت، لبنان،ط4 ، 1999.

36. رونالد سترومبرج: **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601–1977)**، ترجمةأحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط3، 1994.

37. ريتشارد تارناس: **ألام العقل الغربي– فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا للعالم**، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان وكلمة، الرياض – أبو ظبي، ط1، 2010.

38. ريتشارد هيجوت: **نظرية التنمية السياسية**، ترجمة حمدي عبد الرحمن و محمد عبد الحميد، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، الأردن، ط1، 2001.

39. ريمون غوشيه: **الدين في الديمقرطية مسار العلمنة**، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2007.

40. رينيه ديكارت: **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط3، 1985.

41. سالم يفوت: **الزمن التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

42. السيد ولد أباه: **الدين والسياسة والأخلاق – مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

43. صموئيل هانتنتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

44. طارق البشري: **ماهية المعاصرة**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1996.

45. الطاهر سعود: **التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

46. طه عبد الرحمن: **تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها** ؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب،ط1، 2001.

47. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

48. طه عبد الرحمن: **روح الدين– من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت، ط2، 2012.

49. الطيب بوعزة: **نقد الليبرالية**، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

50. عبد الرزاق بلعقروز: **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

51. عبد السلام بنعبد العالي: **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

52. عبد العزيز سليمان نوار و محمود محمد جمال الدين: **التاريخ الأوروبي الحديث – من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1999.

53. عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت، ط9، 2011.

54. عبد المجيد الشرفي: **لبنات معالم الحداثة**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.

55. عبد الوهاب المسيري: **العالم من منظور غربي**، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال، العدد 2001.

56.عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 2**، دار الشروق، القاهرة، مصر،ط1، 2002.

57. عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2009.

58. عبدالله العروي: **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ط5، 1993.

59. عزمي بشارة: **المجتمع المدني دراسة نقدية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط6، 2012.

60. علي حرب: **حديث النهايات –فتوحات العولمة ومأزق الهوية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000.

61. علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة – من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، منشورات الاختلاف و دار الأمان، الجزائر– الرباط، ط1، 2011.

62. غوستاف لوبون: **روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 2013.

63. غيوم سيبرتان – بلان: **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة عزالدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

64. ف. فولغين: **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

65. فرانسوا شاتليه: **تاريخ الإيديولوجيات ج1 العوالم الإلهية حتى القرن الثامن الميلادي**، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1997.

66. فرانسوا شتاليه: **تاريخ الأيديولوجيات ج2 – من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر**، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، 1997.

67. فرنسوا شتاليه وآخرون: **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1984.

68. فرنسيس فوكوياما: **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1993.

69. فليب برو: **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

70. كارل بولانيي: **التحول الكبير– الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر**، ترجمة محمد فاضل طباخ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

71. كافين رايلي: **الغرب والعالم ج2**، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.

72. كرين برينتن: **تشريح الثورة**، ترجمة سمير الجلبي، دار الفرابي وكلمة، أبو ظبي – بيروت، ط1، 2009.

73. كرين برينتون: **تشكل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1978.

74. كمال بومنير: **النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت – من هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر- بيروت،ط1، 2010.

75. كوينتن سكنر: **أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني** ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

76. لوران فلوري: **ماكس فيبر**، ترجمة محمد مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

77. لورينا بارينى: **دول وعولمة –استراتيجيات وأدوار**، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

78. ليو شتراوس وجوزيف كروسبي: **تاريخ الفلسفة السياسية** ، ترجمة محمد سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر 2005.

79. ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ت).

80. ماكس فيبر: **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

81. ماكس فيبر: **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011.

82. محمد الشيخ و ياسر الطائي: **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

83. محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

84. محمد الشيخ: **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

85. محمد الهلالي وعزيز لزرق: **الحرية**، سلسلة دفاتر فلسفية الكتاب16، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009.

86. محمد الهلالي وعزيز لزرق: **الدولة**، دفاتر فلسفية، العدد 21، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

87. محمد جابر الأنصاري: **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الاسلام – مكونات الحالة المزمنة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الشروق، بيروت– القاهرة، ط2، 1999.

88. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، أفريقيا الشرق، المغرب– لبنان، 2001.

89. محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007.

90. محمد سبيلا: **للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي**، أفريقيا الشرق، بيروت – الدار البيضاء، 2000.

91. محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

92. محمد عابد الجابري:**العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** –، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

93. محمد نورالدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – بيروت، ط 2، 1998.

94. محمود أمين العالم: **تحديا للهيمنة الأمريكية الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية**، سلسلة قضايا فكرية، الكتاب 21، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،2005.

95. إيمانويل كانط: **ثلاث نصوص تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير،** ترجمة محمود بن جمعة، دار محمد علي الحامي، صفاقص، تونس، ط1، 2005.

96. مصطفى النشار: **تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون،** دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 1999.

97. مطاع صفدي: **ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية – نقد الإستراتيجية الحضارية،** مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ط1، 2002.

98. مونتسكيو: **روح الشرائع،** ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة، مصر، 2012.

99. نيقولا مكيافيلي: **مطارحات مكيافيلي،** ترجمة خيري حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1982.

100. هبة رؤوف عزت: **الخيال السياسي للإسلاميين – ما قبل الدولة وما بعدها،** الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2015.

101. هربرت شيلر: **المتلاعبون بالعقول كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان وسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام** ؟ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، العدد243، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الكويت، 1999.

102. هربرت ماركيوز: **الإنسان ذوالبعد الواحد،** ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

103. ورويك موراي: **جغرافيات العولمة – قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية،** ترجمة سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، الكويت،2013.

104. يورغن هابرماس: **العلم والتقنية ك "ايديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003.

105. يورغن هابرماس: **القول الفلسفي في الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.

106. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ت).

ثالثا، أطروحات:

1. أحسن بشاني: "**خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية**"، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2006.
2. محمد جديدي: " **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**"، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2006.

رابعا، مجلات ودوريات وندوات :

1. طه عبد الرحمن: "روح العولمة وأخلاق المستقبل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة السابعة، العدد 27، (شتاء 1422/ 2001).
2. عادل حدجامي:" نيكولا مكيافيلي: السياسة فيما وراء الخير والشر"، **مجلة يتفكرون** ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، العدد 6، 2015.
3. عبد الرزاق بلعقروز: "حدود عقلانية الحداثة الغربية والتأسيس الإيماني للعقل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد76، السنة 19 (ربيع 1435هـ/2014م).
4. عبد العزيز لبيب:"نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو"، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، مسقط، سلطنة عمان، العدد39، السنة 11، (شتاء، 1434هـ/ 2013 م).
5. عبد الوهاب المسيري: "التحديث والحداثة"، **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، (13. 3. 1998) .

6. فتحي حسن ملكاوي: "رؤية العالم عند الإسلاميين" **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 11، عدد45، (صيف 1427هـ /2006م).
7. محمد الشيخ:"ما معنى "التنوير"؟ سؤال التنوير وحيثياته وأجوبته في الفكر الغربي"، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، السنة 10، العدد37، مسقط، سلطنة عمان،(صيف، 1433هـ/2012م).

خامسا، منشورات الكترونية:

1. أشرف حسن منصور:"**من اللبيرالية إلى مجتمع الاستهلاك نقد بودريار للمجتمع المعاصر**"، (*en ligne*) متوفر على الموقع:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=85418 (10/11/2015)
2. الطيب بوعزة: "**ماركيوز والمجتمع الحداثي**"، (*en ligne*) متوفر على الموقع:
http://annabaa.org/nbahome/nba80/004.htm (2016/02/14)

3. الطيب بوعزة: **مفارقات مكيافيلي – نحو قراءة جديدة**، (en ligne) متوفر على الرابط الالكتروني:
http://www.mominoun.com/pdf1/2014-12/549bdd77cd573762248915.pdf
(22/09/22015)

4. توفيق فائزي:"**خصوصية المدني الحديث**"،(*en ligne*) متوفر على الرابط الالكتروني :
http://mominoun.com/pdf1/2015-02/54d223a51899a578915459.pdf (9/09/2015)

سادسا، المراجع بلغات أجنبية :

1. Alain TOURAINE ; **CRITIQUE DE LA MODERNITÉ**, Les Éditions Fayard , Paris, 1992.

2. André Comte-Sponville; **Dictionnaire philosophique**, Presses Universitaires de France, Paris, 4e édition, 2013.

3. Émile Namer; **" La nature humaine chez Machiavel"**, Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 16e Année, No. 3, Actes du XIo Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française- La Nature Humaine (JUILLET, SEPTEMBRE 1961).

4. Georges BALANDIER; "**Réflexions sur une anthropologie de la modernité"**, Cahiers internationaux de sociologie, vol. 51, Les Presses universitaires de France, Paris, juillet-décembre, 1971.

5. Yves Vadé ; **Ce que veut, dire modernité(1)**, Presses Universitaires de Bordeaux, 1994.

6. Larousse; **Grand Larousse de la langue français**, Tome 4, Librairie Larousse, Paris, 1975.

7. M. VI. JANKÉLÉVITCH; "**Machiavel et l'esprit moderne "**, La Revue administrative, 2e Année, No. 11, (SEPTEMBRE, OCTOBRE 1949).

8. Max Weber: **Economie et société (1)** les categories de la sociologie, Libairie plon, Paris, France, 1995.

9. Max Weber**: le savant et le politique**, ENAG editions, Alger , Algerie,1991.

10. Pauline Gardiner Barber, Winnie Lem, Yevgeny Medvedev and Eileen Lyons: "**Capitalisme et Mondialisation Introduction",** Anthropologica Canadian Anthropology Society,Vol 46, No. 2 , 2004.

11. " ***Adolf Eichmann***" , **(***en ligne), Disponible sur le lien Web :* http://www.seconde-guerre.com/biographies/biographie-n- eichmann.html . (13/01/2016)

ملخص : التحديث الاجتماعي السياسي الغربي و مسار االهيمنة الحضارية.

هذه الدراسة مساءلة نقدية لتجربة التحديث الاجتماعي السياسي الغربية، وكيف انقلبت من مشروع تحريري إلى هيمنة في الواقع الاجتماعي السياسي الحديث.

وذلك، بتتبع مسار هذا الانقلاب في الدولة الغربية التي أفضت فيها هذه التجربة التحديثية إلى دولة هيمنة، ثم في المجتمع الغربي الحديث الذي أضحى مجتمع معلمن علمنة شاملة، ووصولا للاجتماع السياسي العالمي الحديث الذي هيمن عليه النموذج الاجتماعي السياسي الغربي هيمنة حضارية .

وقد تبين أن علة هذا الانقلاب كامنة في التطبيق الغربي الخاص لآليات التحديث الاجتماعي السياسي، الذي تحولت فيه هذه الآليات لأدوات هيمنة، حيث تحول الترشيد الاجتماعي إلى ترشيد أداتي، وتحول التفصيل الاجتماعي إلى تفصيل بنيوي، وتحول التوسع والتعميم إلى توسع وتعميم ماديين .

وفي الأخير تبحث الدراسة عن السبل الممكنة للانعتاق من هيمنة نموذج التحديث الاجتماعي السياسي الغربي.

Résumé : La modernisation sociopolitique occidentale et processus de la domination civilisationnelle.

Cette étude tente à renfermer la discussion critique de l'expérience de la modernisation sociopolitique occidentale, ainsi que les manières avec lesquelles elle s'est transformée à partir d'un projet de libéralisation à une domination dans la réalité sociopolitique moderne.

Et ce, par suivre le processus de cette transformation ; passant par l'État occidental dans lequel l'expérience de modernisation a conduit à un état de domination, puis dans la société occidentale moderne qui est devenu sécularisé laïcisation total, en arrivant a le champ sociopolitique mondiale moderne qui est dominé par la modèle sociopolitique occidental, domination civilisationnelle.

Il a été constaté, que la raison de ce transformation se cachent dans l'application occidentale des mécanismes de modernisation sociopolitique, dans laquelle ces mécanismes sont devenus des outils de domination, Lorsque la rationalisation sociale tourné à une rationalisation instrumentale, et La transformation de la différenciation sociale à un différenciation structurelle, et La transformation de l'expansion et de la généralisation à une expansion et une généralisation matérialistes

Enfin, l'étude cherche en manières possibles de l'émancipation de la domination du modèle occidental de la modernisation sociopolitique.