الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــة منتـــوري – قسنطينـــة-
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيـــة
قســـــم الفلسفـــة
رقم التسجيل :
الشـــعبـــة :

الفكر السياسي العربي المعاصر

من خلال العقل السياسي العربي للجابري

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب:
الدكتور:
أحمد بن شيخة

إشراف الأستاذ
إسمـــاعيل زروخي

أعضاء لجنة المناقشة:	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
الرئيس:د- فريدة غيوة	أستاذة التعليم العالي	رئيسا	منتوري قسنطينة
المقرر:د- اسماعيل زروخي	أستاذة التعليم العالي	مشرفا و مقررا	منتوري قسنطينة
الأعضاء:د- عبد الكريم بو الصفصاف	أستاذة التعليم العالي	عضوا مناقشا	منتوري قسنطينة
د- حمودة سعيدي	أستاذة التعليم العالي	عضوا مناقشا	**جامعة الجزائر**
أ- **خميس ساعد**	**أستاذ مكلف بالدروس**	عضوا مناقشا	منتوري قسنطينة

تناقش يوم:.....

السنة الجامعية: 2005- 2006 .

إهداء

أهـــدي هذا العـمل المتواضع إلى كـل من يعـمـل
بـجد و إخـلاص - كـل فـي مجـال اختصاصـه - فـي سبيـل
تحقيـــق نـهــضة وطنـــية شـامـلة.

كـما أهـــديه إلى كـــل مـــن ساعدنـــي أو شجـعـني
على إنـــــــــجازه.

شكر وتـقدير

بمناسبة إنجاز هذا العمل المتواضع أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل الدكتور: إسماعيل زروخي تقديرا لمجهوداته الكبيرة وعرفانا بملاحظاته القيمة وتوجيهاته السديدة.
كما أشكر كل من ساعدني أو شجعني على إنجازه وعلى الله
توكلت وهو خير معين.

المقدمة

بسم الله الرحمان الرحيم

تتميز الظروف العربية الراهنة باشتداد الصراع السياسي سواء على مستوى الفكر، أي في مجال التنظير السياسي، أو في مجال الممارسة السياسية أي في واقع الدول العربية الإسلامية[1].

أما من الناحية الاقتصادية فإن معظم الدول العربية تعيش حالة من التخلف والتبعية الاقتصادية، لاعتمادها الكلي على البترول، أو باعتباره عاملا مساعدا ومكملا، وقد وصل الأمر ببعضها إلى حد انتظار الهبات والمساعدات الخارجية، وهي الوضعية التي تهدد استقلالها وترهن سيادتها على أرضها وشعبها[2].

فواقع الأمة العربية يبين أن الكثير من أقطارها تعيش حالة من التخلف، والتبعية، والفوضى، والصراعات السياسية، مقارنة مع ما نلاحظه لدى الأمم المتحضرة.

ولا نكن مخطئين إن قلنا أن تلك الأوضاع لها علاقة بشكل أو بآخر بالتنظيم السياسي السائد الناتج بدوره عن تنظير "سياسي معين" لأن السياسة هي التي تحدد الثقافة وتخضعها لخدمة مشروعها وتجسيده. إذ يمكن اعتبار الهيمنة الثقافية أول نقطة تسجل في جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية[3].

إن تلك الظروف هي التي دفعتني إلى البحث عن أسباب الأزمة لاقتراح الحلول المناسبة وبالتالي تحقيق النهضة المنشودة، وهو ما يعكس في نظري أهمية البحث لأن نجاحه يعني نجاح العقل العربي في طي مسافات زمنية تقدر بالعقود تفصلنا عن العالم المتحضر.

إن ذلك الهدف لن يتحقق إلا بقراءة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية قراءة موضوعية؛ إذ لا توجد قضية في الحياة السياسية ليس لها علاقة بالمعرفة السياسية لذلك

---

(1) كمال عبد اللطيف،قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة،دارالطليعة للطباعةوالنشر،بيروت،ط1، 1994،ص105

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،ط3، بيروت،لبنان، 1995،ص47.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

يجب قراءة تلك الأفكار عبر تاريخها للاستفادة منها لأن السياسة تسيطر على العلوم الأخرى وتتحكم في جميع نواحي النشاط الإنساني[1].

لقد حاول الكثير من علماء السياسة والباحثين الاجتماعيين قراءة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية لكن –وللأسف- كانت كل القراءات والمحاولات فاشلة، لتحيز أصحابها لهذا الاتجاه أو ذاك، فكانت قراءات على مقاس على اعتبار أن كل قراءة للتاريخ هي قراءة متحيزة، إذ لم تصل إلى ما كان أو ما هو كائن بل لتؤكد ما تريد له أن يكون[2].

ومن بين المفكرين الذين دعوا إلى ضرورة إعادة قراءة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نذكر على وجه التحديد –لأنه موضوع بحثنا- المفكر المغربي المعاصر محمد عابد الجابري[3].

يرى هذا المفكر أنه لا يمكن تحقيق النهضة والحداثة بعقل غير ناهض[4] لأن التحديات والعراقيل التي يواجهها العالم العربي تتطلب الفعل، والفعل في العصر الحاضر هو أولا وقبل كل شيء عمل العقل[5].

---

(1) محمد نصر مهنا،في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث الازاريطية، الإسكندرية، 1999، ص5.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 1985، ص5.

(3) محمد عابد الجابري:ولد سنة1936 بالمغرب، حصل على شهادة ليسانس في الفلسفة عام 1964م، وعلى دبلوم الدراسات العليا عام 1967م، وعلى دكتوراه دولة سنة 1970م من كلية الآداب بالرباط، شغل منصب أستاذ في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ 1967م، جريدة البلاد، الثلاثاء 18 فيفري 2003، ص12-13.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص6-7.

(5) محمد عابد الجابري،الدين والدولة وتطبيق الشريعة،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1،بيروت،لبنان،1996،ص 129.

وهو ما دعا إليه المفكر الجزائري مالك بن نبي حين أشار إلى ضرورة تصفية عاداتنا وتقاليدنا من كل الشوائب وهي تصفية تتم بفكر جديد يحطم الوضع الموروث عن فترة ركود مر بها المجتمع ويبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة[1].

فإذا كانت أزمة المجتمعات تحمل على نقد الفكر و الثقافة ،فان مأزق هذه الأخيرة يحمل على نقد العقل ذاته أي نقد قواعد الذهن و آلية التفكير و منطق البحث ،فالنقد لا يشمل ما ينتجه العقل فقط بل يشمل أصول المعرفة و الفكر ذاته و التنقيب عن أسس الثقافة و بناها العميقة الثابتة [2].

فوضع الجابري مشروعا لنقد العقل العربي جسده في ثلاثة أجزاء تحكمها استراتيجية ناظمة – أي كبنية - رغم اختلاف مواضيعها ومضامينها، لأنها كتب ثلاثة لمشروع واحد.

صدر الجزء الأول منه سنة 1984 بعنوان: تكوين العقل العربي، أما الجزء الثاني فصدر سنة 1986 بعنوان: بنية العقل العربي، وأما الثالث فصدر سنة 1990 واختار له عنوان: العقل السياسي العربي. ويأتي هذا الأخير على رأس المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في بحثي، يقول الجابري عن الكتاب الأول والثاني أنهما كانا مشروعا لكتاب واحد، لكن لضخامته قسمه إلى الجزأين بشكلهما الحالي، أما كتاب العقل السياسي فلم يكن يفكر فيه بل هو من وحي ما انتهى إليه البحث في الكتابين السابقين[3].

ويقول في موضع آخر:((كنت اعتقد بأنني سأكتب كتابا واحدا فإذا بي أجد نفسي أمام كتابين أحدهما للتكوين التكويني،أي للتاريخ التكويني للثقافة العربية،و الآخر

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، الملكية للإعلام والنشر والتوزيع الحراش، الجزائر، ص71.

(2) حسين معلوم ،التراث و الحداثة ،مجلة المستقبل العربي ،م 15، ع 162، 1992،ص 157.

(3) أحمد ثابت ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 13 ،العدد 145 ، 1991،ص 151 .

لبنية الفكر العربي وبعدها وجدت أن هناك خطابا آخر لم أتناوله وهو الخطاب السياسي، ثم الخطاب الأخلاقي لأن هذا الأخير لا ينفصل عن السياسة فألفت كتاب "العقل الأخلاقي العربي " في وقت تفتقر فيه المكتبة العربية إلى مثل هذه المؤلفات))[1].

وقد اخترت تناول –الفكر السياسي العربي المعاصر- من خلال العقل السياسي العربي للجابري كموضوع رئيس للبحث.

تتمثل الإشكالية على وجه التحديد في: كيفية تحقيق الحداثة السياسية؟ وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن مختلف الأفكار التي تغذي الفكر السياسي العربي المعاصر؟ أي البحث عن آليات العقل السياسي العربي؟

وما هو واجبنا تجاهها؟ هل يجب تقويضها أم تعديلها وتجديدها؟ وما هي البدائل المناسبة؟ وإذا كانت الديمقراطية هي الحل الأمثل فما شكل هذا النظام الديمقراطي؟ وما السبيل لتجسيدها في واقع الدول العربية؟ وكيف نبني نظرية سياسية تتماشى ومقتضيات العصر وتقلباته؟

وقد اخترت هذا الموضوع لسببين:

فأما الأول فيتمثل في كونه يتعلق كما سلف الذكر بواقع الأمة وما لذلك من فائدة عملية ونظرية.

وأما السبب الثاني: فيتمثل في محاولة التعرف على الفكر السياسي عند الجابري، لأنه يمثل أهم النماذج التي (تعكس) التفكير السياسي العربي المعاصر، وبالتالي الاستفادة منه وفي جميع الحالات: إما من خلال استثمار إيجابياته أو كشف وتصحيح أخطائه ، وهو ما أشار إليه هو بنفسه[2].

---

(1) www.aljazeera.net.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص53.

كان فكر الجابري موضوعا لدراسات كثيرة، لكنها كانت حول قضايا عامة كتلك المتعلقة بالتراث[1]. أما هذه الدراسة فتتناول جزءا فقط من هذا التراث و المتعلق بالجانب السياسي الذي يتضمن الحديث عن التراث نفسه اعتقادا منا بجدلية العلاقة الموجودة بينهما .

تناولت المسألة المتعلقة بالفكر السياسي العربي المعاصر وما تطرحه من إشكاليات وتساؤلات من خلال هذه المقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: فعنوانه: العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي. حاولت من خلاله معرفة أهم الأفكار التي تغذي الفكر السياسي العربي، وتقوده إلى الفعل بشتى أشكاله: التفكير، التسيير، المعارضة، المقاومة، ...الخ.

وقد اشتمل هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول فكان بعنوان: تأثير العقيدة. أردت من خلاله معرفة دور العقيدة وتأثيرها في صنع الأحداث السياسية، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفكر السياسي العربي أي بماضيه أو بحاضره ومستقبله أيضا.

أما المبحث الثاني فعنوانه: تأثير القبيلة. أو ما يعبر عنه اليوم بتأثير العشائرية ودورها في صنع الأحداث وتوجيهها.

وأما عن المبحث الثالث فعنوانه: تأثير الغنيمة. أي دور الخراج والثروات الطبيعية في مجريات الأحداث السياسية عبر عصور الفكر السياسي العربي ماضية وحاضرة ومستقبله.

---

(1) من هذه الدراسات : موقف الفكر العربي المعاصر من التراث ، و هو بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير ،إعداد مهري عبد السلام ،جامعة قسنطينة ، السنة الجامعية : 2001/2000.

أما الفصل الثاني فقد اخترت له عنوان: كيفية تجديد الفكر السياسي العربي. حاولت من خلاله حصر وتحديد شروط تحقيق الحداثة السياسية وإقامتها على أنقاض العوامل التي أدت إلى تخلفنا عن الركب الحضاري.

لقد تناولت القضية التي اشتمل عليها الفصل في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول عنوانه: تأصيل الأصول. حاولت في هذا المبحث استثمار التجربة التاريخية العربية الإسلامية في المجال السياسي، واستخلاص منها ما يصلح كأصول للممارسة السياسة الحالية وما يتماشى مع معطيات الواقع ومقتضيات العصر، بينت من خلاله الجوانب الايجابية في تاريخ الممارسة السياسية العربية الإسلامية، حاولت في نفس الوقت الكشف عن الجوانب السلبية فيها التي حالت دون انتقالنا إلى الحداثة السياسية، وتحقيق النهضة على خلاف ما حدث في التجربة الأوروبية الناجحة.

أما المبحث الثاني فكان بعنوان: تجديد الفقه السياسي. بينت فيه أهم المعارك التي يجب أن يخوضها العقل السياسي العربي لتحديث نفسه، بما يجعله قادرا على مسايرة العصر.

أما المبحث الثالث فعنوانه: تجديد محددات العقل السياسي العربي. شخصت فيه سلبيات المحددات التقليدية أي الآليات التي عهد العقل العربي العمل بها مع اقتراح الآليات البديلة والقادر على جعله أداة إنتاج وإبداع ومنافسة وليس مجرد أداة للتقليد والاستهلاك.

أما الفصل الثالث والأخير فكان بعنوان: الديمقراطية في الفكر السياسي العربي المعاصر. باعتبارها مطلب جماهيري وأصبحت ضرورة ملحة خاصة في العصر الحالي، إذ أصبحت مقياسا لتحضر الشعوب لما تحققه من نتائج خاصة في مجال حماية حقوق الإنسان.

اشتمل الفصل على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية. حاولت فيه معرفة تصور الفكر العربي لمفهوم الديمقراطية على اختلاف توجهاته ومرجعياته، من خلال محاولة الكشف عن المرجعية التاريخية والفكرية لكل تعريف وإيجاد تبريرا لاختلاف هذا المفهوم عن ذاك.

أما المبحث الثاني فعنوانه: مشكلة الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي. بينت فيه مختلف التيارات المطالبة بالديمقراطية وتحديد أهم العراقيل التي حالت وتحـــول دون تجسيدها في معظم الدول العربية، فهي محاولة معرفة مواطن الداء ونوعه وهو عمل لابد منه قبل تعيين الدواء وتحديد مدته.

وأما المبحث الثالث والأخير فعنوانه: كيفية الانتقال إلى الديمقراطية. بينت من خلاله السبل والخطوات التي يجب أن يقطعها العقل السياسي العربي لتحقيق الديمقراطية وتجسيدها على أرض الواقع حتى لا تبقى مجرد حبر على ورق وشعارات تزين بها الخطب والدساتير.

أما الخاتمة: حاولت فيها إيجاد تفسير لمختلف التساؤلات التي طرحتها في إشكالية البحث، مقترحا في نفس الوقت الحلول التي وجدها مناسبة لتجاوز تلك المحنة التي تضعف كاهل الفكر والواقع العربي والمواطن العربي.

أما المنهج الذي اعتمدته في البحث فيقوم على المقارنة بين ما يذكره المفكـــــــر و الباحث في نفس الوقت أي الجابري وبين غيره ممن له رأي في أية مسألة من المسائل التي طرحها، وما يتبع ذلك من تحليل و تركيب وهو ما من شأنه توضيح القضية وتحليها والاقتراب من اليقين.

الفصل الأول

العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي

يشتمل على :

- تمهيد
- المبحث الأول: تأثير العقيدة
- المبحث الثاني: تأثير القبيلة
- المبحث الثالث: تأثير الغنيمة

تمهيد:

الفكر السياسي العربي الموجود على الساحة سواء منه المسير أو المفكر، تحكمه وتحركه ثلاثة دوافع لا شعورية، تمثل ما اصْطُلِحَ على تسميته في الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر "*باللاشعور السياسي*"[1]، وهذه الدوافع الثلاثة هي: القبيلة و العقيدة والغنيمة.

ولمعرفة حقيقة هذا الفكر - بغرض تحقيق الحداثة السياسية والنهضة المنشودة- يجب تتبع تاريخه ، أي الرجوع إلى ماضيه واستخلاص العبر منه، وهو العمل الذي يمكننا من معرفة "*أصول الاستبداد*" والكشف عن مرتكزا ته الإيديولوجية والاجتماعية واللاهوتية والفلسفية. وإذا تحقق لنا ذلك أمكننا إيجاد تبريرا لهذا الاتجاه السياسي أو ذاك باعتباره امتدادا لأصوله الماضية التي تم الكشف عنها. لأن الدوافع التي صنعته وتعيد صنعه بقيت هي نفسها مع بعض الاختلافات الجزئية والشكلية[2].

إن ما يمكن استنتاجه من تلك الفكرة هو أن كل ما يشهده الواقع السياسي العربي من فكر وممارسة ومعارضة، له جذور ضاربة في التاريخ، و ما تلك الأحداث التي نلاحظها هنا وهناك إلا ارتدادات لأخرى ماضية، فإذا استطعنا معرفة أسبابها ونتائجها أصبح بإمكاننا حل لغز الحوادث الحالية وحتى التنبؤ بها، وكأنها تحكمها حتمية صارمة

(1) اللاشعور السياسي، استعار هذا المفهوم من المفكر الفرنسي "ريجيس دوبري" مفاده أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يمكن مقاومته – لقد استعان بهذا المصطلح آخذا بعين الاعتبار خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي. الجابري، العقل السياسي العربي، ص13.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 ،لبنان ، 1995، ص 365.

ومطلقة، وهي نفس الفكرة التي عبر عنها "*ابن خلدون*" عندما قال: ((*فالماضي أشبه بالآتي شبه الماء بالماء*)) [1].

وللتمكن من ذلك كما يضيف الجابري يجب الرجوع إلى تاريخ الفكر السياسي العربي لمعرف مراحل تكوينه، بدءا بالمرحلة الأولى له وهي انطلاق"*الدعوة الإسلامية*" لأن الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام[2].

لقد جاءت قراءة الجابري لتاريخ الفكر السياسي العربي بعدة نتائج، أهمها أن هذا الفكر يتشكل من ثلاثة محددات، أي ثلاثة دوافع هي التي توجه من خلف كل ما له علاقة بالسياسة، وهي: *العقيدة والقبيلة و الغنيمة*، يعتبرها المفاتيح التي تساعدنا على قراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي قراءة موضوعية فعالة[3].

وهي نفس العوامل التي تحدث عنها "*ابن خلدون*" من خلال تأكيده على أهمية العصبية القبلية، والدعوة الدينية، والعامل الاقتصادي[4]،فبقي بن خلدون حاضرا عند الجابري بتأكيده على ثلاثة مفاتيح فسر بها التاريخ العربي الإسلامي في زمانه وهي مفاتيح ما تزال صالحة اليوم [5].

من هنا تبرز قيمة بن خلدون أي فيما يقرره من قواعد عقلية ،فهو فيلسوف اجتماعي مبدع و يظل مؤرخا متبعا ،يبدو ذلك جليا في مقدمته أكثر من غيرها لذلك كان اهتمام العلماء بمقدمة بن خلدون أكثر من اهتمامهم بتاريخه[6].

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة ، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية، مصر، ص 07.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص46.

(5) أحمد ثابت ،العقل السياسي العربي ،محدداته و تجلياته،مجلة المستقبل العربي ،م13، ع 145، 1991،ص 154.

(6) فؤاد أفرام البستاني،ابن خلدون مقدمة المقدمة ،منشورات دار الشرق ،بيروت،لبنان ،ط7، 1984،ص 149.

فقد تتعدد مصادر الفعل السياسي ومصادر السلطة، فقد يكون مصدرها الشرعية الدينية، أو إغراءات المال والسلطان، أو العصبية القبلية[1].

تلك الدوافع أي المحددات بدأت تتشكل داخل العقل العربي مع ظهور الإسلام، وتتوقف من الناحية التاريخية في العصر العباسي الأول، لأن ما وقع بعد ذلك من أحداث ما هو إلا استعادة بصورة أو بأخرى لما سبق هذا العصر أو خلاله في مقابل محددات العقل المعرفي التي تبدأ من العصر العباسي وتتوقف مع ابن خلدون. إذ هي مجرد تكرار لنفس المحددات والتجليات وهي حاضرة فينا ومعنا إلى اليوم[2].

إلا أن الأدوات التي قرأ بها الجابري التاريخ العربي الإسلامي و الإستراتيجية التي اعتمدها في هذه القراءة ليست مقنعة ،لأنه اعتمد على ابن خلدون كمرجعية تاريخية للخطاب العربي المعاصر، فمن الأصح قراءة ابن خلدون قراءة علمية موضوعية بوضعه في سياقه التاريخي ،فالجابري قرأ التاريخ العربي الإسلامي بعقل ابن خلدون و هذا يعني كمال نظرية هذا لأخير فلماذا إذن إعادة هذه النظرية و الانغلاق عليها، و من جهة أخرى إذا كان العقل السياسي العربي تحكمه الدوافع الثلاثة التي حددها الجابري فلماذا نجد الدول العربية القطرية المعاصرة تعيش حالة تبعية للآخر أي للغرب و ليس لتلك الدوافع .

(1) أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله وآله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1997، ص 05.
(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 341.

المبحث الأول: تأثير العقيدة :

لا يكفي استقراء التاريخ و لا الرجوع إلى الواقع أو تحكيم المنطق للتأكيد على تأثير العقيدة و معرفة دورها في توجيه الأحداث ما لم نقم بتحديد مفهوم العقيدة عند الجابري .

المطلب الأول - المقصود بالعقيدة:

يرى الجابري بأنه لا يقصد بالعقيدة مضمون الدين أو الإيديولوجيا، أي أنه لا يقصد محتواها المعرفي، بل يقصد بها مدى تأثيرها على صعيد التمذهب والاعتقاد، وهذا الأخير إنما يكون بالقلب ويدعمه البيان، ولا يحتاج إلى الاستدلال والمحاكمة العقلية، فقد يضحي الإنسان بحياته من أجل عقيدته، لكنه لا يضحي من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية [1].

إن المهم في كل عقيدة في الميدان الاجتماعي والسياسي، هو مدى قدرتها على تحريك أفرادها، ولم شملهم في شكل "*قبيلة* روحية"، مثل: الفرق الكلامية، والطرق الصوفية، و الطوائف الدينية، وغيرها من الجماعات، فهي التي تبين لهم كيفية توجههم في الحياة الاجتماعية و السياسية، إذ هي التي توجه سلوكهم وفكرهم السياسي والاجتماعي[2].

إن الاعتقاد في المجال السياسي كما يضيف الجابري يكون جماعيا و ليس فرديا، لأنه يتحول إلى سلوك جماعي منظم، كتعاون أفراد العقيدة الواحدة أثناء الحروب، أو من أجل بناء الوطن أو الدفاع عنه[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 50-51.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة .

(3) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان، ط1، 1996، ص14.

وهي تقريبا نفس الفكرة ونفس المفهوم الذي يقصده المفكر الجزائري مالك بن نبي، عندما عبر عن العقيدة "*بالفكرة الدينية*"، التي اعتبرها عاملا أساسيا لتطور الحضارة الإسلامية، إذ كانت أصلا لها، فإذا كان الإنسان المسلم هو السند المادي المحسوس لهذه الفكرة فإنها تبعث فيه الحركة والنشاط. لأن الإنسان يولد على الفطرة المشبعة بالغرائز، فتقوم الفكرة أي العقيدة بتنظيمها وفق مقتضياتها، إنها لا تقضي عليها ولكنها تحدها بقواعد معينة، فتحرر الفرد من عالم الحيوان وتجعله يُخْضِعُ نفسه وفكره و وجوده ككل إلى أوامر العقيدة. وقد تجسد مفعولها في شخص "*بلال بن رباح*"، حين كان تحت سلطة التعذيب وهو يرفع سبابته و يقول: أحد...أحد... .إن هذا الصوت ليس صوت الغريزة، وما هو بصوت العقل، إنها صيحة الروح التي تحرر صاحبها من كل الغرائز، بعدما سيطرت العقيدة سيطرة كلية على الذات. إن هذا النظام الذي يحكم الفرد يحكم المجتمع بأكمله، أي في الطور الأول لتحضره عندما تروض الغرائز وتخضع للفكرة الدينية أي للعقيدة فهي التي تؤدي إلى بروزه[1].

ومن جهته يرى الماروديّ(أن الدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهرا للسرائر زاجرا للضمائر، رقيبا على النفوس. فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا و استقامتها[2].

كما أن للدين قيمة حضارية وإنسانية، لما يدعو إليه من تهذيب النفوس والسلوك، ولما يحتويه من دعوة لحماية حقوق الإنسان، فهو يوحد المجتمعات المفككة، ويؤلف بين الجماعات المتنازعة، ويغرس في أفراده روح الفضيلة، فخروج الأمة من أزمتها، يتطلب منها الرجوع إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه، مثلما حدث في عهدها الأول أي عهد الرسول r وعهد الخلفاء الراشدين من بعده[3].

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريا ، 1987، ص74-75.

(2) الماروديّ، آداب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص 136.

(3) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع ،ط1، ، مصر، 1999، ص 95.

فالعقيدة إضافة إلى كونها محتوى معرفي - لأنها تغذي جانبا من الفكر - هي في نفس الوقت قوة فاعلة مبدعة، فهي أداة إنتاج الأفكار في المجال المعرفي والأيدلوجي إذ تشكل آليات ومفاهيم راسخة لدى المعتقد بها ،تمثل عقله الذي يفكر به، وبه يفهم و يؤول و يحاكم و يعترض[1].

إن العقيدة – وغيرها من المفاهيم التي استعملها الجابري- ليست مجرد ترجمة لمفهوم غربي، وإنما هي مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا، لأنها تعبر عن الدين بشكل محدد أثناء صياغة وتحديد خصائص وآليات العقل السياسي العربي[2].

إلا أن الجابري لا يأخذ بهذا المفهوم للعقيدة، أي أنه لا يقصد بالعقيدة مفهوم الإيديولوجيا بكل حمولته والتي تعني: ((*النسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والفلسفية*))[3].

كما يختلف مفهومه للعقيدة عن مفهوما عند لالاند ، فالدين عند هذا الأخير :religion مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين، لأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، فالاعتقاد قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، تنسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة وأما وحيدة هي الله[4].

يبدو أيضا أن الجابري استخدم مفهوم العقيدة باستقلالية تامة عن مفهومها اللغوي. فالعقيدة لغة: جمع عقائد ما يقصد به الإيمان دون العمل[5].

---

(1) محمد عابد الجابري،إشكاليات الفكر العربي المعاصر،مركزدراسات الوحدة العربية،ط 3،بيروت،1994،ص51

(2) محمد عابد الجابري،ا لتراث والحداثة، ص 344.

(3) روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ترجمة سمير كرم، بيروت، ط6، 1987.

(4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت-باريس، 2001، ص1204.

(5) مجموعة من المؤلفين ،المعجم العربي الأساسي ، بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989،ص854

فالجابري لا يقصد بها محتواها ومضمونها الفكري وإنما يعني بها مدى قدرتها على تحريك أفرادها، وحملهم على الاتحاد والتعاون، كما فعلت العقيدة الإسلامية حينما دفعت بالمسلمين الأوائل إلى تشكيل دولة إسلامية يشهد لها التاريخ ومازال أثرها راسخا في مخيال أفرادها إلي اليوم، إذ تشكل جزءا من مخيالهم الاجتماعي الذي يحرك وعيهم الاجتماعي والسياسي[1].

المطلب الثاني- تأثير العقيدة:

لقد أثرت العقيدة في الفكر السياسي العربي وعبر كامل تاريخه بمساهمتها في بناء الوعي الاجتماعي والسياسي.

إن ذلك الوعي ناتج عن تشبع أفرادها روحيا وعقليا فهو ثمرة وتتويج لتشبعهم بمبادئها وقيمها، مما يجعلها المصدر الأول لأفعالهم، والمرجع الأساس لفكرهم ،إذ تكفي القراءة المتأنية للتاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية حتى نتأكد من ذلك. فهي - يقصد تأثيرها ــ حاضرا في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى حدود العصر العباسي الأول لأن كل ما حدث بعد هذه المرحلة كان مجرد تكرار لما حدث في السابق[2].

ما نستخلصه من هذه الفكرة التي يعتبرها الجابري حقيقة تاريخية هو أن كل ما تشهده الساحة السياسية الحالية من حركات وأحزاب سياسية هي نتاج تلك النشأة الأولى التي تمثل مرجعيتها وجذورها، بل نواتها الأولى، وهي تشكل ما يعرف في الفكر السياسي المعاصر "*بالمخيال الاجتماعي*" [3].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 365.

(2) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

(3) مخيال الاجتماعي، استعار هذا المفهوم من الفكر الغربي المعاصر كما عرفه مثلا "ماكس فيبر": الفعل الاجتماعي نشاطا يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض على أساسه، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص15.

لم تكن الدعوة الإسلامية تحمل منذ البداية مشروعا سياسيا واضحا، كالعمل على إنشاء دولة عربية، أو فتح فارس والروم، صحيح كما يرى الجابري أن الإسلام دعا إلى الجهاد لكن ذلك لا يبرر القول بأن الشريعة الإسلامية كان لها مشروع سياسي منذ البداية، لأن الجهاد الذي ورد في القرآن الكريم مأمور به من أجل التمكين للدين، وليس من أجل تجسيد مشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين[1].

إلا أن ذلك كما يعتقد الجابري لا يمنع من قراءة الدعوة الإسلامية قراءة سياسية من نوع ما، لأن قريشا قرأتها كذلك، ومارست تجاهها ممارسات سياسية، لأنها كانت حسب اعتقادهم تشكل خطرا يهدد مكانتهم ومصالحهم.

وتفصيل ذلك أن قريشا اشتهرت بالتجارة خاصة أثناء المواسم كموسم الحج إلى مكة، حيث تصبح قبلة ومقصدا لكل القبائل العربية، فإذا كانت عقيدة التوحيد أي العقيدة الإسلامية، تدعو إلى توحيد الله والهجوم على الأصنام، وتسفيه عبادتها، فهي بذلك تشكل خطرا يهدد مصالح قريش، لأنها تستهدف القضاء على ما يشد القبائل العربية إلى مكة. فلم يجد زعماء قريش مخرجا إلا بمحاربتها ومحاولة القضاء عليها بشتى الوسائل، فكانت الأساليب السياسية واحدة من الأساليب المتاحة وربما النافعة.كما وجد حاملو الدعوة الإسلامية أنفسهم ملزمين بمحاربة قريش بسلاحهم، فكانت بعض أساليبهم المختارة ذات طابع سياسي[2].

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 59-60.

(2) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

لكن ما يلاحظ هنا أن الجابري لم يذكر لنا تلك الأساليب السياسية من هذا الطرف أو ذاك، ولعله يقصد من وراء ذلك تفاوض زعماء قريش مع الرسول r ومساومته بالجاه والسلطان مقابل التخلي عن الدعوة هذا من جهة سياسة قريش، والانتقال من الدعوة سرا إلى الدعوة جهرا من جهة الرسول r وصحابته، وكان ذلك من قبيل السياسة الشرعية التي تعتبر لدى البعض وخاصة المفكرين منهم أسلوبا ناجحا للدعوة[1].

إن ذلك الأسلوب يجب اعتماده في كل عصر ومصر أي اعتماد المرونة والتكتم والجهر واللين والقوة، وذلك بحسب الظروف وحال العصر الذي يعيشون فيه، مستعملين أحسن السبل والسياسات التي تخدم مصلحة المسلمين ومصلحة الدعوة الإسلامية[2].

ففي المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية أي المرحلة المكية الأولى التي تميزت بالدعوة سرا لمدة ثلاث سنوات، يمكن أن نقرأ تصدي المسلمين لبطش قريش وأساليبهم قراءة سياسية. لقد اعتبر الجابري الرسول r وصحابته الأخيار يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، والتي كانت تضم كل من الرسول r، وأوائل الداخلين في الإسلام وهم: علي بن أبي طالب t، ثم زيد بن حارثة، ثم أبو بكر بن قحافة، وعثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، وهي الجماعة التي يطلق عليها اسم "*النفر الثمانية*" الذي سبقوا الناس بالإسلام فصلوا وصدقوا [3].

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر، ص95.

(2) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(3) عبد السلام هارون، سيرة بن هشام، شركة الهضاب، الجزائر، ص63-64.

لقد استطاعوا رفقة من تبعهم بالإيمان التغلب على كل الصعوبات والإذاءات التي واجههم بها قومهم بفضل قيادة الرسول r الذي استعمل أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، ولم يكتف بذلك أي أنه لم يكن واعظا دينيا فقط، بل كان إلى جانب ذلك قائدا عسكريا وسياسيا لأصحابه، فتحولت جماعته إلى تنظيم سياسي، ومن هنا تكمن أهمية الدين في تسيير الأمور السياسية ويتضح أن له شكلا سياسيا ينطوي على مشروع سلطة[1].

فهذا النفر الثمانية يمكن اعتبارهم النواة الأولى للجماعة الإسلامية الأولى، وحتى الجماعات الإسلامية الحالية لأنها تشكل جزءا من مخيالهم الاجتماعي. إنها المرجعية التاريخية والروحية لكل التيارات الدينية والسياسية المعاصرة، مرجعيتها في كل شيء: في القول أي في مجال التفكير والتنظير، وفي العمل أي في مجال الممارسة.

فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، إذ كانت تجمعهم العقيدة أي عقيدة التوحيد، أساسها الإيمان بالله ورسوله وبما أوحي إليه، فكونوا جماعة روحية في مقابل "*الآخر*" أي قريش، الذين كانوا يتحدون ويعملون تحت لواء القبيلة والغنيمة. فكان الصراع إذا بين العقيدة في طرف وبين القبيلة والغنيمة في الطرف الآخر.

لقد استطاعت العقيدة الإسلامية حينها أن تشد الناس إليها، وتوحد بينهم، وتدفعهم إلى العمل، فأدت بذلك إلى تشكيل وعيهم الاجتماعي والسياسي، لما تضمنته من معجزات منها: إعجاز القرآن الكريم من خلال دعوته إلى توحيد الله سبحانه وتعالى، وعرضه لمشاهد يوم القيامة بأسلوب لغوي معجز أبهر قريش في نظمه وبلاغته[2].

(1) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، ص440.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص63.

يمكن أن نلمس عجز قريش وانبهارهم بالقرآن الكريم، من خلال ما روي عن "*الوليد بن المغيرة*" أحد كبار قريش، عندما اجتمع مع نفر من قومه، فطلب منهم توحيد موقفهم ووصفهم للرسول r ولما يحمله من القرآن الكريم، حتى لا يكذب بعضهم بعضا حسب تعبيره. فقالوا نقول: إنه كاهن، قال المغيرة: والله ما هو بكاهن لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سمحه. قالوا نقول أنه مجنون، قال: ما هو بمجنون لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا سوسه، قالوا: نقول أنه شاعر، قال ما هو بشاعر لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهجزه وقريضه ومقروضه ومبسوطه فما هو بالشعر. قالوا: فنقول ساحر، قال: ما هو بساحر لقد رأينا السحار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا: فما تقول أنت يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وأن أصله لعذق، وأن فرعه لجنان وما أنتم بقائلين من هذا الشيء إلا عرف أنه باطل، وأن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر[1].

لقد جاءت الآيات القرآنية بأسلوب معجز للتأكيد على نبوة الرسول r، وغرس عقيدة التوحيد والإيمان باليوم الآخر كيوم للحساب يجازى فيه الناس على أعمالهم في الحياة الدنيا[2].

بين القرآن الكريم كل ذلك بأسلوب بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار ونوعا من السجع خاصا مع صور فنية، ومشاهد حية تجعل منه أرفع درجات سحر البيان[3]**، فالقرآن الكريم نزل لحكمة إلهية وبأسلوب بديع رائع مما يجعله قادرا على تحقيق المقصود منه**[4].

---

(1) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة بن هشام، ص 68-69.

(2) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي، ص 71.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(4) حسن البنا، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب، الجزائر، ص85.

أما في المرحلة الثانية للدعوة الإسلامية، أي مرحلة الجهر بها كان العمل خلالها بمثابة عرض "برنامج" الدعوة التي تقوم على الأسس التالية:

-التأكيد على نبوة الرسول r وعلى ما أنزل عليه من الوحي.

-التأكيد على وحدانية الله ونبذ وتحريم عبادات الأصنام واعتبر ذلك شرك.

-ضرورة مساعدة الفقراء والمحتاجين أي المستضعفين والإحسان إليهم.

-التأكيد على وجود اليوم الآخر للحساب.

-التذكير بمصير الأقوام الماضية وما أصابهم لتكذيبهم رسلهم.

-الدعوة إلى معرفة عظمة الخالق من خلال التذكر والتأمل في عظمة مخلوقاته.

إن هذا البرنامج يتعارض مع مبادئ قريش ومصالحهم، فتعرضوا للدعوة بشتى الوسائل، لأنها عابت آلهتهم وفرقت بين الآباء والأبناء فهي تدعوهم للخروج من الظلال بترك ما يعبد آبائهم من الأصنام، والقراءة السياسية لأسلوب الدعوة هذا أنها موجهة إلى الأبناء وإلى الشباب منهم على وجه الخصوص لأنهم عماد المستقبل والدعوة – مهما كان نوعها- تتجه دائما نحو المستقبل[1].

لقد عاب الرسول r على قومه أن يأسروا أنفسهم للتقاليد الموروثة عن الآباء والأجداد دون تفكير منهم في صحتها أو فسادها. لذلك دعاهم إلى تحرير عقولهم من أسر الإتباع الأعمى، وعصبية التقاليد التي لا تقوم على أساس الفكر والمنطق[2].

كما تناولت بعض الآيات القرآنية العلاقة بين المستكبرين والمستضعفين، إذ كان المستكبرين والمترفين من قريش في طرف وهم الكافرون والمشركون، وكان المستضعفين من المسلمين في الطرف الثاني، وقد تعرضوا للبطش والحرمان، وكثيرا ما حدث جدال بين الطرفين صوره القرآن الكريم وهي ظاهرة حدثت مع كل الأنبياء وشهدتها كل

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص71.

(2) سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص 102.

العصور، لقد كان المستضعفين في الغالب مؤمنون فهم يمثلون العقيدة لأنها المصدر الوحيد لسلوكهم لم تكن لهم مصالح يدافعون عنها، ولا قبيلة مؤمنة ينضوون تحتها[1].

هذا ويتضح أثر العقيدة كذلك من خلال مقارنة معاملة قريش للمسلمين التي كانت تختلف بين معاملتهم للمستضعفين منهم وبين من كانت لهم قبائل تحميهم.

تطلعنا كتب السيرة أن "*أبو جهل*" إذا سمع برجل أسلم له شرف ومنعة أنبه و أخزاه وقال له تركت دين أبيك وهو أحسن منك - فهذا مجرد توبيخ وعقاب معنوي- وأما إن كان الذي أسلم تاجرا قال له: لنكدسن تجارتك و لنهلكن مالك. وإن كان ضعيفا لا مال له ولا قبيلة له تحميه ضربه وأغرى به[2].

من ذلك مثلا ما روي عن حمزة بن عبد المطلب y أن قريشا كلها كانت تخشاه لأنه كان أعز فتى فيها وأشدها شكيمة، يروى عنه أنه ضرب أبا جهل عندما شتم الرسول r. و قال له: ((أتشتمه وأنا على دينه وأقول ما يقول فرد ذلك علي آن استطعت))[3].

ذكر الطبري أن تلك الحادثة أدت إلى إسلام حمزة، فقد أسلم بعد خمسة وأربعين رجلا، وإحدى وعشرين امرأة[4]، ولما علمت قريش بإسلامه عرفت أن الرسول r أصبحت له منعة من قريش فكفوا عن بعض ما كانوا يفعلونه به[5].

وإذا نظرنا إلى معاملتهم لبلال بن رباح فإننا نجدها تختلف تماما، إذ كان أمية بن خلف إذا حميت الظهيرة فيطرحه على ظهره فوق رمال مكة ،ثم يأمر بالصخرة العظيمة

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص75.

(2) المصدر نفسه ، ص76-77.

(3) المصدر نفسه، ص79.

(4) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية المصرية، م3، ج5-6،ط1، ص17.

(5) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، ص79.

فتوضع على صدره، فيقول له أمية و الله لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعبد اللات و العزة! فيقول بلال وهو في ذلك البلاء أحد! أحد![1].

تلك الأمثلة وغيرها تؤكد لنا حقيقتين: فأما الحقيقة الأولى هي مدى تأثير العقيدة في نفوس أبنائها، ومدى استعدادهم للتضحية وتحمل البلاء من أجلها، فلقد دفعت مثلا بأبي بكر الصديق y إلى عتق بلال وغيره لا لشيء إلا لأنه من آل عقيدته.

وأما الحقيقة الثانية تبين كيفية معاملة قريش لمن لا مال ولا نسب له ولا قبيلة له تحميه. كما عملت على التمييز بين المسلمين، إذ كان بينهم المستضعفون وهم الغالبية ومنهم الأغنياء والأشراف إلا أن ذلك التمييز لم يحدث بينهم خلاف زمن الدعوة، لكنه بقي دفينا في النفوس بعامل قوة الإيمان بالعقيدة التي ترفض التمييز بين المسلمين إلا بالتقوى العمل الصالح، لكنه أي ذلك التمييز سيجد المجال ليطفو على الساحة مرة أخرى عندما تتطور الدعوة إلى تشكيل الدولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة[2].

هذا وقد استمر تأثير العقيدة بعد قيام الدولة الإسلامية الفتية، والتي تعرضت إلى عدة محن وفتن. منها أنه بمجرد سماع خبر مرض الرسول r حتى بدأت بعض القبائل العربية التهرب من دفع الزكاة، وهي الظاهرة التي اشتدت وعمت بعد تأكد خبر وفاة الرسولr[3]، فلم يكد يلتحق r بالرفيق الأعلى حتى بدأت كل أمة تشعر بشخصيتها المتميزة ووجودها المستقل، وأوشكت الوحدة العربية التي شيدها الرسول r أن تنقضي إذ ارتد أكثر العرب إلا أهل المدينة ومكة والطائف فإنه لم يدخلها ردة[4].

أصبحت في نظرها رمزا للخضوع والمهانة، باعتبارها أي الزكاة حلت محل"*الإتاوة*" التي كان يفرضها الغالب على المغلوب، فحاولت بذلك التحرر منها واستعادة

---

(1) عبد السلام هارون،تهذيب سيرة بن هشام، ص72.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص77.

(3) المصدر نفسه، ص 165.

(4) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص 173.

استقلالها وهيبتها وكرامتها، أو على الأقل إعفائها من دفع الزكاة مقابل التزامها بالصلاة ففاوضت خليفة المسلمين أبا بكر y في الأمر، فكان رده الرفض المطلق، و اعتبر القبول به حط من سيادة الدولة و تنازل عن جزء من أجزاء الوطن، فأعلنها حربا على كل من سولت له نفسه رفض دفع الزكاة. وهي الحروب التي تعرف في التاريخ الإسلامي بحروب الردة بعدما شهدت أطراف الدولة تمردا و ردة[1].

إذا كانت بعض القبائل العربية ترى أن وفاة الرسول r انتهاء للعقد فإن السلطة المركزية تري أن ما تم إنجازه يجب أن يستمر[2]. فإذا كان عمر بن الخطاب "*الشديد*" t قد فضل الهوادة والحل الوسط، فإن أبا بكر "*اللين*" آثر القتال وأصر عليه.

فبينما كان الأول يقول: ((*إن رسول الله r كان يقاتل العرب بالوحي و الملائكة يمده بهم الله وقد انقطع ذلك اليوم، فالزم بيتك ومسجدك فإنه لا طاقة لك بقتال العرب.*)) كان أبو بكر الصديق يخاطب المسلمين قائلا: ((*أئن كثر أعداؤكم و قل عددكم ركب منكم الشيطان هذا المركب؟ والله ليظهرن الله هذا الدين على الأديان كلها ولو كره المشركون...، والله أيها الناس لو منعوني عقالا لحاربتهم عليه واستعنت عليهم بالله وهو خير معين*))[3].

إذ قيل: لما ارتدت العرب عن الإسلام وقالوا نصلي ولا نؤدي الزكاة، فقال الناس: أقبل منهم يا خليفة رسول الله، فإن العهد حديث والعرب كثير ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب. وطلبوا من عمر بن الخطاب أن يختلي به ويكمله لعله يرجع عن قرار محاربتهم مقابل قيامهم بالصلاة. فخلى به نهاره أجمع فقال والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله r لقاتلتهم عليه ولو لم أجد أحدا أقاتلهم به لقاتلتهم وحدي حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين[4]، وقد سمعت رسول الله r

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص166.

(2) علي نوح ،العقل السياسي العربي ،مجلة المستقبل العربي ،ص 150.

(3) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989، ص20.

(4) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987،ص 16-17.

يقول: ((*أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة...*)). فلو قبل منهم أبا بكر t لتهاون الناس بالإسلام وارتدوا إلى دياناتهم القديمة ولدفن الإسلام في مهده[1].

لكننا نلاحظ أن علي عبد الرازق وكأنه يدافع عن أولائك الذين سموا مرتدين عندما قال بأن الذين حاربهم أبو بكر t لم يكونوا يريدون رفض الدين، أو يكفروا به، بل حاربهم لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة، لذلك يجب التحفظ أثناء وصفهم بالمرتدين، وعندما نصف الحروب التي قامت ضدهم بحروب الردة، فالنزاع بينهم وبين أبي بكر t لم يكن نزاعا دينيا، مثال ذلك النزاع الذي حدث بين ذلك المسلم الثابت على دينه "*مالك بن نويرة*" من قبيلة تميم، وبين خالد بن الوليد مبعوث أبي بكر الصديق من قريش الذي كان يدعوا حسب رأي الأول إلى إقامة دولة عربية أئمتها من قريش، فهو نزاع سياسي وليس نزاعا حول قواعد الدين ولا حول أصول الإيمان. فعمر بن الخطاب نفسه يشهد لمالك بالإسلام إذ قال لأبي بكر رضي الله عنهما: "*إن خالد قتل مسلما فاقتله*"، كما شهد بإسلامه أبي بكر أيضا عندما أجاب عمر قائلا: ((*ما كنت اقتله فإنه تأول فأخطأ*)). ومن ذلك أيضا كما يضيف علي عبد الرازق أن عمر بن الخطاب t أنكر على أبي بكر قتاله للمرتدين إذ قال له: ((*كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله*))[2].

لكن ليس معنى ذلك كما يضيف علي عبد الرازق أنه لا يوجد من ارتد عن الإسلام بعد وفاة الرسول r بل ظهر أيضا من ادعى النبوة في عهد أبو بكر وحتى في عهد الرسول r .[3]

---

(1) علي عبد الرازق ، الإسلام و أصول الحكم ،ص 194-195 .

(2) المرجع نفسه ،نفس الصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص97.

فكان أول عمل قام به أبو بكر الصديق يتمثل في الحرب على أولائك المرتدين الحقيقيين حتى غلبهم وقضى عليهم، فبقي ذلك الاسم (مرتدين) يطلق على كل من حاربهم أبو بكر من العرب بعد ذلك حتى وإن كانوا مجرد خصوم سياسيين لا دينيين[1].

لكننا نلاحظ أيضا وكما يبدو أن هذا الرأي لا يخلوا من النقائص وحتى من العيوب، فإذا كانت الزكاة أحد أركان الإسلام الخمس، وكانت طاعة الحاكم واجبة على المحكومين خاصة إذا تعلق الأمر بصحابي جليل لا تحتاج سيرته إلى تذكير عند كل مسلم يعرف دينه، فكيف نسمي إذن من يخرج عن طوعه، ويرفض ركنا من أركان الإسلام الذي بني على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا!

الأكيد أنها كانت محنة كبيرة، تتمثل في محاولة (*عصيان مدني*) سعت من خلاله كل قبيلة من القبائل إلى تشكيل دولة مستقلة عن دولة الإسلام، التي كان يحكمها أبا بكر t، الذي أعلن قيام حرب لا هوادة فيها حتى تصير الأمور إلى نصابها الذي كانت عليه قبل وفاة الرسول r، وقد استطاع أبا بكر تحقيق ذلك فبسطت الدولة سيطرتها من جديد على كل من كانوا تحت سيادتها، لقد تأتى له ذلك لا بقوة جسده، ولا بوفرة ماله، ولا بعدد وعدة جيشه، بل بقوة إيمانه ورسوخ عقيدته[2].

كما شهدت الدولة الإسلامية محنة أكبر وأزمة أشد في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان t حين انتشرت الفتنة بين المسلمين. فعندما طعن عمر بن الخطاب t طلب منه الصحابة وهو على تلك الحال أن يعين خليفة له فرفض وقال: ((*ما أريد أن أحملها حيا وميتا*))[3].

---

(1) المرجع السابق، ص98.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص144.

(3) المصدر نفسه،ونفس الصفحة.

لكن عمرا اقترح عليهم ستة مرشحين لاختيار واحد منهم عرفوا بأهل الشورى وكلهم من المبشرين بالجنة وهم: عثمان بن عفان من بني أمية، وعلي ابن أبي طالب من بني هاشم، وكل منهما من قبيلة بني عبد مناف، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاس من قبيلة زهرة ، والزبير من بني أسد ، وطلحة من تميم قبيلة أبي بكر[1].

حدد لهم عمر مدة ثلاثة أيام لاختيار خليفه له فقد روي عنه أنه قال((*ليصل بكم صهيب ثلاثا وتشاوروا في أمركم والأمر إلى هؤلاء الستة فمن بعل أمركم أي (من خالفكم) فاضربوا عنقه*))[2].

لقد حدث صراع شديد بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عثمان حول الحكم واستقر في الأخير لصالح عثمان بن عفان الذي ساءت في عهده الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية ، التي كانت حسب القراءة السياسية للجابري بسبب استئثار قريش بالحكم والامتيازات دون القبائل الأخرى التي تشكل الآخر الذي يمثل الأغلبية في الدولة الإسلامية فكان ردهم بأن قاموا بالثورة على عثمان بن عفان وحكمه[3].

إنها ثورة العرب على قريش لأنهم كانوا يشعرون بالمحاباة والتمييز، فبينما كانوا (*أي العرب*) يدفعون النفس والنفيس أثناء الحروب والفتوحات، كان حكام قريش يستأثرون لأنفسهم الغنائم والخراج والجزية!! وانتهى الأمر بمقتل عثمان بن عفان وخلفه علي ابن أبي طالب[4].

---

(1) المصدر السابق، ص146.

(2) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص255-256.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، ص160-161.

(4) المصدر نفسه، ص 158.

فبعد مقتل عثمان بن عفان، طلب الصحابة من علي بن أبي طالب أن يعين خليفة للمسلمين، إذ لابد للناس من إمام وكلفوه بتولي منصب الخلافة فهو أحق بها ليسبقه في الإسلام وقربه من الرسول r، لكنه طلب أن تكون المبايعة في المسجد وأمام جميع المسلمين ورضاهم، فلما دخل المسجد، بايعه المهاجرون والأنصار وبايعه الناس[1].

لقد استمرت الفتنة بين علي بن أبي طالب كممثل لكل القبائل العربية ماعدا قريش، وبين معاوية من عشيرة عثمان بن عفان المغتال، انتهت بمعركة صفين أو ما يعرف بحادثة التحكيم، وبعدما شعر خلالها عمر بن العاص بالخطر، واشتد خوفه من الهلاك طلب تقديم النصيحة لمعاوية لتفريق جيش عدوه، فأذن بنصحه، فنصحه بحمل المصاحف وطَلَبِ الاحتكام بما فيها فهو الفاصل بين الفريقين، وقال له إذا رفضها بعضهم وقبلها الآخر فتكون فتنة وفرقة بينهم. وإن قبلوها جميعا أوقفنا الحرب وأجلناها إلى وقت لاحق، فرفعوا المصاحف على الرماح وقالوا: هذا كتاب الله U بيننا وبينكم[2].

قيل أن عليا طلب من جيشه الاستمرار في القتال لأنهم على حق، ومعاوية وجيشه على باطل، وما فعلوا ذلك إلا خديعة ومكيدة، فطلب منه بعض أنصاره كمسعود بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي، وغيرهما من القراء الذين أصبحوا معروفين باسم الخوارج، طلبوا منه الاستجابة إلى كتاب الله والاحتكام إليه، وهددوه بضرورة قبول التحكيم وإلا قتلوه كما قتلوا عثمان بن عفان عندما رفض الإذعان والاستماع إلى نصحهم[3].

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص153.

(2) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987، ص34.

(3) المرجع نفسه ،نفس الصفحة.

لقد كانت فتنة كبيرة فعلا ، وصل الأمر إلى حد الاقتتال بين الأخوة الذين تربط بينهم صلة الدم والرحم وكلهم من بني عبد مناف،كما أنه قتال بين أبناء العقيدة الواحدة إذ أصبح "*المسلم يقتل أخاه المسلم*"، وهل هناك فتنة أكبر من هذه وأشد؟!.

إن تلك الأحداث وخاصة حوادث الردة كانت عبارة عن تراجع على مستوى العقيدة والانحراف بها وعنها ،إذ لم تكن الفتنة بسبب استئثار قريش بأكثر نصيب من الغنيمة بل كانت أيضا احتجاجا باسم العقيدة والارتداد عنها، لقد قامت الثورة على عثمان من أجل العمل بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر، لقد استيقظت العقيدة وتحركت في نفوس أبنائها تاركة أثرا ودورا أساسيا في تكوين العقل السياسي العربي وتحديد ثوابته ومرجعياته[1].

لقد أصبح المرجع في كل عمل سياسي هو الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة وسيرة الخلفاء الراشدين، وعاد بذلك ما يسمى في الفكر السياسي المعاصر المكبوت الديني ليطفوا على السطح من جديد. إذ تم إحياء العقائد القديمة خاصة الهرمسية منها [2].

و هي تنسب إلى "هرمس" الذي اختلفت الروايات حول شخصيته وهي أول ما اتصل به العرب من الموروث القديم الذي يعرف عند أهل السنة بعلوم القدامى[3].

نسب الشهرستاني ذلك الموروث إلى الحكماء السبع: *تاليس، أناغاغوراس، أنكسيمانس، أنبادوقليدس، فيثاغورس، سقراط، وأفلاطون*، يعتبرهم أساطين الحكمة في بلادهم تمحورت آراءهم الفلسفية حول وحدانية الله سبحانه وتعالى وإحاطته علما بالكائنات. لقد قدم أولائك الحكماء نظام معرفي جديد وهو المعرفة اللدنية (*التصوف*) أو النظام العرفاني بديلا عن القياس الذي يعتمده البيان العربي ،وبقي هذا الموروث

---

(1) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي،ص 179.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص191-192.

جزءا من الثقافة العربية الإسلامية، وأحد مقوماتها الأساسية. لقد رفضته السنة في حين أخذت به الشيعة لأنهما يلتقيان في نقطة واحدة وهي القول بأن المعرفة تتم بالمعلم وهو الإمام المعصوم وليس العقل وهو ما جعلها تلجأ إليها لتأكيد صحة قولهم بالوصية وعصمة الإمام وبالتالي أحقيتهم في الخلافة[1].

لذلك نجد الشيعة تقول بأن الإمام أعلم الناس وأفهمهم بالدين، وأكثرهم إحاطة بسنة سيد المرسلين وهو الأتقى لله، والأقرب لرسوله، وأصلح المسلمين في زمنه، وانتهى إليه علم النبوة كاملا، وأعد إعدادا إلهيا للقيام مقام الرسول r في زمنه[2].

لقد انتشرت الهرمسية بعد القرن الثاني للميلاد وتشمل الصابئة والحرانيون والحنفاء، كما انتشرت ظاهرة ادعاء النبوة مثلما فعل مسيلمة الحنفي في الشرق، وحركة الأسود الغنسي في الجنوب، وعبد الله بن سبأ الذين كانوا أقرب إلى الرهبان. فحدث بذلك انحراف عن العقيدة وليس خروجا عنها، فعن عبد الله بن سبأ تذكر الروايات أنه كان يهودي أسلم زمن الخليفة عثمان بن عفان t، أو قبله بقليل ثم صار يحوم حول علي بن أبي طالب t بعد توليه الخلافة وتشيع له وعندما أخذ يغالي في حقه نفاه إلى المدائن. مما جعل عبد الله بن سبأ الأصل الأول للغو في حق علي بن أبي طالب معتمدا على آراء و حقائق في الإمامة استمدها من (*الهرمسية*) تحولت تلك الآراء فيما بعد إلى طابع ميثولوجي[3].

لقد عبأ عبد الله بن سبأ الناس مع علي ضد عثمان إلى جانب شخصيات إسلامية أخرى ثارت باسم الإسلام الحقيقي، الذي بقي راسخا في مخيالهم الاجتماعي، من عهد الجماعة الإسلامية الأولى أي مسلمي العقيدة[4].

---

(1) الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل ، المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 158.

(2) أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله وآله، ص667.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص221.

(4) المصدر نفسه، ص225.

قيل أن ابن سبأ نجح في حملته ضد عثمان إذ جلب له سخط الناس كما كان سببا في انضمام محمد بن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر إلى فئة الناقمين على سياسة عثمان[1].

ومن بين هؤلاء: عمار بن ياسر وغيره من المستضعفين الذين دفعتهم العقيدة الحقة الراسخة في مخيالهم إلى محاولة إحيائها والدفاع عنها بعد ظهور وطفو تلك العقائد القديمة التي كانت تشكل خطرا على عقيدة التوحيد حتى زمن الرسول r.[2]

وكذا لمحاربة الفساد الذي تفشى في زمن عثمان بن عفان t، كإيثاره ذوي القربى من الأمويين، وعزله كبار الصحابة وتعويضهم بمن هم حديثي العهد بالإسلام، ولم يتشبعوا بتلك القيم والمبادئ التي تشبع بها الصحابة في مرحلة الدعوة، لقد كان عمار بن ياسر وغيره من الصحابة يمثلون "*الضمير الديني*" وسط ذلك الوضع الدنيوي الذي جعل الدنيا مبلغ علمه والمال أكبر همه، على حساب الدين وقيمه ومثله، مما جعلهم يعبرون عن تضمرهم ولومهم لا تلومهم في ذلك لومة لائم.كان عمار بن ياسر، ومحمد بن أبي بكر، ومحمد بن أبي حذيفة يشكلون "*اللجنة العليا*" لحركة الاحتجاج على عثمان بن عفان. واستمروا في تدعيمهم لعلي بن أبي طالب ضد الأمويين حتى بعد مقتل عثمان. فقد شارك عمار بن ياسر في معركة صفين، ضد معاوية وقتل فيها وهو يقول: ((*نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله*))[3] .

**ويحدثنا الطبري بأن عمار بن ياسر خرج إلى الناس وهو يقول: ((*اللهم إنك تعلم أني لو أعلم أن رضاك في أن أقذف بنفسي في هذا البحر لفعلته، وأني لا أعلم اليوم*

(1) محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص71.

(2) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، ص225.

(3) المصدر نفسه، ص365.

عملا هو أرضى لك من جهاد هؤلاء الفاسقين، ولو أعلم أن عملا من الأعمال هو أرضى لك منه لفعلته))[1] .

إن ثورة ابن ياسر كانت باسم الدين وبدافع من العقيدة نتيجة لما لحقها من تأويل للقرآن والدين، ومن جهته هاجم أبو ذر الغفاري سياسة كتر الذهب والفضة، مستشهدا بالآية34 من سورة التوبة : (الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم)[2].

من خلال هذه الأحداث و غيرها أراد الجابري أن يؤكد بأن تأثير العقيدة الإسلامية كان و مازال ملازما لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية إلى يومنا هذا.

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص21.

(2) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، ص365.

المبحث الثاني: تأثير القبيلة

إن معرفة دور القبلة والتأكيد على أثرها في صنع الأحداث يقتضي منا أولا تحديد المفهوم الذي يقصده الجابري بالعقيدة و الذي على أساسه يمكن تصور هذا التأثير و الإشادة به، لذلك اشتمل هذا المبحث على مطلبين هما :

المطلب الأول-المقصود بالقبيلة:

يقابلها عن الأنتروبولوجيون الغربيون مصطلح "*القرابة*" La parenté، ويعبر عنها ابن خلدون "*بالعصبية*" ونعبر عنها نحن اليوم "*بالعشائرية*" عندما نصف أي سلوك اجتماعي كان أو سياسي، يقوم على أساس ذوي القربى والمحاباة -بدل الاعتماد على مقاييس علمية موضوعية ديمقراطية- مثل المقدرة والخبرة وكسب ثقة الناس.

يقصد الجابري بالقبيلة كل القرابات وليست قرابة الدم فقط، إنها كل قرابة لها شحنة عصبية، مثل الانتماء إلى جهة أو مدينة أو طائفة أو حزب، حيث يكون الانتماء هو وحده الذي نميز به بين الأنا والآخر في المجال السياسي[1]. لقد كان له مفهوما أوسع من مفهومها اللغوي، فالقبيلة لغة جمع قبائل: وهي جماعة من الناس تنسب إلى أب واحد أو جد واحد(قبيلة قريش)[2]. جاء في لسان العرب لابن منظور: القبيلة من الناس بنو أب واحد، يقال لكل جماعة من واحد قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء قبيل[3].

وقيل أيضا القبيلة جمع قبائل مفردها القبيل: الزوج، والجماعة من الثلاثة فصاعدا من أقوام شتى وقد يكونون من نَجْرٍ واحد وربما كانوا بني أب واحد[4].

---

(1) المصدر السابق، ص48-49.

(2) المعجم العربي الأساسي،ص 966.

(3) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، ج 4 ، ص3519.

(4) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط6، بيروت، لبنان، 1998، ص 1045.

العقيدة عبارة عن محتوى سيكولوجي لأنها رابطة معنوية كما أنها في نفس الوقت تنظيم اجتماعي سياسي طبيعي قد يكون ظاهرا وقد يكون كامنا، فالدولة -أية دولة - بين حتميتين: إحداهما داخلية تتمثل في وجود روابط وعلاقات عائلية بين الأفراد، قد تنشب بينهم الصراعات والنزاعات فتسعى الدولة إلى فضه واحتوائه، وأما الحتمية الثانية فهي خارجية تقتضي من الدولة تسيير علاقاتها الخارجية مع المجتمعات الأخرى. فالحتمية الداخلية إذن تتمثل في مختلف الروابط داخل الدولة كأن تكون قبيلة أو مجتمع أو تنظيم، أما الضرورة الخارجية فقد أملاها التهديد الخارجي، كما أن الإغراءات والوعود تدفع الجماعات إلى القيام برد فعل سياسي فهي بذلك مصدر للفعل.

فالقبيلة إذن هي مجموعة الروابط الاجتماعية التي تساهم في تحديد السلطة والحاكم، سواء على مستوى قبيلة أو دولة أو غيرها من الأطر الاجتماعية. وهي كذلك التي تحدد السياسة وتحسم المواقف أثناء التهديد الخارجي إذ تتدخل العصبية لرده باعتبارها محددا من محددات العقل السياسي.

فهي كل ما يرمز للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو للوطن أو للثقافة أو للتاريخ، فهي سابقة للفعل السياسي تمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض مثلها مثل الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر التحليل النفسي[1].

إنها أحد أشكال المجتمع الإنساني يسود النظام المشاعي البدائي، تقوم على أساس العلاقات العشائرية التي تؤدي إلى التقلب الإقليمي اللغوي والثقافي للقبيلة. كان ارتباط الفرد بقبيلة ما يسمح له بحق الملكية العامة والإنتاج والحياة العامة. أما اليوم فقد حل التبادل السلعي محل العلاقات العشائرية مما أدى إلى تفكك القبائل وتوحدها في قوميات[2].

(1) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، ص52.

(2) روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ص375.

فالقبيلة إذن ترجع إلى إيمان مجموعة من القبائل لانتمائهم إلى جد أعلى مشـــترك يميزهم عن مجموعات أخرى مماثلة معارضة ومنافسة تربطها علاقات صراع قبلي قانونه: ((*أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي، على الغريب*)).

إن مفعول القبيلة تحركه ما به تقوم القبيلة وهو (*القرابة*)، بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار. فهي قد تتخذ أحد الشكلين: إما قرابة بالنســـب أو الـــولاء والحلف والجوار، وإما تكون باعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جـــد أعلـــى مشترك يميزها عن غيرها[1]، لأن النسب لا يعني ضرورة القرابة الدموية التي تتولد عنها العصبية لأن تعصب الفرد لعصبيته يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلـــك من تربية ثقافية وأخلاقية واجتماعية. فالعصبية تقوم على شيء آخر غير النسب تغذيها المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة[2].

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص79.

(2) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط 5 ، بيروت، لبنان، سنة 1992، ص 272.

المطلب الثاني-تأثير القبيلة:

تاريخ مكة السياسي يبدأ بقصي بن كلاب الجد الرابع للنبي r، والذي عاش في القرن الخامس للميلاد أي قبل ميلاد الرسول r بقرن ونصف، وينتهي نسبه إلى فهر الملقب بقريش ثم عدنان جد عرب الشمال. فهو: قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (قريش)، بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وترجع شجرة النسب إلى إبراهيم عليه السلام. وقريش اسم يطلق على مجموعة قبائل تنسب إلى فهر سكنت مكة وهو لقب يميزها عن غيرها من القبائل العربية، لذلك يقال قريش والعرب[1].

أ-تأثيرها في المرحلة المكية:

إن تتبع الأحداث السياسية التي شهدتها مكة أثناء المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية، تبين الحضور القوي والمكثف للقبيلة لما كان يجري من أحداث. إذ كانت تشكل مرجعا لكل نشاط سياسي واجتماعي.

وحتى الدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية ،فكل أمر يحمل الناس عليه لا يتم إلا بالقتل الموقوف على العصبية ،و في الصحيح :(ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) فإذا كان هذا في الأنبياء فما الظن بغيرهم[2] .

كانت تعيش في مكة عدة قبائل ،تربطها تحالفات تحكمها سلطة معنوية يمثلها شيوخ القبيلة تشترك في النسب والجوار، وبموجب تلك المعاهدات والتحالفات فإن أي اعتداء يطال فرد من أفراد قبيلة ما يعد اعتداءا ساخرا على كل القبائل التي كانت محكومة فيما بينها سواء بحلف قديم أو جديد، فإذا حدث وأن تعرض فرد لاعتداء وكان ينتمي إلى قبيلة ما سواء بالنسب (*رابطة العرق والدم*)، أو بحلف أو جوار، فإن ذلك الاعتداء يعرض المنطقة كلها إلى حرب أهلية شاملة.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص80.

(2) أبو عبد اله محمد بن الأزرق،بدائع السلك في طبائع الملك، الدار العربية للكتاب ،ج1،لبنان ،ص139.

فقد سلم المسلمون القريشيون من بطش واعتداءات خصوم الدعوة الإسلامية من بني مخزوم وبني أمية لأنهم كانوا في كنف وحماية قبيلتهم القوية قريش.

كما حمت قبيلة بني هاشم الرسول r، إذ بعد وفاة والده عبد الله كفله جده عبد المطلب، وبعد وفاة هذا الأخير كفله عمه أبو طالب لأنه أي أبو طالب وعبد الله أخوين من أب واحد وأم واحدة، على خلاف العباس وأبو لهب الذين كانا من أم أخرى وهو ما يفسر -حسب رأي الباحث- عداوة أبي لهب الكبيرة للرسول r إلى جانب تأثير زوجته أم جميل أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس وهو من ألد خصوم الدعوة الإسلامية، إلا أن قبيلة بني هاشم حمته من بطش قريش.

مثال ذلك أن الرسول r عندما هاجم آلهتهم وأصنامهم اضطر كبار قريش إلى التدخل لدى أبي طالب، طالبين منه حث ابن أخيه التوقف عن مهاجمة آلهتهم، فقد شكلوا ذات مرة وفدا للتفاوض مع عم الرسول r يشتكونه من ابن أخيه وخيروه بين ضرورة التخلي عن دعوته أو أن يخلي السبيل لهم وعدم اعتراضهم سياستهم تجاه ابن أخيه، فلما لاحظوا عدم جدوى شكواهم، واستمرار الرسول r في دعوته هددوا أبا طالب ثانية وخيروه هذه المرة بين توقيف بن أخيه عن دعوته أو هي الحرب بينهما حتى يهلك أحد الطرفين [1].

لكن هذه المفاوضات لم تجدي نفعا فعاودوا الكرة مرة ثالثة إذ جاءوه بعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وعرضوه عليه ولدا مقابل قتل بن أخيه محمد r فرفض.

واستمر جده أبو طالب في دعمه للرسول r فأعلنتها قريش حربا على كل من أسلم وخاصة المستضعفين الذين ليست لهم قبائل تدافع عنهم، فجمع أبا طالب عشيرة الرسول r بني هاشم وبني عبد المطلب ودعاهم إلى حماية رسول الله r من بطش قريش فلبوا النداء وأجمعوا على حمايته r والدفاع عنه والحيلولة بينه وبين قريش[2]. فأصبح

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، ص82.

(2) المصدر نفسه ،ص83-84

الرسول r محميا بعشيرته كلها بني هاشم وبني المطلب رغم عدم استجابتهم لدعوته، إنها رابطة القرابة وصلة الدم يستثنى من ذلك أبي لهب الذي آثر وأصر على محاربة الرسول r ومحاربة دعوته[1].

كما تخبرنا الروايات بأن إسلام حمزة كان في إطار التحدي القبلي، فلما تعدى أبا جهل على الرسول r بأن شتمه حز ذلك في نفس حمزة فذهب يبحث عنه فوجده جالسا في جماعة من قريش خاطبه غاضبا وقال له: أتشتمه وأنا على دينه أقول ما يقول فرد ذلك علي آن استطعت؟ فلم يرد أبا جهل خوفا من وقوع حرب قبلية لا نهاية لها، لقد أسلم حمزة عم النبي دون قصد ودون موعد وبقي مترددا فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام وأخبر الرسول r بذلك[2].

قيل أن حمزة بن عبد المطلب عم النبي r وأخوه من الرضاعة ،خرج من داره متوشحا قوسه ميمما متوجها إلى الصيد ،ولما عاد ذهب ليطوف بالكعبة، وقريبا منها لقيته خادم لعبد الله بن جدعان فروت له ما صنع أبو جهل بالنبي وقالت له: (يا أبا عمارة لو رأيت ما لقي ابن أخيك محمدا آنفا من أبي الحكم بن هشام، وجده هناك جالسا فأذاه وشتمه وبلغ منه ما يكره .فتوجه حمزة مسرعا نحو الكعبة عساه يجد أبا جهل هناك ،فوجده يتوسط نفرا من سادة قريش، وفي هدوء رهيب تقدم منه ثم استل قوسه وهوى بها على رأس أبا جهل فشجه وأدماه ثم صاح قائلا وسط دهشة الجميع: ((أتشتم محمدا وأنا على دينه، أقول ما يقول ألا فرد ذلك علي آن استطعت"))[3].

لقد تطورت الأوضاع وأجمع كفار قريش أمرهم على قتل الرسول r بعدما عجزوا عن إقناع بني عشيرته بني هاشم وبني المطلب، فأعلنوا ضدهم حصارا اقتصاديا لا بيع معهم ولا نكاح بينهم ولا صلح ولا رأفة بهم، حتى يسلم بنو المطلب الرسول r إليهم ليقتلوه وعلقوا العقد جوف الكعبة لمدة ثلاث سنوات، حوصر بنو هاشم و بنو

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1973، ص209-210.

المطلب ومن معهم من المسلمين ومعهم الرسول r لقد حوصروا جميعا المسلم منهم والكافر ما عدا أبي لهب[1].

إن عصبية بني هاشم وبنو المطلب كانت تكمن خلف دعوة الرسول r، إذ كانت تحوطه بالرعاية والحفظ من خلال موقفهم السلبي لمشركي قريش[2].

فمن الطبيعي جدا أن تقود الحمية الجاهلية بني المطلب، وبني هاشم للذود عن حياة بن عم لهم عندما تهددها يد غريبة. فهي تدفع ذوي القربى إلى مثل هذا التعصب، إذ لا تنظر إلى مبدأ ولا تتأثر بحق أو باطل، وإنما هي العصبية ولا شيء غير العصبية، لذلك اجتمع لدى قرباه صفتان متناقضتان فهم من جهة يجحدون بدعوته ومن جهة يستنصرون له كلما أوذي ؟ !! فحماية أقارب الرسول r له لم تكن حماية للرسالة بل هي حماية لشخصه من الغريب[3].

إن الفرد في المجتمع القبلي ليست له مكانة خاصة و لا شخصية مستقلة إلا داخل عصبية أي جماعة ينتمي إليهم ليس بالنسب الحقيقي أو الوهمي لجد واحد بل الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة تمليها المصلحة المشتركة والدائمة. لذلك فهي لا تظهر إلا حينما تهدد مصلحتها المشتركة[4].

لكن إذا كان صحيحا كما يقول الجابري أن قبيلة الرسول r قد حمته من بطش قريش، فكيف نفسر ما تعرض له الرسول r على أيديهم من إيذاءات، من ذلك مثلا ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال ((*بينما كان النبي r يصلي أقبل عقبة بن أبي معيط فوضع ثوبه في عنقه فخنقه خنقا شديدا*))[5].

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص117-118.

(2) المرجع نفسه، ص120-121.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص120-121.

(4) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص169.

(5) سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص105.

كما تخبرنا الروايات أن عقبة بن أبي معيط هذا قام أيضا بقذف سلا جزور على ظهره r وهو ساجدا للصلاة، وهناك من نثر على رأسه قبضة من تراب،...الخ[1].

لكن الجابري نجده يؤكد استمرار دعم قبيلة الرسول (ص)له حتى بعد وفاة عمه أبي طالب وأكثر من ذلك فقد دعمه حتى بعد هجرته إلى المدينة.

وهكذا لم تسمح العلاقات القبلية لقريش القضاء على رجال الدعوة لأن أي اعتداء جسماني أي دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة سوف يؤدي إلى تفجير الأوضاع ،فبقيت الدعوة محمية بنعرة الأقارب ونظام الجوار[2].

ب- تأثيرها في المدينة:

استمر تأثير القبيلة قبل وبعد الهجرة إلى المدينة، فقبل الهجرة إليها عرض الرسول r نفسه على قبائل العرب في الأسواق، وأثناء مواسم الحج، لتليها الهجرة إلى يثرب أي المدينة والشروع في تأسيس الدولة.

كانت المدينة تسكنها قبائل يهودية هم: بنو قريضة وبنو النضير، وبنو قينقاع، وكذا قبيلتا الأوس والخزرج، وكانت الحروب مشتعلة بينهم إلى أن جاءت هجرة الرسول r إليها فسن نظام المؤاخات بين الأوس والخزرج، أي بين الأنصار، وبينهم وبين المهاجرين، فحلت الأخوة في الدين محلة الأخوة في النسب، وحلت الأمة والملة محل القبيلة والعشيرة، إلاَّ أَنَّ تجاوز القبيلة لم يكن كاملا بدليل نزول أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار أصدقاء لهم أو أقربائهم. أما الفقراء المهاجرون والمستضعفين الذين لم تكن لهم قبائل فقد أذن لهم الرسول r أن يناموا في المسجد[3].

(1) المرجع السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص92.

(3) المصدر نفسه ،نفس الصفحة .

حاول r بعد أن نظم أمور المهاجرين أن يجد حلا لمسألة المعاش بين مختلف فئات الدولة: الأوس والخزرج، الأنصار، المهاجرون، واليهود فكتب معاهدة بين المهاجرين والأنصار واليهود وهي أساسا معاهدة بين الرسول r واليهود.

لقد كانت صحيفة النبي r إعلان رسمي قيام الأمة الإسلامية فهي تحدد نظامها الداخلي، إذ كانت تتشكل من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قبيلة قريش، والأنصار من عدة قبائل: من الأوس والخزرج، وكذا قبائل اليهود، بنو قينقاع، بنو النضير، بنو قريضة؛ وبعد اتساع الفتوحات إلى مكة خاصة أصبح الإسلام يتم باسم القبيلة ككل وليس باسم الأفراد، ينوب عنها شيخ القبيلة[1].

يعتبر المؤرخون تلك الصحيفة أول دستور في الإسلام، وهي وثيقة تحوي حوالي أربعين بندا أو مادة تتعلق بوحدة الأمة، المواطنة، الأمن، التشريع، القضاء، الدفاع ... الخ[2].

لكن رغم رفض الإسلام للتعصب القبلي إلا أن مفعول القبيلة بقي مستمرا إذ بقيت حية في النفوس حتى زمن الدعوة نفسها. ومن الأمثلة على ذلك الخلاف الذي وقع بين الأنصار والمهاجرين حول الماء؛ فقد ازدحم جيش المسلمين من المهاجرين والأنصار في غزوة المصطلق على عين ماء فتشاجر أجير لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاقتتلا.حينها صرخ أحدهما يا معشر الأنصار، وصرخ الأخر يا معشر المهاجرين، فأراد عبد الله بن سلول كبير المنافقين أن يزيد في فتنة المسلمين بفتح ثغرة النعرة القبلية [3].

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة.

(2) صالح فركوس، تاريخ النظم القانونية، والإسلامية، دار العلوم والنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، ص43.

(3) محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي ، ص97.

تلك النعرة تقوم على المصلحة المشتركة والتي تشكل فيها أمور المعاش عنصرا فعالا، وهكذا فالصراع العصبي القبلي ذو صبغة اقتصادية واضحة يتقنع باعتبارات معنوية ومظاهر نفسية واجتماعية[1].

كما يؤكد الجابري الحضور القوي لمفعول القبيلة بعد وفاة الرسول r، إذ شهدت عملية تعيين أبي بكر خليفة أثناء اجتماع سقيفة بني ساعدة، شهدت نقاشا سياسيا محضا حسمه ميزان القوى السياسي والاجتماعي وهو القبيلة[2].

لقد جاء تعيين أبي بكر t كخليفة لعدة اعتبارات منها أنه يأتي على رأس صحابة رسول الله r، فهو أول من اسلم وصدق به كما أن مؤهلاته الشخصية ترشحه لتولي الخلافة دون غيره، والأكثر من ذلك أنه كان من قبيلة تميم الصغيرة والتي لم تكن في مستوى يجعل بقية القبائل الأخرى تخشى استبدادها[3].

عين أبا بكر إذن بعد نقاشات حادة بين المهاجرين والأنصار، أي بين قريش من جهة و الأوس والخزرج من جهة أخرى، إذ كلما فرغ فريق من تقديم حجته، قام فريق آخر وأضعف هذه الحجة[4].

وكان عمر بن الخطاب إلى جانب أبي بكر، وصل الأمر بالمهاجرين والأنصار إلى حد التهديد بسل السيوف[5].

ويؤكد الجابري أن كل الروايات تجمع أن مبايعة أبا بكر الصديق ترجع إلى اعتبارات قبلية بحتة، فبعد وفاة الرسول r سارع الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لتعيين زعيمهم "*سعد بن عبادة*" زعيم الخزرج من الأنصار، فلقد رأى الأنصار

---

(1) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص176-177.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 سنة 1996 ص18.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص131.

(4) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص14.

(5) المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

أن قبيلتهم أولى بالحكم فهي التي آزرت النبي r ووقفت معه، وأوته، وبهم انتشر الإسلام وهو فضل لم تسبقهم إليه قبيلة عربية أخرى، إنه خطاب يعزف على خيوط القبيلة لترشيح ميزان القوة لصالحهم، ولما سمع عمر بن الخطاب بأمر الأنصار واجتماعهم في سقيفة بني ساعدة، اتجه رفقة أبي بكر وأبا عبيدة الجراح إلى ذلك البرلمان أي إلى سقيفة بني ساعدة أين يجتمع الأنصار فخطب فيهم أبا بكر t قائلا بأن المهاجرين أول الناس إسلاما، وأنهم عشيرة r الأقربون وأن قريشا أوسع القبائل أنسابا فما من قبيلة إلا وكان لقريش ولادة فيها، ولكنه في نفس الوقت لم ينس ذكر فضل الأنصار وجميلهم مع الرسول r ومع المسلمين عامة. وبعد هذه المناقشات خفت حدة تعصبهم ولهجتهم إذ قالوا -بعدما كان يطالبون بالحكم المطلق- قالوا منا أمير ومنكم أمير، فقال لهم أبو بكر بل منا الأمراء ومنكم الوزراء[1].

ومن حسن حظ المهاجرين والأمور على هذه الحال، والفتنة قائمة والقلوب هائجة والأعصاب متوترة أن يدب التحاسد بين الأنصار فيقوم رجل منهم وهو بشير بن سعد من الخزرج فيدعو الأنصار إلى التخلي عن الخلافة للمهاجرين[2].

ولأن قومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، فإذا به يسبق قريشا إلى مبايعة أبي بكر فضعف بعمله هذا حال الأنصار، فقاموا وبايعوا أبا بكر، فكان لبشير بن سعد فضلا كبيرا في حسم الموقف لصالح أبي بكر، وأكثر من ذلك دفع عن المسلمين فتنة كادت تعصف بدولتهم[3].

لما رأت الأوس مبايعة بشير بن سعد الذي هو من سادة الخزرج التي قد تطلب بتأمير بشير بن سعد فيفضلونهم في الحكم وفي المكانة عند أبي بكر الصديق فدفعتهم حساباتهم السياسية هذه إلى مبايعة أبا بكر[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص132-133.

(2) شقيف جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص14.

(3) المرجع نفسه ،نفس الصفحة.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص134.

من الانتقادات الموجهة للجابري هنا قوله أن أول من بايع لأبي بكر هو بشير بن سعد ثم يتدارك الأمر في الصفحة 369 من كتابه العقل السياسي العربي فلماذا هذا التناقض ؟[1]

ويتضح مفعول القبيلة أيضا بعد بيعة الأنصار لأبي بكر، إذ لوحظ اجتماع الناس جماعات في المسجد حسب انتمائهم القبلي، فقد اجتمعت بني هاشم إلى علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير بن العوام. واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، وبنو زهرة إلى سعد بن عبد الرحمن بن عوف، أما سعد فقد أبى مبايعة أبا بكر وهدد بقتالهم. فاستشار الخليفة أصحابه في أمر هذا العاص والخارج عن الجماعة فأشار إليه بشير بن سعد الأنصاري أن يتركه وشأنه لأن قتله يزيد الأمور تعقيدا فقتله يقتضي أيضا قتل ولده وآل بيته وعشيرته ولن يقتل هؤلاء حتى تقتل الخزرج ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس لأن الروابط القبلية تدعوهم للدفاع عن بعضهم البعض[2].

إذ قيل لأبي بكر:" *ليس يبايع سعد حتى يقتل، وليس بمقتول حتى يقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته، ولن تقتلوهم حتى تقتل الأوس، فلا تفسدوا على أنفسكم أمرا قد استقام لكم، فاتركوه، فليس تركه بضاركم وإنما هو رجل واحد*". فتركوه وقبل بهذه المشورة[3].

لقد عالج الصحابة مشكلة الخلافة معالجة سياسية محضة، مستعملين ومغلبين منطق القبيلة لما لها من دور في تغليب كفة أبي بكر وترجيحها، فبعدما تساوى المهاجرين والأنصار في نصرة الإسلام، فسح المجال للقبيلة لتحسم في الأمر لأن المسألة اجتهادية مما حمل المسلمين مهاجريهم وأنصارهم على تغليب مصلحة الدولة بتغليب كفة القبيلة باعتبارها ميزان القوى في المجتمعات القبلية[4].

---

(1) علي نوح ، العقل السياسي العربي .مجلة المستقبل العربي ،ص 150

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص134.

(3) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص15.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص136-137.

ساد إذن منطق القبيلة:"*أنا وأخي علي بن عمي وأنا وبن عمي على الغريب*." إذ يروى مثلا أن العباس عم النبي r طلب من على بن أبي طالب أن يسأل الرسول r وهو مريضا عن أمر الخلافة إن كانت حقا لبني هاشم دون غيرهم، لكن علي بن أبي طالب لم يفعل خوفا من أن يكون الرد سلبيا فيضيع منهم حق الخلافة إلى الأبد بموجب ذلك الرد السلبي المحتمل[1].

يخبرنا ابن خلدون بأن الرسول r لم يوصي بالخلافة لعلي بن أبي طالب t كما تدعي الشيعة ذلك، على اختلاف فرقها، ودليل ذلك كما يضيف ابن خلدون قوله للعباس رضي الله عنهما إذ طلب منه أن يدخلا إلى الرسولr، ويسألانه عن حقهما في الحكم، فرفض علي طلبه وقال إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها آخر الدهر[2].

ويضيف الإمام مسلم أن المسلمين أجمعوا على أن الخليفة إذا حضرته مقدمات الموت وقبل ذلك يجوز له استخلاف ويجوز له تركه... فإن تركه فقد افتدى بالنبي r في هذا، وإلا فقد افتدى بأبي بكر t ،وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة كما فعل عمر بالستة وهذا الحديث دليل على أن النبي r لم ينص على خليفة وهو إجماع أهل السنة وغيرهم[3].

وكأنه هنا يرد على الشيعة الذين يقولون أن النبي r هو الذي عين أئمة الشيعة الإثنى عشر ونص عليهم ليكونوا خلفاءه ، أولهم علي بن أبي طالب ثم ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين ثم تسعة من ذرية الحسين آخرهم المهدي[4].

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 151.

(3) الإمام أبي الحسين مسلم الحجاج القشيري النيسبوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،ج3، ص1455.

(4) محمد التجاني السماوي، الشيعة هم أهل السنة، ص82.

لكن هؤلاء متهمون بوضع الأحاديث لإثبات وصية الرسول لعلي بالخلافة من بعده، من هذه الأحاديث: ((وصيي وموضع سري، وخليفتي في أهلي وخير من أخلف بعدي – علي-)). كما وضعوا أخبارا بشعة تنال من أبي بكر وعمر وغيرهما[1].

لقد أصبحت أمور الدولة كلها تحت سيطرة قريش خاصة في عهد عمر بن الخطاب، فهم الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهم الذين يحاربون الفرس والروم، أما علي بن أبي طالب وغيره من الهاشميين فكانوا يعيشون في المدينة في هدوء واحترام وهي من الأسباب التي جعلت الخلافة تستقر لعمر بن الخطاب دون علي بن أبي طالب[2].

وهناك أسباب أخرى حملت الناس على القبول بخلافة عمر بن الخطاب كثقتهم في أبي بكر وخوفهم من عمر بن الخطاب لشدته وغلظته، إلا أن استخلاف أبي بكر لعمر لم يكن وصية بل جاء بعد مشورة وهي من التقاليد المعمول بها في القبائل العربية.

ولما طعن عمر بن الخطاب اقترح ستة مرشحين لخلافته كانوا جميعا من المبشرين بالجنة، وكل منهم ينتمي إلى قبائل معروفة. وهم كما سبق ذكرهم: عثمان بن عفان من بن أمية، علي بن أبي طالب من بني هاشم، وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص من قبيلة زهرة، والزبير من بني سعد بن عبد العزي، وطلحة من تميم قبيلة أبي بكر، وهو ما ينقص من حظ هذا الأخير على اعتبار أن قبيلته هي التي كانت تحكم و هو ما يتنافى مع مبدأ التداول على السلطة، ومن جهة أخرى لأن قبيلته لا تكافئ القبائل الأخرى!! [3]

لكن ما يلاحظ في هذه القضية أن الجابري فسر وقرأ اقتراح عمر بن الخطاب على أنه مبني أساسا لاعتبارات قبلية، فلماذا لا نقول أنه اقترحهم أولا وقبل كل شيء

(1) محمد عجاج الخطيب، الوجيز في علوم الحديث المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1989، ص410.
(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص142.
(3) المصدر نفسه، ص145.

لأنهم من الصحابة، ومن والمبشرين بالجنة أي أن اختيارهم كان لاعتبارات عقائدية دينية وليس لحسابات سياسية قبلية.

فلما طعن عمر بن الخطاب t طلب منه أن يستخلف فأجابهم أنه إذا استخلف فقد استخلف من هو خير منه، وإن ترك فقد ترك من هو خير منه[1]، يقول ابن خلدون يقصد بالأول أبا بكر t، والثاني يقصد به الرسول r [2]، فرفض أن يعين خليفة له فقال:"ما أريد أن أتحملها (*المسؤولية*) حيا وميتا، وعليكم بهؤلاء الرهط الذين قال الرسول r أنهم من أهل الجنة[3].

وفي هذا روى الإمام مسلم قال: حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن ابن عمر قال: حضرت أبي حين أصيب فأثنوا عليه وقالوا جزاك الله خيرا، فقال راغب وراهب (أي راج وخائف). قالوا استخلف فقال: (أتحمل أمركم حيا وميتا؟ لوددت أن حظي منها الكفاف لا علي ولا لي فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني "يعني أبا بكر" وإن أترككم فقد تركككم من هو خير مني رسول الله r). قال عبد الله فعرفت أنه حيث ذكر رسول الله r غير مستخف[4].

ولما أصبح عمر بن الخطاب t، دعا عليا وعثمان وسعدا وعبد الرحمان بن عوف، والزبير بن العوام – أي أنه دعا المرشحين لخلافته- مقدما لهم النصح قائلا لهم إنكم رؤساء الناس وقادتهم، والخلافة محصورة بينكم، وحجته عليهم أن الرسول r توفي وهو عنهم راض، وأنه يخشى على أمته من بعده وأخشى ما يخشاه أن يسود الاختلاف بين قادتها ورؤسائها[5].

---

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص34.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص151.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص34.

(4) الإمام مسلم، صحيح مسلم، ص1454.

(5) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص145.

ومن التساؤلات الأخرى التي تفرض نفسها لماذا اعتبر انتماء أبي بكر إلى قبيلة صغيرة كان عاملا مساعدا بل أساس في ترجيع كفته للخلافة لأنها لا تشكل خطرا على القبائل الأخرى، بينما اعتبر هذا العامل سلبيا بالنسبة إلى طلحة؟!

لقد قرأ الجابري من خلال التشكيلة التي اقترحها عمر بن الخطاب أن حظ الكثير منهم قليل في الحصول على الحكم، كما هو الشأن بالنسبة للزبير بن العوام من بني أسد بن عبد العزيز لأن قبيلته صغيرة لا قبل لها على منافسة قبيلة بني عبد مناف أبناء عمها. وكذلك الشأن بالنسبة لعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص من زهرة، فقبيلتهم كبيرة لكنها لا تضاهي قبيلة بني عبد مناف أي قبيلة علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان، فاقتصر السباق نحو الحكم بين هذين الأخيرين.

وإذا جئنا إلى العلاقات بين المقترحين الستة وجدناها تصب في كفة عثمان دون علي، فاشتد الصراع بين بني أمية وبني هاشم وعاد بذلك صراع الجاهلية[1].

إذ يرى شفيق جبري أن اكتفاء عمر بن الخطاب باقتراح ستة مرشحين دون الفصل النهائي في مسألة الحكم – كأن يعين خليفة له – أدى إلى حدوث فتنة كبيرة بين المسلمين فقد كان قراره على حد تعبيره غلطة كبيرة تفطن لها معاوية، إذ لم يكن منهم رجلا إلا رجاها لنفسه (*الخلافة*)، ورجاها له قومه وتطلعت إلى ذلك نفسه ولو أن عمر عين خليفة له كما فعل أبا بكر لما وصلت الأمور إلى ذلك الموصل[2].

حاول عبد الرحمان بن عوف تجاوز تلك الإشكالية، فتنازل عن حقه في الترشح وقال لأصحابه: لست بالذي ينافسكم على هذا الأمر، ولكن لو سمحتم لي لاخترت لكم واحد من بينكم، فولوه أمر الإختيار فاقترح عليهم بأن يتنازل ثلاثة لثلاثة، ثم استشار الناس في أمرهم فكان الفصل - حسب بعض الروايات - لعثمان بن عفان

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص22.

لقبوله العمل بالكتاب والسنة[1]. فقد عاهد عثمان بن عفان عبد الرحمان بن عوف بأن يحكم في الناس بالكتاب والسنة وبسنة الخليفين أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما[2].

فالصراع خلال عملية الشورى لاختيار الخليفة كان لحسابات ترعى المصالح القبلية بين بني هاشم وبني أمية، وكانت الأغلبية من نصيب بني أمية، الذين استطاعوا فرض مرشحهم أي عثمان بن عفان يوم الشورى، والانتصار على علي بن أبي طالب في ساحة المواجهة[3].

ثم جاءت الثورة على عثمان بن عفان، والتي كانت بسبب استئثار قريش بالحكم والإمتيازات، فقد بقي زعمائها على نفس مكانتهم كما هو الشأن بالنسبة لأبي سفيان إذ كان يعامل معاملة سيد القبيلة، أما العرب – أي كل القبائل العربية ما عدا قريش وثقيف وأهل يثرب - فرغم تجندهم ومساهمتهم في الفتوحات إلا أنهم لن ينالوا شيئا ولم يغير ذلك تلك الوضعية السياسية التي تتميز باستئثار قبيلة قريش بالحكم دون غيرها. مما أدى إلى قيام الثورة حركتها النعرة القبلية، إنها ثورة العرب يتزعمهم علي بن أبي طالب ضد قريش بزعامة معاوية[4].

لقد بدأ زعماء القبائل العربية المناهضة يؤلبون الناس ضد حكم الأمويين (*أثناء حكم عثمان*) لاعتبارات قبلية والتي كانت الإطار الذي احتضن الثورة وأطرها ضد عثمان. إذ خرجوا إلى المدينة بدعوى أداء العمرة سنة خمسة وثلاثين للهجري، ودخلوا بعدها في مفاوضات مع عثمان لكنها فشلت وقتل عثمان[5]. وما عجل باندلاع الفتنة

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص147.

(2) محمد التجاني السماوي، فاسألوا أهل الذكر، مؤسسة الفجر ، ط2، بيروت، لبنان، 1993، ص 231.

(3) محمد يوسف الكاندهولي، حياة الصحابة، ج1، دار القلم، ط6 ،دمشق، سوريا، 1993، ص258-259.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص158.

(5) المصدر نفسه، ص 159-160.

هو اندساس بعض المنافقين في صفوف المخلصين للثورة على عثمان t، يتقدمهم عبد الله بن سبأ، ذلك اليهودي الذي دخل الإسلام على يهوديته[1].

تولى علي بن أبي طالب الخلافة في المدينة والذي يروى عنه– أي علي بن أبي طالب -أنه قال يوم اجتماع السقيفة: ماذا قالت الأنصار، قيل: *قالت منا أمير ومنكم أمير*، قال: *وماذا قالت قريش*؟ قيل: *احتجوا بأنها شجرة الرسول* r فقال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. ويقصد بهذه الأخيرة(*أي الثمرة*) آل بيت الرسول r[2].

لقد نشبت الحرب بينه و بين معاوية التي تعرف بمعركة صفين و هي معركة بين العرب وقريش، كانت العرب تشكل الغالبية تضم عدة قبائل متناقضة مثل القبائل اليمنية والحضرية (قبائل قيس) التي يستحيل التعايش بينهما.

وهو ما عجل بدخول علي بن أبي طالب معركة صفين، لأنه لم يقدر على إيجاد انسجام بين مختلف القبائل وذلك راجع إلى قلة حنكته ودهائه السياسي.

لقد أدت التناقضات القبلية الموجودة في جيش علي بن أبي طالب إلى تفكك معسكره، فلما خرج إلى الشام لقتال معاوية طلب منه بعض رجاله من قبائل عطفان وبني تميم عدم القتال، ولما سمع اليمنيون بطلبهم اتهموهم بالعمالة والعمل لصالح معاوية.

خرج الناصحون وذهبوا إلى معاوية لكنهم لم يقاتلوا معه، وفضلوا اعتزال الفريقين معا لأنهم كرهوا أن يقاتلوا بني عمومتهم من مضر الذين كانوا في صفوف معاوية، فهي قبيلة واحدة بعض أفرادها في جيش علي بن أبي طالب، وبعضها الآخر في جيش معاوية، فوجدت كل قبيلة نفسها تقاتل أختها في قضية لا تهمها بصورة مباشرة[3].

---

(1) الإمام حسن البنا، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب، الجزائر، ص85.

(2) الإمام على بن أبي طالب، نهج البلاغة، دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط5، 1992، ص 171.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 161.

إن هذا الشعور ساد صفوف جيش علي الذي كان يتكون من عدة قبائل مختلفة متصارعة، فوجدوا في قضية - التحكيم – أي كتاب الله بيننا مخرجا من الأزمة وحقنا للدماء ومانعا من اقتتال الأشقاء.

ونتيجة لتلك التركيبة المعقدة والهشة لجيش علي، خرجت عنه قبائل شرق الجزيرة العربية، الذين يعرفون بالخوارج، ولم يبق معه إلا أهل الكوفة وجلهم يمنيين عرفوا بالشيعة، أما الخوارج فحدث بينهم وبين علي طلاق نهائي، مما جعلهم يفكرون في الانتقام، فكان علي أول ضحية إذ قتله عبد الرحمان بن ملجم الخارجي في 17 رمضان 40 هـ [1].

وبالتالي صفى الجو لمعاوية الذي استطاع بحنكته السياسية ودهائه أن يبرم الصلح مع الحسن بن علي متصالحا، ودخل الناس في طاعة معاوية الذي أصبح خليفة بالإجماع فسمي ذلك العام بعام الجماعة سنة 41 هـ، وقامت بذلك دولة الملك السياسي[2].

لكن من الاعتراضات الموجهة للجابري حول قراءته لتلك الأحداث و وصفه لها بأنه لا واحد من الصحابة ولا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة الجراح احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول r والذي يقول فيه " الأئمة من قريش" فإن هناك من قال بأحقية الحكم للنسب القريشي كشرط لانعقاد الخلافة، كما فعل أهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة والمرجئة، وقال الإمام مالك، الإمامة لا تكون إلا في قريش. وقال الإمام أحمد : لا يكون من غير قريش خليفة، معتمدا على رواية لأنس t أن الرسول r قال : " الأئمة من قريش"، وهو ما يخالف قول الجابري بأنه لا واحد من الصحابة احتج بهذا الحديث[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 163.

(2) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، ط1، قسنطينة، الجزائر ، 1991، ص 302 -303.

إن اشتراط النسب القريشي إنما كان لدفع التنازع لعصبيتهم فالقائم بأمور المسلمين يجب أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة عن من معها لعصرها[1].

ومن جهته يذكر بن خلدون أن للخلافة أربعة شروط: العلم، والعدل، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، وهناك شرط خامس لكنه محل اختلاف، وهو اشتراط النسب القريشي.

قال أيضا أن قريشا احتجت بذلك أثناء السقيفة لتعيين خليفة رسول الله r، أي عندما هم الأنصار إلى بيعة سعد بن عبادة، فقالوا بأن الرسول r قال بأن الأئمة من قريش، وأنه أوصانا بكم خيرا، وإن كان لكم الحق في الخلافة لما أوصانا بذلك، فتراجعوا عما هموا به من بيعة سعد، ويضيف بن خلدون أن ذلك ثبت أيضا في الصحيح: لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش[2].

إلا أن علي عبد الرازق يوافق الجابري بقوله أنه لو صح احتجاج أبي بكر الصديق بالحديث المذكور لما توقف سعد بن عبادة وأبو سفيان وعلي بن أبي طالب عن مبايعته ولتجنبوا الوقوف في وجه الإجماع، ولو صح ذلك لما ارتدت العرب ولما ثارت في وجه قريش [3].

ومن الاعتراضات الموجهة له كذلك أن علي بن أبي طالب لم يكن متخوفا من انقسام جيشه وتفرقهم كما فسر الجابري ذلك، فصحيح أنه دعاهم إلى نبذ التفرق، إلا أنه يقصد به تجنب العمل الفردي واختيار العمل الجماعي يتضح ذلك خلال وصيته لجيشه في معركة صفين عندما قال لهم: ((*اعلموا أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون*

(1) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي، ص 302-303.

(2) إبن خلدون، المقدمة، ص138.

(3) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 49-50.

المقدمة طلائعهم وإياكم والتفرق؟! إذا نزلتم فانزلوا جميعا، وإذا رحلتم فارحلوا جميعا، وإذا غشيكم الليل فاجعلوا الرياح كفة، ولا تذوقوا النوم إلا عرارا أو مضمضة))[1].

المبحث الثالث: تأثير الغنيمة.

ما يصدق على كل من القبيلة و العقيدة يصدق أيضا على الغنيمة إذ لا يمكن فهم تأثيرها فهما صحيحا إلا إذا حددنا أولا مفهومها عند الجابري .

المطلب الأول- المقصود بالغنيمة:

يقصد بها الجابري تأثير العامل الاقتصادي الذي يقوم أساسا على "الخراج" والريع في النشاط الاجتماعي والسياسي، وكيفية تحريك الأفراد وتوجيههم في الحياة السياسية، كأن تُرْسَمْ بموجبها خططهم وتحدد استراتيجياتهم، وتأثير كل ما هو جاهز في صنع الأحداث وتوجيهها.

أما مفهوم الخراج فهو كل ما كانت تأخذه الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم كجباية الغنيمة والفيئ والجزية... عينا كان أو نقدا. فهو عموما كل ما يفرضه الغالب على المغلوب من إتاوات وضرائب بصفة مؤقتة أو دائمة.

إن الخراج يختلف عن الضريبة المعروفة حاليا كون هذه الأخيرة تؤخذ باسم المصلحة العامة، وبنوع من الرضى ويحددها قانون يخضع له الجميع حكاما ومحكومين.

أما الريع: فهو الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي[2].

إنه عكس الاقتصاد الإنتاجي الذي يدفع فيه المنتج الضريبة فهو يقوم على عقلية استهلاكية تنعدم فيها روح الإنتاج والإبداع[3].

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص171.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص49.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص182.

فالريع إذن مجرد استهلاك: مثل الاعتماد على الدخل الخام (*كهبات الطبيعة، أعطيات الأمير...*)، ولا يبذل فيها جهد.

إن الجابري لا يقصد بالغنيمة تأثير الخراج والريع في النشاط الاجتماعي والسياسي فقط، بل يقصد بها كذلك كيفية صرفها وخاصة العطاءات أي توزيع الثروات وكيف يؤثر ذلك على سير الأحداث السياسية سواء بالإقبال أو بالإحجام[1].

أدى الاعتماد على الريع إلى خلق عقلية ريعية، تعرف كيف تستهلك ولا تعرف كيف تنتج. فإذا كان الإنتاج يعني العائد أو المكسب، وهو نتيجة عمل إنساني منظم، وجزء من الجهد أو مقابل لتحمل المخاطر يندرج في تصور متكامل للنظام الإنتاجي، فإن الريع يعني المكسب، رزقا أو حضا أو صدفة...، يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطر[2].

الغنيمة تتحدد إذن بثلاثة مصادر وهي: الدخل خراجا كان أم ريعا، وطريقة صرفه أي العطاء بكل أنواعه، وثالثا عقلية ملازمة له، وتأثير كل ذلك في النشاط السياسي وكيفية توجيهه باعتباره دافعا للفعل السياسي سابقا عليه يؤسسه ويمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض للأفراد والجماعات.

والغنيمة ليست مصطلح عربي مقابل المصطلح المعاصر أي الاقتصاد بل هي مفهوم يعبر عن شكل من أشكال الحصول على الثروة وهو الريع[3].

يبقى أن نشير إلى أن ما يقصده الجابري من الغنيمة قريب لمفهومها في اللغة فـ: غَنِمَ: يَغْنَمُ، غُنْمًا الشيء، فاز به وناله بدون مقابل، غنم الرجل أصاب غنيمة – الغازي

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص344.

(2) المصدر نفسه، ص50.

(3) المصدر نفسه، ص344.

في الحرب، ظفر بمال عدوه. غَنْمٌ، الغنم ما يؤخذ من المحاربين في الحرب قهرا- المكسب عموما -[1].

جاء في قاموس العرب: الغنم الفوز بالشيء من غير مشقة. والمغنم الفيء: يقال غنم القوم غنما وغنم الشيء غنما فاز به. قال الأزهري ما أوجه عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين أما الفيء فهو ما أفاء الله من أموال المشركين على المسلمين بلا حرب ولا إجاف عليه مثل جزية الرؤوس. الغنيمة والمغنم والغنائم هو ما أصيب من أموال أهل الحرب وأوجه عليه المسلمون الخيل والركاب[2].

ويقال أيضا غنم: يغنم غنما وغنيمة فهو غانم: في الحرب: ظفر بمال عدوه فهي ما يؤخذ من المحاربين في الحرب قهرا أو عنوة. كما قيل الغنيمة المَغْنَمُ والغَنِيمُ والغَنِيمَةِ والغُنْمُ بالضم: الفيء غَنِمَ بالكسر غنما: الفوز بالشيء بلا مشقة أو هذا الغنم والفيء: الغنيمة[3].

قيل كذلك حدثنا الحسن بن صالح قال:سمعنا أن الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال حتى يأخذوه عنوة و الفيء ما استولوا عليه من الجزية و الخراج[4].

(1) علي بن داهية، القاموس الجديد، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط7، الجزائر ، 1991، ص742.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ص3308.

(3) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط6، بيروت، لبنان، 1998، ص 1143.

(4) يحي بن آدم القرشي،كتاب الخراج ،دار الشروق ، ط1،بيروت ،لبنان ، 1987 ،ص58.

المطلب الثاني- تأثير الغنيمة:

إن تتبع التاريخ السياسي العربي يؤكد حضور الغنيمة بذلك المفهوم كمحدد أساسي للفعل السياسي وتوجيهها لسلوك الأفراد والجماعات.

إن زعماء قريش الذين ثاروا ضد الدعوة الإسلامية كان دافعهم الأساسي الحفاظ على مصالحهم الاقتصادية أي حفاظا على أموالهم وتجارتهم ومكانتهم. إن الأصنام التي كانوا يعبدونها لم تكن مقدسة لذاتها، بل هي مقدسة لأنها أولا وقبل كل شيء مصدرا للثروة وأساسا للاقتصاد[1].

إن دفاعهم عن مكة هو دفاع عن المال وليس للعقيدة، إذ كانت التجارة من أهم خصائص الحياة العامة فيها وكان أهل مكة يقدرون المال باعتباره مصدرا للقوة، لذلك لقيت الدعوة الإسلامية مقاومة من أصحاب النفوذ والكبراء والمترفين، ولم يكن أي منهم رجل دين أو له آراء دينية في معارضة الإسلام[2].

فقد خوفت دولة المسلمين الناشئة القريشيين خاصة لما قامت على طريق تجارتهم فدخلوا معها معركة بدر الكبرى[3] .

لقد كانت مكة عاصمة وقبلة دينية واقتصادية لكل القبائل العربية، خاصة مواسم الحج وهي مناسبة تقوم فيها أسواق جانبية للبيع والشراء فهي بذلك مركزا دينيا وكذلك مركزا تجاريا ضخما.وهو الأمر الذي حملهم على حماية الأصنام وحرصوا على الحفاظ عليها، لأن المساس بها أو تحطيمها يعني ضرب المصالح الاقتصادية لقريش، لذلك واجهوا الخطر المحدق بها من جهة الدعوة الإسلامية[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص99.

(2) صالح أحمد العلي، المجمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان ، 1997، ص142.

(3) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص161.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص100.

إذن فالخوف من ضياع الغنيمة هو الذي جعل قريش تقاوم الدعوة الإسلامية، لأن محرك قريش تجاه الدعوة الإسلامية هو الغنيمة، وضياعها أخشى ما تخشاه قريش لذلك اتخذت الدعوة أسلوب ضرب المصالح الاقتصادية لقريش كأحسن طريقة لضربهم في الصميم.

كانت هجرة الرسول r إلى المدينة – حسب رأي الجابري - بغرض الإعتراض إلى قوافل قريش التجارية ومن أجل فرض حصار اقتصادي على مكة، من خلال توقيف التبادلات والتعاملات التجارية مع مختلف القبائل العربية حتى تعلن استسلامها السياسي والدخول في الإسلام[1].

إلا أن هذا التفسير يختلف مع ما تخبرنا به كتب السيرة، فالسبب الأول لهجرة المسلمين إلى المدينة يرجع إلى ما لاقوه من تعذيب ووعيد من زعماء قريش فقد اشتد البلاء بالمسلمين من المشركين، فاشتكوا إلى الرسول r، وطلبوا منه أن يأذن لهم بالهجرة إلى المدينة فسمح لمن أراد الخروج فهاجروا متخفين[2].

إلا عمر ابن الخطاب t، فقد تنكب قوسه، وطاف بالكعبة أمام الملأ من قريش وهو يقول: ((*من أراد أن تثكله أمه أو ييتم ولده فليتبعني*))[3].

ويضيف الجابري أن الأدلة التاريخية تؤكد أن خصوم الدعوة الإسلامية الذين كانوا يدافعون عن الأصنام لم يكونوا رجال دين، ولم يدافعوا عنها إلا من أجل مصالحهم ومكاسب كانت تجيء من ورائها كعائدات الحج والتجارة المرتبطة بها محليا ودوليا[4].

---

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص 174.

(3) الإمام حسن البنا، حديث الثلاثاء، ص 270.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص100.

كانت لكل قبيلة عربية آلهة (*صنمها*) تحج إليها في مكة وتقدم لها هدايا كحصص ثابتة ومنتظمة تشبه الزكاة، قد تتعداها بهدايا تطوعية أخرى من ذهب وفضة...إلخ، فكان المستفيد الأول منهم هم المقيمون على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة، فكيف بهم لا يدافعون عنها وهي مصدر للرزق لكل أهل مكة، فدفاعهم عنها هو دفاع عن الرزق.

كما أن موسم الحج موسما تجاريا بالغ الأهمية يستغرق مدة أربعة أشهر، وهو ما يقتضي توفير كم هائل من البضائع والسلع للاستهلاك والتبادل والتسويق وإعادة البيع، وكانت قريشا تحتل الصدارة في النشاط التجاري من خلال رحلاتها التجارية من و إلى مكة في رحلتي الشتاء والصيف، الشتاء إلى اليمن، والصيف إلى الشام تأتي بالبضائع إلى مكة وتوزعها في مواسم الحج، لقد ارتبطت حياتهم بالتجارة، إذ تشكل تسعة أعشار الرزق. كانت لهم قوافل تجارية ضخمة تشارك فيها حتى النساء كما هو الشأن بالنسبة لخديجة بنت خويلد زوجة النبي r وهند بنت عبد المطلب.

تذكر الروايات أن القافلة التي هاجمها المسلمون في بواط (*وهو جبل قرب المدينة*) تتكون من ألفين وخمسمائة بعير... وأما القافلة التي هموا بمهاجمتها في بدر لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء !! كانت منظمة بإحكام، تقام عليها الحراسة يعين عليها الرؤساء إلى جانب التجار.

إن أهمية مكة الاقتصادية واحتكارها للتجارة الخارجية جعلت أبرهة الحبشي يفكر في هدم الكعبة محاولا تحويل النشاطات الاقتصادية إلى الشام وصرف القبائل العربية إليها[1].

(1) المصدر السابق، ص 103-104.

إلا إن هذه القراءة برأي البعض فيها مخالفة للحقائق التاريخية لأن مكة كانت و مازالت معروفة بقيمها الدينية فمحاولة نقل المركز الديني هي محاولة فاشلة[1].

ومن الأدلة التي تؤكد على حضور مفعول الغنيمة في القضايا السياسية والاجتماعية لقريش يذكر الباحث متابعتهم لهجرة المسلمين إلى الحبشة خوفا من إقامتهم هناك لسوق تنافس سوقهم خاصة وأن بعضهم كان من كبار التجاركعثمان وغيره.

كما أن دعوة الإسلام لنبذ الشرك معناه كف القبائل العربية من الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة وبالتالي توقف الحج والتجارة معا.

أما من جهة المسلمين فقد واجهوا قريشا بنفس سلاحها أي العمل على ضرب مصالحها الاقتصادية، ففي ظرف ثلاثة عشرة شهرا نظم الرسول r سبعة سرايا وغزوات لاعتراض القوافل التجارية القريشية[2]، وهي سرية ابن عبيدة بن الحارث، سرية حمزة إلى سيف البحر، غزوة بواط، غزوة العشيرة، سرية سعد بن أبي وقاص، غزوة سفوان (بدر *الأولى*) سرية عبد الله بن جحش[3].

كانت غزوة بدر الكبرى حسب رأي الجابري تهدف إلى كسر شوكة قريش فالسبب الأول لخروج المسلمين ومحاولة اعتراض القافلة القادمة من الشام والتي كان يقودها أبا سفيان، هو الحصول على الغنيمة[4].

عندما سمع الرسول r بأن قافلة قريش قادمة من الشام ندب المسلمين إليها تعويضا لهم عما تركوه من أموالهم في مكة بعد الهجرة، فلما شعر أبو سفيان بأمر

---

(1) علي نوح ،العقل السياسي العربي،مجلة المستقبل العربي،ص 149.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،ص 107-108.

(3) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، د/ط، ص 148.

(4) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص214.

المسلمين أرسل إلى مكة طالبا الدعم والإمداد بالجيش للحفاظ على أموالهم فكانت الاستجابة للنداء سريعة و واسعة إلا أن الله تبارك وتعالى أراد للمسلمين غنيمة أكبر فأبعد بينهم وبين العير التي كانوا يطلبونها وأبدلهم بنفير لم يكونوا يتوقعونه ولم يكن عددهم سوى ثلاثة مائة وأربعة عشرة رجلا. فاستشار الرسول r أصحابه، فأشار إليه سعد بن معاذ قائلا: *وكأنك تريدنا يا رسول الله*. قال:[أجل] فقال سعد: *لقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به الحق وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فأمض لما أردت فنحن معك فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك*. فخرج الرسول r وقال: [سيروا فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين... والله لكأني الآن أنظر إلى مصارع القوم]. فتحقق لهم النصر وكسرت شوكة قريش[1].

لكن ما يمكن الاعتراض عليه في هذا المقام هو أن اعتراض النبي r قوافل قريش كان من أجل حملهم على الدخول في الإسلام، وليس بغرض الحصول على الغنيمة فقد عرضوا عليه مرارا المال والسلطان لكنه رفض لأنه صاحب رسالة وليس رجل مطامع ومصالح.

إلا أن الجابري له ما يبرر به دعواه وهو أن الرسالة أي نشرها يحتاج إلى المال لتجهيز السرايا والجيوش وهو ما يجعل الغنيمة تدخل في إطار خدمة الدعوة ورسالتها. وبقيت تبعا لذلك من آليات تفكير العقل السياسي والاقتصادي لأنها من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل للفعل، خاصة حديثي العهد بالإسلام الذين لم يتشبعوا بروح الرسالة.

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أصبحت الغنيمة كما يضيف الجابري حاضرة في كل غزوات النبي r وسراياه يأخذها المسلمون ويوظفونها في تجهيز الجيوش، بل ولتحضير النفوس على الجهاد أيضا[1].

لقد حقق المسلمون انتصارات متتالية حتى حان موعد فتح مكة فدخلوها فاتحين آمنين، منعهم الرسول r من استباحة دمائهم وسبي نسائهم ونهب أموالهم، وهو ما يعني حرمان جيشه الفاتح من الغنيمة فعوضهم عنها باقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضا لهم عن غنيمة الفتح[2].

ومن الأدلة التي يسردها كذلك - للتأكيد على حضور مفعول الغنيمة - يذكر عزوة تبوك التي غزى فيها المسلمون دولة عظيمة وهي دول الروم البيزنطيين.

عندما سيطر المسلمون على مكة أصبحوا مصدر تهديد لطرق التجارة الدولية، مما دعا هرقل إلى تجهيز جيش يضم إليه عموما من القبائل العربية قاصدا اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة في المهد، فلما سمع الرسول r بالأمر قرر اتخاذ المبادرة بمهاجمة الروم، لكنه لقي صعوبات كبيرة في تجهيز الجيش حتى سميت "سنين العسرة"[3].

قيل أن تلك الغزوة كانت في زمن عسرة من الناس تميزت بالحرارة الشديدة وجذب من البلاد وكان موسم جني الثمار فتثاقلوا عن الخروج إلى الحرب أنفق عثمان فيها نفقة عظيمة لم ينفق أحد مثلها[4].

قيل أن الرسول r نظر إلى الصفوف الطويلة العريضة من الذين استعدوا للقتال وقال : (من يجهز هؤلاء ويغفر الله له)؟ فقام عثمان t بتجهيز الجيش كله، قال ابن شهاب الزهري: (قدم عثمان لجيش العسرة في غزوة تبوك تسعمائة وأربعين بعيرا

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص212-213.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

(4) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ص 152.

وستين فرسا أتم بها الألف)؛ أما حذيفة قال: (جاء عثمان إلى الرسول r في جيش العسرة بعشرة آلاف دينار صبها بين يديه فجعل الرسول r يقلبها بيديه ويقول: ((غفر الله لك يا عثمان ما أسررت وما أعلنت، وما هو كائن إلى يوم القيامة))[1]. وعندما بدأ يتقدم إلى تبوك أخذ بعض رجاله يتملصون وينسحبون بعد سماعهم خبر صعوبة مواجهة الروم. لكنه لما وصلها وجد هرقل قد غادرها إلى حمص فرجع الرسول إلى المدينة.

بسبب ذلك نزلت سورة التوبة معاتبة كتقرير نقدي قوي وشديد عن الوضعية التي آلت إليها دولة الدعوة من تقاعس وتهرب حين الاستعداد للحرب، ووصفتهم بأنهم لا تحركهم إلا الغنيمة والمصالح المادية والدنيوية قال تعالى:(لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون). [التوبة ،الآية 46]

كما نزلت تلومهم على ما وصلوا إليه من تخاصم وانتقادهم للكيفية التي وزع بها النبي r الغنائم. يقول تعالى:(ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون).[2][التوبة ،الآية 58]

إن تتبع الأحداث السياسية بعد قيام الدولة الإسلامية وتطورها يلاحظ الحضور القوي والدائم لمفعول الغنيمة.فبعدما تحولت الدعوة إلى دولة كثرت نفقاتها لتجهيز الجيوش وتجنيد الرجال وهو ما يحتاج إلى المال. وللحصول على المال وجب تجهيز الجيوش و إعداد الرجال لذا يقال في الفكر السياسي أن الملك بالجند والجند بالمال[3].

(1) خالد محمد خالد، خلفاء الرسول، دار الجيل، بيروت، 2001، ص189.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص122.

(3) المصدر نفسه ،ص166.

كان جند الدولة الإسلامية بعد الهجرة يتشكل من المهاجرين والأنصار، وكانت مساهمتهم تطوعية أما مصدر تمويلهم فمن الغنائم التي كانوا يستولون عليها من أعدائهم.

لكن بعد فتح مكة ودخول القابل العربية الإسلام أصبحت هذه الأخيرة تدفع الزكاة كعربون ولاء وكرمز مادي على إسلامها والذي كان مجرد إسلام سياسي فكانت تنظر إلى الزكاة على أنها الإتاوة التي كان يجرى العمل بها قبل الإسلام وهي مقدار من المال تأخذه القبيلة المنتصرة قهرا من القبيلة المنهزمة. وهو قانون يفرضه الغالب على المغلوب، فقررت التهرب عن دفع الزكاة، لكن أبا بكر الصديق t حاربها فأنقذ بذلك دولة المدينة وأعاد لها هيمنتها وسيادتها ولما كثرت الانتصارات تحركت الشهية لفتوحات جديدة نحو العراق والفرس إلى درجة التنافس بين القادة حول من يتولى قيادة تلك الفتوحات لما كانت تدره على الفاتحين من غنائم مثل ما حدث بين خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة الشيباني[1].

لقد عبأ خالد بن الوليد الناس وحمسهم لقتال الفرس كما كان أبو بكر الصديق في مكة والطائف واليمن يرغب للجهاد وفي غنائم الروم.

وفي عهد عمر بن الخطاب اتسعت الفتوحات الإسلامية بسرعة مذهلة، تفسيرها اعتقاد الفاتحين أنهم يجنون من وراء عملهم إحدى الحسنيين إما الجنة في حالة الاستشهاد وإما الغنيمة في حالة النصر. فإذا كانت القلة من المسلمين السابقين الأولين كان همهم الأول هو نشر الدعوة الإسلامية في شتى أنحاء العالم، فإن الغالبية العظمى وهم المسلمين الجدد والمنافقين كانوا يتحركون باسم الغنيمة[2].

لقد أصبح للغنيمة شأنا كبيرا في عهد عمر بن الخطاب لأن جيشه يتطلب إنفاقا كبيرا، فهو يختلف عن جيش المدينة الذي كان يعمل متطوعا، أما جيش عهد عمر فكان

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص166-167.

(2) المصدر نفسه، ص169.

يظم مجموعة القبائل العربية حتى تلك التي عادت وأسلمت بقوة السلاح بعدما ارتدت. ومن جهة ثانية كانت الغنيمة العائدة من الفتوحات الكبرى تختلف كما وكيفا فهي في هذا العهد ليست إبل وشياه قبيلة، بل هي خزائن دول عريقة وبساتين وأموال وذهب وفضة.

كانت الغنيمة من حق القبائل المجندة في الفتح والمقيمة في الأطراف وللمركز الذي نص عليه القرآن الكريم وتحديد نصيبها أمر متروك لاجتهاد الخليفة لكن الأكيد أن قيمتها لا يستهان بها بالنسبة لغنائم العراق والشام ثم مصر وأفريقيا[1].

كما كان للغنيمة اعتبارا كبيرا في الأحداث السياسية التي شهدها عصر الخلفاء الراشدين عصر المدينة الفاضلة كما نتصوره في مخيالنا الاجتماعي.

ففي عهد أبو بكر لقي صعوبة كبيرة في توزيع الغنيمة لقلتها وهو ما من شأنه أن يزيد في خلق الفوارق الاجتماعية خاصة بين الأغنياء والفقراء. إلا أن عهده لم يشهد وجود حقد طبقي لقربهم من عهد الرسول r. على خلاف عهد عمر بن الخطاب الذي تغيرت معه الوضعية رأسا على عقب، وبصورة مفاجئة فقد استكثر عمر مبلغ خمسمائة ألف درهم مما يوحي ويبين بأن حجم المال الذي كان يرد زمن الرسول r وزمن أبو بكر كان قليلا جدا. كما أن مبلغ خمسمائة ألف درهم مبلغ قليل جدا مقارنة بالفتوحات الكثيرة[2].

إن الفرق شاسع جدا بين حجم الغنائم في عهد الرسول r وحجمها في عهد عمر بن الخطاب وهو ما من شأنه أن يحدث تغييرات أساسية في بنية الدولة ومخايل الناس المالية والاقتصادية إذ أصبح للمال مكانة أكبر من أي وقت مضى.

لم تكن الدولة في عهد الرسول r في حاجة كبيرة إلى المال الذي كان يوجه إلى المعاش وتوزيع الغنائم على الناس بالتساوي حسب كميته. أما في عهد عمر فالأموال

---

(1) المصدر السابق، ص169-170.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

كانت كثيرة تتجاوز حدود المعاش وكان توزيعه بالعدل، والعدل بمنظور ذلك العهد هو "إنزال الناس منازلهم"، الذي حدده عمر على أساس القبيلة والعقيدة، ففاضل بين الناس في العطاء على اعتبار القرابة من الرسول r وعلى أساس السبق إلى الإسلام [1].

لقد استشار عمر بن الخطاب أصحابه بشأن المال- الكثير خمسمائة ألف درهم ــ فأشاروا إليه بإنشاء ديوان للعطاء إقتداء بأكاسرة الفرس وهو يعني سجل أو دفتر تكتب فيه أسماء المستفيدين من العطاء وفق اجتهاده المبني على قاعدة "*إنزال الناس منازلهم*" وهو ما خلق مشكلا جديدا إذ كيف نرتب الناس على أساس القرابة. إن هذا الأمر يتطلب وضع شجرة نسب العرب جميعا، فاكتفى بوضع شجرة عامة للأنساب العربية[2].

قال ابن خلدون أن أول من وضع الديوان في الدولة الإسلام عمر بن الخطاب t، يقال أن سبب ذلك يرجع إلى الاختلاف في كيفية قسمة مال استكثروه، وتعبوا في قسمته. فأشار خالد بن الوليد بالديوان، إذ قال رأيت ملوك الشام يدونون (*أي النظر في العساكر وحسبان أعطياتهم واقتطاعاتهم ... إلخ*)، فقبل منه عمر ذلك فأنشأ للمسلمين ديوانا، فَهَمَّ كتاب قريش إلى كتابة ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب الأنساب بدءا من قرابة الرسول r، ثم الأقرب فالأقرب[3].

لقد حدث اختلاف في كيفية توزيع العطاء، لكن مبدأ القرابة مبرر لأنه لم يكن هناك بديل آخر غيره لكن كيف نعتمده وأقارب الرسول r لم يسلموا جميعا في ذلك الوقت، وكان فيهم من حارب الرسول r في المرحلة المكية، كيف نساوي مثلا بين بني هاشم وبني عبد مناف وكلهم من السابقين إلى الإسلام، كيف نساوي بينهم وبين الداخلين فيه يوم فتح مكة عنوة؟!.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص174.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص173-174.

هل يجوز مثلا أن نساوي في العطاء بين أبي سفيان وبين عمار بن ياسر؟! لقد بقي اجتهاد عمر المرجعية الأولى في فقه العطاء والخراج في الإسلام أي في العقل الاقتصادي العربي الإسلامي[1].

أصبح لبيت مال المسلمين في عهد عمر موردان اقتصاديان يضمان العطاء بثبات واستمرار وهما الخراج والعطاء، الخراج أو الجزية على الرؤوس أي على الأفراد، والخراج على الأرض. وهو ما يعرف بالاقتصاد الريعي، إنه الطابع الذي ترسم منذ عهد عمر بن الخطاب فالناس كلهم عيال على الخراج وأهله، وهو جوهر الاقتصاد الريعي والدولة الريعية.

لقد أدت طريقة توزيعه إلى خلق فوارق كبيرة بين المسلمين بسبب تكدس الأموال في يد فئة قليلة من الناس، وقد لاحظ عمر ذلك ففكر في إعادة تغيير طريقة توزيع العطاء، فقام بعدة إجراءات للحد من انتشار ظاهرة الترف والطبقية. منها أنه أخذ من عماله نصف أموالهم عندما لاحظ بأنها تزيد عن ممتلكاتهم قبل أن يوظفهم.

وفي عهد عثمان بن عفان والذي كان غنيا قبل أن يعتنق الإسلام وساهم بماله الكثير في خدمة الدعوة وبمجرد توليه الخلافة بدأت مظاهر الغنى في الانفجار[2].

قال الطبري بأن عثمان t كان أول خليفة زاد الناس في أعطياتهم[3].

إلا أن ابن خلدون يرى أن الزيادة في الأعطيات أمرا مباحا في الإسلام، لأنها أموال حلال مصدرها الغنائم والفيئ، كما أنهم لم يكونوا فيها مبذرين وقصدوا بها الإنفاق في سبيل الحق، فإن الاستكثار منها عون لهم، فما صرفوها في باطل ولا خرجوا بها عن مقاصد الدين ولا عن طريق الحق. وحتى أثناء وقوع الفتنة بين علي بن أبي طالب ومعاوية فإن ذلك كان نتيجة اختلاف اجتهاداتهم في فهم الحق، فإذا كان عليا

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص176.

(2) المصدرنفسه، ص 179-180.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 22.

على حق، فإن معاوية قصد الحق لكنه أخطأ، فالكل كانوا في مقاصدهم على حق،أن طبيعة الملك اقتضت انفراد معاوية به. فذلك أمر طبيعي فرضاه معاوية لنفسه كما رضاه له قومه (بنو *أمية*)، وما كان ليحدث غير ذلك[1].

عم الترف خاصة من مداخيل الخراج الذي كثر على الخليفة، وقد كان غنيا سخيا لا يهمه المال، اتبع طريقة عمر في العطاء وتجاوزها إلى النفقة من بيت مال المسلمين لأقاربه وغيرهم مما جعل الثروة تتكدس في يد فئة قليلة معينة من الناس فاتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وقامت المعارضة ضد عثمان انتهت بمقتله[2].

وخلفه علي ابن أبي طالب الذي تجددت المواجهة بينه وبين قريش التي مثلها طلحة والزبير، تحولت بعد ذلك إلى مواجهة بين علي بن أبي طالب ومعاوية، توحي بذلك رسالة علي إلى معاوية قال له فيها: ((وإنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن أجمعوا على رجل ورسموه إماما كان ذلك لله رض... ولعمري يا معاوية لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدني أبرئ الناس من دم عثمان ولتعلمن أني كنت في عزلة عنه إلا أن تتجنى "إدعى الجناية من لم يفعلها" فتجن ما بدا لك والسلام)) [3].

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 149.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 181.

(3) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص57.

أما معاوية فكتب إلى علي يقول: ((بسم الله الرحمان الرحيم: من معاوية بن صخر إلى علي بن أبي طالب، أما بعد فلعمري لو بايعك القوم الذين بايعوك وأنت بريء من دم عثمان لكنت كأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، ولكنك أغريت بدم عثمان المهاجرين وخذلت عنه الأنصار، فأطاعك الجاهل، وقوى بك الضعيف، وأبى أهل الشام إلا قتالك حتى تدفع إليهم قتلة عثمان، فإن فعلت كانت "الخلافة" شورى بين المسلمين)) [1].

إن هذا التحرك القبلي وكل هذه الحروب كانت تغذيها الغنيمة أي بسبب الفقر الفاحش الذي مس الضعفاء وهم العرب عدى قريش[2].

عندما تولى علي بن أبي طالب الحكم ، قام بعزل العمال الذين عينهم عثمان، واسترجع ما كان قدمه لأقاربه، وشدد الخناق على عماله من أقاربه في شأن الخراج وانقص في العطاء حتى وصف بالبخيل. وهي الإجراءات التي عجلت باندلاع المواجهة بينه وبين معاوية والتي أفضت إلى إقامة دولة الملك السياسي على يد هذا الأخير[3]**. كانت مدة حكمه تسعة عشرة سنة وثلاثة أشهر عن عمر يناهز خمسة وسبعين سنة بويع بعده ابنه يزيد**[4].

كانت ثورة علي باسم العقيدة ضد القبيلة والغنيمة، فحاول إبطال مفعولهما وجعل الأمر كله للعقيدة وهو نوع من اللاسياسة في السياسة، فتضعضعت صفوفه وتقاعس جيشه أثناء المواجهة وفرضوا عليه قبول التحكيم ثم احتجوا عليه لما قبله واتهموه بالكفر والخيانة للقضية وهو موقف الخوارج[5].

---

(1) حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، المجلد الأول، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3، 2003، ص 402.

(2) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ،182.

(3) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

(4) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 108.

(5) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 195.

نخلص مما سبق أن مفعول القبيلة والعقيدة والغنيمة كان حاضرا في كل مراحل التاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية، كما أن الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن القائم في الوطن العربي يشهد بحضور دور القبيلة كمحدد أساس لكل سلوك سياسي أو اجتماعي وما تغير منها إلا الاسم إذ حلت محلها مصطلحات بديلة الاسم ذاتية المفهوم كالعشائرية، الطائفية، والأصولية الدينية المتشددة والتي أصبحت موضوع حديث مباح، بل مطلوبا،إذ يوجد اليوم من يتحرك باسم الدين، وهناك من يتحرك باسم القبيلة، وهناك من تحركه مصالح اقتصادية ضيقة. أليست جميع الدول العربية اليوم دولا ريعية أو شبه ريعية، إذن الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني سلوكات حاضرة في كل زمان. وفي كل مرحلة يهيمن محدد على حساب الآخر. وهكذا بقي المسار العربي يكرر نفسه في الوطن العربي لأن المحددات التي صنعته وتعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة والعقيدة والغنيمة. إنها محددات كان لها بالغ الأثر في توجيه وتسيير الأحداث.

الفصل الثاني

كيفية تجديد الفكر السياسي العربي

يشتمل على :

- المبحث الأول: تأصيل أصول الحكم
- المبحث الثاني: تجديد الفقه السياسي
- المبحث الثالث: تجديد محددات العقل السياسي العربي

المبحث الأول: تأصيل أصول الحكم.

إذا كان التحيز أثناء الكتابة السياسية شر لابد منه، فإن الجابري يعلن صراحة تحيزه للديمقراطية مدافعا عنها. باحثا عن كيفية وسبل تجسيدها في واقع الدول العربية الإسلامية، باعتبارها إرث للإنسانية جمعاء.

وهو الأمر الذي يتطلب منا قراءة دقيقة ومتأنية للتاريخ السياسي للأمة لكي نستلهم منه ما يفيدنا في حاضرنا. إن الاستفادة من تلك الدراسة تتم بإحدى الطريقين: إما بإبراز الجوانب الإيجابية والممارسة المثلى واستخلاص الدروس منها، وإما من خلال الكشف عن الجوانب السلبية الماضية وهو ما يمكننا من معرفة الأساليب الاستبدادية و مرتكزاتها الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية واللاهوتية والفلسفية. وقد اختار الباحث هذه السبيل الأخيرة أي محاولة الكشف عن مرتكزات الاستبداد ومعرفة أصوله التاريخية وتعريتها[1].

لقد شهد التاريخ الإسلامي محاولة في هذا المجال حين قام ابن رشد بمشروع لإصلاح السياسة وذلك على مستويين: مستوى علمي لاهتمامه بسياسة أفلاطون و استخراج الأقاويل العلمية منها، أما المستوى الثاني فهو مستوى التطبيق على زماننا هذا وبلدنا هذا حسب تعبير ابن رشد نفسه[2].

إلا أن هذه المحاولة جلبت له المتاعب إذ تعرض للنفي ولمدة سنتين وهو في الثالثة والسبعين من عمره بتهمة (الاشتغال بعلوم الأوائل) وهي تهمة أريد لها أن تغطي السبب الحقيقي المتمثل في نبذ الاستبداد والدعوة إلى التصحيح والتغيير من خلال كتابه: (الضروري في السياسة)[3]. رغم أن النظر في كتب القدماء كما يقول ابن رشد واجب

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص365.

(2) محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط، 1997، ص264.

(3) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

بالشرع إذا كان معزاهم في كتبهم وقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشـــرع، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحـــدهما ذكـــاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلـــك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى[1].

لكننا نلاحظ أن الجابري يتأرجح بين اختيارين إذ يبدو مترددا حول مصدر أخذ الدروس والعبر: هل نأخذها من الممارسات الإيجابية والعمل على منوالها أم الكشف عن أسباب الاستبداد والقضاء عليها؟ فمن جهة نجده يقول أن نقد العقل السياسي العـــربي يبدأ من نقد ميثولوجيا الإمامة، التي تمثل حسب رأيه الجوانب الســـلبية في الممارســـة السياسية، ومن جهة أخرى نجده يعتبر أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن ينطلق من تأصيل الأصول التي قامت عليها الدولة الإسلامية في مرحلة الدعوة[2].

وفي الأخير نجده يسلك سبيلا غير ذلك الذي اختاره، إذ دعا إلى الأخذ بالوجوه المشرقة والاستفادة من التجارب السياسية الناجحة، فقد نوه بها ودعا إلى إعادة تأصيل أصولها ونقصد بها مرحلة الدعوة الإسلامية التي يعتبرها النموذج الأمثل الذي يجب أن ننهل منه ونقتدي به لأنه يقوم على أصول تسد الباب أمام جميـــع أشـــكال التســـلط والاستبداد[3].

---

(1) ابن رشد، فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص31.

(2)كمال عبد اللطيف، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص113.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص372.

وهو في نفس الوقت نموذج مفتوح قابل للتعديل وفق مقتضيات العصر أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة.

لذلك فإن أول مهمة يجب أن يقوم بها الفكر لتجديد نفسه هي العمل على إعادة تأصيل الأصول التي قام عليها الحكم في المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية، لأنه يمثل النموذج الأمثل في كل مراحل التاريخ السياسي.

ويقصد بالنموذج الأمثل العصر الذي عاش فيه الرسول r خاصة في المدينة، وكذا عصر الخلفاء الراشدين من بعده: أي عهد أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب لأنهم اعتمدوا على أصول لا مجال فيها للاستبداد[1].

فمبادئ الإسلام وأصوله كما يضيف سيد قطب شاملة واسعة، فالأصول هي الينابيع الأصلية تتمثل في الكتاب والسنة والسيرة والتاريخ، فالمذاهب الفقهية الأربعة الكبرى في الإسلام كان مصدرها القرآن والسنة، أما المبادئ فليس لها حدود، إذ تشمل كل نواحي الحياة المتجددة كتقرير مبدأ الشورى في الحكم وترك الطريقة والكيفية التي تتم بها الشورى، وكتقرير مبدأ قتال الفئة الباغية من المحاربين حتى تفيئ إلى أمر الله، وترك تحديد الحالات التي توصف بأنها تمثل معصية للحاكم[2].

نستنتج مما سبق أن أصول الحكم عند الجابري ثلاثة هي: العمل بمبدأ الشورى والتحلي بالمسؤولية وطرق باب الاجتهاد. والحاكم إذا التزم بهذه الأصول (*الضوابط*) لا يمكن أن يكون مستبدا ولا يمكن أن يقبل الاستبداد.

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر، ص85.

المطلب الأول- الشـــورى:

تتبع سير الأحداث في عهد الرسول r ،وعهد الصحابة رضي الله عنهم ، تؤكد تمسكهم بهذا المبدأ و عملا بقوله تعالى: (وشاورهم في الأمر) [1]**، وقولـــه أيـــــضا: (وأمرهم شورى بينهم)** [2].

لقد عملوا بالآية الكريمة: (وشاورهم في الأمر)، فما خابوا وما كـــانوا مـــن المستبدين، إذ بمجرد سماع خبر وفاة الرسول r ،حتى سارع الصحابة إلى سقيفة بـــني ساعدة لدراسة أمر خلافة رسول الله r، تناقشوا واختلفوا، إلى درجة حدوث بعـــض المناوشات الكلامية انتهت بمبايعة أبي بكر الصديق بالأغلبية[3].

لقد تحلى جميع الخلفاء الراشدين بالشورى طوال فترة حكمهم ،فما من أمر إلا وتشاوروا فيما بينهم.

تجسد ذلك في عهد أبا بكر الصديق ،الذي استشار أصحابه في أمر المرتدين الذين رفضوا دفع الزكاة، كما استشارهم في أمر من يخلفه حين قال لأصحابه: "*إني عهـــدت عهدا أفرضيتم به؟ فقال علي بن أبي طالب t: لا نرضى إلا أن يكون عمر. ويروى عنه أنه كتب إلى خالد بن الوليد وقد توجه لحرب المرتدين نصحه باستشارة من معه مـــن كبار الصحابة فإن الله تبارك وتعالى موفقك بمشورتهم*"[4].

---

(1) آل عمران ، 159.

(2) الشورى ،38.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 367.

(4) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص147-148.

كما استشار أصحابه في أمر الأقلية التي لم تبايعه ونقصد هنا على وجه التحديد سعد بن عبادة الأنصاري فأشير إليه بتركه لأنه ليس بضارهم في شيء[1].

ومن جهة عمر بن الخطاب t فقد كرس مبدأ الشورى أثناء حكمه من ذلك مثلا أنه أول من قرر التأريخ من الهجرة لأن أبا موسى كتب إليه أنه تصلنا منك كتب ليس لها تاريخ، وكانت العرب تؤرخ بعام الفيل فجمع الناس للمشورة.

كما شدد على التشاور بين المسلمين عندما قال: ((*من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعة له ولا الذي باعه*))[2].

فقد كان إذا أعياه أمر معضل دعا الشباب "*لحدة عقولهم*"، إذ طلب منهم ذات يوم الاستشارة لاختيار الأمير فقال لأصحابه دلوني على رجل أستعمله أي أؤمره وأوليه. فسألوه ما شرطك فيه؟ قال: ((*إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم*))[3].

أما عن الرسول r فقد كان يمارس الشورى في معظم شؤون المسلمين يشهد بذلك أبو هريرة عندما قال: ((*ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من النبي* r".))

ومن الأمثلة على ذلك أنه شاور أصحابه في معركة بدر حول صلاحية أرض الميدان وموقع النزال، فأشار إليه الحباب بن المنذر، كما استشارهم في أمر أسرى المعركة بعد انتهائها[4].

نخلص مما سبق أن العمل بقوله تعالى – دعوته إلى الشورى - كان أساسا لتجنب المسلمين شرا عظيما فماذا لو لم يشاور أبا بكر الصديق أصحابه بشأن سعد بن

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 367.

(2) محمود الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام،ص 149

(3) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، مكتبة الرحاب، الجزائر، 1989، ص 145.

(4) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص147-148.

عبادة وقام بقتله لأنه رفض مبايعته؛ الأكيد أن قرارا مثل هذا سيحدث فتنة كبيرة بين المسلمين إذ لو لم يستشر وأخلى سبيله لقامت الأوس والخزرج للأخذ بالثأر، وهي عادة معروفة عند العرب[1].

لقد كان قرارا حكيما لأنه صادر من أصل متين فنجى المسلمون من أمر عظيم. فالشورى إذن تفتح المجال للإبداع واقتراح الحلول المناسبة.

وهي الفكرة التي أكد عليها المفكر الجزائري مالك بن نبي عندما أقر بأن رئيس الدولة يستمد سلطته من الشعب عن طريق المبايعة، وأن عليه أن يعمل بمبدأ الشورى، الذي يقرره القرآن بصورة خاصة عندما وصى النبي r في قوله تعالى: (وشاورهم في الأمر)، أو بصورة عامة أثناء قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) [2].

إن نظام الحكم في الإسلام ديمقراطي يتسم بأسس الديمقراطية الحديثة، حيث تعطى للفرد حرية تعيين الحاكم واختيار أساليب الممارسة، وهو ما يعطي للحاكم الضمانات الكافية التي تحمي المواطن من استبداد وتعسف الحكام[3].

ففي عهد الأمويين كان الحكم يتم عن طريق التعيين (البيعة) سواء بالوعود أو الوعيد مما أدى إلى ظهور العداوة والبغضاء بين الأمويين ودب النزاع بينهم، وهي من عوامل سقوط دولتهم لذلك خرج معاوية الثاني عن هذا النظام حين رفض أن يعهد لولده أو بعض آل بيته وترك الأمر شورى للناس ليختاروا من أحبوا، وهذا تأكيد للفضيلة الأساسية التي وضع الإسلام من أجلها نظام الشورى[4].

---

(1) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص15.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر ، ط1،الجزائر، ، 1991، ص 156-157.

(3) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 89.

(4) محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص86.

المطلب الثاني- المسؤولية:

عملا بقوله r: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) حديث رواه الإمام البخاري الذي قال :(حدثنا بشر بن محمد قال :أخبرنا عبد الله قال :أخبرنا يونس ،عن الزهري قال :أخبرنا سالم بن عبد الله ،عن ابن عمر رضي اله عنهما:أن رسول الله r يقول:(كلكم راع، و كلكم مسؤول عن رعيته))[1].

لقد عبر أبو بكر الصديق عن هذا الأصل في خطبة ألقاها بعدما بايعه الناس حيث قال : ((*أيها الناس إني قد وليت عليكم وليست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم، ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم القوي حتى آخذ الحق منه*))[2].

لقد قرر أبو بكر الصديق القيام بالمسؤولية المنوطة به على أحسن وجه، وهي العمل بما يرضي الله ووعد رعيته بذلك، ووعدهم باستعداده بالتنازل عن الحكم في حال فشله في مهمته، وعلى رأسها حماية حق الضعفاء من إمكانية استغلال واستبداد الأقوياء الأغنياء.

ويروى عن عمر بن الخطاب أنه خطب في الناس قائلا: ((*والذي بعث محمدا بالحق لو أن جملا هلك ضياعا بشط الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب*)) (*قيل يقصد بآل الخطاب نفسه ما يعني غيرها*)[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 89.

(2) المصدر نفسه ،نفس الصفحة .

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 18.

وروي عنه أيضا أنه رأى شيخا ضريرا يتسول فلما علم أنه يهودي سأله ما ألجأك إلى ما أرى؟ .... قال أسأل الجزية والحاجة والسن ! فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله، فأعطاه ما يكفيه ساعتها، وأرسل إلى خازن بيت المال يقول: ((*أنظر هذا الشيخ العاجز فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم*))[1].

لقد كان عمرا قريبا من رعيته منشغلا بقضاياهم يسألهم عن أحوالهم ويتحمل مسؤولية حماية الأقليات حتى وإن كان يهوديا[2].

المطلب الثالث-فتح باب الاجتهاد:

وذلك عملا بحديث الرسول r :"أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، روى الامام مسلم قال :((حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة و عمرو الناقد . كلاهما عن الأسود بن عامر .قال أبو بكر :حدثنا أسود بن عامر .حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة ،عن أبيه ،عن عائشة .و عن ثابت . عن أنس ،أن النبي r مر بقوم يلقحون . فقال :"لو لم تفعلوا لصلح":فخرج شيصا .فمر بهم فقال :" ما لنخلكم ؟"قالوا : قلت كذا و كذا .قال "أنتم أعلم بأمر دنياكم"))

إذ يجب على الحاكم أن يفتح باب الاجتهاد لإثراء الفقه السياسي، لأن نموذج عهد النبوة وعهد أبي بكر وعمر رغم كونه النموذج الأمثل للممارسة السياسية والحكم الراشد إلا أنه بقي مفتوحا إذ لا يوجد نص تشريعي من القرآن أو السنة يشرع لمسألة الحكم فبقيت المسألة اجتهادية، ووقع الاختلاف.

---

(1) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، ص 45.

(2) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

فإذا كان الاختلاف في عهد أبو بكر وعمر بن الخطاب انتهى بطريقة سلمية فإن اختلاف المسلمين بعدها تطور وأصبح خلاف حقيقي وصل إلى حد الاقتتال لعدم وجود مبادرة أي اجتهاد لسد تلك الثغرات فانقلبت الخلافة إلى ملك غضوض[1].

نعم يوجد في الإسلام تشريع وتوجد حدود لكن القرآن الكريم لم يبين من يخلف الرسول r، ولم يبين ما إذا كانت الخلافة أمرا ضروريا، فترك الأمر إلى الاجتهاد. فاجتهدوا وراعوا ميزان القوى والمقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي أثناء مبايعة أبي بكر الصديق[2].

ففي عهد الخلفاء الراشدين اتضحت علاقة النص بالواقع ،فالنص مهما كان شاملا و عاما فانه يبقى محدودا ، و قوته تكمن في قابليته للتفسير و الفهم ،و ذلك حسب شخصية الباحث أو المجتهد ، و حسب الإطار الاجتماعي و الزماني و نوع المشكلة المعالجة ،أما الواقع فهو متغير و أحداثه متغيرة ،و الخلفاء نظروا إلى الواقع دون تجاوز النص[3].

إن علاقة النص بالواقع هي علاقة محور الحضارة المنتمي إليها بالواقع الذي يجب أن تعمل فيه هذه الحضارة ،فالواقع لا معنى له دون النص المحدد و النص لا غاية له دون الواقع المهيمن ، فالثبات طبيعة النص لكنه يكتسب المرونة و الحيوية عن طريق الواقع المتحرك بطبيعته[4].

إذن لتجنب الاستبداد والقضاء عليه يجب إعادة تأصيل هذه الأصول: أي العمل بمبدأ الشورى، تحمل المسؤولية، وتجديد الفقه السياسي عن طريق الاجتهاد.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 368.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 17.

(3) تركي الحمد ، السياسة بين الحلال و الحرام ،دار الساقي ،ط3،بيروت ،لبنان،2003،ص55.

(4) المرجع نفسه ، ص75.

المبحث الثاني: تجديد الفقه السياسي.

يرى الجابري أن تجديد وتحديث العقل العربي سواء المعرفي منه أو السياسي لا يتم إلا من داخل التراث نفسه و باستعمال وسائله الخاصة والذاتية أولا[1].

فإذا جئنا إلى أزمة العقل السياسي العربي نجدها بدأت بعد تغير نظام الحكم الشوري الذي يعين فيه الحاكم عن طريق المبايعة إلى حكم ملكي يعين فيه الحاكم عن طريق الوراثة و الذي سنه معاوية وهو ما فتح الباب أمام الاستبداد[2].

إذ بدأ تطبيق مبدأ (*ولاية العهد*) فعين ولي عهده ابنه يزيد، وهذا الأخير عين ولي عهده ولده معاوية، فأصبحت طريقة في الحكم، كل خليفة يعهد لولده أو أخيه أو أحد أقاربه وهو ما حدث في كامل تاريخ الدولة العباسية، وحدث أيضا في عهد الدولة العثمانية إلى أن زالت الخلافة واضمحلت في عهد كمال أتاتورك في القرن الحالي [3].

لقد بدأت مظاهر الاستبداد تظهر في أواخر عهد عثمان بن عفان نتيجة استفحال الأزمة السياسية التي انتهت بقيام حرب أهلية وانتشار الفتنة فكانت المنعرج الذي تحولت خلاله الخلافة إلى ملك[4].

وسبب تلك الأزمة السياسية يرجع إلى وجود فراغ دستوري كبير في نظام الحكم حدث بعد وفاة الرسول r، إذ لا يوجد نص في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة، ينظم مسألة الحكم: كتحديد طريقة تعيين الحاكم، وتحديد اختصاصاته، ومدة ولايته، فأصبحت المسألة اجتهادية وهو ما يدعو إليه الحديث الشريف: ((أنتم أدرى بشؤون دنياكم)).

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 572.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، ص74.

(3) محمد التيجاني السماوي، فاسألوا أهل الذكر، ص 231.

(4) محمد عابد الجابري، الدين والدولة و تطبيق الشريعة، ص74.

فبدأ الاجتهاد وأي اجتهاد؟! فقد حدث نوع من الفوضى السياسية و بدأت مظاهر الاستبداد تنتشر بسبب ذلك الفراغ الدستوري الذي لم يجد من يسده باجتهادات معينة واضحة، دقيقة ومفصلة[1].ولسد ذلك الفراغ يجب:

المطلب الأول- إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة:

إن الفراغ الدستوري الذي حدث يرجع إلى عدة أسباب منها عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة فإذا جئنا إلى طريقة تعيين أبي بكر الصديق t، وجدناها تمت في عدم وجود قانون مسبق وثابت، بل جاء ذلك فلتة كما قال عمر بن الخطاب نتيجة لظروف إستعجالية واستثنائية ولم يكن ذلك بعد تفكير وتدبير سابق. كأن يحدد للمسألة مكانا وزمانا محددين ويرشح للخلافة أشخاصا معينين لكن ما حدث جاء بطريقة آنية استثنائية، إذ اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة تبعه انضمام المهاجرين إليهم، ليحتدم النقاش بينهم حول مسألة الخلافة وكادت الأمور أن تتطور إلى مالا تحمد عقباه لولا أن سارع عمر بمبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار[2].

يروى عن عمر أنه سمع أن شخصا قال ((*لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلانا*))فتأثر عمر بذلك القول وخطب في الناس قائلا: ((*أنه قد بلغني أن قائلا منكم يقول لو مات أمير المؤمنين بايعت فلانا . فلا يغرن أمرءا أن يقول أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فلقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر*))[3].

**ثم يضيف قائلا في وصف طريقة تعيين أبي بكر: ((*فارتفعت الأصوات وكثر اللغط فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر ابسط يدك أبايعك فبسط يده فبايعته*

---

(1) المصدر السابق ، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ص75-76.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 369.

وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار... و إنا والله ما وجدنا إمرءا هو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما نتابعهم على ما فرض أو نخالفهم فيكون فساد)).

ورغم أن طريقة تعيين أبي بكر كانت ارتجالية إلا أن الأمور سارت على أحسن حال لو لم يكن هناك ارتجال، لأنها أدت إلى تجنب وقوع الأزمة[1].

ومما يدل كذلك على أن طريقة تعيين أبي بكر كانت ارتجالية حديثه مع عمر بن الخطاب حين كان كل منها يعرض الخلافة على الآخر، إذ قال أبو بكر لعمر: "*أنت أفضل مني*"، قال أبو بكر: "*أنت أقوى مني*"، قال عمر: "*إن قوتي لك مع فضلك، ولا ينبغي لأحد بعد رسول الله* r *أن يكون فوقك يا أبا بكر*"، *أنت صاحب الغار مع رسول الله وثاني اثنين. وأمرك رسول الله حيث اشتكى فصليت بالناس فأنت أحق الناس بهذا الأمر*"[2].فبايعه عمر وبايعه الجميع، وفي الغد جلس أبو بكر على المنبر وتكلم عمر بين يديه يقول للناس: "*إن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله* r*، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وأولى الناس بأموركم فقوموا فبايعوه*"[3].

لما سئل أبو بكر عن رأيه عما جرى يوم السقيفة أي في ذلك الاجتماع الطارئ قال((*بايعوني لذلك، وقبلتها منهم وتخوفت أن تكون فتنة بعدها ردة.*)) يقصد بذلك أنه لو لم تتم البيعة وترك الناس بلا إمام لوقعت الفتنة لتعقبها الردة[4].

---

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، ص171.

(3) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(4) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 117.

كل الروايات إذن تؤكد أن تعيين أبو بكر لم يكن نتيجة تحضير وتقنين مسبق وإنما تم بطريقة استعجالية تؤكدها طريقة تعيين أبي بكر الصديق t لعمر بن الخطاب كخليفة له حتى لا يتكرر ما حدث قبل مبايعته هو. فاستشار الناس وحصل على موافقتهم ورضاهم[1]. لما عرض أبو بكر الخلافة على عمر t قال له: ((*لا حاجة لي فيها*))، فقال أبو بكر: ((*ولكن لها بك حاجة يا ابن الخطاب*))[2].

فسأل خيرة أصحابه واستشارهم في عمر فاجمع المهاجرون والأنصار على تزكية عمر وتصويب أبي بكر عندما رشحه للخلافة، إذ بويع بإجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده[3].

كما تجنب عمر بن الخطاب وقوع الفتنة بين المسلمين حيث اقترح عليهم ستة مرشحين للخلافة ليختاروا واحدا منهم فوقع الاختيار على عثمان بن عفان.

فلم تكن لديه قاعدة واضحة لتعيين الخليفة فساد نوع من التردد والحيرة لأن عمر رأى بأنه إذا استخلف فقد استخلف من هو خير منه وهو أبو بكر الصديق، و إذا ترك الأمر فقد تركه من هو خير منه أي النبي t ثم رأى أنه لو أدرك أبو عبيدة بن الجراح لاستخلفه و ولاه، ولو أدرك معاذ بن جبل لاستخلفه، ولو أدرك خالد بن الوليد لولاه... وفي هذا كثير من الحيرة، ثم رأى في علي بطالة وفكاهة، وفي طلحة زهو ونخوة، وفي عبد الرحمن بن عوف صلاحا مع ضعف، ورأى في سعد صاحب شجاعة وقتال، ورأى أن الزبير مؤمن الرضى كافر الغضب شحيح...الخ، ثم صح عزمه فاستخلف أوائل الستة من المهاجرين الأولين[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 77.

(2) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص20.

(3) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، ص175-176.

(4) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، ص20.

إذا كان الجابري يقر بوجود ثغرة دستورية تتمثل في عدم وجود طريقة محددة لتعيين الحاكم فإن هناك من ينكر وجود تلك الفجوة بحجة أن البيعة تمثل الطريقة الشرعية لذلك فهي أي البيعة لها إجراءات و تفصيلات متفق عليها وهي أن يتناقش المسلمون من أهل الحل والعقد الذين كانوا في عهد النظام السابق أي الرئيس السابق، والذين ذكرتهم كل كتب التاريخ الإسلامي وعلوم السياسة الشرعية أو السيرة، فهي لا تأخذ من جميع المسلمين بل من طائفة منهم هم أهل الحل والعقد أي فضلاء الأمة وهم أهل الاختيار، الذين يتفقون على مجموعة أشخاص ثم يتم عرضهم على المسلمين. والمرشح الذي يحظى بالاختيار يطلب من الأمة مبايعته، والانقياد لطاعته وهي الطريقة التي أجمع عليها الصحابةy وذلك دليل على شرعيتها واعتبارها طريقة محددة ومقننة يجب احترامها أثناء اختيار الخليفة[1].

إذا شغر مركز الإمامة يقوم أهل الحل و العقد بتصنيف الناس إلى صنفين هما:أهل الاختيار و أهل الإمامة ،أهل الاختيار هم الناخبون باصطلاح عصرنا ،أما أهل الإمامة فهم المرشحين لمنصب الخليفة ، لذلك يمنع على الرجل من أهل الحل و العقد أن يمنح الخلافة لنفسه ،و أهل الحل و العقد هم العلماء و الرؤساء الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة من القضاة و العلماء و أهل الخير و الصلحاء و أرباب الرأي و النصحاء[2].

فعندما طلب من عمر t وقد فقد الأمل في بقاءه حيا طلب منه أن يستخلف فاستخلف ستة فكان إجماعا سكوتيا. وهو دليل على أن للمسلمين من أعضاء الشورى فقط الحق في حصر المرشحين للخلافة، ورأيه في ذلك ملزم، فعمر t وَكَّلَ خمسين رجلا

---

(1) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص273.

(2)كايد يوسف محمود قرغوس ،طرق انتهاء ولاية الحاكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية ،مؤسسة الرباط،ط1 ، 1987، ص152ـ153.

على هؤلاء الستة وأمر أن يقتلوا المخالف منهم وحدد لهم أجل تعيين الخلافة بثلاثة أيام وهذا دليل على الإلزام[1].

إذ لما سمع عمر بن الخطاب t ارتفاع الأصوات بين المرشحين للخلافة وقد ضنوه مات قال لهم أعرضوا عن هذا، فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، ولْيُصَلِّ بالناس صهيب ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم. كما وصى أبو طلحة الأنصاري أن يختار خمسين رجلا من قومه لمراقبة عملية الاختيار والإشراف على عملية الاقتراع بين المرشحين، وسمح لعبد الله بن عمر الحضور بصفة ملاحظ وحسم الأمور في حال تساوي الأصوات: كأن يرضى ثلاثة بالخليفة ويعترض عليه الثلاثة الآخرون، فيرجح عبد الله الكفة لأحد الفريقين، فالفريق الذي يرجحه عبد الله ينحصر الاختيار بينهم وتكون الخلافة لواحد منهم[2].

فهناك إذا طريقة شرعية لتعيين الحاكم إذ يحصر المرشحون للخلافة من قبل أعضاء مجلس الشورى الذي يمثل الشعب فهو بمثابة البرلمان، ثم تعرض أسماء المرشحين لاختيار واحد منهم كخليفة، تحسب بعدها الأصوات التي حصل عليها كل واحد منهم، والفائز تتم البيعة له من الجميع ولا يصح لغير المسلم أن يكون عضوا في مجلس الشورى، لأنها ولاية ولا يحق للكافر أن يتولى الأمر على مسلم[3].

المطلب الثاني- تحديد مدة ولاية الخليفة:

لما كانت وظيفة الخليفة تتمثل أساسا في كونه أميرا للمؤمنين، فهو الذي يقودهم إلى الجهاد كما حدث في حروب الردة، و أثناء الفتوحات الإسلامية، وكان الأمير في الاصطلاح العربي القديم يمثل قائد الجيش في المعركة، ولأنه يصعب التنبؤ بمدة الحرب

---

(1) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام ،ص273.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 35.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 273.

وأمدها فإنه لا يمكن معها تحديد مدة إمرة الأمير، فهو أمير ما دامت الحرب لم تنتهي بعد، إلا إذا عزل أو استشهد فحينها فقط يعين أمير آخر مكانه. و لكن بمجرد انتهاء الحرب فإنه يفقد لقب الأمير و يعود إلى مكانته كبقية الناس[1].

وبما أنه لم يكن هناك نصا شرعيا سواء من القرآن أو من السنة ينظم شؤون الحكم، وبما أن العرب ليست لديهم تجربة في ميدان الحكم وتسيير الدول ساد الاعتقاد بأن الخليفة أي الأمير ملازما لوظيفة أمير الجيش، فلم يكن هناك فصل بين السلطة السياسية التي يمثلها رئيس الدولة الإسلامية و السلطة العسكرية التي تتولى مهام الجيش[2].

وبما أن الخليفة ينظر إليه على أنه أمير الجيش فإنه يبقى ملازما لتلك المكانة حتى تضع الحرب أوزارها.فعندما بويع أبي بكر t تولى قيادة الدولة الإسلامية الفتية وعلى رأسها القيام بمهام الجيش وقيادته أثناء الحروب على المرتدين، فكانت من أولى اهتماماته. لذلك لم يكن ممكنا تحديد مدة ولايته مسبقا لأنه لا يمكن التنبؤ بالمدة التي تستغرقها حروب الردة أو ما يمكن أن يحدث خلالها من أطوار، لذلك عين حاكما دون علم بالمدة التي يستغرقها حكمه.

نفس الشيء حدث في عهد عمر بن الخطاب، عندما خلف أبا بكر ، كان الناس ينادونه: "*يا خليفة خليفة رسول الله*" أي يا من خلف أبو بكر الذي خلف رسول الله r فاستثقل عمر t هذا الاسم[3].

قال ابن خلدون أن الناس كانوا ينادون أبو بكر الصديق t : "*يا خليفة رسول الله*"، ولما مات وخلفه عمر أصبحوا ينادونه: "*يا خليفة خليفة رسول الله*"، فاستكثر هذا اللقب لطوله فأصبحوا ينادونه: " *يا أمير المؤمنين*"، فاستحسنه وهو لقب كان يطلقه

---

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص76-77.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص370.

(3) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

الصحابة على سعد بن أبي وقاص لإمارته جيش القادسية، ويقال أن أول من دعا عمر بذلك الاسم عبد الله بن جحش، وقيل أنه عمر بن العاص، وبعضهم قال إنه رجل جاء برسالة يسأل عن عمر ويقول أين أمير المؤمنين، فلما سمع الصحابة استحسنوا ذلك الاسم الذي توارثه الخلفاء من بعده[1].

أما الطبري فقال لما كانوا ينادونه: "*يا خليفة خليفة رسول الله*" قاللهم أن هذا أمر يطول فكلما جاء خليفة قالوا: "*يا خليفة خليفة خليفة رسول الله، فأنتم المؤمنون وأنا أميركم فسمي أمير المؤمنين*"[2].

أما الجابري يرى أنه لما ناداه أحدهم بعبارة: "يا أمير المؤمنين" استحسن هذا الاسم لأنه يعبر عن جوهر وظيفته، والمتمثلة في قيادة المسلمين أثناء قتالهم ضد المرتدين أو أثناء فتح فارس والعراق والروم والشام، إذ كان قائدا عاما لجيش المسلمين. ولأن الحروب قائمة ولا أحد يدري متى تنتهي لم يكن ممكنا تحديد مدة خلافة عمر بمدة زمنية معينة[3].

ولما طعن عمر خلفه عثمان بن عفان، ولم تتحدد مدة خلافته لنفس الأسباب أي باعتباره أمير المؤمنين، وبما أن الأمير هو قائد الجيش فإن ولايته لا يمكن تحديدها وأمرها مرتبط بالأمد الذي ستستغرقه الحروب والفتوحات الكبرى التي كان يخوضها المسلمون في عهده[4].

إن عدم تحديد مدة معينة لحكم الخليفة سد الباب أمام محاولات التغيير والتداول على السلطة خاصة إذا كان هناك من هو طامع فيها والأكثر من ذلك إذا زادت

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 149.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 145.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 370.

(4) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 78.

الأوضاع سوءا، ولم يجدوا بصيصا من الأمل لأن التخلص من تلك الأوضاع مرتبط بمدة ولاية الخليفة[1].

نفس الشيء حدث في عهد عثمان بن عفان الذي طالت مدة ولايته خاصة وأنه كان رجلا مسنا بويع في السبعين من عمره، وساءت الأوضاع أكثر في أواخر عهده، وتفاقمت المشاكل واستفحل الخلاف بين المسلمين فحدثت أزمة دستورية، فما العمل إذن لتجنب الأوضاع التي آلت إليها الدولة ورئيسها طاعنا في السن غير قادر على صنع القرار بنفسه تاركا الأمر لبعض الأقارب و أصحاب المصالح ؟ ورغم تدخل بعض ممن لهم حس مدني وشعور بالمسؤولية، وضمائر حية رغم تدخلهم بالنصيحة إلا أنها لم تجدي نفعا. فطلبوا منه تقديم الاستقالة؛ وبعد مفاوضات طويلة أغلق باب الأمل وقتل عثمان،[2] بعد حصار دام اثنين وعشرين ليلة[3].

لكن حتى و إن استجاب عثمان لطلبهم وقدم الاستقالة فلمن يقدمها؟ ومن له حق خلافته ؟ وكيف يتم تعيينه ؟ وعلى أي أساس يخول لهم طلب تقديم الاستقالة لرئيسهم، فقد كانت أزمة دستورية حادة لم تجد لها حلا في العقول فوجدها بلغة السيوف. فعندما يسكت العقل تكون الكلمة للسيف. فلو كان هناك قانون يحدد مدة الخلافة، ويبين طريقة تعيين الحكام لما كان استبداد ولما سالت دماء، ولما حدثت فتن.

وبقي الحكم بعد عثمان يعاني من هذه الثغرة التي كانت منفذا لتسرب الاستبداد إلى مجال الحكم، إذ أصبح الحكم لا ينتقل من حاكم إلى آخر إلا بعد وفاته، فإذا طال العمر وتأخر الأجل كانت الوسيلة الاغتيال بمختلف الوسائل[4].

---

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص370

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 145.

(4) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، 370..

المطلب الثالث- تحديد اختصاصات الخليفة:

قراءة التاريخ السياسي الإسلامي يبين عدم تحديد اختصاصات الخليفة، لا في عهد أبي بكر الصديق ولا عهد عمر بن الخطاب، ولا في عهد عثمان بن عفان، على اعتبار أن الخليفة كان يمثل أمير الجيش فقد كان الخلفاء يقودون المسلمين سواء في حروب الردة أو أثناء الفتوحات الكبرى، ولأن الخليفة كان قائدا عاما للجيش كانت اختصاصاته غير محدودة.

فإذا كانت مهمته الرئيسية هي تحقيق النصر فمن حقه اتخاذ أي إجراء يراه مناسبا لتحقيق مهمته، كأن يعين المساعدين والمستشارين من ذوي الخبرة في شؤون الحرب، لذلك لم تطرح مسألة اختصاصات الأمير للنقاش ولم تكن من المفكر فيه في ذلك العصر، لأنه عصر فتوحات وغنائم.

ولما كثرت الغنائم وتبدلت طباع الناس، خاصة بعدما طغى عامل الغنيمة والقبيلة، وحدوث تخلخل في العقيدة إذ أصبح هم الناس هو الحصول على المال والترف، واستولى ذوي القربى على الحكم خاصة في عهد عثمان الذي بدأت في عهده مظاهر الغنى في الانفجار، ولأنه معروف بسخائه أخذ ينفق من بيت مال المسلمين على أقاربه وغيرهم وكأنه ينفق من ماله الخاص[1].

لقد أدت تلك الوضعية إلى طرح مسألة اختصاصات الخليفة، فلما قامت الثورة ضد عثمان خطب في الناس بقوله بأن له الحق في التصرف في مال المسلمين و إلا فلماذا هو إمام عليهم، كما رفض طلب (*الثوار*) المعارضين المتمثل في طلب عزل المساعدين الذين عينهم إلى جانبه لأن مثل هذه القضايا من اختصاص الأمير وحده ولا حق لغيره التدخل في صلاحياته[2].

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(2) محمد عابد الجبري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص79-80.

إذن لم تكن للخليفة مهام محددة، فهو مسؤول على رعاية شؤون الأمة كلـــها، وهو المكلف شرعا بحماية ورعاية مصالح المسلمين فعلى عاتقه يقـــع حفـــظ العقيـــدة، وفصل الحكومات وفض الخصومات. فقد كانت قيادة الرسول r شاملة لأمور الـــدين والسياسة والإدارة والحرب جميعا[1].

إلا أننا نجد من يرى بأن للخليفة مهام – امتيازات – يختص بها وحده منها :عقد البيعة ،أداء الخطبة ،السكة وهي نقش على النقود و أول من فعل ذلك في السلام عمر بن الخطاب نقش على النقود :لا اله إلا الله محمد رسول الله و لا اله إلا هو و نقش أيضا اسمه عمر .و من امتيازاته كذلك الخاتم إذ كان للرسول r خاتم من فضة نقش عليه محمد رسول الله [2].

إن الرئيس الأعلى للمسلمين وأميرهم يرعى شؤونهم ويسن القوانين الإدارية التي تحقق مصالح المسلمين الدينية والدنيوية، لأنه راع وهو مسؤول على رعيته أمام الله.

إن اختصاصه برعاية شؤون المسلمين منصوص عليها دستوريا باعتباره خليفـــة، وبموجب ألفاظ البيعة التي تحدد صفة العقد، إذ يقال: ((*بايعناك على بيعة رضى، علـــى إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة*))[3].

يرى الجابري أن هذه الثغرة ظهرت وتجلت عندما رفـــض عثمـــان انتقـــادات المعارضين، لأنه كان يرى أن التصرف في المال من اختصاصه وله الحق في اختيار الولاة والعمال، لأن معنى الحكم والسلطة والخلافة تفقد معناها إذا جرد صاحبها مـــن هـــذه الاختصاصات.

---

(1) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص328.

(2) علي حسني الخربوطي ، الإسلام و الخلافة ، دار بيروت للطباعة و النشر ،بيروت ،لبنان ،1996،ص 34-35.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص330.

لقد فهم الخليفة عثمان أن من حقه التصرف في كل شيء، لكن الثوار اعتبروه فهما خاطئا وطالبوه بعزل العمال الذين عينهم، وحسن التصرف في مال المسلمين، و إلا عزلوه أو قاتلوه، لكنه رفض مطالبهم فحاصروه أربعين ليلة انتهت باقتحام قصره وتوصلوا إلى قتله وهو يحمل المصحف يقرأ فيه القرآن الكريم[1].

ذكر المسعودي أنه في سنة خمس وثلاثين سار ملك بن الحارث النخمي في مائتي رجل وحكيم بن جبلة العبدي في مائة رجل من أهل البصرة ومن أهل مصر في ستة مائة رجل فنزلوا في الموضع المعروف بذي الخشب، ولما علم عثمان بأمرهم أرسل إلى علي بن أبي طالب وطلب منه مفاوضة أولائك المعارضين ووعدهم بتوفير كل ما يريدون من العدل وحسن السيرة ففشلت المفاوضات وأصروا وعزموا على قتله، فحاصروا داره ومنعوه من الماء فخاطبهم عثمان t بقوله: ((بما تستحلون قتلي وقد سمعت رسول الله r يقول:"لا يحل دم امرأ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان،أو زنا بعد إحصان،أو قتل نفس بغير نفس و والله ما فعلت ذلك في جاهلية أو إسلام)) [2].

أراد علي t إعطاءه الماء وأمر ابنيه الحسن والحسين مع مواليه بنصرة عثمان وبعث الزبير ابنه عبد الله، وطلحة ابنه محمدا وأكثر أبناء الصحابة أرسلوا أبناؤهم إقتداءا بعلي فصدهم الناس وحدث شجار عنيف بينهم وبين العازمين على قتله، وفي ذلك الجو تسلل بعضهم إلى دار علي وهم محمد بن أبي بكر ورجلان آخران فأخذ محمد بن أبي بكر بلحية عثمان فقال له يا محمد والله لو رآك أبوك لساءه مكانك فتراخت يداه وخرج عنه من الدار، ثم دخل رجلان فقتلاه وكان المصحف بين يديه يقرأ فيه[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، ص 371.

(2) المسعودي، مروج الذهب ، دار الفكر ،ج2،ط5، 1983،ص354ـ355.

(3) المرجع نفسه،نفس الصفحة .

قيل قتله أحد الثوار وهو الغافقي بحديدة كانت معه وحاول بعضهم ضربه بسيفه فدافعت عنه زوجته نائلة إذ تصدت لضربة السيف بيدها، فقطع أصبعها وقام الثوار بعدها بنهب بيته وبيت المال[1].

إن عدم تحديد اختصاصات الحاكم وتصرفه في كل شيء كان وراء الفتنة التي حدثت[2].

يخلص الجابري من كل ذلك أنه رغم وجود أصول الحكم في الإسلام وهي: الشورى، المسؤولية، والاجتهاد إلا أنها لا تكفي وحدها، إذ يجب إحداث إصلاحات سياسية لسد تلك الثغرات الدستورية التي أدت إلى ظهور الاستبداد. إن تلك المبادئ الدستورية تعتبر من بديهيات الفقه الدستوري المعاصر ويقصد بها: تحديد طريقة تعيين الخليفة، وتحديد مدة خلافته، وتحديد اختصاصاته.

وهو ما من شأنه سد ذلك الفراغ الدستوري الذي حدث في أواخر عهد عثمان بن عفان، أنه الفراغ الذي فسح المجال للاستبداد والسيف، حين انتزع معاوية الحكم بقوة السلاح وفرض نفسه خليفة ليس عن طريق الشورى ولا مبايعة الناس بل استولى عليه بدعوة القضاء والقدر لأنه عندما افتقد إلى الشرعية البشرية الديمقراطية، استند إلى الشرعية الإلهية في مسألة تركها الشرع للناس لاختيارهم ورضاهم[3].

وظف الأمويون فكرة القضاء والقدر، فحكهم قضاء من الله وقدر لا راد له، لذلك يجب القبول به والولاء له. فالسلطان كما يضيف علي عبد الرازق: خليفة رسول الله r، وحمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده، لذلك فولايته عامة مطلقة، وله حق التصرف في رقاب الناس، وفي أموالهم أيضا، إذ يروى عن المنصور أنه خطب

---

(1) محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص71.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص371.

(3) المصدر نفسه، ص371-372.

في الناس قائلا بأنه سلطان الله في أرضه، وأنه يسوسهم بتوفيقه، وتسديده وتأييده، وأنه حارسه على ماله، يعمل فيه بمشيئته وإرادته، ويعطيه بإذنه[1].

فهل هناك استبداد أكثر من هذا الذي حدث عندما فرض شخص نفسه على الناس حاكما عليهم حتى وإن كانوا له كارهون؟ ! إنه الاستبداد بعينه والذي ما كان ليحدث لو سدت تلك الثغرات الدستورية الثلاثة قبل تطور الأوضاع وهي من مهام الفقه السياسي آنذاك[2].

نلاحظ هنا كيف أن الجابري يدافع عن الديمقراطية، بدعوته إلى حرية الانتخاب لاختيار رئيس الدولة، ولن تتحقق إلا إذا سد باب الاستبداد، وسد باب هذا الأخير يكون بالاحتكام إلى أصول الحكم في الإسلام التي لا تكفي وحدها إذ يجب تجديد الفقه السياسي بسد تلك الثغرات الدستورية.

إن الانتقال إلى الديمقراطية -وهي إرث للإنسانية جمعاء- يتطلب التقييد بمبدأ الشورى والانتخاب الديمقراطي الحر وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة مع إنشاء حكومات تنفيذية مسؤولة أمام البرلمان، وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة ورئيس الحكومة.تلك هي النتائج والثمار التي يمكن أن نجنيها من التجارب العربية الإسلامية السابقة وهي الكفيلة بالقضاء على الاستبداد وسد الباب في وجهه[3].

إن تلك الإجراءات ضرورية حتى يؤدي مبدأ الشورى مفعوله، إلا أن هناك حركات سياسية ترفض العمل بها بحجة وجود طريقة لتعيين الخليفة وهي المبايعة، مبايعة فرد واحد أو عدة أفراد، كما أن مدة ولاية الخليفة لا يجوز طرحها وهو الذي يقرر أمرها باعتبار البيعة تفوض الأمر له. كما أن اختصاصاته محددة من خلال القرآن الكريم.

---

(1) علي عبد الرازق،الإسلام وأصول الحكم، ص 14-15.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 372.

(3) المصدر نفسه، ص373.

إلا أن الجابري يعترض على تلك الآراء إذ لا يوجد لها مبررا لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، ولا يؤيدها المنطلق وما هي إلا نظريات وضعها بعض فقهاء السياسة "كالماوردي" وغيره من الفقهاء. الذين وضعوا أفكار سياسية لمشاكل آنية ولأغراض شخصية، إما ردا على الشيعة الرافضة، وإما قبولا بالأمر الواقع. الذي فرضه الحكام في زمانهم عن طريق القوة[1].

لكننا نجد أن هناك من يتهم الجابري بالوقوع فيما استنكره إذ دعا إلى الفصل بين ما هو معرفي و ما هو أيديولوجي لكنه في نفس الوقت عبر عن موقف سياسي و أيديولوجي واضح إذ ميز بين الأحداث التاريخية و الاجتماعية التي حكمت في عهد الصحابة قضية الدين و الدولة ، فقد أقر بأن العرب لم تكن لهم دولة و انتهت الدعوة بتأسيس (ما يشبه دولة) ،لكنه تجنب الحديث عن النظام السياسي و لاجتماعي و الاقتصادي الذي يمكن أن يجسد تلك الأمة في دولة[2].

يتهمه البعض الآخر[3] بإهماله فكر المعارضة و ربما إدانتها من خلال اعتماده على المصادر السلطوية ،كأنه درس تراث السلطة بتغييبه البعد الاجتماعي و التاريخي أثناء تفسير الأحداث مما جعل فكره فكرا مثاليا ،كما عمل في بعض الأحيان على تطويع الأحداث التاريخية لتتناسب مع ما تقتضيه النظرة مسبقا أي التأكيد على صحة ما يعتقده صحيحا أي حضور مفعول القبيلة و العقيدة و الغنيمة في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي ،كما سيطرت على فكره النظرة الكلاسيكية في دراسة التراث بالفصل بين الدين و السياسة خلافا للنظرة العلمية التي تجعل الفكر الديني إيديولوجيا سياسية للعصر الوسيط.

---

(1) محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي،ص 373.

(2) عمرو الشوبكي، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة (محمد عابد الجابري) مجلة المستقبل العربي ،م 19 ، ع 212 ،1996،ص141_142.

(3) علي نوح ، العقل السياسي العربي ،مجلة المستقبل العربي ، ص 159.

المبحث الثالث: تجديد محددات العقل السياسي العربي.

القبيلة والغنيمة والعقيدة، محددات ثلاث حكمت العقل السياسي العربي وما زالت تحكمه إلى اليوم، فماضينا مازال حاضرا فينا إذ أصبحت القبيلة اليوم محركا علنيا للسياسة، وأصبح الاقتصاد ريعيا أو شبه ريعي يشبه الغنيمة وأصبح الفكر والإيديولوجيا عقيدة طائفية أو شبه طائفية[1].

نلاحظ هنا أن الجابري يؤكد أن هذه المحددات حاضرة في كل زمان إلا أننا نجده في موقع آخر يقول أن الدوافع الأساسية للعقل السياسي العربي في العصور القديمة هي القبيلة والعقيدة والغنيمة، وكأنه تراجع عن فكرة استمرار تأثير هذه المحددات لتشمل الحاضر والمستقبل أيضا[2].

لقد سيطرت إذن في الفكر السياسي العربي منذ زمن طويل و ما تزال ،مواقف عاطفية و أخرى طائفية و بعضها قبلية [3].

هذه المحددات أي الدوافع الثلاثة تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية، وتحول دون بلوغ الحداثة السياسية، التي تتطلب من العقل تجديد محدداته وذلك بالنفي التاريخي لها. وتعويضها بمحددات حديثة ومعاصرة تضمن الانتقال إلى الديمقراطية وتفتح المجال لدخول ميدان الحداثة من بابه الواسع.

لقد شهد العالم العربي محاولات في هذا الاتجاه فدخلت بعض مظاهر الحداثة منذ أكثر من مئة سنة نتيجة الاحتكاك بالعالم الغربي، والحضارة المعاصرة[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص181-182.

(2) www.Aljazeera.net.

(3) كريم مروة ،أزمة الفكر السياسي العربي ،مجلة المستقبل العربي ،م 15، ع 1992,159،ص 132.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 373.

من بين مظاهر تلك الحداثة يذكر ظهور تيارات نهضوية معاصرة بعضها سلفية، وبعضها علمانية، وبعضها ليبرالية وأخرى قومية أو اشتراكية.

كما شهدت الحياة السياسية قيام أحزاب ونقابات وجمعيات، لكن في مقابل تلك المظاهر تعرضت المحددات الثلاثة إلى نوع من القمع والحرمان والإقصاء فأبعدت عن الساحة لكنها لم تمت بل بقيت قوة كامنة قابلة للظهور من حين إلى آخر وأصبحت تشكل ما يعرف عند علماء النفس بالمكبوت السياسي والاجتماعي.

لقد عجزت المحاولات المعاصرة القضاء النهائي على تلك المحددات لعدة أسباب بعضها استعمارية وبعضها الآخر يرجع إلى الأخذ بمظاهر الثقافة[1].

ولإنجاز معركة نقد العقل العربي السياسي ومحاصرته يجب العمل على واجهات ثلاث: فأما الأولى فهي محاولة تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وأما الثانية فتتعلق بالغنيمة في سبيل ولوج الحداثة الاقتصادية، وأما الواجهة الثالثة فتتعلق بالعقيدة بغرض تحويلها إلى مجرد رأي[2].

نستنتج من ذلك أن ولوج الحداثة السياسية يتم بواسطة نقد آليات العقل السياسي الحالية و استبدالها بأخرى معاصرة ،إذ يجب تحويل القبيلة إلى مجتمع سياسي ، و تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة ،و تحويل العقيدة إلى مجرد رأي .

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(2) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص111.

المطلب الأول- تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي واجتماعي:

القبيلة أو ما يعرف بالعشائرية تتنافى مع أسس الممارسة الديمقراطية لأنها تجعل السلوك السياسي يقوم على " *ذوي القربى*" أي الأقارب منهم والأباعد بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة والكفاءة، الحائزون على ثقة الناس واحترامهم القادرين على حيازة المناصب السياسية المختلفة بطريقة ديمقراطية حرة[1].

إن ما يهمنا اليوم هو ضرورة تجاوز تأثير القبيلة بمحاولة إنشاء مجتمع مدني سياسي يفتح المجال أمام التعددية الحزبية التي بإمكانها احتواء مختلف الآراء والتوجهات، وكذا السماح بتكوين نقابات حرة (*التعددية النقابية*) التي تعمل على حماية حقوق العمال، وإنشاء جمعيات حرة ومؤسسات دستورية... وبالتالي تحقيق مجال سياسي الذي يقتضي الفصل بين المجتمع السياسي أي الدولة وأجهزتها المختلفة وبين المجتمع المدني من خلال التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة من جهة أخرى.

إذ يجب برأيه محاولة إنشاء مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويصنع فيه القرار وهو مصطلح استعاره المفكر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة الذي وظفه العالم الاجتماعي المعاصر "*برتراند راسل*" في كتابه: "*الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام*"[2].

حاول صاحب الكتاب من خلاله معرفة سبب نجاح أوربا في تحقيق الحداثة السياسية وذلك بانتقالها من دولة الأمير ملكا كان أو إمبراطورا، إلى الدولة الحديثة دولة القانون والمؤسسات، أين تستمد السلطة شرعيتها من الشعب على خلاف الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى والتي عجزت عن بلوغ تلك المرحلة من التطور.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص48.

(2) محمد عابد الجابري ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص182.

وحاول أيضا معرفة سبب فشل النخبة العصرية الإسلامية في نقل الحداثة السياسية الغربية إلى بلدانها. إن عمل مثل هذا من شأنه كما يرى الباحث أن يمكننا من معرفة الخلل الذي حال دون بلوغ التطور المنشود والحداثة المرجوة.

لقد بينت الدراسة أن الدول الأوروبية الحديثة -دولة المؤسسات والمصلحة العليا- كانت نتيجة ظهور مجال سياسي خاص بالممارسة السياسية منافسا لسلطة الأمير والكنيسة معا[1].

لقد نشأت سلطتان:سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور، وأخرى دينية يرأسها البابا، كما انتشرت العبارة القائلة: (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وتقاسمت الكنيسة السلطة مع الإمبراطور وأصبح كل منهما يعتمد على الآخر فالقساوسة يعتمدون على الحكام في الشؤون الدنيوية، والحكام يعتمدون على القساوسة في الشؤون الدينية، وحاولت كل سلطة السيطرة على الأخرى وظهرت نظريات سياسية بعضها تناصر الكنيسة وتؤيدها كما هو الشأن عند القديس أوغستين وجون أوف وطوماس الإكويني. ومن النظريات المعارضة لتدخل الكنيسة نجد مارتن لوثر و ميكيافيلي، فتدهور العمل السياسي حسب رأي هذا الأخير يرجع إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها وإلى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين، لذلك يجب إقصاء الأخلاق من دائرة السياسة[2].

لقد ظهر المجال السياسي في أوروبا نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة في القرون الوسطى... فظهرت نظرية "*العقد الاجتماعي*" التي تقول أن سلطة الكنيسة من الله فهي أعلى، بينما سلطة الأمير فهي من الشعب. لقد أدى الاختلاف حول مصدر السلطة بين الأمير والكنيسة إلى القول بإمكانية عزل الأمير إذا عجز عن خدمة الشعب فظهر طرف جديد في الصراع وهو الشعب، أصبح المجال السياسي يتكون من ثلاثة

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص18.

(2) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، مصر، ص178.

عناصر: الأمير، الكنيسة، الشعب، أما شرعية الدولة فهي مرتبطة (*بالتعاقد*) وهو المجال السياسي الجديد الذي يرمز للحداثة السياسية التي تحققت بدولة المؤسسات التي حلت محل دولة الأمير.

أما عن سبب عدم دخول الحداثة السياسية إلى دولة الإسلام فيرجع إلى عدم حدوث مثل تلك العملية التاريخية التي شهدتها أوروبا إذ لم تشهد دولة الإسلام حدوث قطيعة بينها و بين الأمير، بل بقي فيها الأمير هو الدولة ومازالت الدولة هي الأمير والسبب في ذلك يرجع إلى عدم وجود كنيسة في بلاد الإسلام.

أما عن سبب فشل النخب العصرية الإسلامية في نقل و(*استيراد*) الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها فيرجع إلى عدم تغير المجال السياسي الذي كان سائدا في أوروبا إذ بقي كما هو يحتويه الأمير احتواء، وهو سبب نقمة الشعوب الإسلامية على الأمير وضد كل النخب العصرية وحكوماتها وبرلماناتها.

لكن الجابري يرفض هذا التفسير المقدم حول تطور الأوضاع في أوروبا والعالم الإسلامي. إذ لا يمكن برأيه القول أن عدم تطور الدولة الإسلامية إلى مجال الحداثة السياسية مرده عدم وجود كنيسة لعدم وجود دليل قاطع يؤكد بأن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهو ما لا يمكن تأكيده[1].

أما التفسير الصحيح حسب رأي الجابري للأوضاع في أوروبا هو الذي يدعونا إلى القول بأن الحداثة السياسية والرأسمالية كان نتيجة وجود صراع داخلي وآخر خارجي. ولا معنى لأحدهما دون الآخر.فأما الصراع الداخلي فيتمثل في الصراع بين الأمير والكنيسة، وأما الخارجي فيتمثل في الصراع مع العالم الإسلامي الذي كان دافعا

(1) محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ، ص18-19.

وحافزا نحو التجديد، لأنه يشكل له نوعا من التهديد الخارجي وهو ما يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف[1].

وإذا جئنا إلى سبب تقهقر العالم العربي الإسلامي حسب رأي الجابري فيرجع أساسا إلى العامل الخارجي الذي يتمثل في الغزو المباشر. فمعظم الدول العربية تعرضت للاستعمار انطلاقا من "هولاكو" إلى الحروب الصليبية ثم التوسع الأوروبي الحديث وما صاحبها من نهب لخيراتها وثرواتها الطبيعية والبشرية.

فإذا كانت أوروبا قد مرت إلى الحداثة السياسية بعد أو أثناء الثورة الصناعية، فإن هذه الأخيرة مرتبطة بما تدره عليها خيرات الدول العربية الإسلامية وعلى رأسها البترول.

أما العالم العربي لو ترك يجري تجاربه نحو الحداثة ولم يعترضوا سبيلهم كتجربة محمد علي في مصر وذلك بتدخلاتهم السياسية والاقتصادية والعسكرية...لوصل إلى ما وصلت إليه أوروبا فتخلف العالم العربي لا يبرره الماضي فقط، بل حاضره أيضا لما شهده من حملات عسكرية استعمارية، لكن ذلك لا يعني تجاهل العوامل الداخلية التي حالت بين العرب وبين بلوغ مجال الحداثة.

لقد وصل الجابري إلى نتيجة مفادها أن تحقق المجال السياسي لا يقتضي بالضرورة المرور بنفس التجربة التي مرت بها أوربا، فليس من الضروري أن تمر الدولة العربية الإسلامية بنفس التجارب التي مرت بها أوربا قبل انتقالها إلى الحداثة والرأسمالية أي ضرورة وجود أمير، كنيسة، شعب. فهناك تجارب تاريخية ظهرت فيها مجالات سياسية رغم اختلاف أوضاعها عن الأوضاع التي أدت إلى ظهور المجال السياسي في أوروبا[2].

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(2) المصدر نفسه، ص20.

من التجارب التاريخية التي أفضت إلى إيجاد مجال سياسي عبر التاريخ السياسي الإنساني يذكر: التجربة الديمقراطية اليونانية، وتجربة معاوية في الحضارة العربية الإسلامية [1].

كان معاوية يعرف جيدا أنه اغصب الحكم بالسيف وهو ما يفقده الشرعية التي يتأسس عليها الحكم في الإسلام والتي تقوم على الشورى من عهد أبي بكر. فراح يلتمس الشرعية في "القضاء والقدر" وإشراك الناس وخصومه في ثمار الحكم "*المواكلة والمشاربة*"[2].

يعتبر معاوية مؤسسا جديدا للدولة في الإسلام، فإذا كان التأسيس الأول لها كان على يد الرسول r بعد الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني لها على يد أبي بكر t بمحاربة الردة وإصراره على احترام كل مظهر من مظاهر الإسلام، فإن التأسيس الثالث لها جاء على يد معوية بتأسيسه لدولة الملك، فهو الذي انقض دولة الإسلام من الانهيار التام بعد كل ما شهدته من محن وفتن في أواخر عهد عثمان[3].

يمكن إذن اعتبار ملك معاوية دولة السياسة في الإسلام، فهي تشبه النموذج السائد اليوم، ليس لدهاء معاوية وحلمه وقدرته على التفاوض –شعرة معاوية- بل لأنه أول من أوجد عند علماء الاجتماع والسياسة ما يعرف بالمجال السياسي، لأن الدولة التي أقامها لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (*القبيلة، العقيدة، الغنيمة*) بصورة مباشرة بل بممارسة السياسية في هذه المحددات[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،ص20.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 83.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 233-234.

(4) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

كانت الأوضاع السياسية قبل حكم معاوية يميزها الاندماج بين فئة الأمراء والعلماء، وبين الدين والسياسة، بين الرعية والجند أي كانت عبارة عن بنية واحدة: في ا لقمة الكلمة للدين، وفي القاعدة للقبيلة.

أما في عهد معاوية فقد تغيرت الأوضاع ففي القمة انفصل الأمير عن العالم، إذ أصبح الأمراء فريقا، والعلماء فريقا آخرا، أما في القاعدة التي تسيرها القبيلة فتنقسم إلى جند وهم كل من حارب مع معاوية، ورعية وهم كل من قاتل ضده.

كما اقترح عقدا سياسيا مع المحكومين أساسه المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة، أي المشاركة لا في السلطة بل في ثمراتها أي الغنيمة.

لقد تحقق نوع من الديمقراطية السياسية: كالسماح بحرية الكلام أي إعطاء حرية التعبير وإبداء الرأي إذ توصل الأمر ببعض المعارضين إلى حد الطعن في شرعية الحكم الأموي، كما فعلت الشيعة. وهي السياسة التي سادت طوال فترة الحكم الأموي الذي كان شعاره:" *قولوا ما شئتم ولن أتدخل إلا حينما أرى كلامكم يتحول إلى عمل*."

كما أبقى على العلاقات أساسية القبلية مع خصومه أو ما يعبر عنه بشعره معاوية حين قال ((*لو أن بيني وبين الناس شعرة لما انقطعت*))[1]. حدث في عهد معاوية احتواء القبيلة من طرف الشيعة وكذا الخوارج الذين رفعوا شعار " لا حكم إلا لله"، فتحولت المسألة من المسكوت عنه (*الأئمة من قريش*) إلى مجال النقاش السياسي من خلال علم الكلام فحدث نتيجة لذلك نوع من التعالي في السياسة[2].

إذن شهد عهد معاوية مجال سياسي حقيقي يتضمن الخوارج، والشيعة، والأمويين، أي الأسرة الحاكمة، إلى جانب المحايدين للصراع بين علي ومعاوية الذين اعتزلوا الفتن وعرفوا بالقراء والمحدثين والقصاص.

---

(1) المصدر السابق، ص 237.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 240.

إن ذلك المجال ما كان ليتحقق لو لم تقوض سلطة القبيلة إلا أن الجانب السلبي في حكم معاوية هو استئثاره بالحكم لنفسه ولعائلته من خلال تحويل الحكم من الشورى إلى الملك والوراثة. وهو مظهر من مظاهر الاستبداد، إذ يرفض مبدأ التداول على السلطة فكان أساس حكمه هو المجالدة أما أسلوبه فهو المواكلة والمشاربة.

لقد حل الاستبداد عندما رفض معاوية الالتزام بأحد أصول الحكم في الإسلام وهو: (وشاورهم في الأمر)[1] و(أمرهم شورى بينهم)[2] وهي الأصول التي أكد بأنه لا سبيل ولا فائدة من الحديث عن الديمقراطية دون العمل بها[3].

نخلص مما سبق أنه يجب فسح المجال للتعددية: كثرة الطوائف و الأقليات، حرية التفكير والتعبير وتعدد الأحزاب، لأن التعددية الحزبية تعتبر أسمى مظاهر الديمقراطية، وهي البديل الوحيد للطائفية والقبلية والعشائرية، فتتمكن الأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة وبإمكانها تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع، فتحد من هيمنتها فيحدث نوع من التجانس الاجتماعي وبالتالي الانتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية والعلمية وتحويلها إلى النخبات الشعبية المتنامية.إنه المشكل الذي تعاني منه معظم الدول العربية الإسلامية[4].

المطلوب في الوطن العربي هو إحلال الولاء للفكرة والبرامج والاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص حيا كان أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، وهو ما يضمن الانتقال السياسي للسلطة دون نزاعات من الفئات الحاكمة قديما إلى الفئات الحديثة التي أفرزتها الأوضاع الحالية والتي ترشحها الأغلبية وتراهن عليها لتولي السلطة

---

(1) آل عمران 159

(2) الشورى 38

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي ، ص240-241.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص59-60.

وتحمل المسؤولية، فتصبح بذلك الوحدة الوطنية مبنية على أساس التعددية الحزبية وتعلوا على الأطر الاجتماعية القديمة[1].

المطلب الثاني-تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة:

أي ضرورة الانتقال من الاقتصاد الريعي إلى الاقتصاد الإنتاجي الذي يدفع فيه المنتجون الضرائب، فبعد السماح لهم بالعمل مستعينين في إنجازاتهم بتشغيل العمال. فهم ملزمون بدفع الضريبة للدولة لأنها تشكل أحد أهم مواردها المالية لتدعيم خزينتها.

إن هذه السياسة من شأنها حماية الاقتصاد وضمان سلامة الأموال وحسن صرفها، لأن كل من يساهم في عملية الإنتاج من حقه المطالبة بمراقبة صرف هذه الضرائب، وهي القاعدة التي انطلقت منها الديمقراطية الأوروبية الحديثة، على خلاف الدول العربية التي يطغى على اقتصادها القطاع الريعي، كالأجور والأعطيات ودعم الموارد الطبيعية. وهو السبب الذي يمنع الخواص المطالبة بحق مراقبة الحاكمين أثناء عملية صرف الأموال لأنهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية[2].

إن الوضعية التي تعاني منها الأقطار العربية لا سبيل للتغلب عليها إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي، وإحداث سوق عربية مشتركة لبناء اقتصاد موحد على غرار ما قامت به الدول الأوروبية بإنشائها لما يعرف بالسوق الأوروبية المشتركة. فالوحدة الاقتصادية إذن أساس إحداث تنمية عربية مستقلة [3].

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص182.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص374.

فالمطلوب إذن هو ضرورة تكوين عقل منتج والتخلص من العقلية الاستهلاكية، وغرس روح الإبداع والإنتاج الذي ينطلق من العلم ،على غرار ما حدث في التجربة الأوربية الحديثة منذ جاليلو Galelio galilé(1564-1642)، حيث تحول الاهتمام إلى إقامة العلم على التجربة وهذه الأخيرة تبنى على آلات يتم تحسينها باستمرار وبتقدم العلم ذاته[1].

لقد استطاع هذا العالم الطبيعي والفلكي الإيطالي أن يكتشف قانون القصور الذاتي ومبدأ السببية كما أكد مركزية الشمس الذي قال به كوبرنيك وهو ما يخالف العقيدة الدينية السائدة آنذاك، فأجبرته محاكم التفيش في روما على إنكار ما توصل إليه فأمضى وثيقة تراجع مكرها، ولما فرغ من ذلك ضرب الطاولة بيده وقال رغم ذلك فهي تدور[2].

لقد كان يؤمن بأن الطبيعة تحكمها السببية الميكانيكية الدقيقة وكانت الملاحظة والتجربة بالنسبة إليه نقطة الانطلاق في معرفة الطبيعة[3].

فبواسطة الملاحظة والتجربة أكد نظرية كوبرنيك، حيث راقب الأجرام السماوية بواسطة مكبر يكبر ثلاث مرات صنعه بنفسه سنة 1605م، كما اكتشف أقمار المشتري الأربعة وضبط حركتها، ولاحظ البقع السوداء، فساهم بذلك مساهمة كبيرة في بناء العلوم الحديثة ،وتغيير نظرة الناس إلى الكون والطبيعة. كان أهم اكتشاف له هو المنهج التجريبي، مستعينا بالرياضيات ومحاولة تطبيقها على الظواهر الطبيعية، فعبر عن كل اكتشافاته وتجاربه وقوانينه تعبيرا رياضيا، واعتبر الرياضيات مفتاحا لحل ألغاز الطبيعة، يقول: ((إن كتاب الفلسفة هو ذلك المفتوح دوما أمام أعيننا "أي الطبيعة"، لكن و لأنه مكتوب بحروف غير حروفنا الهجائية فلا يمكن أن يقرأه كل

---

(1) المصدر السابق، ص337.

(2) يودين وروزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص317.

(3) المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

الناس، إن الحروف التي كتب بها هذا الكتاب ليست شيئا آخر غير المثلثات والمربعات والدوائر والكرات والمخاريط وغير ذلك من الأشكال الهندسية التي تمكن من قراءته). إن اعتماده على الرياضيات في ضبط قوانين الطبيعة جعله يضع قواعد علم جديد لم يسبق له مثيل، لذلك يمكن اعتباره الرائد الأول للفكر العلمي الحديث، والجديد لديه هو طريقته ومنهجه في البحث إذ اهتم بمعرفة العلاقات التي تربط بين الظواهر بعدما كان البحث عن الأسباب الميتافيزيقية، فقطع بذلك الصلة مع أساليب التفكير القديمة والتصورات الأرسطية الوسيطية التي كانت أساس العلم والمعرفة.

مثال ذلك التفسير المتافيزيقي لظاهرة سقوط الأجسام، فقد فسرها أفلاطون مثلا بوجود قوة خفية كامنة في الأجسام نفسها قوة تدفع الجسم إلى نوع من التعاطف مع جسم آخر تماما كما يميل الناس إلى بعضهم بعض، وكأن هناك قوة طبيعية تجعلها تتجاذب حسب تعبير أرسطو. كانوا إذا يفسرون ظواهر حسية طبيعية بأسباب عامة ميتافيزيقية.

أما منهج غاليليو فهو مختلف تماما إذ كان يدرس الظاهرة كما هي موجودة في الطبيعة محاولا معرفة العلاقة بينها وبين ظاهرة طبيعية أخرى معتمدا على التجربة وحدها.

لقد توصل غاليلي إلى صياغة قانون سقوط الأجسام كما يلي:

1-تسقط الأجسام في الفراغ بنفس السرعة مهما كان وزنها وطبيعتها.

2-المسافة التي يقطعها الجسم الساقط[1].

---

(1) محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ط5 ، 2002، ص 245 .

أما منهجه فيقوم على الملاحظة والفرضية والقانون، إذ لاحظ أن الأجسام لا تسقط بنفس السرعة بل تختلف سرعتها باختلاف أوزانها (ثقلها)، فالجسم الثقيل يسقط قبل الخفيف إذا أطلقا من ارتفاع واحد (كرية من حديد وقطعة قماش مثلا). إلا أن التدقيق في ذلك الأمر وتنويع التجربة يبين أننا أهملنا الوسط الذي يحدث فيه السقوط أي الهواء، فإذا غيرنا وسطا آخر لسقوط الأجسام كالماء مثلا نجد تغير سرعة السقوط وهذا يؤكد دور الوسط في ظاهرة السقوط. فهناك احتمالان لهذه الظاهرة فقد تختلف سرعة السقوط إلى اختلاف الوزن وقد ترجع إلى مقاومة الوسط الذي يتم خلاله السقوط[1].

إذن فالتجربة هي الفاصل، إذ يمكنها أن تفصل لأحد هذين الإحتمالين فقام بإجراء التجربة التالية: أجرى التجربة على صحن مملوء بالزئبق لأنه أكثر كثافة من الماء، فلو وضعنا قطع من المعادن فوق سطح إناء مملوء بالزئبق، سنجد سقوط الذهب وحده إلى القعر، بينما نجد هذه المعادن في الهواء تسقط بنفس السرعة. والنتيجة المستخلصة من هذه التجربة هي أن سرعة الأجسام تزداد تفاوتا كلما كان وسط سقوطها أكثر مقاومة كما هو الحال في وسط الزئبق مقارنة مع الماء وهذا مع الهواء.

لكن ماذا لو أزلنا مقاومة الوسط، فالتجربة السابقة تقول بأن الأجسام السابقة تسقط كلها مهما اختلف وزنها وفي وقت واحد وبسرعة واحدة وهذه مجرد فرضية، والتجربة هي التي تؤكد ما إذا كانت الفرضية صحيحة أم أنها مجرد تخمين. فأجرى تجربة في وسط خال من المقاومة تماما أي في الفراغ[2].

وصل غاليلي إلى قانون وهو أن الأجسام الساقطة يتضاءل الفرق بين سرعة سقوطها عندما يكون الوسط أقل مقاومة، لأن سرعة الأجسام الساقطة تكاد تكون واحدة كبيرة كانت أم صغيرة، خفيفة أم ثقيلة إذا كانت مقاومة الوسط شبه منعدمة.

---

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5 ، 2002، ص245_ 246.

(2) المصدر نفسه، ص247.

فمقاومة الوسط إذا هي سبب اختلاف سرعة سقوط الأجسام. ثم قام بإجراء تجربة أخرى غير فيها مسافة السقوط فلاحظ أنه كلما زادت المسافة زادت السرعة وذلك لا يرجع إلى الثقل لأن التجارب السابقة أثبتت ذلك بل يرجع إلى المسافة نفسها، إذ كلما طالت زادت سرعة الجسم؛ كما نلاحظ أن الأجسام الثقيلة تسقط قبل الخفيفة وتفسير ذلك هو أن التسارع يزيد من مقاومة الوسط مثال قطعة قماش تسقط من علو شاهق تتعرض لمقاومة الهواء فتنقص سرعتها ،عكس قطعة حديد التي يؤدي تسارعها إلى عكس ذلك أي أنه يؤدي إلى انفتاح الوسط أمام الجسم. إن ثقل الجسم يجبر الوسط على الإنفتاح بسرعة مما يعني أن التسارع يعادل مقاومة الوسط عندما يكون الجسم ثقيلا[1].

إن الفكر الأوربي الحديث مع بيكون وديكارت في القرن التاسع عشر كان عبارة عن سلسلة من المراجعات للتراث، حتى استقر لديهم الإيمان بضرورة الاعتماد على التجربة والاستقلال عن جميع السلطات المعرفية، مع ضرورة الاحتكام إلى العقل وحده والتخلي عن (*أوهام القبلية، والكهف لأفلاطون وعالمه المثالي، وأوهام المسرح*) أي الدعوة إلى الانتقال من التفكير في الأوهام إلى سلطة البداهة والوضوح[2].

فعن فرونسيس بيكون Francis Bicon وهو فيلسوف وسياسي إنجليزي (1561-1626) يقول عبد الرحمان بدوي أن فضله الرئيسي يكمن في دعوته إلى إصلاح وإعادة بناء العلوم باستخدام المنهج التجريبي كما أن له فضلا في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر[3].

---

(1) المصدر السابق، ص250.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 35-36.

(3) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج1، ص491،397.

أما عن ديكارت René Descartes فقد استهدف تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

01-إيجاد علم يقيني فيه من اليقين ما في العلوم الرياضية بدلا من العلم الواصل إلينا من العصر الوسيط الكلاسيكي.

02-تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقا علميا يمكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة.

03-تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الوجود الأعلى، أي الله وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم[1].

لقد حدث نقد للتاريخ وانفصال عنه من أجل الاتصال به لتحقيق الانفصال عنه، واستمر بذلك الفكر الأوربي في التجديد باستمرار داخل تراثه مجددا له فأصبح تاريخ أوربا عبارة عن سيرورة كحلقة في سلسلة متصلة، على عكس تراثنا وتاريخنا الثقافي الذي يسوده نوع من الفوضى والتراكم لا على أساس التعاقب والنظام.

لقد كانت السياسة هي المحرك الأول للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي، فقد شبه المفكر تأثير السياسة في الثقافة العربية الإسلامية بالدور الذي قام به العلم في الثقافة الأوربية عندما دخل طرف في النزاع بين الكنيسة والسياسة.

أما في دولة المسلمين فإن العلم كان خارجا عن حلبة الصراعات، مثل إنجازات الخوارزمي، والبيروبي، وابن الهيثم، وابن نفيس...، لذلك لم يؤثر ذلك التفكير العلمي في الحياة الإيديولوجية والسياسية وهو العمل الذي شأنه أن يحول الفكر إلى أداة إبداع وإنتاج وتجديد. وبقي الزمن العربي هو هو يكرر نفسه إلى اليوم[2].

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 35-36.

لذلك فإن أزمة الفكر المعاصر هي أزمة إبداع وتجاوزها يكون بجعل العقل العربي قادر على الإنتاج، إنتاج الجديد والأصيل في نفس الوقت الذي لا يتم إلا بالاعتماد على التراث وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتقدمه.

كأن الجابري يقصد ضرورة تغيير كل الآليات القديمة وإحلال آليات معاصرة، كإحلال النمط الضريبي محل الغنيمة و تجديد تلك الآليات يجب أن يكون مصحوبا بنشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق لأننا كما يضيف نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية ولكننا لا ننتجه[1].

فالعلم عند الأوربيين دخل في علاقة جدلية، إذ أصبحت هناك عملية أخذ وعطاء لا نهاية لها، فلقد دفع "ديكارت" العلم إلى الأمام عندما أعاد تأسيسه على الرياضيات والفيزياء، فارتبط بذلك تقدم الفلسفة بتقدم العلم وعلى رأسه العلم التجريبي...، فكان العلم محرك للتقدم الفلسفي وهو مرتبط بالتجربة ارتباط العلة بالمعلول[2].

أما العلوم العربية: بيان وعرفان وبرهان فقد بلغت قمتها مع بداية تاريخها، وذلك راجع إلى طبيعة هذه العلوم والمتمثلة في ارتباطها بالنص، النص اللغوي مرتبط بالنحو والبلاغة والنص الديني يحكم الفقه والكلام، والتعامل مع النص عند العرب يختلف عن التعامل مع الظواهر الطبيعية عند الغرب، والتي شهدت تطور وإبداع وتجديد مستمر. أما علوم العرب فقد ولدت كاملة، فماذا بقي مثلا للنحويين بعد تأسيس سيبويه "*للعين*"، وماذا بقي للأصوليين بعد رسالة الشافعي؟

---

(1) المصدر السابق، ص 346-347.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص338.

إن تلك العلوم احتلت مساحة واسعة في الثقافة العربية الإسلامية على خلاف العلوم التجريبية التي كانت مهمشة رغم أهميتها وسبقها لأنها كانت الأساس الذي قامت عليه النهضة الأوروبية[1].

لذلك يجب حسب رأيه مسايرة الفكر العلمي والاهتمام بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا ومحاولة نشرها على أوسع نطاق بدل الاكتفاء بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية، إذ يجب مد الجسور بين الجانب النظري والجانب التطبيقي للبحث بإدراج مبحث جديد وهو الإيبيستيمولوجيا[2].

أما عن سبب تهميش العلوم التجريبية فيرجع إلى الصراع الإيديولوجي فقد كان أهل السنة يدافعون عن البيان، والشيعة يدافعون عن العرفان وأما المأمون فكان يدافع عن البيان بواسطة البرهان ضد العرفان[3].

لقد كانت كل فكرة حتى وإن كانت منتجة لا تعطى لها أهمية إذا كانت خارج ذلك الصراع الإيديولوجي لأن السياسة حلت محل العلم الذي كان يتحرك خارج دائرة الصراع وخارج حركة الثقافة العربية الإسلامية[4].

لقد اعتبر الجابري أفضل من كتب في موضوع بنية العقل العربي، تتمثل هذه البنى في النظام المعرفي البياني والعرفاني والنظام المعرفي البرهاني، وهي النظم التي حددت قواعد الفكر الإسلامي لكنها لم تنج من تأثيرات الأنظمة السياسية التي حاولت التحكم فيها وتوجيهها إلى درجة الإعاقة والضمور[5].

---

(1) المصدر السابق، ص344-345.

(2) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص11.

(3) محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي، ص344-345.

(4) المصدر نفسه، ص347.

(5) علي عطية عبد الله، ، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص142.

إن الغرب بدأ ينتج عندما بدأ العقل يستيقظ، وبدأ يستيقظ عندما بدأ يسأل نفسه فأبدع الرأسمالية فهي التي بنت العقلانية[1].

كما يقرر الجابري بأنه يجب إحداث مجال سياسي في سبيل الانتقال إلى الديمقراطية، كما يجب تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد رأسمالي، لأن المجال السياسي الذي ظهر في أوربا ارتبط مع قيام النظام الرأسمالي أو على الأقل تزامن مع ظهوره.

وميزة الاقتصاد الرأسمالي كما يحددها الجابري تختص بانقسام المجتمع إلى بنيتين: بنية تحتية تتمثل في القاعدة الاقتصادية وعمودها الصناعة، وبنية فوقية تتمثل في أجهزة الدولة ومؤسساتها الإيديولوجية المرتبطة بها.

إن انقسام المجتمع إلى تلك البنيتين أمرا ضروريا حتى يكون الاقتصاد منتجا. و لا يعتمد على الريع فقط كما هو الحال عند المجتمعات ما قبل الرأسمالية، والتي يعتبر المجتمع العربي القديم والحديث جزءا منها. وميزة هذه المجتمعات أنه لا يوجد فيها تمايز واضح بين البنيتين التحتية والفوقية، بل الغالب فيها أنها تكون متداخلة مما يجعل المجتمع كبنية واحدة.

لقد توصل الجابري إلى هذه النتائج بعد الاستعانة بالمفاهيم والنظريات المتعلقة بدراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل تطوره، مثل تطبيق المادية التاريخية والمنهج الجدلي الماركسي، الذي بإمكانه تفسير تطور الأوضاع في أوربا تحدد خلاله الانطلاقة من معرفة حاضر الظاهرة وصولا إلى كتابة تاريخها[2].

لقد وظف الجابري تلك المفاهيم والنظريات بنوع من الخصوصية تتماشى مع طبيعة الموضوع وهو الحضارة العربية الإسلامية، لأنها لا تنطبق بالضرورة على التاريخ العربي الإسلامي أو على أي عالم آخر لأن تلك الدراسات دراسات إيديولوجية

---

(1) محمد عابد الجابري ، مدخل إلي فلسفة العلوم، ص 347.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 20 ــ 21.

بالدرجة الأولى وليست علمية باعتبارها تدرس الماضي لتبرر به الواقع. لذلك يجب إعادة كتابة كل التاريخ للتحرر من التوظيف الإيديولوجي لتحقيق أكبر قدر ممكن من التحيز[1].

إلا أن هذا التوجه الذي سلكه الجابري لم يسلم من الإعتراضات فإذا كانت المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها وتخص زمنا معينا فهل ملك هؤلاء المقلدون –الجابري وغيره- تقنياتها وتفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها فيفسرون التراث بمقتضياتها ويفتون بعد ذلك بإلغائه أو بحصره؟ الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان هدفهم ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم في العلم. والدليل أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها لذلك ظلمت أحكامهم التراث العربي الإسلامي ظلما[2].

هل المادية التاريخية أو الجدلية مثلا تصلح كمنهج حتى يمكن تطبيقها على التاريخ العربي الإسلامي و تناول تراثه من خلالها ،فهي ليست علم لان هذا الأخير معرفة المعلوم على ما هو به ،لكنها عجزت عن تفسير بعض الحضارات التي قامت على ضفاف الأنهار كحضارة مصر القديمة و الحضارة الهندية و الصينية ، فالقانون العلمي حينما يعجز عن تفسير ظاهرة ما تسقط عنه صفة قانون ،كما أنها ليست فلسفة بل هي نظرية فلسفية لأنها تجيب من يتبناها عن السؤال أيهما وجد أولا الفكر أم المادة ؟ فهي نظرية في المعرفة تتضمن منهج يحوي القوانين التي تضبط حركة التطور و النمو أهمها قانون الجدل (صراع المتناقضات) [3].

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) طه عبد الرحمان،تحديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، ص11-12.

(3) حسين معلوم ،التراث و الحداثة ،مجلة المستقبل العربي ،م 15، ع 162 ، 1992،ص 163.

فمن الدراسات التي استعان بها الجابري الأبحاث التي قام بها "*لوكاتش*" والباحث الأنتروبولوجي "*غودليه*" ومن نتائج تلك الدراسات يذكر أن تطبيق المادية التاريخية لدراسة المجتمعات ما قبل الرأسمالية أمرا متعذرا لعدة أسباب أهمها: أن المجتمعات ما قبل الرأسمالية مجتمعات بسيطة لا يوجد بينها تمايز طبقي لبساطة النظام الإنتاجي، وهو الشيء الذي لا يسمح بتشكيل الوعي بضرورة تغيير الأوضاع وحدوث صراع تكون نتيجته التحول إلى الرأسمالية.

يلاحظ أن هناك فرق بنيوي بين مجتمع الحضارة أي المجتمع الرأسمالي وبين العصور السابقة له، لأن هذه الأخيرة كانت فيها العلاقات الطبيعية بين الناس والطبيعة كالقرابة، والعصبية، والقبلية بقيت مهيمنة فيكون نتيجة لذلك أسلوب الإنتاج أقل حتما من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تفرضه القبيلة.

كأن الجابري يرى أن الانتقال إلى الاقتصاد الضريبي يجب أن يسبقه التحول على مستوى القبيلة بأن تتحول هذه الأخيرة إلى مجتمع مدني ليصير بعدها النظام الاقتصادي نظاما رأسماليا.

من خلال هذه الفكرة يتضح أيضا أن الجابري لم يقرر بعد مسألة الأسبقية أثناء سير الأحداث. فمن جهة يقول أن تحول أوربا إلى الديمقراطية جاء بعد أو على الأقل تزامن مع ظهور النظام الرأسمالي، ومن جهة أخرى يقول بأن التحول إلى الرأسمالية يجب أن يسبقه التحول على مستوى القبيلة بحلها وتعويضها بالمجتمع المدني!! [1].

لوحظ أن المجتمعات السابقة للرأسمالية كانت تشكل بنية واحدة، تتكون من الدولة والقبيلة والطائفة والنقابات العمالية...، وهي جماعات لم تعرف التطور الاقتصادي الذي يمكنه تحديد العلاقات بين الأفراد، نعم هناك صراع داخل هذه

(1) محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي ، ص25ـ 26.

المجتمعات لكنه صراع فئوي وليس طبقي، إنه صراع القبائل والطوائف والنقابات، وليس صراع بين البنية التحتية والفوقية الذي من شأنه أن يفضي إلى نظام جديد وحدوث حداثة سياسية اقتصادية كتلك التي حدثت في أوربا قبل انتقالها إلى الرأسمالية[1].

إن الصراع الطبقي في النظام العبودي في أثينا كما يضيف الجابري يتميز بعدم حصول العبد على أية حقوق قانونية تجاه السيد، لذلك نجده يسعى لإلغاء وضعيته كعبد وهو ما يدفعه إلى البحث عن إيجاد نظام جديد و بديل، أما المجتمع العربي الإسلامي يسوده النظام الخراجي الذي يتمتع فيه المتكلم بحقوق بما فيها حق التقاضي، فالفلاح يطمح فقط إلى العدل وبالتالي البقاء على نفس الحال مما يؤدي إلى بقاء الوضعية على حالها وعدم تطور الأوضاع إلى نظام آخر[2].

وهكذا بقيت الدول العربية دولا ريعية كما هو الحال في الدولة النفطية، التي تعتمد على البترول اعتمادا كليا أو باعتباره عاملا مساعدا، وأخرى تعتمد على عائدات عمالها المهاجرين، ودول أخرى تتلقى إعانات خارجية عربية وغير عربية[3].

المطلب الثالث-تحويل العقيدة إلى مجرد رأي:

يلح الجابري على ضرورة فسح المجال لحرية التفكير والمغايرة والاختلاف والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة التابعة للتفكير المذهبي والطائفي المتعصب، سواء كان هذا التعصب لدين أو لحزب واحد، مع ضرورة فتح المجال للحوار العقلي المبني على الاجتهاد وتوجيه النقد وقبوله[4].

---

(1) محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي،ص27.

(2) ا لمصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص182.

وهي المعركة الثالثة التي يجب أن نخوضها لتحقيق الحداثة السياسية بأن تحول العقيدة إلى مجرد رأي يقبل مبدأ الاختلاف ويسمح بتعدد الرؤى والاختيارات الفكرية داخل المجتمع[1].

يبدو أن الجابري أخذ بالمفهوم الواسع للاعتقاد لأن لهذا الأخير حسب ما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية له معنيين أحدهما واسع والآخر ضيق، فالمعنى الواسع والذي اخذ به الجابري هو Croyance اعتقاد يضارع الرأي ويدل على موافقة ناقصة تتضمن مثل الرأي كل درجات الترجيح، أما المعنى الضيق في الاعتقاد فهو تصديق شاهد Credere وهو الوثوق بلا رؤية مباشرة[2].

إن الجابري ومن خلال تعريفه للعقيدة يدعو إلى رفض التعصب إلا أن هذا الاتجاه ليس جديدا في الفكر السياسي، فرفض التعصب مهما كان نوعه سواء للدين أو للوطن أو للاتجاه السياسي، قضايا أثيرت منذ العصور الأولى للإسلام، فقد نبذها كل من الإمام الغزالي وابن خلدون وغيرهما[3].

وللقضاء على التعصب يجب تكييف القوانين التي تسير الحياة الاجتماعية والسياسية مع مقتضيات العصر ومتطلبات الحياة. ويجب على الدولة أن تتعامل مع المواطنين بنفس المعاملة وبغض النظر عن انتماءاتهم واعتقاداتهم واعتبارهم متساوون أمام القانون لأن الحرية والمساواة في الدولة خاصة في المجال العقيدي من أهم الحقوق المدنية وأهم سمات المجتمعات المتحضرة، لأن الاختلاف العقائدي طبيعة فطر الله الناس عليها[4].

---

(1) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص111.

(2) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد1، ص238-239.

(3) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، ص432.

(4) المرجع السابق، ص433.

إن ذلك العمل يساعدنا على التحرر من سلطة الطائفية والعقل الدغماتي وفسح المجال للتعامل بعقل اجتهادي نقدي[1].

إن المشكلة هنا كما يضيف الجابري ليست مشكلة الدين كظاهرة ملازمة للبشرية منذ أن وجد، بل المشكلة في الاستغلال السياسي للدين، إذ يجب الفصل بين الدين وبين الاستغلال السياسي له.

ففي الإسلام بدأ الاستغلال السياسي للدين منذ معاوية، فمنذ ثورته على علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسيا، فقد برر معاوية استلامه للسلطة من خلال تكريس فكرة الجبر فحكمه قضاء وقدر، فهو أي القدر هو الذي ساق الخلافة إلى بني أمية وهم تبعا لذلك ليسوا مسؤولين عما حدث؛ وهي نفس السياسة التي اتبعها كل الخلفاء الأمويون من بعده.

لقد أوهموا الناس بصحة ما يدعون لحملهم على الاستسلام والولاء لحكمهم لأن ذلك قضاء وقدر لا راد له، وهكذا استمر هذا التوظيف السياسي للدين بمختلف الوسائل وهي ظاهرة منتشرة اليوم أيضا.

لقد وظف لتبرير الاستبداد والطغيان والظلم الاجتماعي، وهي المظاهر التي جاء الدين من أجل القضاء عليها، ولو تخلى السياسيون عن هذه الممارسة لانكشفوا وبان استبدادهم[2].

الإسلام كما يضيف سيد قطب يطارد المتبلطين الذين يعيشون باسم الدين، كما يحارب الدجالين الذين يستغلون عقول الشعب باسم الدين[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص317.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 186-187.

(3) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر، ص 105-106.

فقد تقوم حكومات باسم الدين لكنها قد تكون بعيدة عنه كل البعد. ومع ذلك قد تصل إلى مبتغاها لجهل الناس ولتأخرهم العقلي والفكري، فلو عرف الناس دينهم وتسلحوا بالعلم، وكانت لهم عقول نيرة وأفكار راقية لزالت كل الأقنعة قد التي تتستر بها تلك الحكومات[1].

كأن الجابري هنا يؤكد بأن التوظيف السياسي للدين يتعارض مع أسس الممارسة الديمقراطية، وهو أسلوب من شأنه أن يؤدي إلى الاستغلال والاستبداد والظلم كذلك الذي حدث في عهد الأمويين.

إن العقل السياسي للجماعة يلجأ إلى تلك السياسة عندما لا يكون في مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيرا صريحا يفضح طابعها المادي الاستغلالي، وتلجأ إليها بسبب ضعف وعيها لعدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية طرحا مكشوفا[2].

أصبح نظام الحكم يقوم على ولاية العهد، وقد استند الأمويون إلى حديث مشهور ترويه المصادر السنية نصه: ((*الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك*)) فإذا جمعنا مدة خلافة أبي بكر وخلافة عمر ثم خلافة عثمان ثم خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين وجدنا مدة خلافتهم جميعا ثلاثون سنة[3].

قال ابن الأثير أن ولاية العهد كانت من تدبير المغيرة بن شعبة ،إذ قال لمعاوية يا أمير المؤمنين قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان، وفي يزيد منك خلف فاعقد له ،فإن حدث بك حادث كان خليفة لك ،فلا تسفك دماء ولا تكون فتنة، فأرسل معاوية إلى زياد[4] فاستشاره في الأمر، لأنه كان متخوفا من خلاف الناس

---

(1) المرجع نفسه، ص 76.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص118.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 231-232.

(4) زياد: قال الأصمعي: الدهات أربعة: معاوية للروية، عمر بن العاص للبديهة، والمغيرة بن شعبة للمعضلة، وزياد

عليه وابنه غير مستقيم، فأشار إليه بالبيعة التي رفضها البعض مثل عبد الله بن عمر، وعبد الرحمان بن أبي بكر؛ هذا الأخير قال لمروان وهو يعلن البيعة ليزيد: (كذبت والله يا مروان، وكذب معاوية، ما اختيار أردتما لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل)[1].

أما الأجنف فقال لمعاوية بشأن بيعة يزيد: نخافهم إن صدقنا، ونخاف الله إن كذبنا وأنت يا أمير المؤمنين أعلم بيزيد في ليله ونهاره وسره وعلانيته ومدخله ومخرجه، فإن كنت تعلمه لله وللأمة رضا فلا تشاور فيه، وإن كنت تعلم فيه غير ذلك فلا تزوده الدنيا وأنت صائر إلى الآخرة، وإنما علينا أن نقول سمعنا وأطعنا. فأخذ معاوية يعطي الأقارب ويداري المباعد حتى رضى أكثر الناس[2].

لقد اعتبر معاوية بن أبي سفيان أول من لجأ إلى العهد فلما بايع ابنه يزيد كان يعلم أنه أقدم على أمر خطير وعلى حدث لم يسبق له مثيل، فأخذ برأي مستشاره زياد فقرأ على الناس كتابا يستخلف فيه ابنه يزيد إن حدث به حدث الموت فيزيد ولي عهد فاستوثق (أجمعوا على رأيه) له الناس على البيعة ليزيد إلا خمس نفر وهم: الحسين بن علي، وابن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الرحمان بن أبي بكر، وعبد الله بن عباس، لكنهم أرغموا بعد ذلك على مبايعة يزيد[3].

قيل لما طلب معاوية مبايعة الرافضين اشترط عليه ابن الزبير ثلاثة أمور، بأن يفعل كما فعل الرسول r أو كما صنع أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فقال له معاوية وماذا صنعوا؟ قال ابن الزبير: توفي الرسول r ولم يستخلف أحد فارتضى الناس أبو بكر، وهذا الأخير عهد بالخلافة لرجل من قريش لكنه ليس من بني أبيه فاستخلفه

لكل كبيرة وصغيرة.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ط5، ص249-250.

(2) المرجع نفسه، ص251.

(3) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول،دار النفائس،ط1970،3،ص191.

– يقصد عمر - وجعل الأمر شورى بين ستة رجال ليس فيهم أحد من ولده ولا من بني أبيه. فرد عليه معاوية قائلا لقد أعذر من أنذر فأقسم بالله لإن رد علي أحد كلمة في مقامي ـ وهو يخطب في الناس ـ لترجع إليه كلمة يسبقها السيف إلى رأسه، وهدد الرافضين بالقتل إن هم رفضوا البيعة. وصعد المنبر وأثنى على هؤلاء الرهط وأوهم الناس أنهم بايعوا ليزيد فبايع الناس الذين كانوا ينتظرون موقفهم وقالوا لهم زعمتم أنكم لا تبايعون فلم رضيتم وبايعتم قالوا والله ما فعلنا ولكننا خفنا القتل[1].

إن الملك الغضوض الذي أقامه معاوية يكتسب الشرعية الدينية لأنه جاء نتيجة مبايعة وإجماع أيضا، لذلك سمى عام تولى معاوية الحكم بعام الجماعة، ويؤيده حديث "*الأئمة من قريش*" وتكرسه مقولة: "*قوة العرب بقوة قريش*"[2].

لكن الحاكم في حقيقة الأمر كما يضيف علي عبد الرازق خادم الشعب لا سيده، والوكيل عنه لا المستبد به، ولهم الحق في عزله إذا جار وحاد[3].

لقد أدت هذه السياسة إلى تصدع حكم الأمويين خاصة بعد تطور المجال السياسي وقد اضطر معاوية إلى الاعتراف به والسماح له بالنشاط (*نشاط الخوارج، الشيعة، ... الخ*).

فقبل أن يحكم معاوية أي قبل قيام الدولة الأموية حدثت خلافات وصراعات سياسية آنية تحركها القرابة والمصالح القبلية والغنمية، أما الدين فكان خارج ساحة الصراع فالخلاف حينها لم يكن باسم الدين ولا ضد الدين[4].

لذلك فإنه يجب على الكتاب والمؤلفين في "*الفكر الإسلامي المعاصر*" الخوض وبكل تفصيل في متطلبات عصرنا ومواجهة تحديات اليوم عن طريق الاجتهاد في المسألة

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص252.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 231-232.

(3) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 36.

(4) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص22-23.

السياسية ومسألة الحكم بصفة خاصة. يقوم هذا الاجتهاد بالاعتماد على المصدر الأول للتشريع الإسلامي وهو النص. و قد يكون الاجتهاد في مسألة لا نص فيها ففي هذه الحالة يجب تغليب المصلحة العامة التي تقضيها ظروف العصر[1].

تشهد الأقطار العربية حركات مطالبة بالاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، وهناك من يطالب بالديمقراطية إلى جانب الحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، لكن هذه المطالب تفقد معقوليتها وشرعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس مثل شعار العلمانية[2].

فمن غير الممكن الربط بين المتناقضين، أي بين الدين والعلمانية اللذان لا يلتقيان إلا في أمر واحد وهو رفض التعصب[3].

لذلك فإن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه وجعلها مطابقة للحاجيات والقضايا المطروحة على الساحة، وهو ما يدعونا إلى استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، لأن الديمقراطية تعنى بحقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتَعني الاعتماد على العقل أثناء الممارسة السياسية وعلى معاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج، إن القول بالديمقراطية والعقلانية لا يعني استبعاد الإسلام، كلا لأنه إذا كان العرب هم (*مادة الإسلام*) فإن (*الإسلام هو " روح العرب"*) فالإسلام إذن مقوما أساسيا للوجود العربي، الإسلام الروحي بالنسبة للعرب والمسلمين والإسلام الحضاري للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص72.

(2) المصدر نفسه، ص113-114.

(3) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، ص 432.

(4) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص113-114.

فالإسلام هو الدين والوحيد الذي وحد بين مكان العبادة والتعليم، إذ جعل الرسول r من المسجد في أول الدعوة مكانا للتعليم جمع إليه المسلمين يعلمهم أمور دينهم ودنياهم مما يؤكد بأن الإسلام دين عبادة وعمل، دين دنيا وآخره[1].

فلإعادة بناء الفكر القومي العربي وتحقيق شعار الوحدة العربية يجب تطبيق الديمقراطية والتحلي بالعقلانية مع ضرورة إحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة[2].

إن عجز الفكر السياسي الاستناد إلى العلم و العقلانية كان السبب الرئيسي في أزمته الراهنة[3].

لكن الجابري برأي –طه عبد الرحمان- فصل القيم الروحية عن الممارسة العلمية مستمدا ذلك من مبدأ العلمانية السياسي الذي يفصل بين السلطة الدينية والدنيوية حيث فصل الجابري الإنتاج العرفاني وأقصاه واعتبره دخيلا على الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه تحفظ بشأن القسم البياني، واعتبر أن علومه لا ترقى إلى درجة اليقين مستثنيا بذلك قسم البرهان مثلما فعل ابن رشد من خلال الفصل بين الحكمة والشريعة، لقد استبعد العرفان واستضعف البيان، واستبقى البرهان باعتماده على معيار العلمانية وهذا يتنافى مع ما قامت عليه الحقيقة الإسلامية العربية التي اشتملت العمل الديني والسياسي وهو ما أثار ردود كبيرة جعلت الجابري مؤخرا يرى أن مفهوم العلمانية يكتنفه التباس يقتضي تجنبه واستبداله بالعقلانية والديمقراطية، لكن هذا الاستدراك لا يفيد كثيرا لأن تقو يم الجابري للتراث خضع لهذا المبدأ، فجاء تداركه بعد فوات الأوان[4].

---

(1) عبد الرزاق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 1988، ص37.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص113-114.

(3) كريم مروة ، أزمة الفكر السياسي العربي ، مجلة المستقبل العربي ،ص 132.

(4) طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، ص38.

نخلص مما سبق إلى أنه يجب إعطاء الحق في حرية الاعتقاد، وهو حق من حقوق الإنسان التي أقرها القرآن الكريم فقد خلق الله الإنسان وزوده بالعقل للتمييز بين الخير والشر وبين الحق والباطل ثم بين له طريق الحق وترك له بعد ذلك الاختيار لقوله تعالى: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا) [الإنسان: 2-3]، وقال تعالى أيضا: (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما). [الإنسان: 29-30]، وقال كذلك: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) [البقرة: 256] [(1)].

لقد أكد سيد قطب هذه الفكرة إذ يرى أنه لا يوجد دين في العالم ولا حكم في الدنيا ضمن حريات الأقليات وكرامتها وحقوقها القومية كما فعل الدين الإسلامي، واستشهد بالتاريخ الإسلامي الطويل فهو حافل بالشواهد، بل أن الإسلام عمل على تدليل تلك الأقليات، سواء تلك التي تشارك شعبه في الجنس واللغة والوطن أ، تلك الأقليات الأجنبية عنه وعن قومه[(2)].

لقد سرد لنا سيد قطب مثالا من التاريخ على لسان أحد الكتاب المسيحيين الأوربيين وهو "*سيرت .و .أرنولد*" في كتابه: "*الدعوة إلى الإسلام*" بين من خلاله أن معاملة الأباطرة العثمانيين للرعايا المسيحيين (*الأقليات*) تميزت بتسامح لم تشهده أوربا في ذلك الوقت ولا قبله، إذ وصل الأمر ببعضهم ويقصد هنا أصحاب (مذهب *التوحيد*)، وأصحاب "*كالفن*" في ترانسلفانيا وصل بهم الأمر إلى اختيار الخضوع للأتراك خوفا من الوقوع تحت سيطرة أسرة "*هاسبورغ*" المتعصبة مفضلين اشتراء الحرية الدينية من خلال

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص214.

(2) سيد قطب ،معركة الإسلام و الرأسمالية،ص 90_91.

الخضوع للحكم الإسلامي. كما هرب الكثير من اليهود الإسبانيين إلى تركيا التي اختاروها ملجأ سياسيا لهم يحمي الحقوق ويصون الحريات.

ومثال ذلك أيضا "*قرقة القوزاق*" وهم من المؤمنين الأقوياء الذين تعرضوا لبطش كنيسة الدولة الروسية، فوجدوا الأمن والأمان في بلاد الإسلام الذي منحهم حقوقهم التي حرمهم منها إخوانهم، فالحكم حين يصير إلى الإسلام سوف تحترم فيه مبادئه السمحة الكريمة، وسوف يحافظ على حرية وهوية الأقليات كاملة غير منقوصة. (1)

كما أقر القرآن الكريم أيضا حق الاختلاف واعتبره طبيعة إنسانية، فاختلاف ألوان البشر ولغاتهم وجنسياتهم وتوزعهم في أمم وشعوب وقبائل كان لحكمة اقتضاها الله إذ قال:(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا... و من آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لأيات للعالمين)[الروم: 21-22] (2).

ومن ناحية أخرى أكد القرآن الكريم الديانات السماوية التوحيدية ودعا إلى الاعتراف بها وهي: اليهودية، النصرانية، الصابئة، قال تعالى: (إن الذين ءامنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من ءامن بالله و اليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)[البقرة:62].

إن الاختلاف يجوز حتى داخل دائرة الإسلام نفسها، فهو حق باعتباره اجتهاد، ولأن هذا الأخير مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، فلقد اختلف الأئمة عبر العصور والبلدان، وهذا ما يشير إليه الحديث الشريف: [اختلاف أمتي رحمة].

---

(1) المرجع السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان،ص214.

لكن الإقرار بكل ذلك لا يعني الدعوة إلى التنازع والفرقة لأن الإسلام يدعو إلى اجتناب التعصب والتطرف ويدعو إلى سلوك الاعتدال قال تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)[النحل: 125].

أما عن حق حرية التفكير والتعبير وحق إبداء الرأي، فذلك من طبيعة الإنسان أيضا فمن دون هذا الحق يفقد الإنسان هويته كإنسان، إذ يعتبر الكلام أي التعبير أحد خصائصه المميزة لذلك يعرف بأنه "*حيوان ناطق*" فإذا نزعنا عنه النطق ومنعناه من التعبير وإبداء الرأي بقي مجرد "*حيوان*..." [(1)].

وخلاصة لما سبق نقول أن إقامة نظام اجتماعي عادل خال من الاستبداد وقادر في نفس الوقت على مسايرة متطلبات العصر يجب أولا إقرار المبادئ الدستورية والعمل بها لأنها تسد باب الاستبداد[(2)].

وهي المبادئ التي قامت عليها الدولة الإسلامية في عهدها الأول من مرحلة الدعوة فكانت نتيجة لذلك النموذج الأمثل الذي يجب أن يحتذى به.

ويقصد بتلك القواعد الدستورية أصول الحكم في الإسلام وهي: الشورى، المسؤولية، والعمل بقوله r : [أنتم أدرى بشؤون دنياكم] أي الاجتهاد.

إلا أن الجابري يرى بأنه لا يمكن العمل بتلك الأصول ولا إقامتها إلا إذا قمنا بتجديد الفكر السياسي العربي وسد الثغرات الثلاثة التي كانت سبب الأزمات السياسية التي عرفتها التجربة العربية الإسلامية. وذلك بالعمل على إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وتحديد مدة ولاية الأمير وكذا تحديد اختصاصاته.

---

(1) المصدر السابق، ص 214، 218

(2) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الإنسان ، ص366.

أما المهمة الثالثة فتتمثل في ضرورة إيجاد بدائل تاريخية معاصرة لمحددات العقل السياسي العربي وذلك بالنفي التاريخي لها، لأنها تتنافى وأساليب الممارسة الديمقراطية المنشودة، فيجب إذن تعويض القبيلة بالمجتمع المدني وتعويض الغنيمة بالضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي[1].

إن العمل على الجبهات الثلاث: أي العمل على إعادة تأصيل الأصول، وتجديد الفكر السياسي العربي، وتجديد محددات العقل السياسي العربي يوصلنا في نهاية المطاف إلى إقامة نظام ديمقراطي ليبيرالي لأن تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني أي إلى أحزاب ونقابات وجمعيات حرة ومؤسسات دستورية... وكذا تجديد العقيدة إلى مجرد رأي يفسح المجال إلى حرية التفكير والمغايرة والاختلاف... فهي نفس الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية السياسة خاصة إذا أضفنا إلى ذلك دعوته إلى تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة أي إلى اقتصاد إنتاجي، فهل هناك في عصرنا اقتصاد منتج غير الاقتصاد الليبرالي؟!

إن الجابري لا يستنكر هذه النتيجة بل نجده يؤكدها بكل صراحة، وأنه كان يدعو إلى الديمقراطية السياسية ويدافع عنها في نفس الوقت الذي هاجمها غيره من المثقفين القوميين الذين اختاروا سبيل الاشتراكية. فقد أقر بأن هذه الديمقراطية أي الاجتماعية التي ينشدونها لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل الديمقراطية السياسية[2].

لقد أكد ذلك حين قال: ((*وإذًا فما تقرره النصوص التي يكون منها هذا الكتاب والتي كتبت في الزمن الحاضر (خلال العامين الماضيين)، أعني إلحاحها على ضرورة الديمقراطية السياسية لا يحمل تحولا في تفكير المؤلف*))[3].

---

(1) المصدر السابق، ص373.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

(3) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص112.

إن البدائل الثلاثة التي اختارها لتحل محل محددات العقل السياسي العربي لها طابع ليبرالي وتحدد بعض ملامح الأفق الفكري للجابري وتكشف عن اختيار الباحث في نفس الوقت من أجل مجتمع مدني، من أجل اقتصاد عصري، ومن أجل حرية الرأي والعقيدة.وبرأي الجابري فإن المجتمع العربي مؤهل حاليا لأن يصبح مجتمع لا قبيلة ومجتمع ضريبة ومجتمع الرأي، أي أنه مؤهل للحداثة. لكن تبقى المسألة تتعلق بكيفية تحقيق ذلك.

وأول خطوة نحو الحداثة هي أن نعرف بأن وضعنا محكوم بثلاثة نظم: القبيلة والعقيدة والغنيمة لأن الوعي بحقيقة وضعية ما علامة على القدرة على تغييرها لأن الإنسانية لا تطرح إلا القضايا التي تستطيع حلها، فالمهم أن تطرح هذه المسألة أمام العقل للنقد من أجل تجاوزها وهي ميزة اختص بها الجيل الصاعد الذي يتوفر على إمكانيات جديدة للتغيير ستتضح ثمارها في الوقت المناسب[1].

إن مشاريع الجابري برأي بعض النقاد[2]، هي محاكاة لأعمال كانط، التي نقد من خلالها العقل (نقد العقل العملي و نقد العقل الخالص) ، كأن الجابري أراد أن يكون كانط العرب ،لكنه وقع في أغلوطة سميت أغلوطة العقل العربي، عندما أقر بوجود عقل عربي نظري، و عقل عربي سياسي، و عقل عربي أخلاقي ، لأن فكرة العقل العربي تعتبر مغالطة فكرية و تاريخية ،لأنه يوجد عقل إنساني واحد ،فالعقل من حيث بنيته العامة هو

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص189.

(2) عبد القادر بو عرفة ،أغلوطة العقل العربي ،جريدة الخبر ،14 أوت 2005 ،ص21.

عقل كوني أي خاصية إنسانية، تخضع لمبادئ واحدة تنظم عملية التفكير ، و اغلب الفلاسفة نظروا إليه كذلك ، لكن الاختلاف يكمن في كيفية توظيف العقل ،لذلك يصح الحديث عن فكر عربي،أما الحديث عن عقل عربي فهو أغلوطة كبيرة دعا من خلالها الجابري إلى نقد العقل السياسي، التي تندرج ضمن البنية الاستراتيجية التي تبناها و المتمثلة في مشروع نقد العقل العربي: المعرفي و السياسي و الأخلاقي .

الفصل الثالث

الديمقراطية في الفكر السياسي العربي

يشتمل على:

- المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية
- المبحث الثاني: مشكلة الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي
- المبحث الثالث: كيفية الانتقال إلى الديمقراطية

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية.

المطلب الأول- مفهوم الديمقراطية لغة:

جاء تعريف الديمقراطية في القاموس الجديد كما يلي:

ديمقراطية: الديمقراطية هي نظام حكومي تكون مُبَاشَرَةُ السلطة فيه للشعب[1].

فالكلمة مركبة من مفردتين يونانيتين وتعني (*سلطة الشعب أو سلطة الجماهير*) ، وبتعبير موجز هي سلطة الإنسان[2].

فأصل الكلمة يوناني وهي مركبة من لفظين هما:

ديموس Demos: أي الشعب، وكلمة كراتوس Cratos أي السلطة ومعناها: "*سلطة الشعب*"[3].

2-تطور مفهوم الديمقراطية عبر التاريخ:

الديمقراطية كما يرى الجابري من المفاهيم الكثيرة الاستعمال لكنها في نفس الوقت من المفاهيم التي يصعب تحديدها وإعطائها تعريفا واحدا يكون محل اتفاق الجميع، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخ هذه الكلمة لعل ذلك يساعدنا على معرفة المقصود منها، والذي تغير تبعا لحركة تطور التاريخ، إذ اختلف مفهومها من زمان إلى آخر[4].

أ-مفهومها في العهد اليوناني:

كانت الكلمة عندهم تعني: "*حكم الشعب نفسه بنفسه*" وهو معناها الأصلي.

---

(1) علي بن هادية، القاموس الجديد، ص351.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص135.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 42-43.

(4) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الانسان ،ص 14-15.

نستنتج هذا المفهوم مثلا من تفسير أفلاطون لكيفية الانتقال إلى الديمقراطية ،التي هي نتيجة حتمية لجشع الطبقة الأليجاركية ،التي تسعى الى تحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء [1]،فينتصر الفقراء على أعدائهم و يقتسمون أمور الحكومة بالتساوي ،و غالبا ما يختار الحكام في هذا النوع من الدولة بواسطة القرعة،أما حكوماتها فهي تعددية لأنها تتشكل من أشخاص من طباع شتى و هو أفضل نظام ممكن ، تماما كما يعجب الأطفال و النساء برداء مختلفة ألوانه ،فهي حكومة حافلة بالفوضى و مظاهر التنوع [2].

و من جهته يرى أرسطو أن المدينة هي أفضل أشكال المجتمعات فهي الجماعة المنظمة من المواطنين ، و المواطن له حق المشاركة في مسائل المدينة ،كماله حق الاشتراك في السلطة الاستشارية و القضائية [3].

يبدو أن أرسطو أسس نظريته في السياسة على أساس مذهبه في الأخلاق القائل بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين، فهي ــ أي المدينة ــ تمثل الحد الأوسط بالنسبة لحدين اخرن هما :الأسرة و الامبراطورية ،فالأولى يعتبرها الوحدة الأساسية لبناء المجتمع إلا أنها ليست كافية، فالمدينة تتكون من مجموعة أسر لا من أسرة واحدة،أما الثانية أي الامبراطورية فهي نتيجة حتمية لزيادة عدد الأسر عن العدد اللازم المساعد على إقامة علاقات أخوة و صداقة بين أفادها ، مما يؤدي إلى سوء التفاهم ، فيحل الصراع و يبدأ الاستغلال[4].

يبدو أيضا أنه ورث تلك النظرية من نظام الحكم الذي كان سائدا في أثنا ،قال في كتاب دستور الأثينيين :((هذه نظم الأثينيين المتوارثة عن الأجداد :إن ثار أحد و حاول

---

(1) أفلاطون ،جمهورية أفلاطون،ترجمة فؤاد زكريا،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر،القاهرة،1978،ص302.

(2) المرجع نفسه،ص305-306.

(3) جورج كتوره ، السياسة عند أرسطو ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ،ط1،بيروت ،لبنان ، 1987، ص26.

(4) المرجع نفسه ، ص 10.

إنشاء حكم طغياني أو أسهم أحد في إنشاء ذلك الحكم ،سقط عن حقوقه المدنية هو وأسرته)) [1] .

يلاحظ أن هذه النظريات تعبر عن أفكار مثالية لا تمت إلى الواقع بصلة. لأن أمور الحياة حيينها لم تكن تسير حسب ذلك المفهوم، ولا يمكن أن تمارس بموجبه في المستقبل.

إن تعريف الديمقراطية بأنها حكم "الشعب نفسه بنفسه" لا يمكن تجسيده إلا في إحدى المدن الفاضلة كتلك التي تحدث عنها أفلاطون، لأن كلمة شعب تستدعي وجود دولة، إذ لا يمكن تصور شعب ليس له نظام يسهر على تسيير شؤونه. ومن جهة أخرى فإن كلمة "حكم" تقتضي وجود حاكم ومحكومين، فكيف إذن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه؟[2]

وهي الحقيقة التي أكدها جون جاك روسو عندما قال بأن الديمقراطية بذلك المفهوم لن توجد أبدا لأن تجسيدها بذلك المعنى يتنافى مع القانون الطبيعي الذي يقتضي تسيير العدد الصغير للعدد الأكبر وليس العكس، كما أن الشعب لا يمكن أن يبقى دائما مراقبا وساهرا على تسيير الشؤون العامة للدولة ، ومن جهة ثالثة فعندما تكون وظائف الدولة موزعة بين عدة هيئات فإن أقلها عددا يستولي على السلطة لاستحواذهم على النفوذ واستئثارهم بالفرص دون غيرهم[3].

فقد كان عدد سكان اليونان قليل يمكن جمعهم في ساحة واحدة لأخذ رأيهم واستشارتهم، ولما كثر عددهم وكثرت مدنهم وقراهم استحال جمعهم للمشورة، فاهتزت قواعد تلك الديمقراطية عندما وجد الملوك المستبدون ثغرة للتسلط. [4]

---

(1) أرسطو ،دستور الأثينيين ،،اللجنة الدولية لترجمة الروائع ،بيروت ، لبنان ، 1967،ص45.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص14-15.

(3) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي ترجمة ذوقان قرقوط، دار العلم، بيروت، لبنان، ص 118.

(4) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 34.

لقد تعرضت ديمقراطية ذلك العصر إلى الهجوم خاصة من طرف الطبقة الأوليغارشية (*حزب الخاصة أو الأقلية*)، واعتبرت الديمقراطية ضعيفة وعاجزة كاذبة ومصطنعة بدليل كثرة العبيد في المجتمع الأثيني، وقد جردوا من كل الحقوق وحتى الأحرار من الأثينيين. فلم يتمكن سوى القليل منهم من المشاركة في الجمعية العامة التي تبحث وتقرر سياسة الدولة، ورغم ذلك فقد كانت أسمى أنواع الديمقراطية ،فالجمعية العامة تعتبر المصدر الأول للسلطة والجهاز الرسمي للدولة، وكان عدد أعضاء المحكمة العليا يفوق الألف عضو لتجنب انتشار الرشوة، لكن هذا النظام بقدر ما كان محكما كان في نفس الوقت أكثر سخافة وبطلانا كما يصفه معاصرو هذا النظام[1].

إن تلك الديمقراطية حاربها اليونانيون أنفسهم، ففي أثينا كان سقراط يجتمع إليه الشباب والمتعلمين بعضهم أغنياء مثل أفلاطون كانوا يجتمعون حوله يستمتعون بهجومه وتهكمه على النظام الديمقراطي الأثيني الذي تميزه الطبقية بين الأسياد والعبيد، لقد نظروا إلى تلك الديمقراطية بسخرية كيف لا وهي التي تتزعمها الجماهير التي تسوقها العاطفة وقد أقدمت على التهميش كما فعلت بالقواد الذين عزلتهم ونفذت الإعدام في حقهم.

فما قيمة هذا الاختيار الديمقراطي وليس فيه للبسطاء والمزارعين والتجار حق الاختيار وليس لهم حق الانخراط في المحكمة العليا للبلاد وهي الممارسات التي حطت من قيم الإنسانية وتهدد الدولة الأثينية.

إن اشتغال سقراط بتلك الأوضاع اللاديمقراطية وهجومه عليها جعل أثينا تحكم عليه بالموت. فإذا كانت ديمقراطية أثينا هي التي صنعت الأنوار فإنها بالمقابل هي التي صنعت السجن، فقد اتهم سقراط بالفساد الخلقي وإفساد الشباب[2].

---

(1) ول ديوارنت،قصة الفلسفة من أفلاطون إلىجون ديوي،ترجمة فتح الله محمد،مؤسسة المعارف،بيروت،لبنان،ص08

(2) إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج1، بيروت، لبنان، ص127.

لقد ترك مصير سقراط أثرا بليغا في نفس تلميذه أفلاطون مما جعله أكثر كراهية لتلك الديمقراطية وللجماهير التي أنشأتها الأرستقراطية في أثينا، فقرر بدوره محاربة تلك الديمقراطية واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل فقضى حياته باحثا عن ذلك النموذج من الرجال وهو الموقف الذي جلب له عداوة وتهديد (*الديمقراطيين*) [1].

إن أفلاطون نفسه كان يعرف أن دولته مثالية يصعب تحقيقها لكنه يدافع عنها في نفس الوقت لأن هناك فائدة في رسم هذه الصورة التي في أذهاننا وأن قيمة الإنسان تكمن في قدرته على تخيل عالم أفضل وتحقيق الحق الأدنى منه على الأقل، لذلك نجده قد خاطر بنفسه من أجل تجسيد نظريته عندما تلقى دعوة من ديو نيسيوس حاكم سرقوسة المزدهرة والقوية التي كانت عاصمة لصقلية، إذ دعاه للحضور من أجل تحويل دولته إلى دولة مثالية فاعتقد أفلاطون أن تثقيف رجل واحد حتى وإن كان ملكا أسهل من تثقيف جميع الناس فوافق.

لكن الملك عندما وجد أن الخطة تتطلب منه التحول إلى فيلسوف أو يتوقف أن يكون ملكا حدث بينهما نزاع كبير انتهى كما تحدثنا بعض الروايات ببيع أفلاطون بسوق العبيد، فاشتراه بعد ذلك ليحرره تلميذه وصديقه أنيسيريس من أثينا[2].

لقد كانت كل الحكومات تسن القوانين بنفسها لخدمة مصالحها إذ تقدم لشعوبها قانون العدالة وتعاقب كل من يتجاوز تلك الحدود المرسومة[3].

أما جون جاك روسو فيرى أن الحكم الديمقراطي يخضع للإرادة العامة التي تكون دائما عادلة، وتميل في جميع قراراتها إلى تحقيق المصلحة العامة أي مصلحة الشعب لا مصلحة فرد أو فئة، لكن قراراتها تلك لا تكون دائما سيدة لأن الشعب لا يفسد أبدا

---

(1) ول ديوارنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص64-65.

(3) المرجع نفسه، ص24.

ولكنه كثيرا ما يُخدع. فهو عندما يقرر أمرا وهو شر فإنه لا يفعل ذلك عن قصد وإنما يفعله لجهله ولتعرضه للخديعة من طرف الغير. فهو يميز بين نوعين من الإرادة:

الإرادة العامة: لا تهمها إلا المصلحة المشتركة.

إرادة الجميع: وهي مجموع من الإرادات الخاصة ولا تراعي سوى تحقيق المصلحة الخاصة.

فالشعب عندما يتناول قضية ما ويخرج بقرار يمثل رأي العدد الكبير من الفوارق الصغيرة فتكون المداولة دائما حسنة، أما عندما تحصل تحايلات وتحالفات وتكتلات جزئية على حساب الاتحاد الكبير تصبح الإرادات الخاصة إرادة عامة بالنسبة للدولة[1].

لم يعد هناك مقترعين بل يوجد أناس أو مجموعة اتحادات فتقل الفوارق بينهم وتكون النتيجة أقل عمومية، وقد تتغلب إحدى هذه الاتجاهات الجزئية وغيرها مما يؤدي إلى زوال الإرادة العامة، ويسود الرأي الخاص الذي لا يخلو من الاستبداد.

ومن أجل تجسيد قرارات الإرادة العامة يجب تفادي تشكيل جماعات جزئية في الدولة وإذا كان وجودها أمر لابد منه فيجب الإكثار من عددها، أي يجب فسح المجال للتعددية على أوسع نطاق وفي جميع الأصعدة كفسح المجال للتعددية الحزبية والنقابية ...إلخ، مع ضرورة القضاء على التفاوت فيما بينها، فهي احتياطات لابد منها لتجنيب الشعب الوقوع في الخطأ أو التظليل[2].

ب-مفهومها في القرون الوسطى:

في القرون الوسطى وعند الرومان تحديدا ساد تقسيم الشعب إلى سادة ونبلاء وأشراف من جهة، وأرقاء وأقنان من جهة أخرى. فمفهوم الديمقراطية في ذلك الوقت يرتبط بعدم تثبيت ذلك التقسيم وترسيمه[3].

---

(1) جون جلك روسو، في العقد الإجماعي ، ص69.

(2) المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

(3) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص34.

لذلك نجدهم قد أنشئوا ما يعرف بمجلس الشيوخ ليحد من سلطة الحاكم الأعلى واستبداده، كان أعضاء هذا المجلس ينتقون بطريقة لا ديمقراطية من مختلف الولايات، بل كان يختارهم الحاكم اختيارا وهو نفس الأسلوب الذي اتخذته الحكومة العثمانية[1].

ج-*مفهومها في العصر الحديث:*

الديمقراطية في العصر الحديث تعني الانتخاب، شريطة أن يبنى على أسس ديمقراطية ويقصد بذلك تحقيق المساواة بين المترشحين في الإمكانيات والإمكانات والوسائل، وإلا فإن النتيجة تكون دائما لصالح الطبقة الحاكمة نفسها لاستئثارها لنفسها بشروط النجاح[2].

فالجماهير الشعبية الفقيرة كما يرى سيد قطب ليست لها تشكيلات قوية من النقابات والاتحادات تكون قادرة على خوض غمار الانتخابات بقوة مالها ونفوذها وإمكانياتها تؤهلها لاحتلال مناصب برلمانية تدافع من خلالها على حقوق هذه الطبقة الواسعة الفقيرة [3].

الديمقراطية عند العالم الغربي مرتبطة بالمعنى الذي أعطته إياها الثورة الفرنسية ومضمونها يتمثل في حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة عن طريق التصويت الذي يقوم به نواب الشعب، لذلك فإن إرادة الشعب حرة وسيدة نفسها، فالديمقراطية عندهم تعني السيادة للأمة ومَثَلُهَا الأعلى هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، فهو الذي يسن القوانين التي تحكمه وتسير شؤونه، ويفصل في قضاياه، ولأن إجماع كل الشعب على أمر ما أمرا مستحيلا فإن المذهب الديمقراطي يرجع أصل السلطة إلى الإرادة العامة للأمة التي تتجسد في الواقع السياسي عن طريق انتخاب النواب والممثلين

---

(1) المرجع السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص 16-17.

(3) سيد قطب، الإسلام والرأسمالية، 113-114.

للشعب في مختلف أجهزة الدولة، فالديمقراطية إذن تعني حكم الكثرة أو حكم الأغلبية التي تعنيها الانتخابات[1].

الديمقراطية في الميدان الاقتصادي تعني الحرية الاقتصادية الليبرالية التي تقوم على حرية الفرد في ملكية وسائل الإنتاج وفسح المجال لاقتصاد السوق دون تدخل الدولة في تسيير شؤونه.

لكن هذا المفهوم للديمقراطية لا يمكن تحقيقه لأنه يفضي إلى اللاديمقراطية لأن الحرية السياسية والاقتصادية تفسح المجال لنجاح الطبقة الفوقية لأنها تحتكر القوة الاقتصادية والنفوذ المادي الذي يقودها إلى الحكم لأن القوي اقتصاديا قوي سياسيا. فيتحول الاستبداد بواسطة الديمقراطية استبدادا اختياريا بعدما كان قانونيا قبل العملية الانتخابية.

حقا إن الديمقراطية تعني الانتخاب عن طريق الاختيار بين عدة ممكنات، والاختيار يتطلب إعطاء الحرية للناخب، لأن هذه الأخيرة تصبح استعبادا واستغلالا إذا توفرت لدى البعض دون غيرهم لأن حرية الشعب لا تعني غير الاستبداد والاستغلال لأنهم يعيشون أوضاعا تتميز باللامساواة. فالشعب ليس له خيار حقيقي أثناء قيامه بواجبه الانتخابي في مقابل أفراد القمة الذين تتوفر لهم كل الإمكانيات والوسائل تجعلهم قادرين على المنافسة أثناء الانتخاب، إذ لا يمكن أن نتحدث عن مساواة بين الغني والفقير، وبين العالم والجاهل، فالفقير لا يستطيع أن يختار إلا الخبز، والجاهل لا يختار لأنه لا يعرف ماذا يريد، ولماذا يريد ولا يملك القدرة على تحقيق ما يريد[2].

فالديمقراطية الحقة إذن تعني المساواة وهو ما يفهمه عامة الناس منها، إذ يقصدون بذلك المساواة في الحقوق والواجبات، وفي ظروف العيش وفي المحاكم أي أمام العدالة

---

(1) محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 42-43.

(2) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الإنسان ،ص 17.

وفي الإدارة...، وفي كل شيء. فكأنهم يطالبون بتحقيق ديمقراطية اجتماعية وهو ما ينقص من قيمة الديمقراطية السياسية من انتخاب وأحزاب...الخ.

إن الديمقراطية السياسية تعني انتخاب الحاكمين فهي تقتضي أيضا المساواة بين الناس أثناء اختيار حكامهم ومن واجب هؤلاء حماية رغبات شعبهم وتحقيق أهدافهم وأن يعملوا وفقها و إلا سحبت منهم الثقة وتنحوا عن الحكم.

إن مختلف التجارب التي شهدها التاريخ تؤكد استحالة تجسيد هذا الأمر على أرض الواقع لأنه مرتبط بقدرة الشعب على الاختيار فعلا، ومن جهة أخرى نجد أن الانتخابات عملية ضخمة ومعقدة يكلف بها الحكام أنفسهم ويوجهونها الوجهة التي يريدونها باعتبارهم يملكون وسائل الإعلام ويتفننون في تكييف الرأي العام فمن الطبيعي أن تكون النتائج في صالحهم مهما بلغت درجة وعي الشعب لأن لهم القدرة على تزييف إرادتهم من خلال تزوير الانتخابات.

فعمليتا الانتخابات والتزييف أصبحتا عمليتين ملازمتين خاصة في المجتمعات التي تتسع فيها الهوة بين الشعب وحكامهم، فكيف للحكام أن يمكنوا الشعب من اختيار محكوميهم فإذا فعلوا ذلك فكأنما أمضوا وثيقة استقالتهم من الحكم ! [1]

يخلص الجابري من كل ذلك إلى نتيجة مفادها أن تحقيق الديمقراطية في مثل تلك المجتمعات أمرا صعبا لكنه ليس مستحيلا فهي تتطلب الصراع والنضال من أجلها منبها إلى ضرورة الإيمان بها لأنها وسيلة لإظهار الحقيقة الاجتماعية لأنها مهما كانت نتائجها فهي دروس توعية للشعب من خلال بعض مظاهرها كالحياة البرلمانية، والحزبية وحرية الصحافة ومواسم الانتخابات، إنها فرص توفرها الديمقراطية السياسية لتوعية الجماهير وتجعلهم يناضلون من أجلها، فهذه محطات تتعلم فيها الجماهير التي تعيش حالة حرمان وتعرف السبب الحقيقي لتعاستها، فسعادة الفلاحين ليست بانتقالهم إلى مصاف المالكين الأغنياء (*الإقطاعيين*) وسعادة العمال ليست بانتقالهم إلى مصاف الرأسماليين لأنهم بكل

---

(1) المصدر السابق.ص 18.

تأكيد لن يصبحوا أصحاب معامل وعمال، وهؤلاء سيبقون دائما مستغلين، إذ المشكلة ليست في الانتقال من حال إلى حال أحسن، بل المشكل عبارة عن قضية اجتماعية مركبة لا يمكن تغييرها إلا بنضال هادف تقوده الطبقة الواعية: تتمثل في النقابيين بالنسبة للعمال والمثقفين الذين ينتمون إلى الطبقة المحرومة ولا زالوا يعيشون فيها، واندمجوا مع الشعب بعواطفهم وأفكارهم وسلوكهم فهم الذين يقودون ويوجهون الفلاحين من أجل الإصلاح الزراعي والقضاء على الشكل الإقطاعي للاقتصاد، وهم الذين يوجهون العمال لتحسين أجورهم وتأميم المعامل والمصانع والمناجم ووسائل النقل... وهو الطريق الصحيح لتحقيق الديمقراطية الحقة أي الديمقراطية الاجتماعية[1].

إلا أن هذه الديمقراطية لا يمكن تحقيقها إلا في ظل الديمقراطية السياسية ومن هنا تبرز العلاقة الوطيدة بينهما، فالديمقراطية لا يمكن تحقيقها إلا في جو من الديمقراطية السياسية، لأن هذه الأخيرة وسيلة توعية للجماهير بحقوقهم الاجتماعية وبالتالي الحصول عليها، ومن ناحية أخرى إن الديمقراطية السياسية الحقة لا يمكن أن تتحقق إلا في جو من العدل والمساواة والحرية أي في ظل الديمقراطية الاجتماعية، فالديمقراطية السياسية وسيلة والاجتماعية هدف ولا فرق بينهما[2].

يتضح جليا من خلال هذه الفكرة دعوة الجابري إلى تبني الرأسمالية كوسيلة لتحقيق الحرية السياسية ،التي تؤدي بطريقة عفوية إلى تحقيق الحرية الاجتماعية لان العلاقة بينهما علاقة تلازم في الحضور ،فلا مجال للحديث عن الحقوق الاجتماعية ما لم تكن هناك حرية سياسية.

---

(1) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الإنسان ، ص 23.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المبحث الثاني: مشكلة الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي.

الديمقراطية مطلبا جماهيريا إلا أن هناك اختلاف حول مفهومها وحول تصور كيفية تطبيقها الذي يختلف باختلاف وجهات نظر المطالبين بها.

االمطلب الأول- المطالبون بالديمقراطية في الوطن العربي:

إذا كانت كل كتابة في الديمقراطية هي كتابة متحيزة فإن الفكر يعلن صراحة تحيزه للديمقراطية داعيا إلى العمل بها، والكشف عن أسباب الاستبداد ومرتكزاته باعتبار الديمقراطية إرث للإنسانية جمعاء[1].

فالديمقراطية من أهم المطالب الشعبية اليوم وأكثرها رواجا، إذ تلقى إجماعا على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية بالدرجة الأولى كالمطالبة بحرية التفكير والانتماء السياسي، وحرية تشكيل الأحزاب السياسية، الانتخابات... الخ[2].

فهم باختصار يطالبون بالديمقراطية السياسية البرجوازية التي أصبحت في الوقت الراهن رغم عيوبها ضرورة ملحة في الوطن العربي، إذ لا يوجد طريق آخر لتحقيق الوحدة العربية غيرها، لأننا في عصر التكتلات الاقتصادية والإقليمية التي لا يمكن تحقيقها إلا بأحد الطريقين، إما عن طريق القوة العسكرية، أو بطريق التعبير الديمقراطي الحر[3].

تعتمد النخبة العربية في نظرتها إلى الديمقراطية على مبدأ "قياس الغائب على الشاهد" وهي طريقة تعممت في جميع المجالات، فهي طريقة علماء الكلام، وعلماء الفقه واللغة والعقل السياسي أيضا فهي الطريقة المثلى لعمل العقل العربي[4] .

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص365.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص32.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 161.

(4) علي حرب، مداخلات دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص103.

إذا كان المجهول بالنسبة للأمة العربية هو المستقبل فإن المعلوم هو الماضي الـــذي اعتمد فيه على مبدأ الشورى خلال فترة الخلفاء الراشدين، فهذه تجربة ماضـــية يمكـــن الاعتماد عليها وعلى نتائجها لبناء المستقبل، وقد يكون هذا الشاهد مرجعا أوربيا حديثا كان أو معاصرا فنقيس عليه ونضع البرامج والمشاريع الجاهزة[1].

فهناك إذن اختلاف في الرؤى حول الديمقراطية، واختلاف في القراءات، فهنـــاك القراءة السلفية الدينية، وهناك القراءة الاستشراقية الليبرالية، وهناك القراءة اليسارية.

تشترك كل هذه القراءات باعتمادها على مبدأ واحد في التفكير هـــو "قيـــاس الغائب على الشاهد"، وهي الطريقة المثلى في عمل العقل العربي، فكل مجهول يعتبر غائبا يبحث عن شاهد، أي عن معلوم يقاس عليه.

إن ذلك القياس في نظر الجابري كان موجها لإنتاج المعرفة الفقهيـــة والنحويـــة واللغوية بطريقة مقننة تتألف من أربعة عناصر هي: الأصل والفرع والحكـــم والعلـــة، فالأصل مثلا عند المتكلمين كآية تحريم الخمر، أما الفرع فهو شرب النبيذ مـــثلا، وأمـــا العلة فهي الإسكار، وأما الحكم فهو التحريم.

ثم تحول هذا القياس بطريقة مقننة إلى حرفة كلامية مهمتها حفظ رأي أو هدمـــه، إنها حرفة شبيهة بالمنطق السفسطائي وظيفتها: أن تُغَلِّطْ، وتُلْبِسْ، وتُوهِمْ فيما ليس بحـــق أنه حق، وفيما هو بحق أنه ليس بحق[2].

فإذا كانت الديمقراطية مطلبا شعبيا في الوطن العربي فإنه يمكن تحديد أطرافها إلى ثلاثة أصناف:

أ-النخبة العصرية:

يمثلها في الوطن العربي كل الذين يعتبرون الديمقراطية ضرورة ملحة، وهم أقليـــة من الذين تأثروا بالغرب الليبرالي وباقتصاده، وانبهروا بثقافته وتشبعوا بها، واختـــاروه

---

(1) المرجع السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص340.

مكانا للجوئهم السياسي، فالغرب إذن يمثل المؤسس الحقيقي لوعيهم الحضاري والسياسي.

إن تلك النخبة تشرع للمستقبل وتتكلم باسم الجميع لكنها في رأي الجابري لا تربطها علاقة عضوية بالمجتمع الذي تدعي دفاعها عنه وتخدم مستقبله وتفكر في محنته، وهي ثغرة خطيرة تعاني منها هذه النخبة، فهي تعاني من غياب علاقة عضوية وروحية مع الشريحة الكبيرة من الشعب سواء في ميدان السياسة أو الاجتماع أو الثقافة وربما حتى في ميدان الروح والعقيدة. فكيف يمكن لها النجاح وعناصر التفرقة لديها أكثر من عناصر الوحدة والتلاحم مع الشعب الذي يمثل قوام الديمقراطية إذ ترجع إليه الكلمة الأولى في المحافل الانتخابية.

ب-النخبة التقليدية:

تتشكل هذه النخبة مما يعرف بـ: رجال الدين، أو "*السلفيين*" أو "*الأصوليين*" وهم يشكلون نخبة حقيقية قائمة بالفعل لأنهم أيضا يشرعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى للعودة إلى الماضي والحفاظ على الأصالة[1].

فهي تهدف إلى إقامة أمة تسيرها حكومة صالحة إسلامية خادمة للشعب لا حكومة طغيان واستبداد[2].

إن هذه النخبة تربطها علاقة جيدة ووطيدة مع الجماهير الشعبية، حتى وإن كانت هذه الرابطة ليست موجودة فإنها قادرة على إيجادها في وقت وجيز جدا، وبأيسر السبل.

إن هؤلاء لا يرفضون المعنى العام للديمقراطية لكنهم يفضلون ويصرون على التعبير عنها بـ: "*الشورى*" دارسين في نفس الوقت العلاقة بينهما[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص34.

(2) الإمام حسن البنا، حديث الثلاثاء، ص358.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص35-36.

إن الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر تبنى فهما جديدا أكثر وعيا و نضجا من مسألة الديمقراطية ،فإذا كان التيار الغالب في الماضي ينظر بسلبية إلى الديمقراطية ،فان التيار الغالب في الوقت الحاضر هو الذي يتعامل بإيجابية مع الديمقراطية ،ففيها جزء من الهوية العربية الإسلامية ،لذلك يجب على التيارات الفكرية الأخرى إنصاف الحركة الإسلامية بمعرفة قضاياها و مواقفها و أفكارها من مصادر هذه الحركات لا من مصادر أعدائها[1].

ج -الواقع العربي:

الواقع العربي يطرح مشكلة مدى قابلية الواقع الراهن لاحتضان الديمقراطية، ومدى نضج الشعب وفهمه لها، وإمكانية تجسيدها في الميدان من خلال المعاملات وأثناء الانتخابات، وهل الديمقراطية فعلا هي الحل المناسب للمشاكل التي يطرحها الواقع وما هي وظيفتها التاريخية في الواقع العربي؟[2]

إذ لا ننظر إلى الديمقراطية من خلال تطبيقها في اليونان ولا في الغرب ومدى النجاحات التي حققتها هنا وهناك، ولا في مدى مطابقتها لمبدأ الشورى، ولا كما ينبغي أن تطبق في الإسلام لكن المشكلة هي كيفية تطبيقها في المجتمع العربي الراهن بأوضاعه، وتشكيلاته، ونخباته[3].

توجد إذن أطراف ثلاثة لها علاقة مباشرة بتطبيق الديمقراطية في الوطن العربي مما أدى إلى الاختلاف حول كيفية الانتقال إليها إحدى المرجعيتين تنتمي إلى الماضي، وهو الماضي العربي الإسلامي تحكمه المرجعية التراثية العربية الإسلامية، أما المرجعية الثانية فتنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوربي، تحكمها المرجعية الأوربية المعاصرة[4].

---

(1) زكي أحمد،الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر،مجلة المستقبل العربي،م15، ع 146، 1992 ،ص122.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان،ص37.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(4) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الإنسان ،ص567.

لقد أدى ذلك إلى عجز الذات العربية عن تحقيق استقلالها التاريخي التام، سواء على صعيد الوعي أو التفكير أو السلوك والفعل، فأصبحنا نتيجة لذلك لا نستطيع التفكير في أية قضية من قضايانا إلا من خلال إحدى المرجعيتين السابقتين، فيكون نتيجة لذلك فكرنا في واد وواقعنا في واد آخر. إذ توزع الذات المفكرة والفاعلة بين فكر مغترب في الماضي، أو عند الغير من جهة وواقع مزر من جهة أخرى.

فإذا أرادت الذات العربية التحرر وتعيش واقعها الحقيقي وتعالجه بموضوعية وفعالية فما عليها إلا التحرر من المرجعيتين معا[1].

إن العلاقة مع الغرب لا تكون عداوة مطلقة و لا صداقة مطلقة، بل يجب أن تقوم على المصالح وهو المنطق الذي يحكم العلاقات بين جميع الأمم ،فإما نتبع هذا المنطق و نحقق مصالحنا و إما عدم الاعتراف به و نقف الموقف السلبي الرافض لقانون اللعبة الذي تحركه المصالح ،ونبقى في نقاشات حول مفاهيم مفصولة عن الواقع المتحرك[2].

إن الدوغماتية الماركسية منها والقومية والاغترابية والسلفية التي سادت الفكر العربي تفرض على الناس نوعا وحيدا من الرؤية ومن زاوية واحدة فقط، فهي تقدم لنا مفتاحا واحدا يفتح جميع الأبواب والمفتاح الذي هو من هذا النوع إما هو مفتاح بوليس أو مفتاح لصوص، لذلك فإن نخبنا تتعامل مع الواقع بالقوة أي قوة القوالب الجاهزة تبعا لما تقرره النظرية سابقا.

لكننا اليوم كما يضيف الجابري في عصر التعددية على الصعيد العالمي وحتى على الصعيد العربي أصبحنا نرى مفاتيح وليس مفتاحا واحدا لنتعامل به مع واقعنا كعدم قمع التيارات المعارضة حتى وإن كان الأمر شكليا[3].

---

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) تركي الحمد ،السياسة بين الحلال و الحرام ،دار الساقي ،بيروت ،لبنان،ط2003,3 ،ص89.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص48.

المطلب الثاني-مرجعيات الفكر العربي المعاصر حول الديمقراطية:

أ-المرجعية التراثية:

بعد الاحتكاك بالغرب والإطلاع على فكره الليبرالي وعلى ما حققه من نجاحات في العصر الماضي عمد فريق من العرب وخاصة من يطلق عليهم اسم السلفيون عمدوا إلى البحث عن كل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوربية عما يوازنه أو يقاربه في "*الفكر العربي الإسلامي القديم*" فتوصلوا إلى مطابقة أو على الأقل مقاربة مفهوم "*الديمقراطية*" الأوربي بمفهوم الشورى الإسلامي[1].

ومنذ ذلك الوقت أصبحت الديمقراطية تعني لدى المفكر بالمرجعية التراثية أي النخبة التقليدية يعبر عنها بالشورى، بل تطورت المقاربة بينهما إلى درجة أصبحت معها الشورى أكثر تعبيرا عن معنى الديمقراطية ذاتها[2].

إن نظرية الشورى في الإسلام تقابل الديمقراطية عند الغرب فهي كذلك مصطلح و مذهب و منهج و هي أوسع و أعمق من ديمقراطية الغرب[3].

إنها أحد المقومات التي يبني على أساسها الماضي فالعلاقة بين الماضي والمستقبل لدى هذه النخبة لها طابع خاص، لأن الحاضر عندها غير حاضر ليس لأنه مرفوض بل لأن الماضي يبقى حاضرا، لأنه يمتد ليشمل المستقبل ويحتويه تأكيدا للذات ورد الاعتبار إليها كحتمية تفرضها مواجهة التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وأبعاده[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص40-41.

(2) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

(3) زكي أحمد ،الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر ،مجلة المستقبل العربي ،م15،ع 146، 1992، ص113.

(4)محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص13.

لذلك اشتغل أفراد هذه النخبة بإحياء التراث والعمل على استمراره في إطار قراءة إيديولوجية أساسها بناء المستقبل المنشود بالاعتماد على الماضي والبرهنة على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل أيضا.

لقد لبس هذا التيار في بداية نشاطه حركة دينية وسياسية إصلاحية متفتحة يقودها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبدو، وهي حركة تدعو إلى التجديد وترك تقليد التراث المنحدر من عصر الانحطاط، والتحذير في نفس الوقت من الذوبان في الفكر الغربي[1].

أما التجديد فيقصدون به بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة بالرجوع إلى مصادر التشريع الإسلامي مباشرة ومحاولة تحيينه أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا[2].

فالمنهج السلفي أثناء معالجته للقضايا الإيديولوجية، كالتراث والفكر المعاصر وقضايا التربية والتعليم يتخذ شكلا انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى شيء آخر، فهو خطاب يمجد الماضي ويحاول تأكيد الذات، أي ذات الماضي ومحاولة بناءه بانفعال تحت تأثير الانحرافات التي يشهدها العصر، ومهمتها الأساسية القيام بعملية الانتقال و إلا انسلخت عن هويتها[3].

ولأن الشعوب التي تعرضت للاستعمار واحتكت بحضارته وبحكم القانون الذي يفرضه الغالب على المغلوب فإنها بعد الاستقلال احتكمت إلى مقاييس العالم الغربي وتجربته التاريخية، فأخذوا عنهم مقاييس التحضر والتمدن وبعض المفاهيم والمصطلحات، ونظروا إليها كمسلمات يقتدى بها دون تحقق في درجتها من الدقة والإتقان ومدى اتفاقها مع جوهر شخصيتنا وفلسفة حياتنا كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح الديمقراطية التي أصبحنا نسلم بها خضوعا لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية،

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص13.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه، ص42.

فأصبحنا ننسب إلى ديننا كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية دون أي نقد ودون أن نزنها بميزان الحكمة ولا بفكر النفوس[1].

فقد حاولت النخبة التقليدية استعمال مصطلحات وأسماء عربية بدل الأسماء والمصطلحات الأعجمية بغية تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوربية.

كما حاول زعماء الجيل الأول إقامة علاقة بين المرجعية الإسلامية والأوربية، وعملوا على مد الجسور بين المرجعيتين من خلال محاولة التوفيق والمطابقة بين المصطلحات، كمحاولة المطابقة بين الديمقراطية والشورى، وهي عبارة عن حيلة دبلوماسية لطمأنة المتشددين من "*علماء الدين*" ولطمأنة الحكام أيضا بأن الدعوة إلى الديمقراطية لا تعني إدخال بدعة وما هي إلا اسم يطلقه الغربيون على مفهوم معروف سبق للمسلمين العمل به وهو مصطلح الشورى[2].

إنها عبارة عن ممارسة إيديولوجية تهدف في نفس الوقت إلى الارتفاع بمستوى الثقافة العربية وجعلها تتماشى ومتطلبات العصر، والتأكيد على أن كل المشاكل التي تعترضنا توجد لها حلول في تراثنا العربي الإسلامي فالمشكلة ليست في فقرة بل في كيفية فهم هذا التراث.

إن الشورى إذن بديل أفضل تجسد في سلوك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل فاعتبر حكمه الحكم الأمثل والنموذجي في المرجعية التراثية، إنه الحكم الذي يمارسه "*المستبد العادل*" فالشورى في مضمونها التراثي لا تقوم بديلا عن الاستبداد مطلقا، بل تقوم ضد نوع فقط من الاستبداد وهو الذي يمارسه الحاكم الظالم[3].

---

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص133.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان،ص41-42.

(3) المصدر نفسه ،ص42-43

فالحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه ـ إن أراد ـ من خلال العمل بالشورى أو المشورة التي تعني: طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء أكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل، والحاكم غير ملزم بهذا المعنى للشورى، فهو يستشير لكن التنفيذ يبقى من صلاحياته حتى وإن خالف بما أشار به أهل الشورى[1].

ففي اللغة يقال: شار العسل يشوره شورا وشيارة ومشارا ومشارة استخرجه من الوقبة واجتباه، ويقال: شرت العسل : اشترته: اجتبيته وأخذته من موضعه. فالشورى لغة تعني طلب الشيء[2].

أما اصطلاحا فتعني الإجماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه، ويستخرج ما عنده، فهي إذن استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض.

أما المشورة فهي أخذ الرأي على سبيل الإلزام وعلى أساسهما (*الشورى والمشورة*) يكون الحكم إسلاميا، لأنهما أصبحا جزءا من واقع العمل السياسي في نظام الحكم الإسلامي[3].

لذلك عمد المفكرون داخل المرجعية التراثية إلى تأكيد ضرورة الأخذ بمبدأ الشورى في الحكم لقوله تعالى: (وشاورهم في الأمر) وقوله أيضا: (وأمرهم شورى بينهم) [4].

فإذا كانت الشورى تعني عندهم أخذ الرأي فهذا لا يعني أبدا الالتزام به. كما أن من يؤخذ منهم "*الرأي*" ليسوا معنيين ولا محصيين يدخلون ضمن "*أهل الحل والعقد*" فهي تشمل كل من له سلطة ما في المجتمع، علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية.

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص141.

(3) المرجع نفسه ،نفس الصفحة.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص43.

إذن المرجعية اللغوية لكلمة الشورى لا تلزم الحكام إتباع ما أشار إليه أهل الحل والعقد

ومن جهة أخرى فإن سياق الآيتين السابقتين كما بينه المفسرون لا يفيد الأمر أي "*الوجوب*"، إذ يفسر بعضهم قوله تعالى: (فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) بأن الخطاب في هذه الآية موجه للرسول r وضمير الجمع يعود على المسلمين، بعد انهزامهم في غزوة "*أحد*"، فمعنى (فاعف عنهم) أي ما كان منهم يوم أحد مما يختص بك[1].

أما قوله تعالى: [واستغفر لهم] في ما يختص بحق الله تعالى إتمام للشفقة عليهم، وعن قوله: [وشاورهم في الأمر] المقصود شاورهم في أمر الحرب وغيرها من الأمور التي لم يترل فيها وحي تطييبا لنفوسهم وترويا لقلوبهم و رفع لأقدارهم[2]. فقد أمر الله بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه وحتى يقتدي به من بعده وليستخرج منهم الرأي فيما لم يترل فيه وحي في أمر الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك[3].

وأما معنى الآية الثانية في قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) فهي تبين خصائص وصفات الذين آمنوا كل المؤمنين وليست صفة خاصة بالحاكم، إنها فضيلة في كل مؤمن لأنه يستشير أخاه في كل مشاريعه، لكن العمل برأي من نستشير ليس أمرا واجبا، والحاكم يطلب الاستشارة لكن القرار الأخير يبقى له ويتحمل مسؤوليته وحده[4].

أما تفسير ابن كثير للآية: أي لا يبرمون أمرا حتى يتشاوروا فيه ليتساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها كما قال تبارك وتعالى: (وشاورهم في الأمر) ولهذا كان الرسول r يشاورهم في الحروب ونحوها ليطيب بذلك قلوبهم وهكذا لما

---

(1) جريدة الخبر، 1994/04/18.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص44.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظلم الحكم في الإسلام، ص144.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص44.

حضرت عمر بن الخطاب t الوفاة حين طعن جعل الأمر بعد ذلك شورى في ستة نفر فاجتمع رأي الصحابة على تقديم عثمان عليهم رضي الله عنهم أجمعين [1].

فالأمر الوارد في قوله تعالى: (وشاورهم في الأمر) إنما هو للندب. والشورى في الإسلام ليست واجبة على الحاكم بل هي مندوبة، ودليل ذلك أن الأمر في الآية اقترن بقرينة تدل على عدم الجزم اللازم لتعيين الحكم في الوجوب (*لأن الشورى لا تكون إلا في الأمور المباحة*)، إذ لا يمكن أن تكون في فرض ولا مندوب، ولا مكروه ولا حرام لأن حكم هذه معلوم ولا مجال للتشاور فيها، فالرسول r كان يشاور في أمر الحرب مما ليس فيه حكم.

فالشورى تقع فيما لم يكن لهم فيه نص شرعي و إلا فإنها لا معنى لها، إذ كيف يمكن للمسلم أن يلجأ إلى حكم العباد في أمر وحكمه معلوم عند ربهم وهو الحكيم العليم فهي لذلك ليست فرضا.

وهي إلى جانب ذلك مندوبة وليست مباحة بدليل ثناء الله على عباده المؤمنين الذين يتشاورون بقوله تعالى: (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون).

فالمدح قرينة على أن فعلها مرجح على عدم فعلها فكان ذلك قرينة على تعيين حكم الندب في الشورى.

ومن هنا يخلص الجابري إلى أن مفهوم الشورى في المرجعية التراثية تندرج في إطار "*مكارم الأخلاق*" و "*محاسن العادات*" لا في دائرة الفروض والواجبات...[2]

فالآيتين المذكورتين تبينان الخليقة الإسلامية لذلك لم تكن الشورى شرطا في الخلافة عند الأصوليين، ومن هنا يبدو نوع من التناقض بين ما يدعون إليه وما يقصدونه من الشورى، فهم يجعلون الشورى بديل للديمقراطية أي حكم الشعب والأخذ باختيار

---

(1) أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج4، المكتبة الملكية، 1947، ص118.

(2) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص152-153.

الأغلبية ومن جهة أخرى لا يلزمون الحاكم التقيد بقرارات ومشورة الشعب وهو ما يتنافى مع مفهوم الديمقراطية. [1]

إذا كان الجابري اعتمد على الروايات التي تربط تلك الآية بمناسبة انهزام المسلمين في غزوة أحد فإن ابن كثير يفسرها تفسيرا لازمكانيا، إذ يفسرها بأن الله يخاطب رسوله ممنا عليه وعلى المؤمنين بأن ألان قلبه على أمته المتبعين لأمره التاركين لجزره. أي بأي شيء جعلك الله لهم لينا لولا رحمة الله بك وبهم، وهو قول يشبه الآية:

[لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم]. وقال الإمام أحمد حدثنا حيوة حدثنا يقيه حدثنا محمد بن زياد حدثني أبو راشد الحراني قال: أخذ بيدي أبو أمامة الباهلي وقال أخذ بيدي رسول الله r فقال: {يا أبا أمامه إن من المؤمنين من يلين له قلبي}. أما تفسير قوله تعالى:[ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك]. واللفظ الغليظ المراد به هنا غليظ الكلام لقوله بعد ذلك (غليظ القلب) أي لو كنت سيء الكلام قاسي القلب عليهم لانفظوا عليك وتركوك ولكن الله جمعهم عليك وألان جانبك لهم تأليفا لقلوبهم كما قال عبد الله بن عمر وأني أرى صفة رسول الله r في الكتب المتقدمة أنه ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويصفح. قال إسماعيل محمد بن إسماعيل الترميذي أنبأنا بشر بن عبد الله حدثنا عمار بن عبد الرحمان عن المسعودي عن أبي مليكة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله r: {إن الله أمرني بمدارات الناس كما أمرني بإقامة الفرائض}. حديث غريب. ولهذا قال تعالى: [فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر]. لذلك كان الرسول r يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث تطييبا لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه[2].

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص45-46.

(2) أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج4، المكتبة الملكية، 1947، ص419.

كما شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير إذ قالوا: (يا رسول الله لو استعرضت بنا عرض البحر لقطعناه معك). لقد أتبع ذلك بقوله: [فإذا عزمت فتوكل على الله]. أي إذا شاورتهم في الأمر وعزمتم عليه فتوكل على الله فيه (إن الله يحب المتوكلين) [1].

ب -المرجعية النهضوية:

يرتبط الفكر العربي النهضوي بنتائج الفكر النهضوي الأوربي الحديث المعاصر، فكلما ظهرت هناك أفكار ونظريات بعد سلسلة من التطورات تمتد عدة قرون إلى الوراء يأخذها الفكر النهضوي العربي كمقدمة يبنى عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية أي أن ما كان نتيجة أي مشروطا ومعلولا يؤخذ عندهم كعلة أو كشرط، فهي تستقي عناصر التجديد مما انتهى إليه التطور هناك من أجل الديمقراطية والذي استغرق قرابة ثلاثة قرون.

من ذلك مثلا أنهم تأثروا بنظرية داروين في التطور التي كانت أساسا شيدت عليه نظريات فلسفية واجتماعية في أوربا فأخذت تلك النظرية بكل حمولتها الإيديولوجية لتطبق في الوطن العربي، فبنيت عليها أراء سياسية واجتماعية اعتبرت الأساس العلمي الكفيل بتحقيق النهضة والتقدم للعرب[2].

كان أول استيقاظ للعرب بدخول نابليون مصر، حينها لاحظ المصريون حقيقة أمرهم وأنهم كانوا ضحية انغلاقهم الفكري والوهم، من ذلك ما يضحك فعندما جاء بعضهم ببنادق جلبوها من الغرب وعرضوها على حكامهم لكنهم رفضوها كونها حسب رأي هؤلاء الحكام لا تعبر عن الشجاعة والفروسية، وعن استخدام السيف والرمح، لكن حينما دخل نابليون غازيا وتحطمت أمام البندقية السيوف والرماح اكتشفوا تخلفهم الفكري حقا، لقد أدى طغيان الحكم العثماني إلى حركة فكرية تدعو إلى الإصلاح والتقدم من روادها رفاعة رافع الطهطاوي من مصر الذي أبهر بمظاهر الحضارة في فرنسا

---

(1) المرجع السابق،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري،الديمقراطية و حقوق الإنسان، ص47.

في جميع مجالاتها وحتى السياسية منها، فانطلق يدافع عن حرية الإنسان قولا ومناقشة وأحزابا ونشرا للكتب دون خوف من السلطة، فتبعه الكثير من المفكرين العرب الذين ساروا على نهجه من أمثال عبد الرحمان الكواكبي وانقسم الفكر العربي إلى محافظ ومجدد؛ فالمحافظ أراد الإبقاء على الموروث العربي الإسلامي، أما المجدد فأراد الابتعاد عن هذا الموروث وتقليد الغرب، أما بعض المفكرين فقد اختار الحل الوسط، ومن هنا بدأ العقل العربي يستيقظ بعد سبات طويل[1].

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الديمقراطية فقد أخذت وتؤخذ اليوم كشرط أساسي للتقدم والعمل على إحلالها في الوطن العربي.

لكن المفارقة تكمن في أن أوربا وصلت إلى الديمقراطية بعد نضال طويل فهل يمكن تجسيدها في لحظة قصيرة كما تطمح إلى ذلك النخبة النهضوية[2].

إن هذه النظرة الاستشراقية تنظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي تحياه أي حاضر الغرب الأوربي فيقرؤه قراءة أوربية النزعة التي تفرض نفسها كذات للعصر كله وللإنسانية جمعاء، وبالتالي كأساس لكل مستقبل ممكن، فهو اتجاه يعتمد منهجه على معارضة الثقافات وقراءة ثقافة بثقافة أخرى ورد كل شيء إلى أصله[3].

لكن الجابري له رأي مخالف فحتى وإن سبقنا الغرب بتجربته وبنضاله الطويل نحو الديمقراطية، ورغم العناصر الكثيرة الموجودة بيننا وبينه في جميع المجالات؛ في مجال الفكر، الاقتصاد، والتصنيع، فليس معنى ذلك ضرورة إتباع نفس السبيل التي سارت عليها أوربا، وأن يدوم نضالنا نفس الفترة التي استغرقها نضالها إذ يمكننا أن نختصر الطريق إليها[4].

---

(1) علي عطية عبد الله، مكانة العقل في الفكر العربي، المجمع العلمي العراقي، ، ص147-148.

(2) محمد عابد الجابري ،الديمقراطية و حقوق الإنسان،ص 47

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص14.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص48.

والسبيل إلى ذلك حسب رأيه يتمثل في الاستفادة من التجربة الأوربية لكي نلحق بالركب الحضاري كفاعلين منتجين وليس كمجرد منفعلين ومستهلكين. وهو ما يتطلب معرفة خصوصيات كل طرف أي خصوصياتنا وخصوصيات الغرب، إذ لا يجب أن ننقل ونعمد إلى تكييف ما ننقله بما يتماشى والتربية التي نغرس فيها حتى تكون لها صلة عضوية بمعطيات واقعنا وسمات شخصياتنا.

يبدو أن الجابري متحمسا لهذا الاتجاه، مع مناداته ببعض الإصلاحات والمراجعات، عندما يؤكد بأن كل من العاطفة والعقل يؤيد الديمقراطية ويؤكدها على أنها أصبحت اليوم ضرورية للوطن العربي كأساس لتحقيق التقدم والحفاظ على الوجود العربي ذاته[1].

لذلك يجب أن نأخذ الواقع العربي بعين الاعتبار لأنه يمثل التربة والمناخ اللذين سيحتضنان الديمقراطية؛ إن الواقع العربي لم يعرف الديمقراطية طوال تاريخه كما أنه لم يعهد الظروف والتطورات التي أفرزت الديمقراطية في أوربا كفكر وكمؤسسات، بل بالعكس لقد عاش واقعنا ظروف مختلفة تماما عن تلك التي شهدتها أوروبا.

ففي أوروبا ظهرت الديمقراطية بعد تفكك النظام القبلي والعشائري وظهور المدينة وفكرة " *الوطن*" عند اليونان. أما عند الرومان فعندما ظهرت المسيحية في إمبراطوريتهم أصبحت تنافس الإمبراطور سلطته.

كما شهدت صراع بين الإقطاعيين والإقطاعي الكبير الذي كان يحكم باسمهم، فأسفر هذا الصراع عن قيام مجالس تمثيلية محلية وعامة كانت تحد نوعا ما من سلطة الحاكم الملك أو الإمبراطور، واستمر الصراع إلى حدود القرون الوسطي قرون النظام الإقطاعي فقام صراع ديني ومدني ضد استبداد الحاكم فظهر مصطلح "*تيرانيسيد*" الذي يعني "*هدر دم الحاكم*" المستبد استبدادا مطلقا، وهو ما اقره رجال الدين.

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص48.

أما في العصر الحديث ومنذ القرن السابع عشر فقد اشتد الصراع ضد الاستبداد بالسلطة خاصة مع ظهور المدن وفئات التجار والصناع كقوة اجتماعية تشكل فيما بعد الطبقة البرجوازية التي تحمل لواء الكفاح من أجل الديمقراطية والقضاء على الاستبداد بالحكم، والعمل من أجل بناءه على أساس الانتخاب الحر ومراقبة الحكام والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية، والقضائية...

أما في الوطن العربي فقد سارت الأمور سيرا آخر مغايرا ومختلفا تماما، فقد ساد فيها الحكم الفردي سواء كان الحاكم خليفة أو ملكا أو أميرا، إذ كان دائما فرديا سواء تعين بالرضا والمبايعة، - ونادرا ما حدث هذا - أو بواسطة القوة والغلبة.

ترسخ هذا الواقع وهذا الأسلوب فأصبح الحكم الأمثل عندما يكون في ظل "*المستبد العادل*" أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم والذي يستشير دون أن يكون ملزما بالأخذ برأي مستشاريه.

إن التاريخ العربي لم يعرف أبدا ذلك الصراع الذي حدث في أوروبا بين الحاكم والشعب من أجل الحد من سلطته أو فرض قيود عليه، وبقي قيده الوحيد والذي يفرضه على نفسه هو القيد الديني أو الوازع الأخلاقي وهو ما يفسر اختصاص الأدبيات العربية والكتابات السياسية بما يعرف بـ" *نصيحة الملوك*".

والنصح ليس رقابة ولا الحد من السلطة. فقد اضطر الفقهاء في كل العصور إلى الإفتاء بجواز تولية "المفضول" على الأفضل، وقد تجنبوا الإفتاء "بالخروج عن الإمام" بدعوى اتقاء الفتنة مكرسين مقولة: (*الحاكم الظالم خير من وضع لا حكم فيه*) فحل بذلك الاستسلام والفشل مطبقين مبدأ "*ليس في الإمكان أبدع مما كان*".

لذلك يرى أن الانتقال إلى الديمقراطية يتطلب إحلال انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا وهو يحتاج إلى نفس طويل وعمل متواصل وصبر كبير صبر أيوب[1].

---

(1) المصدر السابق ،ص49ـ50.

ومهما فشلت تجربة ديمقراطية في مكان ما فلا يجب أن نكفر بالديمقراطية بل يجب أن نضاعف مجهوداتنا، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وكل ما يلزم من الحيطة والحذر وتحمل ما يتلو ذلك من عسر الوضع، وأحيانا ولربما هذه حالنا قد يتطلب الأمر عملية قيصرية، فالديمقراطية ليست قضية سهلة فهي ميلاد جديد وعسير[1].

إن المسألة الديمقراطية لا يمكن طرحها في الوطن العربي طرحا جديا إلا من خلال النظر إليها في ضوء الواقع كما هو بتجاربه ومحاولاته،فالديمقراطية في الوطن العربي تتحدد بثلاثة أطراف هي: التيار الأصولي- تمثله النخبة التقليدية، والتيار الاستشراقي وتمثله النخبة العصرية، وهناك طرف ثالث وهو الواقع العربي نفسه.

فإذا نظرنا إلى هذا الواقع وجدناه مليء بعدة مشاكل بإمكانها عرقلة ذلك المشروع.

وأولى هذه العراقيل تتمثل في كيفية الانتقال إلى الديمقراطية، وهي وليدة لتطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا فكيف نطبقها في مجتمعات تعيش أوضاعا تنتمي إلى ما قبل الرأسمالية وبعضها يعيش تجارب الاقتصاد الاشتراكي؟!

أما المشكلة الثانية فتتمثل في صعوبة الانتقال من نظام لا ديمقراطي إلى نظام ديمقراطي لأن ذلك التحول يتخذ أحد الشكلين: إما أن يقرر ذلك الحكام أنفسهم فيتنازلوا عن سلطتهم بطيب خاطر وهو أمر نادر الوقوع إن لم يكن مستحيلا، وإما إجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل وهذا يحتاج إلى قوات ومناضلين من أجل الديمقراطية قادرة على فرضها والحفاظ عليها[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص82.

فهناك اختيارين إما التدرج وذلك بفسح المجال للنشاطات الديمقراطية، حتى تنمو وتترسخ وتهيمن، والعمل من أجل الانتقال إلى دولة مؤسسات حقيقية وما يتبع ذلك من فصل للسلطات وإعطاء الحقوق والحريات. وهذا يتطلب وقتا طويلا .

أما الاختيار الثاني. فيتمثل في حمل الحاكم على التنازل عن الحكم تحت ضغط القوى الحية المناضلة. من أجل الديمقراطية وقيمها، وهي لن تستطيع ذلك إلا إذا سلكت سبيل لاديمقراطي وهو ما يتنافى مع مبادئها ودعواها. كأن تتحول إلى قوى ومنظمات سرية ثورية ذات طابع عسكري، أو في صورة غير منظمة تحرك الجماهير للقيام بعصيان مدني وهي ممارسات غير مسؤولة ولا ديمقراطية. لذلك يرى الجابري أن أفضل الطرق نحو الديمقراطية هي طريقة التدرج لكنها تستغرق وقتا ومراحل، وهو الشيء الذي قد يؤدي إلى تمييع العملية الديمقراطية، إذ لا تعرف المدة التي تستغرقها وهو ما من شأنه أن يؤدي إلى التراجع إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة[1].

إن التدرج نحو الديمقراطية يعني نزع امتيازات النفوذ والثروة من طبقة بكاملها قد تكون عبارة عن طائفة أو عائلة أو من الحزب الواحد... وقد تتفطن هذه الطبقة إلى (المؤامرة) التي تحاك ضدها فتعرقل عملية التدرج تلك وتجهضها مرة واحدة؟! وهو ما حدث فعلا في واقع وتجارب الشعوب أثناء محاولة انتقالها إلى الديمقراطية في الكثير من الأقطار العربية وغير العربية. لكن ورغم ذلك يجب الاستمرار في الكفاح من أجل الديمقراطية[2].

يقر الجابري هنا كغيره من المفكرين[3] أن الديمقراطية ليست بضاعة أو نموذجا جاهزا يمكن استيراده فهي ممارسة و نتاج و محصلة تاريخ و علاقات و حوار.

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص82-83.

(2) المصدر نفسه، ص85.

(3) عبد الغفار رشاد محمد ،الديمقراطية و حقوق الانسان في الوطن العربي ،مجلة المستقبل العربي ،م 8، ع 1986,83،ص151.

المبحث الثالث: كيفية الانتقال إلى الديمقراطية

بعد معرفة تصور الفكر العربي لمفهوم الديمقراطية باختلاف توجهاته، و بعد معرفة مختلف العوائق الفكرية و الواقعية التي تعترض طريق الانتقال إلى الديمقراطية، يمكن الآن استنتاج الحلول المناسبة للانتقال إليها.

المطلب الأول- إيجاد حل لإشكالية الأصالة والمعاصرة:

تعني هذه المشكلة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ، وبين التراث كبديل أصيل يلبي ويغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة.

لقد عالجت هذه المشكلة عدة اتجاهات، فهناك مواقف عصرانية تمثلها نخبة المجددين والتي تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر كنموذج فرض نفسه على الإنسانية جمعاء، وهناك مواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كالذي كان قبل الانحراف والانحطاط وهناك مواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ (*بأحسن*) ما في النموذجين الأوروبي والإسلامي معا، ومحاولة إيجاد صيغة تتوافر فيها صفة الأصالة والمعاصرة في نفس الوقت.

توجد إذن ثلاثة أصناف تختلف باختلاف إيديولوجياتهم وهم: " *دعاة المعاصرة* "، بعضهم لهم ميل إيديولوجي ليبرالي وآخرون يدعون الاشتراكية. أما الصنف الثاني فهم دعاة "*الأصالة*" منهم سلفيين رافضين لكل أنظمة الحكم المعاصرة، والعصر عندهم عصر جاهلية يجب تركه والعودة إلى المنبع الأصيل أي إلى إسلام السلف الصالح عهد الرسول r[1].

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص16.

إنهم يشككون في ديمقراطية الغرب مثل أعمال خالد محمد خالد :الديمقراطية ...أبدا ،و موقفهم هذا مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام و الغرب .[1]

يقول عنهم محمد أركون أنهم يغلبون النموذج الإسلامي على كل المكتسبات الأخرى التي ينسبونها إلى الغرب، فهي مسفهة عندهم، و لا فائدة لها إيبستيمولوجية كانت أو أخلاقية أو اجتماعية أو تاريخية[2].

ومنهم السلفيين "*المعتدلين*"، يقبلون من ثقافة العصر ما لا يخالف الشريعة الإسلامية، ومنهم سلفيين "*مؤولين*" الذين يبحثون في الحضارة العربية الإسلامية لإيجاد أشباه القيم الحضارية المعاصرة والأخذ بها باعتبارها مجرد أسماء غربية لقيم عربية إسلامية أصيلة.

والصنف الثالث أي التوفيقيون وهم الغالبية من إيديولوجيات مختلفة فمنهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، وهناك القومي الليبرالي وآخر قومي اشتراكي....

لقد كانت نتيجة تعدد الرؤى أن حدثت أزمة إبداع، فالخطاب العربي لم يحقق أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه التي ينشدها من وراء حديثه عن النهضة. إذ بقي طوال تاريخه ومازال إلى اليوم سجين بدائل تراثية أو معاصرة، فبقي يدور في حلقة مفرغة، فيضطر إلى الاستسلام، ويؤجلها للمستقبل أو يعلن فشله عن تحقيقها،فبقي بذلك الزمن العربي أي زمنه الفكري في جميع المجالات زمنا راكدا جامدا ميتا[3].

---

(1) زكي أحمد ،الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر ،مجلة المستقبل العربي ،م15،ع164، 1992 ص114.

(2) محمد أركون،مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر/ديسمبر 2000، ص23.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص16.

وهي نفس الفكرة التي عبر عنها الباحث في كتابه: "*تكوين العقل العربي*"، عندما أشار إلى أن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تجديده[1].

لقد فصلنا بين العصور إذ نقول: العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي، وعصر النهضة، ولكنه مجرد فصل سطحي لأننا نعيش هذا الزمن في وعينا وتصورنا كمراحل ألغى اللاحق منها السابق، فترانا ننظر إلى العصور الثلاثة كجزر منفصلة كل منها معزولة عن الأخرى. فهي تحضر متزامنة في الوعي العربي الراهن، فنحن عندما ننتقل من عصر إلى عصر لا نشعر بأننا ننتقل من زمان إلى آخر، بل نشعر بأننا ننتقل من مكان إلى مكان آخر.

وأما على الصعيد الإيديولوجي، فإن المثقف منذ (*العصر الأموي*) ومازال إلى اليوم يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلا مع أنواع الصراعات الأخرى نتيجة لتداخل الزمن الثقافي لدى المفكر العربي[2].

فالزمن العربي إذن زمن ميت، يعاني أزمة إبداع. فهو محكوم بسلطتين: سلطة النموذج، أو سلطة السلف وهما سبب الأزمات التي يعانيها الفكر العربي المعاصر.

إنهما مرجعية كل الاتجاهات، السلفية، والليبرالية، والماركسية إذ بهما يفكر وعليها يتعين ويرى ويقرأ ويؤول وهو ما أدى إلى صرف العقل العربي عن مواجهة واقعه الحقيقي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، وهو ما حال دون توظيف العقل كأساس للتقدم والإبداع لأن أوربا تقدمت عندما بدأ العقل يسأل نفسه. أما عندنا فقد ناب عن العقل (*النموذج/السلف*) الذي يعتمد على الذاكرة والعاطفة، والنتيجة الحاصلة، هي انقطاع العلاقة بين الفكر العربي، وبين موضوعه، أي واقعه.

إن ذلك يكشف لنا عن خلفيات الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر الذي توجهه سلطتين أو مرجعيتين متنافرتين، فهو يطرح باسم الواقع العربي قضايا تجد

---

(1) محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص44-45.

أصلها في النموذج أو السلف لا في ذلك الواقع، مما يجعل المفاهيم الإيديولوجية المستوردة، -إما من الماضي أو من الغرب- تقوم بوظيفة التمويه والتضليل إذ تغطي النقص المعرفي لدى الخطاب الذي يوظفها[1].

فالذات العربية تفتقد إلى استقلالها التاريخي، والفكر العربي لا يستطيع أن يفكر في موضوعه إلا من خلال ما ينقله عن الآخر من الماضي أي السلف، أو (الآخر) الحاضر أي الغرب[2].

إن المشكلة في نظر الجابري لا تتعلق بالاختيار فنحن لا نملك حرية الاختيار، لأن النموذج الغربي فرض نفسه علينا مع بداية الاستعمار الأوروبي كنموذج عالمي عقلي للاقتصاد و أجهزة الدولة، يقوم على العلم و الصناعة ،يدعو إلى الحرية و الديمقراطية و العدالة الاجتماعية، و عندما فرض نفسه علينا لم تعد لنا حرية اختيار لما تبقى لنا من تراث، لان الماضي لم نختره بل ورثناه و الإرث لا يختار ،فالمشكلة لا تتعلق باختيار أحد النموذجين و لا بكيفية التوفيق بينهما ، بل هي مشكلة هذه الازدواجية ،فنحن ننفق على القطاعات العصرية باسم التحديث ،و ننفق كذلك على القطاعات التقليدية باسم الأصالة و الحفاظ على التقاليد، لكننا في نفس الوقت نرفض هذه الازدواجية في المجال الفكري[3].

ولخروج الفكر العربي من أزمته وتحقيق استقلاله السياسي. وتحوله إلى أداة إبداع وتجديد وجب عليه التخلص من سلطة النموذج السلف وآلياته المتمثلة في المقايسة والمماثلة أساسها قياس الغائب على الشاهد، والحاضر على الماضي.

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص55-56.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) محمد عابد الجابري،إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر،صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟ مجلة المستقبل العربي،م7،ع 69، 1984،ص59.

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتدشين "*عصر تدوين*" جديد يقطع الصلة مع الطريقة التي عولجت بها القضايا في القرن الماضي حين استعملت نفس الأساليب التي استعملت في عصر التدوين الأول[1].

إن تدشين عصر تدوين جديد يمر عبر نقد العقل كأداة لإنتاج المعرفة والإيديولوجيا ونقده كمحتوى أي كمضمون معرفي أو سياسي. إذ يجب وضع العقل العربي في قفص الاتهام المعرفي منه والإيديولوجي، فتجاوز الأزمة يبدأ من التراث نعيد بناءه قصد تجاوزه[2].

فالفكر الإسلامي كما يرى محمد أركون يعاني من الرقابة الإيديولوجية الصارمة التي تشمل كل فئات المجتمع و على كل مستويات الثقافة و في كل الدول العربية الإسلامية [3].

فلا يمكن تحقيق النهضة من خلال الاعتماد على الماضي وحده واختيار ما يصلح منه، ومن الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالتخلي الكلي عن ماضيها والإعراض عنه والانضمام إلى تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة[4].

فالإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه، والإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يقوم إلا على أنقاض قديم تم احتواءه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه[5].

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص57.

(2) المصدر نفسه ،نفس الصفحة.

(3) محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،دار الساقي ،بيروت، لبنان ،ط1996,2 ،ص26 .

(4) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص62.

(5) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

إن الدعوة إلى تدشين عصر تدوين جديد هي دعوة إلى تدشين منطق نهضوي غير منحاز إلى نموذج معين بل ينطلق من نقد النماذج كلها[1].

وهو العمل الذي قام به المفكر نفسه أثناء قراءة العقل السياسي العربي، إذ فكر فيه من خلال مرجعيتين: مرجعية إسلامية تتمثل في تأثير كل من العقيدة والقبيلة والغنيمة، مستعينا بمصطلحات غربية معاصرة، مأخوذة من الفكر السياسي المعاصر، ويتضح ذلك من خلال دعوته إلى تجديد محددات العقل السياسي العربي، وتعويضها بأخرى معاصرة فاقترح التنظيم المدني محل القبيلة، والضريبة محل الغنيمة، والرأي محل العقيدة.

لكنه دعا في نفس الوقت إلى التمسك بالوجوه المشرقة في التاريخ العربي الإسلامي والتي تتجسد أساسا في نموذج الدعوة زمن الرسول r والتي تقوم على أسس هي : الشورى، المسؤولية، والاجتهاد. لكن تلك الأسس لا يمكن العمل بها إلا بتجديد الفقه السياسي، الذي يساعد على إحداث تجديد أصيل في الميدان السياسي، لأنه تجديد يهدف إلى استثمار تجربة الغرب في الديمقراطية وأصيل لأنه يقوم على أسس إسلامية تحول دون الاستبداد، وتكشف عن مرتكزاته.

كما أشار الباحث إلى المفاهيم التي فكر بواسطتها في محاولته لنقد العقل السياسي العربي من خلال كتابه "*العقل السياسي العربي*"، فقد أشار إلى أن بعضها ينتمي إلى الفكر والنظريات الغربية المعاصرة وبعضها ينتمي إلى التراث العربي الإسلامي.

من المصطلحات والدراسات التي استعان بها لقراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي استعمل مفهوم (*اللاشعور السياسي*) الذي استعاره من المفكر الغربي "دوبري"، كما استعار مفهوم (*المخيال الاجتماعي*) الذي يعني أن الفعل الاجتماعي من كونه نشاطا يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء

---

(1) محمد عابد الجابري ،إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر، مجلة المستقبل العربي ،م7، ع69، 1984،ص80.

بعض على أساسه، استعمل أيضا مصطلح (*المجال السياسي*) الذي يشير إلى ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية خاص بالممارسة السياسية وحدها.

أما عن الدراسات الغربية التي استعان بها: نجد نظرية ماركس المادية التاريخية، استعان أيضا بدراسات "*لكاتش*" وهو مجتهد في الماركسية، كما وظف مفهوم القرابة الذي استعمله "*فوكو*"[1].

أشار الجابري إلى أنه وظف تلك المفاهيم والدراسات باستقلالية كبيرة على اعتبار أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي، والأنتروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، فهي تعالج واقعا يختلف تمام الاختلاف عن واقعنا العربي، لكنه استعملها كتجهيز فكري يساعد على معالجة قضايانا والاستفادة منها إلى أقصى حد ممكن. و الحرص على الحفاظ على استقلالنا التاريخي التام، أي أن نتعامل مع هذه المصطلحات والدراسات – كمجتهدين لا كمقلدين -[2].

أما المفاهيم التراثية التي اعتمد عليها في قراءة تاريخنا السياسي نجده استعمل مفهوم القبيلة والعقيدة والغنيمة، وهي المحددات التي اعتبرها ثوابت العقل السياسي في مقابل ثوابت العقل الثقافي المتمثلة في: البيان والعرفان والبرهان، ومن خلال المفاهيم التي وظفها الجابري وفكر بواسطتها يتضح لنا انتماءه الفكري وربما الإيديولوجي أيضا وذلك اعتمادا على التقسيم الثلاثي الذي أقامه في تصنيفه للفكر العربي المعاصر الذي يتكون من نخبة المجددين ونخبة السلفيين والنخبة التوفيقية، فاعتمادا على أفكاره والمفاهيم والمصطلحات المعلن عنها من طرف الباحث نجد أنفسنا ننسب محمد عابد الجابري إلى الصنف الثالث أي ضمن نخبة التوفيقيين الذين حاولوا التوفيق بين الأصالة والمعاصرة،

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص45.

ومد جسور اتصال بين ماضي الأمة وتراثها من جهة، وبين ما توصل إليه الغرب من إبداع حضاري خاصة في الجانب الفكري من جهة أخرى[1].

لقد استعمل الجابري مرجعية مزدوجة، فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي، وبعضها الآخر يتعلق بالتاريخ المحلي أي الفكر العربي، مع دعوته إلى تبيئة المفاهيم المستعملة من أجل جعلها مطابقة للواقع العربي وخصوصياته ومن أجل تحقيق التجديد الأصيل[2].

فالتجارب السياسية مهما تنوعت تحتوي على قواسم مشتركة، فانفتاحنا على ذاتنا يتطلب الانفتاح على الآخر[3].

ويظهر توجهه هذا من خلال كتابه: "*التراث والحداثة*" عندما راح يؤكد أن كتابه: "*العقل السياسي العربي*" يقع داخل الإسلام ومن أجله لا خارجه ولا ضده والغرض منه هو تجديد فهمنا للإسلام بوسائله الخاصة، أي وسائل الحضارة العربية معززة ومؤيدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر فالهدف إذن هو عقلنة فهمنا للإسلام دينا ودنيا. ومحاولة تجاوز مشكلة الأصالة والمعاصرة التي لا يمكن تجاوزها إلا بعقلنة فهمنا للدين الإسلامي[4].

المطلب الثاني-لا بد من قيام كتلة تاريخية:

**استمد الجابري مفهوم "*الكتلة التاريخية*"من (غرامشي) الذي يعرفها بأنها:((*ليست مجرد تكتل وتجمع قوى اجتماعية مختلفة بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة*

---

(1) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية، ص109.

(2) ا لمرجع نفسه، ص110.

(3) محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ص57 .

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص331.

والإيديولوجيات مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة مما يجعل الفكر جزء من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما))[1].

لقد استخدم الباحث هذا المفهوم لتفسير ظاهرة الثورة العباسية إذ توحدت كتلتها رغم ما كانت تتضمنه هذه الكتلة من تنوع عرقي وفكري فقد كانت تمثل المعارضة للحكم الأموي رغم اختلافاتها الفكرية والعرقية[2].

شاركت في الثورة العباسية على الأمويين مختلف الجهات والإيديولوجيات المعارضة التي تتشكل من: ميثولوجيا الإمامة العلوية والعباسية وهي الخصم التاريخي للفكر السني، كما تضم أيضا حركة التنوير التي تدعو إلى إحلال العقل والاحتكام إليه إلى جانب الفقهاء.... وكل المعارضين للأمويين من العرب والعجم (*الفرس*)، فقراء وأغنياء...، الذين جمعتهم المصلحة والهدف في كتلة موحدة رغم ما تحتويه من تناقضات[3].

لذلك فإذا كنا اليوم نخوض معركة من أجل الديمقراطية لأنها المخرج الوحيد لأزمتنا، فلا بد من قيام كتلة تاريخية من أجل تحقيقها لأن التاريخ يشهد قيام عدة حركات نهضوية باءت كلها بالفشل، كمحاولات أنصار التيار القومي، والمد الثوري، وهما تياران إيديولوجيان يمثلان نظريات وشعارات مستمدة من الفكر العالمي المعاصر، لقد باءت محاولاتها بالفشل لأنها أهملت ما يتصل بفكرنا التقليدي الذي يجعل التراث الإسلامي مرجعية له، إذ حدث تهمش للطرف (*الآخر*) وهم الأصوليين[4].

والنتيجة الحاصلة تتمثل في فشل كل الإيديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي. فلم يبق إلا بديل واحد يفرض نفسه وهو العودة

---

(1) المصدر السابق ،نفس الصفحة.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص344.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص331.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص70.

إلى (*الأصالة*) أي إلى الإسلام وتطبيق المثل الأعلى الإسلامي كما تحدد في القرون الوسطى[1].

بعدما وصلت الجماهير إلى قناعة راسخة وهي أنه لا يمكن للأحزاب ولا للصحافة عربية كانت أم حرة ولا لهيئة الأمم فلا أحد من هؤلاء سيحقق أملها، وما على هؤلاء إلا أن يمدوا يدهم إلى قضيتهم[2].

لقد انتشر في البلدان العربية وبسرعة مذهلة ما يعرف بالصحوة الإسلامية، التي تعني تطبيق الشريعة الإسلامية التي بلغت أوجها مع نجاح الثورة الإيرانية، لكن هذه الحركة تعرف اليوم تراجعا أو على الأقل ركودا وانكماشا، ففشل الجميع وانتصر الاستبداد والطغيان.

إن فشل كل التجارب يرجع إلى كونها لم تستوفي جميع شروط النجاح، وللقوى الخارجية الاستعمارية الإمبريالية دور كبير في ذلك فهي التي قضت على المد الثوري، وعلى المد القومي، وكانت سببا في انحصار الصحوة الإسلامية كذلك، لأنها كانت ترى بأنها مستهدفة بعد نجاح أي محاولة مهما كان نوعها أو اسمها[3].

إلا أن هذا الفشل كما يؤكد الباحث لا يرجع إلى تأثير العالم الخارجي وحده، بل يرجع كذلك إلى عدم وجود "*كتلة تاريخية*" فتلك الإيديولوجيات والمحاولات كانت تحمل في طياتها بذور إخفاقها تتمثل في وجود ثغرة خطيرة عندما عبرت عن جزء واحد فقط من الواقع وأهملت الجزء الآخر وتجاهلته، إذ كان كل طرف يحاول القضاء على الآخر وإلغائه. إن الحركة القومية والثورة العربية عبرت ودافعت عن مصالح قطاع واحد وهو "*النخبة العصرية*" التي تشمل العمال والطلاب والجماهير التي استطاعت استقطابها. وهمشت النخبة التقليدية وما يندرج تحتها من قطاعات عريضة في صفوف الفلاحين

(1) المصدر السابق، ص72.

(2) سيد قطب، الإسلام والرأسمالية، ص90.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الإنسان ،ص72-73.

وسكان الأرياف وفقراء المدن وشرائح عريضة من العاطلين وشبه العاطلين التي استقطبتهم سواء بالفعل أو بالقوة[1].

يقول سيد قطب أن تلك التشكيلات السياسية الحزبية لا تمثل الجماهير، ولا تفكر بمنطقها ،ولا تبحث عن مصلحتها، ولا تعيش ظروفها[2].

ومن جهة زعماء "*الصحوة الإسلامية*" عمدوا إلى تهميش النخبة العصرية، إذ فشلت في إقناعها وكذلك إقناع القوى الحية المرتبطة بوسائل الإنتاج وأدوات الحضارة العصرية ومرافقها، لأنها لا توافق دعاة الصحوة الإسلامية على نوع التطبيق الذي ينادون به للإسلام، إذ أدى هذا الانقسام والانفصام الإيديولوجي إلى نتيجة مفادها أن أي حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يكتب لها النجاح إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو والذي يشمل (*الآخر*) أيضا. إذ يجب على أي معارضة أن تأخذ بعين الاعتبار جميع القوى المعارضة الأخرى، العصرية، والتقليدية، النخبات وعموم الناس، الأقليات والأغلبيات، يجب أن تخترق صفوف العمال والطلاب، صفوف المساجد والمصلين،فلا إقصاء ولا تهميش، فتشكل من الأجزاء كتلة، ومن الأقلية أغلبية، ومن الضعف قوة، فتكون لها قدرة التغيير القادرة على تجسيد حلم الانتقال إلى الديمقراطية.

فيجب إذن الأخذ بجميع معطيات الواقع، التعدد والتنوع، الائتلاف والاختلاف، أي يجب إقامة كتلة تاريخية تبنى على المصلحة الموضوعية، التي تتمثل في الحرية والأصالة، و الشورى والديمقراطية والاشتراكية، إعطاء الحقوق، حقوق أهل الحل والعقد، حقوق المستضعفين وحقوق الأقليات، والأغلبيات فهي لا تقوم على حسابات سياسوية ضيقة، فمن دون تحقيق تلك الكتلة فلا حديث عن النمو والاستمرار والاستقرار[3].

---

(1) المصدر السابق، ص74-75.

(2) سيد قطب، الإسلام والرأسمالية، ص91.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية و حقوق الانسان ،74ــ75.

لقد شهد التاريخ العربي الإسلامي قيام كتلة تاريخية أفضت إلى القضاء على الظلم والاستبداد الذي كان يمارسه الحكم الأموي، مما أدى إلى قيام الثورة العباسية بمشاركة جميع القوى السياسية والاجتماعية التي كانت لها إرادة التغيير بعدما تجاوزت كل الخلافات الموجودة بينهما محدثة توافق وظيفي بين القبيلة والعقيدة والغنيمة[1].

فلم يعد حينها الصراع بين قبيلة وأخرى، بل أصبح بين القبائل من جهة والأمويين من جهة أخرى[2].

فواجبنا نحن اليوم السير في طريق تمدن المجتمع العربي كي يصير مجتمعا مدنيا مع ضرورة تقليص ظاهرة (*البداوة*) إلى أقصى حد ممكن. والتخلص من هذه الظاهرة في كل شيء، في العمران، وفي الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفكر لأن المحددات والآليات التي حكمت العقل العربي في القديم في مرحلة البداوة الأولى مازالت قائمة إلى اليوم[3].

كما يجب إقامة مجتمع مدني يتشكل من مؤسسات ديمقراطية تنظم حياة الأفراد وتضمن لهم الحقوق والواجبات. يكون الحاكم فيها نائبا عن الجماعة كلها وبرضاها ولا يكون رئيس عشيرة أو عصبة من الأقوياء بالمال والسلاح، إنها ديمقراطية تضمن تداول السلطة وتمنع احتكارها مع ضرورة العمل على تحقيق الوحدة العربية وإقامة سوق عربية مشتركة، ووحدة اقتصادية سياسية، ثقافية، كما يجب عقلنة الحياة العربية كلها لأن الحضارة الغربية تقوم على التنظيم العقلاني لكل مرافق الحياة، كما يجب على العقل العربي أن يتخلص من الرواسب الكثيرة اللامعقولة الموروثة من عصر الانحطاط وعن الحضارات السابقة لقيام الدولة العربية الإسلامية[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص330.

(2) المصدرنفسه، نفس الصفحة.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص125.

(4) المصدر نفسه،نفس الصفحة..

3-تغيير محددات العقل السياسي العربي:

يجب حسب رأي الجابري إحلال البدائل التاريخية المعاصرة، أي ضرورة النفي التاريخي لمحددات العقل العربي الثلاثة وهي: القبيلة، العقيدة، والغنيمة.

أما البدائل التاريخية التي يدعو إلى إحلالها في الوطن العربي هي: بناء مجتمع مدني، إقامة اقتصاد عصري، وإعطاء حرية الرأي والعقيدة، وهي مبادئ لها طابع ليبرالي[1].

فإذا كان الجابري يدعو إلى الديمقراطية ويدافع عنها، وبما أن هناك أنظمة ديمقراطية مختلفة فهو بذلك يدعو إلى إقامة نظام ديمقراطي ليبرالي، الذي يعني الحرية السياسية: مثل حرية التعبير، حرية إنشاء الجمعيات والأحزاب، حرية التنقل، والحق في الشغل، المساواة، العدل. ولكنها حقوق سياسية تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي[2].

أما عن شكل النظام الاقتصادي فإنه يفضل النظام الاقتصادي الرأس مالي، يتجلى ذلك من خلال دعوته إلى تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، أي تحويله إلى اقتصاد منتج حيث أكد أن أوربا انتقلت إلى الديمقراطية بعد ظهور الرأسمالية أو على الأقل تزامن مع ظهورها، على اعتبار أن القوة الاقتصادية تثري المجال السياسي فتشتد المعارضة في تقييمها ونقدها للحاكم، وهو ما يجعل الوضع القائم إلى نظام ديمقراطي رأسمالي[3].

هذا ما ذهب إليه راسل عندما حصر أسباب التغيير التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر في ثلاثة أمور هي :التطبيق الاقتصادي ،النظريات السياسية ،و وجود أفراد مخترعين معروفين[4].

---

(1) كمال عبد اللطيف، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، ص109.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص330.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(4) راسل ،الحرية و التنظيم ،مكتبة الأنجلوالمصرية ،دار القاهرة للطباعة ،ص6.

يمكن أن نفهم من ذلك أن الرأسمالية سبب في ظهور الديمقراطية وهي مرتبطة بها ارتباط العلة بالمعلول لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا بقي القطاع التقليدي قائما في المجتمعات العربية رغم أن الرأسمالية دخلت الوطن العربي منذ حوالي قرنين من الزمان؟

وإذا كان الجابري يدعو إلى إقامة اقتصاد إنتاجي فإنه بالمقابل لا يربط قضية تحديث العقل العربي مع قدرتنا على إزالة معوقات الإنتاج المادي والذهني في المجتمع العربي، ولكنه يشترط في ذلك مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، فالمسألة إذن مسألة استيعاب واستهلاك في نظره وليست مسألة تحطيم وإنتاج، فهي نظرة تكرس عقلية استهلاكية التي يحاربها هو بنفسه، فالباحث يدعو إلى تقدم الأمة العربية ويشترط في ذلك مدى قدراتها على تأسيس البيان على البرهان، ولكنها ليست معنية ببناء البرهان وتطويره، وبما أن البرهان ميزة الغرب وهو في تطور مستمر فما على العقل العربي فعله إلا مواكبة هذا التطور فقط! وإعادة إنتاج البيان بآخر صيغة من البرهان بوصفه أداة للإنتاج والتجديد[1].

المطلب الرابع- إرادة الديمقراطية:

إن الشروط الذاتية التي لا بد منها لقيام الديمقراطية ونجاحها في مجتمع ما مرتبطة أولا وأخيرا بمدى رغبته في إقامتها، وهي رغبة تنبع من الوحي بضرورتها، لكن الخطاب العربي الحديث منه والمعاصر كان ضدا على الديمقراطية بطريقة علنية كانت أو ضمنية لذلك قامت عدة دعوات بتأجيلها أو لصرف النظر عنها، ومن أسباب خوف التيارات الإيديولوجية من الديمقراطية يذكر:

أ-التيار السلفي النهضوي:

لم يرفض هذا التيار الديمقراطية لكنه حصرها وترجمها في الشورى التي هي غير ملزمة للحاكم من جهة، وهي من اختصاص أهل الحل والعقد من جهة ثانية، المهم لديهم أن تقض على ما يسمى "*بالاستبداد المطلق*" وتحقيق ما يعرف بـ: "*المستبد العادل*"[2].

---

(1) هشام غضيب، هل هناك عقل عربي؟ دار التنوير العلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص223.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص97-98.

وهو ما يدعو إليه الشيخ محمد عبده وهي تتناقض في نظره مع الشورى التي تعني عندهم "*مناصحة الأمراء*".

من تلك النصائح مثلا ما أورده أحمد بن الداية في كتابه: "*العهود اليونانية*" الذي يتضمن ثلاثة عهود أو نصائح هي: عهد الملك إلى ابنه فيما أفضى إليه من أمر مملكته، وعهد وزير إلى ولده وفيها نصائح لمن تقلد منصب الوزراء، وعهد رجل من أرفع طبقات العامة إلى ابنه فيما ينبغي أن يعمل به في تصرفه. هذه العهود والنصائح جمعها المؤلف في كتاب سماه: "العهود اليونانية" وقدمها إلى الخليفة المهدي الذي توفي في سنة 169 هـ بغية الإقتداء بها. إنه كتاب في سياسة الأمراء ولاة الجنود وهي كلها نصائح وتجارب في الحياة ينصح الأخذ بها من خلال نشر فضائلهم ليقتدي بها من أتى من بعدهم[1].

ومن العهود التي نوردها كمثال نصائح الملك إلى ابنه إذ قال له: *إن رعيتك ودائع الله قبلك، وأمانته عندك، وإنك لا تصل إلى ضبطهم إلا بمعرفته جل وتعالى، وأفضل ما استدعيت به عونه لك تقويم نفسك لهم، وحسن النية فيهم، وحراستهم والمنع منهم، والرفع عن تضييعهم واحد كل طبقة منهم بما لها وما عليها حتى تشعر عِلْيَتُهُمْ رأفتك وأوساطهم انصافك، وسفلتهم خوفك، فأحظر على كل طبقة منهم ما لا يليق بها، واقصر جميعها على خدمة المملكة بما أوجبته الشريعة، وأمنع أغنياءها من البطالة والنظر في أمر الدين إلا ما احتاج الجمهور إلى الفتيا فيه...*[2]

---

(1) أحمد بن الداية، الفلسفة السياسية عند العرب، تقديم وتحقيق عمر المالكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1980، ص42.

(2) المرجع نفسه، ص48.

ب-التيار الماركسي:

ذهب أنصار هذا التيار في الوطن العربي إلى تسفيه الديمقراطية السياسية لأنها وسيلة تستعملها الطبقة البرجوازية للاستبداد على الطبقة العاملة الكادحة، إذ رغم مناداتهم بالديمقراطية إلا أنهم يرفضون تطبيقها بحرية ودون قيد في دولة لم تتطور فيها الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية كتلك التي شهدتها الدول الأوربية قبل انتقالها إلى الديمقراطية.

ج-التيار القومي:

كان يدعو أنصار هذا التيار إلى الحرية ويعيب الديمقراطية السياسية في نفس الوقت، ويرى أنصاره أن لا فائدة منها إلا بعد إقرار الديمقراطية الاجتماعية، والأهم من هذا وذاك أن كل الأولويات تعطى للقضايا القومية. فحدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون في حدود الدعوة القومية[1].

إن الديمقراطية تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، وإزاحة كل الشكوك حولها، وجعلها مطلوبة في ذاتها وبقناعة راسخة لا تتزعزع، فلا مبرر إذن لكل الشكوك التي تحوم حول الديمقراطية، لأن الدعوة القائلة بأن الديمقراطية السياسية لا تصلح إلا بعد قيام الديمقراطية الاجتماعية ــ وكأنه يقصد مزاعم التيار القومي ــ فقد طبقت الديمقراطية الاجتماعية وأدت إلى انتشار البيروقراطية، والاستبداد والجمود الفكري والعقائدي والتخلف والجوع...الخ، على خلاف الديمقراطية السياسية التي نجحت في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية في الدول التي تبنتها. فالديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحياة السياسية، أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي أثبت الواقع فشله أثناء غياب الديمقراطية السياسية.وأما قولهم أن الديمقراطية تحتاج إلى نضج الشعب إذ يجب أن تسبقها مدة طويلة لتثقيف الشعب وتشبعه بمبادئها حتى لا تؤول إلى فوضى، فهذا الموقف يحتوي إلى تناقض داخلي، إذ كيف يتعلم الشعب وينضج ديمقراطيا في غياب المظاهر الديمقراطية كالمحافل الانتخابية حتى وإن كانت نتائجها محسومة مسبقا، ومثل تعدد الأحزاب حتى وإن كانت موالية للسلطة الحاكمة ومواعيد الحملات الانتخابية... الخ[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص97-98.

(2) المصدر نفسه، ص106.

الخاتمة

من خلال الدراسة السابقة لهذا الموضوع و التي نعتقد أنها كانت موضوعية تبينت لنا مجموعة من الاستنتاجات التي تمثل جوه البحث و عناصره يمكن حصرها في نقاط أساسية منها:

- أن أزمة الأمة العربية ترجع إلى عوامل متعددة، مترابطة ومتلازمة، فهي ترجع أولا لما شهدته وتشهده من أزمات سياسية، وهذه بدورها ترجع إلى تأثير وسلطة مؤثرات ثلاث، تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية، ومع ما تقتضيه الحداثة السياسية. ونقصد بتلك المؤثرات، تأثير العقيدة، القبيلة، والغنيمة.

- فالتأثير السلبي للعقيدة برأي الجابري، يتمثل في تغذية روح التعصب، والتطرف، سواء لرَأْيٍ، أو لدينٍ، أو لحزبٍ، أو لطائفةٍ... وهو ما يغلق باب الحوار، والاستماع للطرف الآخر، وما ينتج عن ذلك من اختلافات عميقة، تقود إلى صراعات شديدة، تنتهي بأزمات حادة...

- أما التأثير السلبي للقبيلة، فيمثل في اعتماد مبدأ العشائرية في كل المناسبات السياسية، أي الاعتماد على مبدأ ذوي القربى، سواء أكانوا بالنسب، أو الانتماء الحزبي، أو الطائفي... بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة.

- وأما تأثير الغنيمة فيمثل في اعتماد اقتصاد الدول العربية، على مجرد الاستهلاك، من خلال الاكتفاء باستغلال الثروات الطبيعية، وعلى رأسها البترول، بدل انتهاج سبيل الإنتاج، والمنافسة والإبداع.

وبرأي الجابري فإن هذه الدوافع الثلاثة، حكمت العقل السياسي العربي طوال تاريخه، فقد كان تأثيرها حاضرا في كل حدث سياسي ومازال تأثيرها ساري المفعول إلى اليوم، فكل ما تشهده الساحة السياسية العربية حاليا، يرجع إلى تأثير أحد المؤثرات الثلاث السالفة الذكر.

كان على الجابري بعد هذا الحفر في مكبوت عقلنا السياسي، أن يحلل لنا مضاعفات جدل هذا العقل ،و صورته مع أنظمة الحكم و الدول أثناء الاحتلال الأجنبي الذي تعاقب على الوطن العربي و الإسلامي منذ سقوط الخلافة العباسية، فالأكيد أنها أضافت معطيات جديدة و عمقت هذا المكبوت ،فرغم أنه استطاع و باقتدار أن يدرس علاقة الفكر بالواقع ، خاصة في مجتمعاتنا التي ينطبق عليها مفهوم المجتمعات ما قبل الرأسمالية أي قبل دخول الاستعمار الأوروبي، إلا أن تأثير هذه المحددات الثلاثة في اللاشعور السياسي العربي يختلف و لا شك عن المجتمعات ما قبل الرأسمالية، إذ تختلف خبرة مجتمع الجزيرة العربية و صدر الدعوة و الفتوحات عن خبرة مجتمعات نهرية مثل العراق و فارس و مصر ،لذلك كان على الجابري أن يدرس تفاوت مفعول المحددات الثلاثة من مجتمع إلى آخر داخل الحضارة العربية الإسلامية [1] .

وفيما يتعلق بكيفية تجديد وتحديث العقل السياسي العربي برأي الجابري فهو عمل يتطلب منا القيام بمعارك ثلاثة من أجل إحلال بدائل معاصرة بدل تلك الآليات التقليدية:

يجب علينا ـكما يرى- تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، من خلال غرس روح التسامح والتعايش وقبول الحوار بالدفاع عن الرأي والاستماع إلى الرأي الآخر في نفس الوقت، عسى ذلك يقود إلى أرضية وفاق وتفاهم...

أما معركتنا الثانية فتتمثل في تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، ولن يتحقق ذلك إلا بفسح المجال للمبادرات الفردية، كي تنتج، وتنافس، وتبدع، مقابل التزامها بدفع الضريبة، وهو الأمر الذي يجعلها تتابع كيفية صرفها، وتحاسب من يتولون أمرها، وهو إجراء يحمي خزينة الدولة من كل التلاعبات.

---

(1) أحمد ثابت ،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته،مجلة المستقبل العربي،م13، ع 145، 199،ص 164ـ 165.

وأما معركتنا الثالثة فتتمثل في ضرورة تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني، على غرار ما حدث في عهد حكم معاوية إذ يجب فسح المجال للتعددية الحزبية، والنقابية، الجمعوية وإعطاء المواطن حرية التعبير، والانتخاب، وكذا حرية الصحافة وتعددها ...الخ.

إن الجابري عندما يدعونا إلى خوض هذه المعارك الثلاث فكأنما يدعونا إلى إرساء نظام ديمقراطي ليبرالي وهو ما دعا إليه صراحة في كتابه: الديمقراطية وحقوق الإنسان، عندما قال: ((وإذا فما تقرره النصوص التي يتكون منها هذا الكتاب والتي كتبت في الزمن الحاضر، خلال العامين الماضيين، أعني إلحاحها على ضرورة الديمقراطية السياسية لا يحمل تحولا في تفكير المؤلف)) [1].

يبدو أن هذا الاقتراح ليس جديدا فقد عبر عنه جون جاك روسو عندما قال بأن أعظم خير للجميع يجب على النظام التشريعي العمل على تحقيقه هو تحقيق الحرية والمساواة، يقصد بالحرية تحقيق ديمقراطية سياسية التي تتطلب نزع مقدار من القوة من الدولة، وأما المساواة فيقصد بها تحقيق ديمقراطية اجتماعية تمنع تكوين مواطن ثري يمكنه شراء مواطن آخر بثرائه، وتمنع تفشي الفقر بحيث يضطر الفقير إلى بيع نفسه وهو ما يفترض اعتدالا في الثروات والتأثير من جهة الكبار كما يتطلب اعتدالا في الطمع والشح من جهة الصغار[2].

فلتحقيق الحداثة السياسية إذن يجب تجديد محددات العقل السياسي العربي، وهو ما يفضي إلى إقامة نظام ديمقراطي رأسمالي، ولغلق باب الاستبداد يجب تدعيم هذا النظام بالأصول التي قامت عليها الدولة الإسلامية في عهدها الأول عهد الرسول (ص) وعهد الخلفاء الراشدين من بعده باعتبارها أهم مرحلة يجب الإقتداء بها واستثمار نهجها لأنها قامت على أصول تسد الباب أمام شتى أنواع الاستبداد.

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص12.

(2) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي،ص 97.

أما عن هذه الأصول التي يجب أن ندعم بها هذا النظام الديمقراطي الليبرالي الناشئ فهي:

- ضـــرورة الاعتماد على مبدأ الشورى: لقوله تعالى:(وشاورهم في الأمر) وقوله أيضـــا:(وأمرهم شورى بينهم) وهو ما يحول دون الاستبداد بالرأي والتعسف أثناء اتخاذ القرار.

- أما الأصل الثاني فهو الالتزام بتحمل المسؤولية كاملة استجابة لقوله r: [كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته].

- وأما الأصل الثالث فيدعونا إلى طرق باب الاجتهاد من أجل إيجاد حلول لمختلف المستجدات.

فكأنما الجابري يدعو إلى المزاوجة بين أصول الحكم في الإسلام وبين النظام الديمقراطي الليبرالي، وتفسير ذلك قد يرجع إلى أحد السببين:

إما لأنه رأى أن الديمقراطية السياسية هي أفضل نظام ورأى بأن لها سلبيات فدعا إلى تجنبها من خلال الاحتكام إلى أصول الحكم في الإسلام.

وإما لأنه أراد القضاء على ذلك الصراع القائم بين المتشددين من هذا الطرف أو ذاك فوقف موقفا وسطا إرضاء لكل منهما مطبقا مقولة: خير الأمور أوسطها.

أما طريق الديمقراطية فهو طريق طويل وشاق ورغم ذلك يجب الاستمرار فيه، ومن أجل الوصول إلى الهدف يجب:

أولا: أن تكون هناك إرادة للديمقراطية أي وجود رغبة في إقامتها.

ثـــانيـــا: إيجاد حل لمشكلة الأصالة والمعاصرة وتوضيح العلاقة بين ماضي الأمة وحاضرها، وبين مشكل الاختيار بين النموذج الغربي وبين التراث كبديل أصيل يلبي جميع ميادين الحياة المعاصرة.

أما الشرط الثالث: فيتمثل في ضرورة إقامة كتلة تاريخية أي ضرورة التحام القوى الفكرية المختلفة الإيديولوجيات مع القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل الدفاع عن الديمقراطية والعمل على إحلالها.

أما الشرط الرابع: فيتمثل كما سبق الذكر في تجديد محددات العقل السياسي: بإحلال المجتمع المدني محل القبيلة، والاقتصاد الضريبي محل الغنيمة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي.

أختم بحثي هذا بقول للجابري وهو يصف الطريق إلى الديمقراطية قائلا: ((*فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم، وضربات الجنين وتقلباته وكل ما يلزم من الحيطة والحذر وتحمل ما يتلو ذلك من عسر الوضع وأحيانا ولربما هذه حالنا قد يتطلب الأمر عملية قيصرية، فالديمقراطية ليست قضية سهلة فهي ميلاد جديد وعسير*)) [1].

إلا أن هذه الوصفة برأي البعض لا تجدي نفعا[2]، إذ كيف يمكن تغيير الفكر إن لم يتم تغيير الواقع،و كيف يمكن تصور مجتمع متقدم دون وجود طبقة تقدمية ،و كيف نعرف الحرية و الديمقراطية في مجتمع تربته تفتقر إليها، والى متى نبقى نجتر الماضي و نهمل الحاضر و المستقبل.

---

(1) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص52.

(2) علي نوح ، العقل السياسي العربي ، مجلة المستقبل العربي ،ص 159.

فهارس البحث

أولا:فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآيية	الصفحة
- الذين يكـــنزون الذهب و الفضة.....	التوبة	24	31
- لو كان عرضا قريبا.....	التوبة	46	61
- و منهم من يلمزك في الصدقات.....	التوبة	58	61
- إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج.....	الإنسان	3-2	122
- إن هذه تذكرة من شاء اتخذ إلى ربه سبيلا..	الإنسان	29	122
- لا إكراه في الدين	البقرة	256	122
- من آياته أن خلق لكم من أنفسكم	الروم	21	123
- إن الذين آمنوا و الذين هادوا.....	البقرة	62	123
- أدع إلى سبيل ربك بالحكمة	النحل	125	124
- فاعف عنهم و استغفر لهم.....	آل عمران	159	148
- الذين استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة.....	الشورى	38	149
- لقد جاءكم رسول من أنفسكم.....	التوبة	128	150
- و لو كنت فضا غليظ القلب	آل عمران	159	150
- إن الله يحب المتوكلين.....	آل عمران	159	151
- فإذا عزمت فتوكل على الله.....	آل عمران	159	151
- و شاورهم في الأمر.....	آل عمران	159	73، 75، 102، 147 148، 149، 177
- و أمرهم شورى بينهم.....	الشورى	38	73، 75، 102، 147 148، 149، 177

ثانيا:فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	الصفحة
- أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله	البخاري	24
- كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته.....	البخاري	76
- اختلاف أمتي رحمة.....	النووي	124
- انتم أدرى بشؤون دنياكم.....	مسلم	77، 124،79،177

ثالثا:فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
أحمد بن الداية	170
أرسطو	105،130
أنس	77
ابرهة	57
أسود الغنسي	29
أفلاطون	28 ، 130، 133
أوغستين	97
أم جميل	36
أنا غاغوراس	28
أنبادوقليدس	28
أنيسوريس	133
انكسيمانس	28
الأجنف	118
ابن خلدون	10، 32، 44، 50،64، 65،85
ابن عبد الجراح	42
ابو كريب محمد	46
أبو أسامة	46
أبو هريرة	74
ابو طلحة	84
بيكون	106، 107
برتراند راسل	96
أبي سفيان	36، 65
بشير بن سعد	42،43
ابن شهاب الزهري	60
ابو ذر الغفاري	31
ابن منظور	32
ابن مرة	35

الاسم **الصفحة**

ابن كعب..... 35

ابن غالب..... 35

ابن مالك 35

ابن النظير 35

ابن كنانة 35

ابن خزيمة 35

بلال .....13، 21،22

البيروني.....108

ابن عبيدة بن الحارث 58

ابن رشد..... 70

ابن الهيثم 108

ابن الزبير 119

ابي طالب..... 36-39

ابو بكر .....25،24،17، 46،45،42،41،30،28،26
47 ،76،73،72،67،64،63،62،50،48
77، 83،82،81،80،78

تاليس ..... .28

الحسن..... 44،50

الحسين..... 44،90

الحباب بن المنذر..... 74

حمزة ..... 21،22،37،58

حكيم بن جبلة 90

الجابري..... 1،2،3،4،5،7،8،9،10،11،12،14،15،16،17،18
39،38،32،31،29،20،19،53،52،50،47،45،41
56، 83،79،72،71،70،69،68،67،66،65،59، 91
92،93،94،98،99،109،110،111،112،113
137،116،121،122،124،125،126،127،128
138 ، 163،161،156،153،152،150،149،143،140
173،174،175،176، 68،169

الاسم	الصفحة

جون أوف 97

جاليلو..... 104،105،106

جون جاك روسو ..... 131،133،176

جمال الدين الأفغاني..... 145

خديجة .....44،57،61

خالد بن الوليد..... .....27،73

ديكارت.....106،107،109

ديونيسيوس.....133

رجيس دوبري.....09،162

رفاعة رافعة الطهطاوي.....151

الزهري.....76

يزيد بن حصين.....27

الزبير بن العوام..... 90، 47،17،26،34،45

زيد بن الحارثة.....17،26،45

زياد.....118

سعد بن عبد الرحمان.....43

سعد بن معاذ.....59

سعد بن عبادة.....41،49،43،51

سعد بن أبي وقاص.....17،26،45،47،59

سيد قطب.....72،76،117،122

سيبويه.....109

سقراط.....28،132

سيرت.....123

الشافعي.....109

الشهرستاني.....28

صهيب.....26،84

طوماس الاكويني.....97

الطبري..... 22،30،65 ،19

طلحة.....17،26،45،47،90

علي عبد الرازق.....24

الاسم **الصفحة**

عبد الرحمان بن عوف.....48،47،26،17 ،49

عدنان.....35

عبد الله بن جحش.....86،58

عبد الله بن عمر.....84

عبد الله بن سلول.....40

عبد الله بن سبأ.....30،29

عبد الله 26

عبد المطلب.....36

عمر بن العاص.....86،65،28

العباس.....44،36

عقبة بن أبي معيط.....39

عمار بن ياسر.....65،30

عمارة بن الوليد.....36

عمر بن الخطاب.....42،41،30،28،26،25،23 ،47،46،45
74،72،67،65،64،63،62،50،48،76
77، 80 ،81،82، 85، 86

علي بن أبي طالب.....65،51،50،49،45،44،43،30،27،26
67،91

عثمان.....68،67،65،60،43،30،29،27،25،26
87،90،91،118،119،120

الغافقي.....91

غودليه..... 13

غرامشي..... 164

الغزالي.....115

فوكو.....162

فيثاغورس.....28

فهر.....35

قصي.....35

كوبرنيك.....104

كانط.....127

الاسم **الصفحة**

الكواكبي.....152
لالاند.....14،115
لوكاتش.....113،162
الياس.....35
مالك بن نبي.....13،75
مارتن لوثر.....97
محمد.....22،25
محمد بن أبي حذيفة.....30
محمد بن أبي بكر.....90
محمد عبده.....145
مسيلمة.....29
مدركة.....35
المهدي.....44
مروان.....118
الماوردي.....13،93
ميكيافيلي.....97
مالك بن حارث.....90
مالك بن نويرة.....24
مسعود بن فدكي.....27
المنصور.....91
معاوية.....27،48،49،50،65،66،67،75
79،100،101،118،119،120
هولاكو.....99
هشام بن عروة.....46
هند.....57
هرمس.....28
الوليد بن المغيرة.....19
يزيد.....65،97،118
يونس.....76،78

رابعا:قائمة المصادر والمراجع

أ- قائمة المصادر:

- القرآن الكريم.
- السنة.

- محمد عابد الجابري: - **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 1985.
- **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1986.
- **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1991.
- **العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 1992.
- **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، لبنان، 1993.
- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1994.
- **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1995.
- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1996.
- **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1997.
- **ابن رشد سيرة وفكر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1997.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 2002.

ب ـ قائمة المراجع :

- أحمد بن الداية: -**الفلسفة السياسية عند العرب**، تقديم وتحقيق عمر المالكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1980.

- أبو عبد الله محمد بن الأزرق - **بدائع السلك في طبائع الملك** ،الدار العربية للكتاب ،ج1 ،لبنان.

- أحمد حسين يعقوب: -**المواجهة مع رسول الله وآله**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1997.

- إسماعيل زروخي: -**الدولة في الفكر العربي الحديث**، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 1999.

- ابن الأثير: -**الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، ج3، ط5، بيروت، لبنان، 1975.

- ابن رشد: -**فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

- ابن كثير: -**تفسير القرآن الكريم**، ج4، المكتبة الملكية، 1947.

- إيميل برييه: -**تاريخ الفلسفة اليونانية**، ج1، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

- أفلاطون: - **جمهورية أفلاطون**،ترجمة فؤاد زكريا ،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ،القاهرة،مصر.

- أركون محمد : - **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ،دار الساقي،ط2 ،بيروت ،لبنان،1996 .

- أرسطو **:** - **دستور الأثينيين** ،اللجنة الدولية لترجمة الروائع ،بيروت، لبنان،1967.

- تركي الحمد: **- السياسة بين الحلال و الحرام** ،دار الساقي ،ط3، بيروت، لبنان ،2003.
- جورج كتوره : **- السياسة عند أرسطو** ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط1،بيروت، لبنان ،1987.
- حسن البنا: **-حديث الثلاثاء**، مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر.
-حنا الفاخوري: **-الوجيز في الأدب العربي وتاريخه**، المجلد الأول، ط3، دار الجيل، بيروت، لبنان، 2003.
- جون جاك روسو: **-في العقد الإجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط، دار العلم، بيروت، لبنان.
- خالد محمد خالد: **- رجال حول الرسول**، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، لبنـــان، 1973.
-خلفاء الرسول، دار الجيل، بيروت، لبنان، 2001.
- سيد قطب: **-معركة الإسلام والرأسمالية**، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر.
- شفيق جبري: **-العناصر النفسية في سياسة العـرب**، مؤسســة الرســالة، ط1، بيروت، لبنان، 1987.
- الشهرستاني : **- الملل و النحل** ، المجلد الأول ،دار المعرفة بيروت ، لبنان.
- صالح أحمد العلي **مكانة العقل في الفكر العربي** ،مركز دراســات الوحــدة العربيــة ،ط2،بيروت ،لبنان،1997.
- صالح فركوس: **-تاريخ النظم القانونية والإسلامية**، دار العلم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر.
- ظافر القاسمي: **-نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، الكتاب الأول، دار النفائس، ط3، 1970.
- الطبري: **-تاريخ الأمم والملوك**، م3، ج5-6، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، مصر.
- طه عبد الرحمان: **-تحديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب.
- عباس محمود العقاد: **-عبقرية عمر**، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.
- عبد الرزاق نوفل: **-المسلمون والعلم الحديث**، دار الشروق، ط3، القاهرة، 1988.

- عبد الرحمان بن خلدون: -**المقدمة**، مكتبة ومطبعة عبد الرحمان محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية، مصر.

- علي بن أبي طالب: -**نهج البلاغة**، دار البلاغة، ط5، بيروت، لبنان، 1992.

- عبد السلام هارون: - **تهذيب سيرة ابن هشام**، شركة الهضاب، الجزائر.

- علي حرب: -**مداخلات**، دار الحداثة، ط1، بيروت، لبنان، 1985.

-علي حسني الخربوطي - **الإسلام و الخلافة** ،دار بيروت للطباعة و النشر ،بيروت، لبنان،1969.

- علي عبد الرازق: -**الإسلام وأصول الحكم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

- علي عبد المعطي محمد: -**الفكر السياسي الغربي**، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، مصر.

- علي عطية عبد الله: -**المجمع العلمي العراقي**، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997.

- راسل : - **الحرية و التنظيم** ،مكتبة الأنجلو المصرية ،دار القاهرة للطباعة .

- يحيى بن آدم القرشي - **كتاب الخراج** ،دار الشروق،ط1،بيروت ، لبنان ،1987.

- كايد يوسف محمود قرغوس - **طرق انتهاء ولاية الحاكم في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية** مؤسسة الرباط ،ط1 ،1987.

- كمال عبد اللطيف: - **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1994.

- فؤاد أفرام البستاني : - **ابن خلدون مقدمة المقدمة** ،منشورات دار الشرق،ط7،بيروت لبنان،1984.

- الماوردي: -**آداب الدين والدنيا**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- مالك بن نبي: -**مشكلة الثقافة**، الملكية للإعلام والنشر والإعلام والتوزيع، الحراش، الجزائر.،1986.

-**شروط النهضة**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريان 1987.

-**القضايا الكبرى**، دار الفكر، ط1، الجزائر، 1991.

- محمد التجاني السماوي: -**فاسألوا أهل الذكر**، مؤسسة الفجر، ط2، بيروت، لبنان، 1993.

- محمد جلال شرف: -**نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

-المسعودي: -**مروج الذهب**، ج5، دار الفكر، ط5، 1983.

- محمد سعيد رمضان البوطي:-**فقه السيرة**، دار الهضاب، الجزائر.

- محمد عجاج الخطيب: -**الوجيز في علوم الحديث**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1989.

- محمود الخالدي: -**قواعد نظام الحكم في الإسلام**، مؤسسة الإسراء، ط1، قسنطينة، الجزائر، 1991.

- محمد يوسف الكندهولي: -**حياة الصحابة**، ج2، دار العلم، ط6، دمشق، سوريا، 1993.

- محمد مصر مهنا: -**في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة**، المكتب الجامعي الحديث، الأزارطية، الإسكندرية، مصر، 1999.

- مسلم (الإمام): ع-**صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، ج3، بيروت، لبنان.

- ول دي وارنت: -**قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**، ترجمة فتح الله محمد، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان.

- هشام غضيب: -**هل هناك عقل عربي**، دار التنوير العلمي، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

ج-المجلات:

- مجلة المستقبل: العدد 140، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990/10.
- عالم الفكر: المجلد 29، العدد 02، أكتوبر/ديسمبر 2000.
- جريدة الخبر: 1994/04/18،ص12 - 13 .
- جريدة البلاد: الثلاثاء 18 فيفري 2003.ص5 .

د- المعاجم والموسوعات:

- المعجم العربي الأساسي: **تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب**، بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989.

- القاموس المحيط: **مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط6، بيروت، لبنان، 1998.

-القاموس الجديد: **علي بن داهية**، المكتبة الوطنية للكتاب، ط7، الجزائر، 1991.

- لسان العرب : **ابن منظور** ،دار المعارف ،ج4.

- موسوعة الفلسفة: **عبد الرحمان بدوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، ط1، بيروت، لبنان، 1984.

- موسوعة لالاند الفلسفية: **أندريه لالاند**، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 2001.

- الموسوعة الفلسفية: **روزنتال ويودين**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط6، بيروت، لبنان، 1987.

هـ- الأنترنيت: WWW.ALJAZEERA.NET

خامسا: فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

المقدمة .....[1- 7]

الفصل الأول: العوامل المؤثرة في الفكر السياسي العربي المعاصر: [9- 68]

تمهيد..... 9

المبحث الأول: تأثـــــير العقيـــــدة..... 12

المطلب الأول :المقصود بالعقيدة.....12

المطلب الثاني :تأثير العقيدة.....15

المبحث الثاني: تأثـــــير القبيـــــلة.....32

المطلب الأول: المقصود بالقبيلة.....32

المطلب الثاني: تأثير القبيلة.....35

المبحث الثالث: تأثـــــير الغنيـــــمة.....52

المطلب الأول: المقصود بالغنيمة.....52

المطلب الثاني: تأثير الغنيمة.....55

الفصل الثاني: كيفية تجديد الفكر السياسي العربي:.....[70-127]

المبحث الأول: تأصيل أصول الحكم.....70

المطلب الأول:الشورى.....73

المطلب الثاني: المسؤولية.....76

المطلب الثالث: فتح باب الاجتهاد. 77

المبحث الثاني: تجديد الفقه السياسي..... ..79

المطلب الأول: إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة..... 80

المطلب الثاني: تحديد مدة ولاية الخليفة.....84

المطلب الثالث: تحديد اختصاصات الخليفة..... ..88

المبحث الثالث: تجديد محددات العقل السياسي العربي.....49

المطلب الأول: تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي و اجتماعي.....69

المطلب الثاني:تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة.....103

المطلب الثالث: تحويل العقيدة إلى مجرد رأي 114

الفصل الثالث: الديمقراطية في الفكر السياسي العربي المعاصر [129-172]

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية

المطلب الأول : تطور مفهوم الديمقراطية عبر التاريخ.....129

أ- مفهوم الديمقراطية في العهد اليوناني.....129

ب- مفهومها في القرون الوسطى.....134

ج- مفهومها في العصر الحديث.....135

المبحث الثاني: مشكلة الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي.....139

المطلب الأول: المطالبون بالديمقراطية في الوطن العربي.....139

أ- النخبة العصرية.....140

ب- النخبة التقليدية.....141

ج- الواقع العربي.....142

المطلب الثاني:مرجعيات الفكر العربي المعاصر حول الديمقراطية.....144

أ- المرجعية التراثية 144

ب- المرجعية النهضوية.....151

المبحث الثالث: كيفية الانتقال إلى الديمقراطية.....157

المطلب الأول :إيجاد حل لمشكلة الأصالة و المعاصرة.....157

المطلب الثاني: لا بد من قيام كتلة تاريخية.....164

المطلب الثالث إرادة الديمقراطية.....170

خاتمة.....174

الفهارس:

أولا: فهرس الآيات 180

ثانيا: فهرس الأحاديث..... 181

ثالثا: فهرس الأعلام..... 182

رابعا: قائمة المصادر و المراجع..... 187

خامسا: فهرس الموضوعات..... 192