حوار مع برهان غليون *

قيس خزعل جواد**

يقدم المفكر برهان غليون في هذا الحوار الشيق رؤيته للأوضاع الفكرية والعملية للاجتماع العربي الإسلامي، فيبحث في التاريخ الاجتماعي للأمة، وفي ما آلت إليه مدارسها الفكرية والسياسية، وعلاقتها بالسلطة التي اختصر غليون توترها واضطرابها واختلال توازنها بمقولة "الدولة ضد الأمة". إنه لا يكتفي بدراسة هذه الأوضاع وعلاقة الدين بالدولة ونقدها، لكنه، ومن خلال درايته بالتحولات الدولية المتسارعة اليوم، يحدد موقع العرب والمسلمين من هذه التحولات ومكانتهم في النظام الدولي.

إن جدل المواطنة والسلطة والدين والدولة لا ينفصل اليوم عن جدل الخصوصية والعالمية. ويبقى حسم المسألة الداخلية المرتبطة بمهام الفرد وعلاقة ذلك بالدين والدولة ومكانة الفرد وحريته داخل الدولة هو المقدمة الضرورية لحسم صراع الخصوصية والعالمية. لذلك يرى عبد الله العروي مثلاً في كتابه مفهوم الدولة: "أن الحرية خارج الدولة مثالية خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية". وبهذا جعل العروي صلاح الحرية داخل النظام وصلاح النظام بتوفيره للحرية. وليس هذا سوى بعد من

---

* دكتوراه من جامعة باريس ١٥، أستاذ علم الإجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السربون الجديد باريس ٣.

**دكتوراه في التاريخ من جامعة السوربون (١٩٩٢)، باحث ومفكر مقيم في باريس.

أبعاد القضية المطروحة للحوار، وفي هذا الصدد يرى سمير أمين أن ثمة ثلاثة أبعاد للواقع الاجتماعي العربي: البعد الاقتصادي والبعد السياسي والبعد الثقافي. وتختلف درجة المعرفة العلمية لهذه الأبعاد الثلاثة. فمعرفة البعد الاقتصادي أكثر تقدماً بلا ريب. فقد أنتج علم الاقتصاد الأكاديمي أدوات تحليل للظواهر الاقتصادية لا بأس بها... بينما لا يزال التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة أقل تقدماً بلا شك.

ومن نافلة القول أن البحث في مجال السلطة والسياسة يستدعي استرجاع الماضي وبخاصة الإلمام بأسس هذه الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي، فحاضر الأمة اليوم ليس إلاّ استمراراً لمسيرتها التاريخية. ووضع اليد على المسببات الأولى لما آل إليه حال النظر والعلم الإسلاميين يقتضي منا البحث في الأسس التأصيلية لهذا المسار، وإن عدنا إلى غابر الزمان كما يقال، وفي هذا المضمار يرى علي أومليل أن السلطتين العلمية والسياسية كانتا "في فترة الخلافة مجتمعتين في شخص الخليفة الراشد، ثم انفصلت السلطتان مع نهاية الخلافة الراشدة..." وعند هذا يتساءل أومليل "كيف يتم إذاً رأب الصدع بين السلطتين العلمية والسياسية وإعادة وحدة النظام الإسلامي كما ينبغي أن يكون؟ يجيب عن ذلك برهان غليون في كتابه "نقد السياسة: الدولة والدين" بقوله: "إن الإسلام بوصفه ديناً لا يضمن تحققه التاريخي تماماً دون دولة، ولهذا كان مؤسساً لدولة". وهذه رؤية تضع الإشكال في مجال النظر على طريق الحسم. فلو أرادت الأمة تحقيق ذاتها لما تورعت عن توحيد السلطتين وردم انفصالهما فيما عرف بفصل الدين عن الدولة.

لا ريب أن موضوعات الجدل الفكرية بقيت، منذ قرن مضى وإلى يومنا هذا، الهاجس الملح للفكر العربي الإسلامي. فمنذ أن اتجهت الدولة العثمانية إلى الخروج من تاريخ الإسلام والدخول في تاريخ الغرب الأوربي بتبنيها أولى قوانين العلمانية الواردة في دستور مدحت باشا عام ١٨٧٦ والمجتمع الإسلامي يعيش صراعاً ما بين الوافد والموروث، وقد انعكس هذا الصراع على أوجه الحياة بأكملها، فأصبحت ديار

الإسلام تضم بين جوانبها ما سماه البعض "مجتمعين تحت سقف واحد". وهما مجتمعان يعبران عن حالة انفصام في جسم الأمة وعقلها، انفصام تضاعف تأثيره بضعف البنية الفكرية والاجتهادية للأمة، فاستسهلت النخبة الوافد من الأفكار وجعلته الحاكم الناظم لحياتها.

يراجع غليون هذه الإشكاليات، وبحسه النقدي يقوم بإمعان النظر فيها وبلورتها بكثير من الثقة، فهو لا يضع نفسه خارج الموضوعات التي يعالجها. إنه يتحرك داخلها، ويقوم بوصفه فاعلاً اجتماعياً ودارساً لها بمهمته الثقافية والسياسية، قياماً يدعونا للتأمل في ذلك التناسق الإيجابي بين موقفه السياسي العملي وموقفه الفكري النظري. ومن يعرف غليون في حياته اليومية يدرك مدى حرصه على استمرار هذا التوازن. إنه يدخل إلى ساحة الجدل الفكري متسلحاً بفكر أصيل يرفض المقلدين للنماذج الفكرية، ويقول لهم: إنكم لم تنقلوا التجربة الغربية، بل نقلتم قشورها، و لم ترفضوا الدين باسم العلمانية إلا لكي تجعلوا من العلمانية ديناً آخر، لقد تنكرتم للشرق وتقاليده، و لم تستوعبوا فكر الغرب ومقتضيات تطوره.

تلك هي علامات على الطريق سيقوم غليون في هذا الحوار بتعميق النظر فيها. قابلناه في مكتبه بالجامعة وكان لنا معه هذا الحوار:

قيس جواد

من يتطلع إلى مسيرتك الفكرية يجدها حافلة بالأحداث وبالإبداعات، فقد تعددت مؤلفاتك وباتت طروحاتك التي تفردت بها منذ عقد من الزمان تقريباً تفرض نفسها على ساحة الفكر السياسي والثقافي العربي. ويبدو أن مسيرتك الحافلة هذه قد تكللت بمنصب أكاديمي مرموق مديراً لمركز دراسات الشرق المعاصر بالسربون. فهل لك أن تعطينا فكرة أولية عن هذا المركز ونشاطه من ناحية، وعما تنوي تحقيقه من خلاله، وما هو جديد نتاجك الفكري من ناحية أخرى؟

برهان غليون

أسِّس هذا المركز في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، وكان الهدف منه إعادة توجيه البحث في الدراسات الشرقية، والمقصود بالدرجة الأولى الدراسات العربية

الإسلامية، في اتجاه دراسة الحقبة الحديثة والمعاصرة بعد أن كانت متركزة تركيزاً كبيراً حول الحقبة الكلاسيكية والقديمة. وهذا بارز في تسميته. وقد ارتبط بهذا التوجه الجديد أيضاً تشجيع المناهج الاجتماعية على حساب المناهج (الفيلولوجية) والاستشراقية التقليدية التي كانت تسيطر على الدراسات الإسلامية حتى ذلك الوقت. ويشارك المركز في النشاط البحثي والدراسي حول المجتمعات العربية والإسلامية من خلال النشرات والكتب والندوات والمحاضرات، وله مكتبة مختصة بالدراسات الإسلامية والعربية، كما يشارك أيضاً في "مجلة العالم العربي: مغرب مشرق" التي تصدر عن مركز الوثائق الفرنسية، وهي المجلة الرئيسة المختصة بالعالم العربي. واستلامي لإدارة المركز هو جزء من واجبي الوظيفي بوصفي المسؤول عن كرسي دراسات الحضارة والمجتمعات العربية في السربون الجديدة.

أما جديد إنتاجي كما رغبت فهو قرب صدور كتاب لي في آخر هذا الشهر بالفرنسية بعنوان: "الإسلام والسياسة: الحداثة المغدورة" عن دار لاديكوفرت.

تعاني التيارات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي من حصار على صعيدين: عالمي بعد أن ربطت وسائل الإعلام بين التطرف والإرهاب والإسلام، ومحلي لكون أغلب التيارات الوطنية فضلت التحالف أو الاصطفاف مع الأنظمة التي كانت تحاربها بدلاً من التحالف مع التيار الإسلامي، وعند سؤالي لأحد المفكرين العرب عن هذه المفارقة ذكر أن التيارات الوطنية العلمانية والقومية تحاول إصلاح الأنظمة في حين تحاول التيارات الإسلامية تهديم الدول، فهل تتفق مع هذا الرأي وكيف ترى، وأنت المدافع دوماً عن وحدة الجماعة الوطنية، الخروج من مأزق التمزق هذا؟

أعتقد، كما ذكرت عدة مرات في الماضي، أن قسما كبيرا من النخب المثقفة العربية من الطبقات الوسطى التي بدأت تنزع منذ الثمانينيات إلى المطالبة بالانفتاح وتوسيع هامش الحريات، والتي حلمت لفترة بالديمقراطية، قد أصيبت بالفزع بالفعل أمام تنامي قوى الحركات الإسلامية. وربما كانت الجزائر وما شهدته ولا تزال تشهده من أحداث دامية هي المثال الأوضح عن ذلك. وهذا الفزع هو الذي دفعها للتراجع عن نزوعاتها الانفتاحية وشبه الديمقراطية.

وإذا حاولنا أن نتجاوز قليلا الخطاب الأخلاقي والتشهيري الذي يقتصر على تحديد المسؤوليات وتوزيع الاتهامات في اتجاه أو آخر، وسعينا إلى أن نفهم بشكل أعمق العوامل التي دفعت إلى حصول مثل هذا الموقف نجد أنها تتلخص في ثلاث عوامل رئيسة:

العامل الأول: هو سطحية الأسس التي يقوم عليها النزوع الديمقراطي في المجتمعات العربية وضعفها، سواء منها النظرية أو الاجتماعية العملية، وبسبب هذه السطحية ليس هناك وعي حقيقي وعميق لمتطلبات الديمقراطية ولا لحقيقة الثمن والتضحيات التي ينبغي على كل فرد وعلى كل فئة اجتماعية أن تقدمها للوصول إلى نظام سلطة يكون فيه للجميع الحق بالمشاركة، ويكون فيه الصراع جزءا من اللعبة لا خطرا داهما يهددها. فالديمقراطية مرتبطة بقبول حد أدنى من المخاطر بما في ذلك الهزيمة السياسية أمام الخصم، على أمل استعادة المبادرة في المعارضة والعودة إلى الحكم فيما بعد. وبما أن الكل محروم من السلطة اليوم فليس هناك من يقبل بالنتائج الحقيقية للعملية الانتخابية، فإذا كان الأفق هو الهزيمة فإن الحزب الحاكم يفضل في هذه الحالة الإبقاء على الوضع القائم. وهذا ينطبق على الجميع في رأيي، علمانيين وإسلاميين ويعبر عن انعدام النضج في المشاعر والمواقف والقناعات الديمقراطية.

والعامل الثاني: هو من دون شك إخفاق الحركات والقوى السياسية الإسلامية في تطمين القوى السياسية الأخرى بصدق توجهاتها الديمقراطية وتمسكها القاطع في المستقبل بنظام التداول الديمقراطي للسلطة، وبالرغم من أن العديد من القوى الإسلامية سعى إلى تأكيد ذلك، إلا أن التمسك عموما بنظرية الحاكمية التي ترفض الاعتراف بالسيادة الشعبية في موضوع السلطة السياسية، وهي سلطة للبشر على البشر، والاختلاط الحاصل أيضا في الصف الإسلامي نتيجة تعدد المواقف وتعدد التيارات وسواد الفتاوى والأقاويل التي تركز على الطابع الغربي والأجنبي للديمقراطية، وتجعل من رفضها جزءا من مفهوم النظام الإسلامي، كل ذلك قد أبقى الخوف قويا

من أن يكون الإسلاميون انقلابيين جددا، وأن تكون النتيجة حلول ديكتاتورية جديدة باسم الإسلام محل ديكتاتورية قديمة ومتهاوية باسم التقدم والاشتراكية أو العلمانية.

والعامل الثالث: هو أن السلطات الحاكمة نجحت إلى حد كبير في زعزعة ثقة القوى والتيارات المعارضة بعضها بالبعض الآخر، وسعت إلى تعميق ذلك الشرخ العقدي والنفسي من خلال دفع الحركات الإسلامية أو بعض أجنحتها الأقل نضجا نحو المواجهات المسلحة، ومتى بدأت المعركة تتخذ طابع المعركة العنيفة خلا الجو لأجهزة الأمن، وزاد الضغط على قوى المجتمع السياسية كي تعلن تأييدها للنظام القائم، أو على الأقل أن تتبرأ من القوى السياسية التي تستخدم العنف. وفي اعتقادي أن تفجير العنف في الأقطار العربية والإسلامية كان استراتيجية رسمية وقعت المعارضة الإسلامية في فخها. وكان هدف هذه الاستراتيجية استخدام ذريعة القضاء على العنف والخروج على القانون من أجل تصفية المعارضة السياسية والاجتماعية برمتها. وهذا ماحصل بالفعل. ولو اتبعت المعارضة الإسلامية طريق المعارضة السياسية الطويلة النفس،وتبنت فكرة التقريب بين فئات قوى المعارضة على مختلف قناعاتها السياسية والفلسفية، كما نادينا بذلك مرارا، لكان الوضع السياسي العربي مختلفا كليا اليوم عما هو عليه، في داخل البلاد العربية وعلى مستوى الإقليم ومستوى علاقة العرب بالعالم أيضا. لكن مثل هذه الاستراتيجية كانت تقتضي تطوير فكرة التحالف الديمقراطي والتبني الواضح والأكيد للديمقراطية نظاماً بديلاً، وإعطاء الضمانات المتبادلة من قبل قوى المعارضة العلمانية والإسلامية للتمسك بهذه الديمقراطية، وعدم الاستسلام لإغراءات الربح الجماهيري السريع عن طريق الشحن الفكري العقدي (الأيديولوجي) و(الديماغوجي) حول ما أصبح يبدو اليوم قطيعة جذرية ولا مبرر لها بين العلمانية والإسلامية. والحال أن القوى الإسلامية حتى المعتدلة منها، وهي نفسها لا تشكل إلا أقلية في هذا الظرف، لم تدرك أهمية الديمقراطية بوصفها شعاراً وممارسة يومية معا لبناء التحالف السياسي الواسع الذي لا غنى عنه لمواجهة أنظمة عسكرية وبيروقراطية

قوية ومتحكمة بكل السلطات، واستسلمت لإغراء الرد على مفجري المعركة الأيديولوجية التقسيمية بالمثل،واستمرت في معظم الأحيان، كما لو كان ذلك من أجل تأكيد تميزها عن بقية القوى المعارضة، في التشهير بالديمقراطية وإظهار عيوبها ونقائصها. والنتيجة تعميق الانقسام بين قوى المعارضة الوطنية، وانتصار النظم القائمة، وتشتيت بل تصفية جميع التيارات الإسلاميةوالعلمانية المعارضة.

وربما نستطيع أن نضيف **عاملاً رابعاً** هو إخفاقنا نحن الديمقراطيين في إقناع القوى الاجتماعية بإمكانية الارتفاع إلى مستوى تكوين التحالف الديمقراطي في ما وراء المماحكات الأيديولوجية حول العلمانية والتدين، ولا أسميها نقاشات بالفعل، والتي لم تهدف إلا لزرع الفتنة الفكرية وتقسيم الصف الوطني لصالح القوى القائمة والمسيطرة على الدولة والثروة. وأعترف بأن جهودنا في الدعوة إلى تجاوز الخلاف وفتح الحوار وتأسيسه بين جميع قوى المجتمع، منذ الثمانينيات لم تتكلل بالنجاح. وبقي الميل قويا لدى الجميع للدخول والانخراط في معركة التحييد المتبادل والتصفية المشتركة.لقد أمكن حصار دعوتنا بالفعل وعزلنا. ولكن لن يستمر وقتاً طويلاً في نظري. فلا يخفى على أحد اليوم أن النظم القائمة، مثلها مثل المعارضات التي رفضت العمل على أرضية البحث عن صيغة الديمقراطية، أعني تعددية وقانونية ومستندة إلى الخيارات الشعبية، تجد نفسها في طريق مسدود تماما على جميع المستويات في السياسة الداخلية،وفي السياسة الإقليمية، وفي السياسة العالمية. وهذا الطريق المسدود هو الذي يترجم ما تظهره من شلل كامل في التعامل مع مفاوضات التسوية السياسية في الشرق الأوسط ومع تصاعد العدوانية الإسرائيلية.

ذكرتم في كتابكم "نقد السياسة: الدولة والدين" أن الجهاد كان مصدر الدولة كحقيقة واقعة، كما كان مصدر بناء الدولة في الإسلام. في قولكم هذا تتخذون موقفا واضحا من جدل بدأ منذ نشر على عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، وما زال يشغل الأوساط المعنية. فتحقق الإسلام ارتبط بقيام دولته الإسلامية.

وكما يناضل القوميون من أجل قيام الدولة القومية، والماركسيون من أجل قيام الدولة الماركسية، وكذلك الليبراليون وغيرهم، فما المانع أن يناضل الإسلاميون من أجل قيام الدولة الإسلامية، لأنهم يعرفون بأن إسلامهم لا يتحقق كاملا من دون قيام الدولة الإسلامية؟

يطرح هذا السؤال كما هو واضح ثلاث مسائل أساسية. المسألة الأولى: تتعلق بمضمون الدولة في الإسلام أو ما يقصد باسم الدولة الإسلامية. والمسألة الثانية: شرعية قيام نشاط سياسي أو أحزاب سياسية تربط عقيدتها بالإسلام أو تسعى نحو تحقيق ما تعتقد أنه النموذج الصحيح للدولة كما يتطلبها الإسلام. والثالثة: وهي الأخطر، تتعلق بما يوحي به السؤال من عدم تحقق الاكتمال لإسلام المسلم من دون قيام هذه الدولة، مما يجعل من إنشائها شرطا لصلاح الإيمان. وتقع جميعها في صلب المناظرة السياسية الوطنية الراهنة في المجتمعات الإسلامية.

وبالنسبة للمسألة الأولى كنت قد ذكرت في كتابي بالفعل أن الإسلام، والمقصود هنا الوحي، لا مجتمع المسلمين، لم يأت لبناء دولة سياسية أو إمبراطورية. ولو كان هذا هو هدفه لما كان دينا ولكن أيديولوجية سياسية هدفها تكوين سلطة ودولة، ولكان محمد صلى الله عليه وسلم جابيا للضرائب وليس هاديا. لكن الدولة نشأت في حضن الإسلام بقدر ما تحول الإسلام إلى جماعة بشرية وسياسية مشخصة تحتاج إلى وسائل تنظيم شؤونها والدفاع عن نفسها. وقد كان الجهاد الذي نشأ عن مبدأ الفتح أو نشر الإسلام، بما أنجبه من آثار مادية، أهمها السيطرة على الأرض والممالك المفتوحة، هو المولد الأول لهذه المؤسسة السياسية التي ستسمى الخلافة في فترة أولى ثم ستصبح دولة أو ملكا عضوضا في الفترة الأموية الثانية. وسوف تتحول الفتوح الدينية بموازاة ذلك التحول إلى أعمال حربية استراتيجية هدفها حماية الدولة والمصالح الاجتماعية التي تمثلها.

لكنْ المسلمون لم يسموا دولتهم بالدولة الإسلامية، وإنما جاءت التسمية حديثا من قبل المؤرخين، وبهدف تمييز النظم التي عرفتها هذه الدولة عن النظم والمؤسسات التي

عرفتها المجتمعات في مناطق أخرى. فالمقصود بالدولة الإسلامية في التاريخ هي المؤسسات السياسية أو نظم الحكم والسلطة المتعددة التي انتظم من خلالها في القرون الأربعة عشر الماضية عقد مجتمعات المسلمين التاريخية، وليس لهذه النظم بالضرورة نموذج نظري واحد وثابت في القرآن والسنة، مصدري الفكر الديني الإسلامي الرئيسين. فالدين لم يأت بنظرية في الحكم ولا في السياسة كتلك التي تدرسها العلوم السياسية. ولكنه أتى بقيم وبمبادئ تصلح لهداية البشر في السياسة وغيرها، مثل العدالة والحرية والمصلحة والأخوة والمساواة وغيرها. ولذلك ينبغي التمييز عند الحديث عن الدولة الإسلامية بين الإسلام من حيث هو دين وبين الإسلام من حيث هو تقاليد تاريخية أنتجتها مجتمعات المسلمين أو فرضتها عليه البيئة الجغرافية أو الاقتصادية أو السياسية، وعدم الخلط بينهما. فالدولة السلطانية دولة إسلامية، بمعنى أنها تنتمي إلى الحضارة الإسلامية ونشأت في حضنها، لكنها ليست دولة إسلامية بمعنى أنها التجسيد التاريخي الحي والصحيح لتعاليم الإسلام وقيمه الروحية والاجتماعية.

لكن، وهذا هو الرد على المسألة الثانية، ليس هناك ما يمنع، في الإسلام وفي النظرية السياسية على حد سواء، المسلمين من أن يتناظروا في ما بينهم حول أفضل الصيغ السياسية لتحقيق تعاليم الإسلام أو أفضل الصيغ التي تستجيب لهذه التعاليم وتعبر عنها. وهذا يعني أن من حق الإسلاميين أن يناضلوا لتحقيق مفهومهم للدولة، وبهذا المعنى تكون الدولة التي سوف يقيمونها بعد نجاحهم دولة إسلامية. وليس هناك ما يبرر حرمان فريق أو فئة من المجتمع من الاجتهاد لإقامة نظام حكم يتفق مع ما يعتقد كل منهما بصلاحه من وجهة نظر الدين. لكن المقصود من ذلك في الواقع هو حق أي فريق اجتماعي باقتراح صيغة مختلفة لنظام الحكم والقيم التي تحرك القائمين على السلطة لا تغيير أسس بناء الدولة نفسها. فالدولة هي مجموعة من المؤسسات والقواعد الإجرائية التي لا يمكن أن تكون إسلامية ولا مسيحية ولا علمانية بالمعنى الديني. ذلك أن المؤسسات لا تؤمن ولا تكفر، وإنما يتعلق فعل الإيمان والكفر بالإنسان العاقل، أي

بالقائمين على الدولة. فتعبير الدولة الإسلامية كتعبير الدولة الماركسية تعبير غير دقيق لأنه يفتقر للتحديث، وهو مستخدم في إطار الدعاية الأيديولوجية. والأصح القول سلطة إسلامية وسلطة ماركسية أو نظام سياسي إسلامي أو ماركسي، أي يستلهم القواعد والقيم التي يركز عليها الإسلاميون أو الماركسيون. أمَّا الدولة فهي مؤسسات لا عقيدة لها في ذاتها. وقوتها نابعة من أنها أمور إجرائية. ويمكن التمييز بالمقابل داخل الدولة بين دولة ذات مؤسسات تقليدية قديمة مرتبطة ببيرقراطية أبوية وسلطة مطلقة للحاكم الفرد (الملك)، وبين دولة حديثة، أي تعتمد السبل الاجرائية التي تجسدها الإدارة التي أطلق عليها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الإدارة البيرقراطية العقلانية.

وقد كانت نتيجة الخلط بين الدولة بوصفها مؤسسات والدولة بوصفها عقيدةً باستمرار نشوء ما سمي في القرن الراهن بالدولة العقائدية. وقد عانى المسلمون في الدول الشيوعية كما عانى غيرهم وعانى العرب في ظل الدول القومية التي عرفناها عندنا، الأمرين بسبب هذه الفكرة الخاطئة حول (أدلجة) الدولة. فلم تكن نتيجتها إلا شيئا واحدا هو توحيد الحزب الحاكم والدولة، وإباحة السلطة لنفسها، باسم العقيدة التي تمثلها، التدخل في ضمير الناس وفرض اعتقاداتها عليهم، أي فرض نوع من المحنة الروحية شبيهة بتلك التي عانى منها المسلمون في عهد المأمون عندما بدأت الدولة تفرض مذهب خلق القرآن على عامة المسلمين وخاصتهم.

ويمكن معاينة الأمر نفسه فيما يتعلق بالنظم التي تتبع شعار الدولة العقائدية العلمانية. فالنتيجة هي أيضا تسويد نوع من امتحان الضمير أو المحنة الفكرية، فما دامت العقيدة تتعلق بالإنسان الفرد الذي يؤمن أو لا يؤمن فميدانها هو حياة الناس الروحية والعقلية، ووسيلة نشرها هي المناقشة العقلية أو المجادلة بالحسنى كما يذكر القرآن. وهو المعنى نفسه الذي تؤكده الآية التي تنص على أنه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة:٢٥٦) أما الدولة القومية، بمعنى الدولة الأمة، فقد نشأت في البداية مفهوماً إجرائياً يهدف لتمييز الدولة الإمبراطورية القديمة، التي لا

يملك سكانها أي حق في قيادتها، وهم رعايا لملك هو صاحب السيادة والملك والقرار في كل شيء، يرثها عن أبويه أو يفرضها بقوة السلاح، عن الدولة الحديثة التي تعترف للشعب بحق رئيس في اختيار الحاكم، وتعتمد عملية تداول السلطة فيها على ما نسميه الشرعية الشعبية، أي على الانتخابات الرسمية، فالدولة سميت دولة قومية أو دولة أمة بمعنى أنها دولة الشعب لا دولة الملك. وبهذا المعنى، كان استخدام المصطلح يبرز مضمونا واضحا ومحددا هو التحول الجذري الذي طرأ على طبيعة السلطة من حيث نصبها أو ممارستها. وهو يتجسد في تبدل نوعية المؤسسات التي تشكل الدولة. لكن ما إن أسيء استخدام هذا المصطلح حتى بدأت المشكلات تطرح فيه أيضا وصار من الممكن استخدامه لتبرير ما يناقضه في الأصل تماما. فشعار الدولة القومية التي أعطت فكرة الجمهورية والسلطة الصادرة عن الإرادة الشعبية بوصفها أصبحت مصدر السيادة العليا بعد أن كانت من متعلقات الحضرة الملكية، صار يستخدم لتبرير الدولة القمعية الديكتاتورية التي ينصب فيها شخص نفسه زعيما للأمة ورمزا لها وأبا قائدا ومرشدا، أي بديلا عنها. وهذا هو الذي أفقد هذه الكلمة مصداقيتها وساهم في تغذية ما نعيشه في البلاد الإسلامية بالفعل من فتنة عقائدية وسياسية.

ثم استخدمت الكلمة منذ منتصف هذا القرن في البلاد العربية مكافئاً لمصطلح الوحدة، أو تعبيراً عن مشروع إقامة دولة عربية موحدة تجمع شتات الأمة العربية. وصارت نقيضا لمفهوم الدولة القطرية. وقد أدخلنا هذا الاستخدام أيضا في فتنة عقائدية جعلت المتمسك بالدولة القطرية يجد نفسه معاديا للعروبة، والمتمسك بالعروبة معاديا للدولة القطرية، وللدولة القائدة عامة بوصفها دولة قطرية. والنتيجة تفكك وتناقضات لا حد لها في الفكر السياسي العربي وغياب أي مفاهيم دقيقة وواضحة.

وفي اعتقادي أن من الضروري أن نعي اليوم أهمية تطوير فكرنا السياسي في اتجاه الوضوح والدقة والشفافية حتى نستطيع أن نخرج من المحنة التي نعيش فيها، وأن نسعى في هذا الطريق إلى تجنب المصطلحات التي تزيد التشويش أو تدفع إلى الاختلاط.

فبذلك وحده يمكن لنا بناء فكر سياسي واضح وصادق ومقنع من جهة وقادر على تحقيق التواصل الفكري البسيط والبناء داخل مجتمعاتنا وبين نخبنا، فهذا التواصل شرط تحقيق الحد الأدنى من التفاهم العام والإجماع الذي لا وجود للأمم ولا قيام لها من دونهما. وليس من فائدتنا تعميق خط التشويش والاختلاط هذا في الساحة الفكرية والعقائدية والسياسية والعربية والإسلامية. مما يعني أن من الضروري أن يكون للمصطلحات المستخدمة مضمون واضح وسهل التحديد والاستيعاب بحيث يستطيع كل فرد أن يحدد موقفه مع ما تشير إليه الكلمة أو تهدف إلى تحقيقه أو ضده. وقد هلكت الماركسية كما نعرف بقدر ما كان الماركسيون يختلفون في معنى ما تتضمنه الماركسية في الواقع العملي. فظهر منها الماركسية الصينية واليوغسلافية والروسية والأوربية... الخ.

وباستثناء سيطرة الحزب الإسلامي على السلطة لا يمكن القول إن هناك اتفاقا واسعا وواضحا بين الإسلاميين على مضمون الدولة الإسلامية وما يتطلبه تحقيقها. فمنهم من يعتقد أن الأمر يحتاج إلى إعادة أسلمة الشعوب الإسلامية الخارجة عن الدين، بالقوة إذا احتاج الأمر، ومنهم من يعتقد أنه من الممكن تحقيقها بأسلمة بعض القوانين أو المواد القانونية التي لا تتفق مع الشريعة في الدول القائمة نفسها. ويدفع المفهوم الأول إلى تبني استراتيجيات من نوع التكفير والهجرة والإعداد لفتح المجتمعات بالقوة المسلحة، بينما لا يحتاج تحقيق المفهوم الثاني إلا إلى تكوين كتلة برلمانية قوية تفرض التعديل. فمفهوم الدولة الإسلامية لا يزال يعاني من تعدد الاتجاهات والتيارات والسياسات من النقيض إلى النقيض، ويتراوح بين نموذج الدولة الإسلامية في أفغانستان حيث تستمر الحرب بين الأحزاب الإسلامية منذ سنين عديدة، إلى نموذج سلطة حزب الرفاه الإسلامية الأكثر اعتدالا، والذي يقبل بالحكم فيظل سلطة يسيطر عليها عمليا العسكريون العلمانيون المتطرفون. ومن الطبيعي والأمر بهذا التباين والغموض أن يشعر المواطن في المجتمعات الإسلامية بالحرج، ويخاف من أن يخفي هذا الشعار تخبطا كبيرا في الرؤية السياسية والعقائدية عند الإسلاميين.

والمقصود أن الديمقراطية لا ترفض أي اجتهاد في الميدان السياسي والفكري. لكن الشرط الأول الذي تحتاجه التيارات السياسية الإسلامية كي تفرض احترامها عل جميع قطاعات الرأي العام في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية معا، هو أن توحد مفهومها لما يعنيه النظام الإسلامي، وأن تصب أهدافها وشعاراتها ووسائل نضالها من أجل نموذج النظام الذي تسعى إلى تحقيقه، أي السياسات التي تريد أن تطبقها السلطة التي ستخضع للحزب الإسلامي، في إطار من الشرعية الشعبية الواضحة. وأعني هنا بالشرعية، بالضبط، الإطار المؤسسي لممارسة السلطة ومرجعيتها الأخيرة. هل الشعب هو المرجع في التداول عل السلطة ومحاكمة الحاكم، مهما كان مذهب السياسي، إسلاميا أو ليبراليا أو اشتراكيا، أم أن الحكام الذين يرجعون في تفكيرهم إلى الكتاب والسنة، لا يرجعون في تعيينهم وإقصائهم من الحكم، أو لا ينبغي أن يرجعوا بالضرورة، إلى الشعب ولكن إلى ضميرهم أو إلى سلطة دينية معينة. وفي هذه الحالة ينبغي تعيين ماهية هذه السلطة الدينية التي تشكل مصدر الشرعية والسيادة العليا، أو الحاكمية، وما شرعية وجودها في الدين نفسه أو ما الأسس الدينية التي تقوم عليها هذه الشرعية.

أما في ما يتعلق بالمسألة الثالثة فلم ينقل عن أي فقيه أو مذهب إسلامي أنه جعل إقامة الدولة ركنا من أركان الإيمان أو من أركان الإسلام. إن إسلام المسلم لا ينقص عندما يعيش في الدول الأجنبية نفسها، فكيف إذا أقام في بلاد إسلامية وبين مسلمين. وليس من المعقول أن نعتبر أن أكثر أسلافنا قد ماتوا نصف مسلمين لأنهم خضعوا لسلطات ودول قليلا ما كانت تطبق الشريعة كما نصت عليها قيم الدين الإسلامي ومبادئه. إن النضال من أجل نظام حكم أو سلطة تستلهم تعاليم الإسلام وتطبق برنامج الأحزاب الإسلامية يمكن أن يجد مسوغاته ببساطة على أرضية السياسة، أي باعتباره عملا إصلاحيا، وتلبية لنداء إصلاح الأرض وتعميرها، وليس بحاجة، من أجل إضفاء الشرعية عليه، أن يجعل نفسه ركنا من أركان الإيمان. وهذه نقطة مهمة ذلك

أن الشرعية السياسية قابلة للنقد العقلي والنقض، أما الشرعية الدينية فهي تفترض الارتفاع عل النقد العقلي والتسليم بما جاء به الكتاب. ولا أعتقد أن من مصلحة أحد أن يظهر في المجتمعات الإسلامية من يفرض على الناس سلطته وسياساته وحكمه باعتبارها جميعا من المسلمات الدينية. أليس هذا هو أصل المأساة التي نعيشها؟

تقف دول العالم الثالث في ذهول أمام التحولات العالمية المتسارعة، ويجرف تيار العولمة في طريقه دولا أوربية ما كانت مستعدة أو متوافقة مع هذه الطريقة في أمركة العالم. ومنذ فترة قصيرة وفي إطار ندوتين باريسيتين استمعنا إلى رأيين متعارضين بشأن العولمة، أولهما لمحمد عابد الجابري في معهد العالم العربي مستنكرا للعولمة، والثاني للأستاذ سمير أمين في معهد اللغة والحضارة معتبرا أن العولمة قدر لا بد منه، وعلى العرب أن يدخلوها قبل أن يفوتهم القطار. ويذكرني هذا القول بقول خير الدين التونسي وهو يقدم للتنظيمات في كتابه (أقوم المسالك) ويقول القولة ذاتها بأن الحداثة تيار جارف والتنظيمات قدرنا. كما تذكرنا هذه الأحداث بمقولة ماركس الذي رحب باستعمار الجزائر من أجل التقدم. وتعلمون مصير الدولة العثمانية وحركة الإصلاح التي فرضت عليها وما قادت إليه، ومصير الجزائر بعد ١٣٢ سنة من الاستعمار والتجهيل. فهل ترى ضرورة اللحاق بركب حضارة العولمة أو أن لنا خيارات أخرى وماهي؟

ينبغي التمييز بين العولمة بوصفها واقعاً عملياً والعولمة بوصفها فكراً سياسياً (أيديولوجيا سياسية) أو (جيوسياسية) تتبناها الدول الكبرى الصناعية وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. فالعولمة واقعاً تعني أن التقدم الذي وصلت إليه الثورة العلمية الصناعية (التكنولوجية)، خاصة في ميدان الاتصالات، يفتح المجال أكثر فأكثر أمام نشوء قوى ومؤسسات وشبكات من طبيعة وأبعاد عالمية، وبالتالي فهو يسبب مشاكل مطروحة عل مستوى العالم بأكمله، ولا يمكن حلها إلا بسياسات عالمية أو شاملة. وفي هذا الصعيد الواقعي ليس هناك شك في أن العولمة حقيقة واقعة في نشوء

إعلام يتجاوز المجالات الوطنية ليصبح من طبيعة عالمية. وهذا ما تجسده الأطباق الهوائية التي تفتح أمام جمهور البشرية أجمع جميع قنوات التلفزة العالمية، وتوحد إذن فضاء الإعلام العالمي. وهي حقيقة واقعة في نشوء شبكة تبادل المعلومات عبر الحدود وعلى مستوى العالم، كما يظهر من خلال شبكات المعلومات مثل الإنترنيت وجادات المعلومات وغيرها من الشبكات الإلكترونية، وتعميم استخدام الفاكس والهاتف النقال وغيره من الوسائل الجديدة. وهي حقيقة واقعة أيضا في الربط المتزايد بين بورصات المال والأسواق الاقتصادية والمالية. وهي حقيقة أيضا في تزايد النزوع نحو التعاون العلمي والتقني بين جميع الدول المتقدمة لغزو الفضاء وتحقيق الإنجازات الجديدة في مجال مكافحة الأوبئة وتلوث البيئة ومعرفة أحوال الطقس والزلازل، ومكافحة تهريب المخدرات. وهي أخيرا حقيقة واقعة في تعميم سيطرة المافيات وتواصلها عبر الحدود. وهي حقيقة واقعة عل مستوى توحيد السياسات التجارية والاقتصادية والسيطرة المتفاقمة لبعض مؤسسات المال الدولية ولبعض الشركات الكبرى العالمية على تحديد القرارات السياسية والدولية وبلورتها.

أما العولمة بوصفها فكراً أساسياً (أيديولوجية) فهي أمر مختلف تماما. فهي تقدم هذا التعاظم الفعلي في درجة اندماج الاقتصاديات والمصالح والمجالات والنشاطات العالمية على أنه مصدر للتقدم والرفاه وتحسن الأحوال لدى جميع المجتمعات الإنسانية والفئات الاجتماعية. وهذا هو الوجه المخادع والكاذب للعولمة. فالعولمة الناجمة عن تقدم الثورة التقنية لا تعني بالضرورة نشوء فرص أفضل للتقدم في كل المناطق والمجتمعات. بل إن العكس هو الصحيح. إن نتائجها تبدو لي، كما ذكرت في مساهمة سابقة، مشابهة بالضرورة في هذا المجال لنتائج الثورة الصناعية التي أعطت لمجموعة من الدول، وهي الدول الأوربية، سبقا كبيرا على باقي دول العالم سمح لها بأن تبسط سيطرتها عليها، وأن تحقق تراكما مضاعفا من خلال الاستعمار والتحكم بالقسم الأكبر من موارد هذه الدول الخاضعة له، والعالم مهدد اليوم بظاهرة مماثلة من حيث المظهر في أعقاب الثورة التقنية.

ينبغي في اعتقادي تجنب خطرين متشابهين، الأول: خطر الموقف الطفولي الساذج الذي يطرح العولمة مكسباً إنسانياً عاماً وجاهزاً، وفرصةً سانحة لتحسين وضع العرب أو المجتمعات النامية. فهو يصب اهتمامه على الإشادة بالآفاق التي تفتحها ويعمل للتغطية على المخاطر الحقيقية والكبيرة التي تنطوي عليها هذه العولمة، وهو في حماسته الكبيرة لتقدم الوسائل التقنية الحضارية يتجاهل آثارها المتناقضة والمتباينة في المجتمعات الإنسانية. والثاني: خطر الموقف الذي يرفض العولمة جملة وتفصيلا ولا ينجح في التمييز بين ما تنطوي عليه من واقع وما يلفها من وهم فكري (أيديولوجي). فهذا الموقف، بقدر ما ينفي واقع العولمة الفعلي ويؤكد أهميتها، فإنه يمنع المجتمعات المهددة بآثارها، أي ضحيتها الأولى، من إدراك حقيقة التحولات العالمية الفعلية وتبدل موازين القوى الدولية، ويحرمها بالتالي من فرصة التفكير الجدي بها، وتمييز التحديات والمخاطر الكبرى التي تنطوي عليها، واتخاذ الإجراءات أو إعداد السياسات الكفيلة بدرء مخاطرها.

إن الموقف الصحيح من العولمة هو ما أسميه الموقف النقدي، وهو يعني أولا الاعتراف بما تشتمل عليه التحولات التقنية والعلمية الراهنة من أبعاد واحتمالات تقريب للمسافات بين المناطق، وتجاوز للحدود الوطنية السياسية للدول، وقدرات على بلورة استراتيجيات عسكرية واقتصادية وإعلامية ذات بعد ومضمون عالميين، أي من تأثيرات تتجاوز البلد الواحد والإقليم لتمس العالم كله، وبالتالي من زيادة الترابط في مصير الدول والشعوب وتفاعلها.

وليس هناك إنسان يستطيع أن ينكر مثلا أن ثقب الأوزون لا يهدد بلدا بذاته ولكن الأرض والحياة برمتها على وجهها. وينطبق الأمر نفسه اليوم على مشاكل أكثر تعقيدا مثل مشكلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. فليس هناك دولة تستطيع اليوم حل مشاكل أكثر تعقيدا مثل مشكلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وليس هناك دولة تستطيع اليوم أن تقول إنها قادرة على السيطرة على مصيرها الاقتصادي سيطرة كاملة

في بيئة اقتصادية تخترقها بشكل متزايد الشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات المالية الدولية وتحركات رؤوس الأموال والاستثمارات في البورصات العالمية.

وهو يعني ثانيا عدم الوقوع في فخ التفكير الساذج الذي يعتقد أن كل تقدم أو تطور تقني أو كل تقدم في اتجاه الاعتماد المتبادل والترابط في المصائر الاجتماعية لسكان الأرض لا بد أن ينعكس إيجابياً وتلقائياً على جميع الشعوب والمجتمعات، إذ تبين التجربة والإحصاءات الاقتصادية التي تنشرها المؤسسات الدولية ذاتها أن هذا التقدم ينعكس بشكل متباين ومتناقض على المجتمعات. أي أنه يعزز موقع الدول والمجتمعات التي تسيطر سيطرة أكبر على عوامل التقدم العلمية والتقنية ويضعف إضعافاً أكبر موقع الدول التي لا تسيطر على هذه العوامل أو لا تسيطر إلا على جزء بسيط منها كما يضعف قوتها وسيادتها. ولهذا تقود العولمة الحقيقية إلى زيادة الاستقطابات العالمية وتفاقم الهوة التي تفصل بين الشمال الغني والجنوب الفقير، وتزيد إمكانية تطبيق مبدأ الكيل بمكيالين على مستوى العلاقات الدولية بقدر ما تساهم العولمة في تعزيز تسلط الدول القوية، وتضيق من هامش مبادرة الدول الضعيفة وسيادتها.

الموقف النقدي من العولمة يبين لنا أن هذه الظاهرة التاريخية الفعلية ليست هدية للبشرية ولا خيرا مبثوثا ينتظر من يستفيد منه، ولكنها قبل أي شيء آخر تحد للمجموعة البشرية وبخاصة للدول والمجتمعات الفقيرة والضعيفة المهددة بأن تكون ضحيتها الرئيسية. ولكن الرد على هذا التحدي لا يكون بدفن الرأس في الرمال ولا برفع صوت الاحتجاج والتشكي ولا بالإدانات الأخلاقية للقوى التي تستفيد منها، ولكن بترتيب الشروط التي تخفف من مخاطرها على الدول والمجتمعات الفقيرة والضعيفة، وتسمح لهذه المجتمعات بأن تستفيد ولو جزئيا منها. وترتيب هذه الشروط يستدعي كفاحا نظريا وعمليا، سياسيا واقتصاديا، في الوقت نفسه. ويستدعي التنسيق بين سياسات النخب الحاكمة والسائدة في البلاد النامية واستراتيجياتها، وإعادة الإحياء لشبكات التضامن والتفاهم فيما بينها، كما يستدعي فتح الحوار الحر والعقلاني، أي الذي يرفض أن يستسلم للمطالب الأيديولوجية والتعبوية والديماغوجية، لتحديد المخاطر بدقة وبلورة الحلول الناجعة.

فالعولمة قوة جارفة بالفعل، ولا يمكن عبور مفازتها أو عقبتها إلا لمن ينجح في بناء الجسور والسدود والدفاعات التي تساعد على التحكم بها وضبطها. ولا يفيد الشعوب المهددة في شيء التشهير الدائم بها أو التأكيد الخاطئ لفراغ مضمونها. ومن أول هذه الدفاعات تكوين التجمعات الاقتصادية والإعلامية والسياسية التي تزيد من وزن الدول والبلاد الصغيرة في الموازنة الدولية، وتسمح لها بأن تفاوض من موقع أقوى حتى لا تكون الضحية الأولى لهذه العولمة.

باختصار إن العولمة واقع، وهي حقيقة متنامية ستفرض نفسها، ولكنها ليست حلما بقدر ماهي مليئة بالمخاطر والتهديدات، ومن لا ينجح في إدراك هذه المخاطر والبدء بالتعديلات والإجراءات التي تسمح له بالسيطرة على حركتها سيكون مصيره الخروج من العالم القادم، أي من العالم كما سوف يخرج من مصهر العولمة. إن العولمة هي معركة صناعة العالم المقبل أو المستقبل. ومن توحيد العالم تريد الولايات المتحدة أن تخرج بحصة الأسد، وأن تعيد تجديد شباب سيطرتها العالمية وتفوقها الساحق على جميع البشرية.

لكن نتيجة المعركة ليست رهينة بإرادة الأمريكيين وحدهم، أو لا ينبغي أن نتركها رهينة لهذه الإرادة. إنها مرتبطة أيضا بإرادة الأطراف الأخرى، وقبل أي شيء آخر بوجود مثل هذه الإرادة في بلدان العالم الفقير العديدة، لنقل الثورة التقنية ذات الطاقات العالمية واستخدامها. وكما يمكن أن تكون نتيجة هذه المعركة تجديد شباب السيطرة الأمريكية العالمية يمكن أيضا أن تكون، إذا نجحت بلدان العالم النامي في التكتل واستغلال الفرص المتاحة، وخاصة إذا نجحت في ذلك وعرفت كيف ترد بشكل ناجع على التحدي، أقول: يمكن أن تكون فرصة لتحسين حظوظها في إيجاد حلول فعالة لمواجهة مأساة التخلف وانعدام الوزن والخروج من حالة التهميش التي نعيش فيها. وهذا يعني أن الأمر لا يتوقف على سلوك الأمريكيين وحدهم ولكن على سلوك الدول النامية نفسها. فليس من المنتظر أن تكون واشنطن هي الباعثة على تكوين إرادة الحياة والخروج من الهامشية، ولا الحافز على إطلاق عملية التنمية في البلاد الفقيرة. إن الأمر يتوقف على نخب هذه البلدان نفسها وعلى شعوبها، وفي طليعتها البلدان العربية والإسلامية.

ننهي حوارنا هذا بالسؤال الذي بات تقليديا وهو غياب الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي. فإن لك مساهمات نظرية مهمة في ذلك. أذكر أن أول كتاب قرأته لك هو (بيان من أجل الديمقراطية). إن تيارات وطنية عربية تنظر بعين عدم الرضا لعمل الأحزاب الإسلامية، وتردد كما يبث الإعلام الغربي تعارض الإسلام والديمقراطية. بل إن بعضها يسقط عن الإسلاميين أي حقوق مدنية وسياسية كباقي قوى المجتمع. فكيف ياترى نطالب بالديمقراطية لبعض المجتمع ونحجبها عن بعضه الآخر؟

إذا لم تتعارض الديكتاتورية التي نعيش في ظلها منذ عقود مع الإسلام، و لم تتعارض حكومات الاستبداد السلطانية التاريخية مع الإسلام، وبقي المسلمون مسلمين بالرغم من ذلك، فلا يمكن للديمقراطية أن تتعارض مع الإسلام. فالأنظمة السياسية تتبدل وتنهار وتقوم من جديد بينما الإسلام باق. وهذا هو الذي يميز الدين عن السياسة.فهو أوسع منها وأعمق منها وأشمل، لأنه لا يقوم عليها بالأساس، ولكنه يقوم على الإيمان الذي يطبع ضمير كل فرد، ويتجاوز المجتمعات وتقاليدها، والحقب التاريخية وأنظمتها. وعلى هذا ينبغي أن يركز الإسلاميون كي لا يعطوا الانطباع بأنهم يخلطون بين الأنظمة السياسية التي عرفتها مجتمعات المسلمين، وكانت في مجملها مبنية على القهر، وبين متطلبات الإيمان ومبادئ الإسلام، وكي لا يدفعوا الآخرين إلى الاعتقاد بأن النظام السياسي الإسلامي الذي يدعون له سيكون تكرارا لهذه الأنظمة.

ولا ينبغي للإسلاميين أن ينزعوا إلى الشكوى ويعمقوا لديهم الشعور بأنهم منبوذين أو مضطهدين، على النقيض تماماً من جميع القوى السياسية الأخرى، فمن ينظر بعمق إلى واقع مجتمعات المسلمين ونظمهم يدرك أن معظمها تقوم على إسقاط الحقوق المدنية والسياسية عن مواطنيها، من دون تمييز. ولا يجدر بالإسلاميين أن يعزوا فشلهم إلى تآمر الآخرين، سواء أكانوا من القوى المحلية أم العالمية. فمن الطبيعي أن يواجه عمل الإسلاميين رد فعل من خصومهم. والمطلوب من كل من يتصدى للعمل العام ويدخل في معركة التغيير أن يتحمل مسؤولياته. ولا يعني تحمل المسؤولية الالتزام الأخلاقي فحسب، ولكن قبل ذلك يعني أن الأهداف واضحة والقوى موحدة ومنظمة.وفي اعتقادي أن أهداف الحركات الإسلامية إذا أخذت جملة لا تزال بعيدة

جدا عن الوضوح. فمن هذه الحركات من يتحدث عن إعادة بناء الحضارة الإسلامية، ومنها من يتحدث عن إقامة الدولة الإسلامية، ومنها من يتحدث عن تطبيق الشريعة، ومنها من يتحدث عن التغيير السياسي والتحول الاجتماعي، ومنها من يتحدث عن الوحدة الإسلامية. وكلها أهداف كبيرة وتحتاج إلى تجميع قوى لا يمكن اليوم قصرها على الإسلاميين أو الملتزمين بتأويل محدد للنظام السياسي في الإسلام.

إن المطلوب اليوم في معظم البلاد الإسلامية، وهذا هو الهدف الذي ينبغي أن يكافح الإسلاميون مع غيرهم من أجله، هو بناء نظام بديل للنظام السياسي البيرقراطي والاستبدادي المتهاوي، إذا لم نشأ أن يكون وريث هذا النظام وضعاً لا يمكن السيطرة عليه من التفكك والتشتت والعنف كما هو الحال اليوم في أفغانستان وبعض الدول الإسلامية الأخرى. ولا مستقبل للإسلام ولا لمشروع الحضارة الإسلامية إذا دخلت مجتمعاتنا في الفوضى وانهارت فيها أسس الحياة المدنية. وفي نظري ليس هناك وسيلة لتجاوز أزمة النظام القائم نحو إعادة بناء النظام المدني والسياسي، أي تحقيق السلام الأهلي، داخل المجتمعات الإسلامية إلا ببناء التحالف الديمقراطي بين جميع القوى الاجتماعية والسياسية الحية والسليمة، ومحور هذا البناء هو اليوم المصالحة بين الإسلام والديمقراطية.

الهوامش:

١ـ عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣).

٢ـ سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المقدس** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩) ص٥.

٣ـ علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦) ص١١.