الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة محمد بوضياف المسيلة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

الفكر السياسي
عند محمد عابد الجابري

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:
سارة راقوب

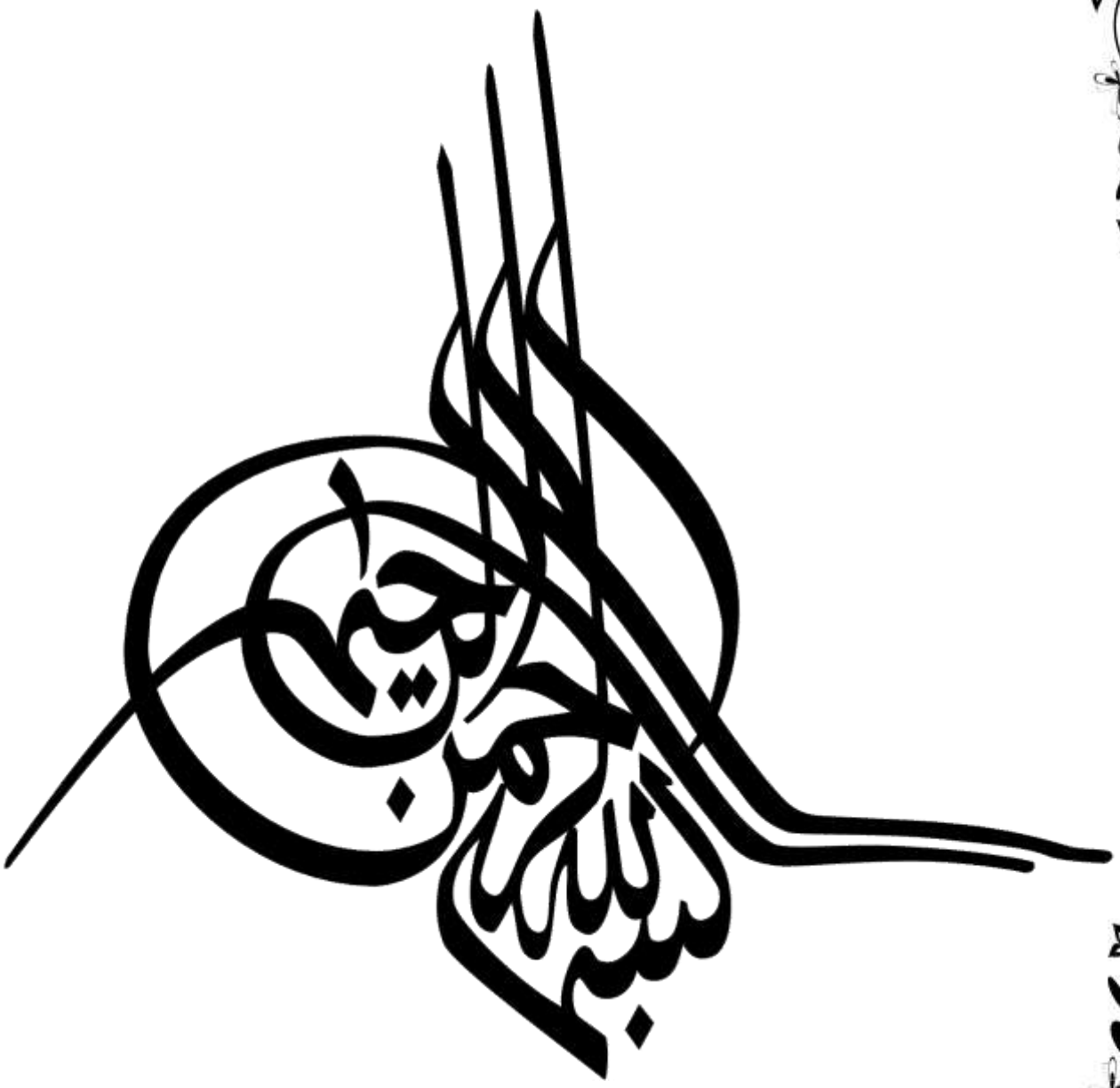
إشراف الأستاذ:
عبد النور خشعي

تاريخ المناقشة: 2017/05/11 على الساعة: 9-10

لجنة المناقشة:

د. لخضر حميدي	جامعة محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
أ. عبد النور خشعي	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مشرفا ومقررا
أ. علي أرفيس	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

بعد الشكر والحمد لله على نعمته وفضله وبعد الصلاة والسلام

على رسول الله أتقدم بجزيل الشكر والامتنان والتقدير

إلى الأستاذ المشرف خشعي عبد النور على توجيهاته العلمية

التي كانت أفضل عون لي في اعداد هذه المذكرة كما لا يفوتني في

هذا المقام أن أشكر لجنة المناقشة الموقرة وكل أساتذة قسم

الفلسفة على ما بذلوه معنا من جهد وصبر

في تحصيل العلم والمعرفة.

إهداء

إلى من أدى الأمانة وبلغ الرسالة ونصح الأمة

إلى نبي العالمين سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من لولاهم لما تمكنت من الوصول الى هذا اليوم .

إلى أعظم رجل في الكون إلى من أحمل اسمه بكل افتخار الى من علمني العطاء بدون انتظار إلى قدوتي

في الحياة والذي تعب لأرتاح .

إلى ركيزتي في الحياة أبي العزيز والحنون "**أحمد**"

الذي وقف معي في العسر واليسر حفظه الله وأطال في عمره .

إلى من جعل الله الجنة تحت قدميها وغمرتني بحنانها وعطفها إلى أعز ما أملك في الوجود أمي الحبيبة "**حورية**"

أطال الله في عمرها .

إلى سندي وقوتي وملاذي بعد الله عز وجل

إلى توأم روحي إلى من كان له الفصل لإتمام هذا العمل

إلى من دعمني وكان رفيق دربي إلى الزوج الحبيب "**جابر عوينة**" حفظه الله .

إلى رياحين حياتي إخوتي وأخواتي الكرام: إبتسام، بايزيد أيوب .

إلى أزهار الربيع: وئام، ريماس .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى صديقتي شريفة التي ساعدتني وكانت الجامعة والساندة .

سارة

مقدمة

مقدمة

إنّ البحث في الفكر السياسي إجمالا، والفكر السياسي العربي خاصة مهم بصورة بالغة إذ يمكن أن ندرك بوضوح دوره الحيوي في الكشف عن الواقع الاجتماعي والسياسي لأية جماعة بشرية، فالأمة ستكون في بالغ الأهمية إذا تعلق الأمر بالواقع السياسي العربي فالعرب أمة بلغ امتدادها الثقافي والجغرافي توسعا كبيرا خاصة حينما ارتبط تاريخها بالإسلام.

لقد شهد الواقع العربي حالة من التخلف والتبعية والفوضى والصراعات السياسية منذ أمد بعيد، وقد ارتبطت هاته الأوضاع بالتنظير السياسي السائد والناتج بدوره عن تنظير سياسي معين يعكس جملة من القضايا التي يعيشها أفراد هاته الأمة، ذلك أن ما تتميز به الظروف العربية الراهنة من الناحية السياسية والاقتصادية ما هي إلا مرآة عاكسة للتاريخ السياسي القديم بما حمله من اشتداد في حدة الصراع السياسي.

لقد أخذ العقل السياسي العربي لنفسه مكانا في سجل خطاباته الفلسفية والدينية والسياسية، ولقد شهد له تاريخ الفكر البشري بالقدرة على المقاومة وتقرير الحضور بالثبات أمام مختلف التحليلات المسلطة عليه من كل الجهات مما وضعه في معترك النهوض والسقوط مشرقا ومغربا، ورغم حالة الوهن التي دخل فيها قرابة الأربعة قرون بعد الخطابات السياسية التي أظهرت الفلسفة الرشدية والخلدونية، دخل في استيقاظ جديد تجاوز فيه ذاته إلى التصادم مع العقل السياسي الأوربي مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الذي أجبره على الاعتراف بصعوبة الوضع وتحديات النهوض وقد طرحت المشكلة على النخب الفكرية للبحث عن عقل سياسي جديد قادر على تجسيد هذا التحدي وتجاوز محنة الاستسلام مما أدى إلى ظهور فكر فلسفي جديد متباين الرؤى لدى النخبة العربية وكان في مقدمتها **محمد عابد الجابري**[*]، الّذي استطاع أن يفتتح حقلا جديدا في الدراسات العربية الإسلامية ألا وهو مشروع جديد للفكر السياسي العربي.

[*] **محمد عابد الجابري:** مفكر وفيلسوف مغربي معاصر، ولد سنة 1935م تحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967 وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970 من كلية الأدب بالرباط، أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في هذه الكلية منذ 1976، ألف العديد من الكتب منها: كتاب العقل السياسي العربي، العصبية والدولة، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، توفي سنة 2010م ، أنظر: محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص121-122.

وقد أراد الجابري من خلال هذا الفكر تصحيح الأخطاء التي وقع فيها السلف، مما اقتضى بالضرورة إعادة فهمه، ومن هنا كان البحث في الفكر السياسي يكتسي أهمية كبيرة، إذ أنه بحث في أنماط التفكير وآليات الأداء السياسي ومعرفة الأسس والمبادئ النظرية التي يصدر عنها هذا الفكر.

كما أنّ المتتبع للفكر السياسي الجابري يلاحظ فيه بجلاء اتساع رقعة هذه المفاهيم ومنظومتها المعرفية، لربط مشكلاته الراهنة مع مشكلات الماضي، أو موازنته مع نظيراته في العالم العربي كمشروع لرؤية نقدية جديدة للفكر السياسي.

وقد **اخترت هذا الموضوع** لسببين: فالأول يتمثل في قلة الدراسة التي تناولت الدكتور محمد عابد الجابري، خاصة من وجهته السياسية.

وأمّا السبب الثاني: فيتمثل في محاولة التعرف على الفكر السياسي عند الجابري والاستفادة منه ومعرفة الجديد الذي جاء به الجابري بغض النظر عن بعض القراءات العربية السابقة.

أمّا فيما يخص **إشكالية البحث** فتتمثل فيما يلي: ما هي العناصر الفاعلة في العقل السياسي العربي؟ وما هي الآليات الأساسية التي يستمد منها الخطاب السياسي الجابري مختلف المفاهيم والمناهج ومدى مشروعيتها وانعكاساتها على مشروع الفكر السياسي؟ وما هي السبل التي يقترحها الجابري لتحقيق الحداثة السياسية؟

وللإجابة عن الإشكالية التي سبق ذكرها تم اعتماد خطة مكونة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول فقد عنون بمحددات العقل السياسي العربي وتأثيرها على الفكر السياسي العربي، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول قد عنون بتأثير العقيدة، والمبحث الثاني خصص لتأثير القبيلة، أما المبحث الثالث فقد تناول تأثير الغنيمة.

أمّا **الفصل الثاني** قد عنون بتحديث وتجديد الخطاب السياسي الجابري وقد تضمن أربع مباحث، المبحث الأول تناول أصول الحكم، بينما المبحث الثاني فتناول الدولة عند الجابري، أما المبحث الثالث فقد تناول الديمقراطية عند الجابري، والمبحث الرابع عنون بالدين عند الجابري.

ويحمل **الفصل الثالث** والأخير عنوان الحداثة السياسية، وقد تناول هو الآخر أربعة مباحث، المبحث الأول تناول تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، ثم المبحث الثاني تضمن تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي، أما المبحث الثالث فقد تناول تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي، والمبحث الرابع والأخير تناول نقاد الجابري في مشروعه الفلسفي والسياسي وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج المتوصل إليها في مختلف المباحث.

أمّا بخصوص **المنهج** المتبع فقد تم اعتماد المنهج التحليلي النقدي المقارن وما تضمنه من خطوات منهجية أساسية كالمقارنة والتحليل.

أمّا فيما يخص **المصادر والمراجع** المعتمدة فقد استعنت بمصادر الدكتور محمد عابد الجابري من بينها: كتاب العقل السياسي العربي، كتاب إشكاليات الفكر العربي المعاصر، كتاب التراث والحداثة، وكتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، وغيرها من المصادر إضافة إلى كم هائل من المراجع كمؤلفات الدكتور عبد السلام هارون، والدكتور علي عبد الرزاق، والدكتور هشام جعيط، والدكتور أيمن أدهم...

وكما هو معتاد في كل بحث أكاديمي فقد واجهتنا بعض **الصعوبات** منها غزارة الإنتاج الفلسفي للدكتور محمد عابد الجابري مما يؤدي إلى عدم الإلمام بكل القضايا التي طرحها، تشعب الموضوعات التي عالجها، عدم وجود منهجية ثابتة لكتابة الهوامش على مستوى الجامعات.

الفصل الأول

محددات العقل السياسي العربي وتأثيرها على الفكر السياسي العربي عند الجابري.

تمهيد

الفكر السياسي العربي قديمه وحديثه تحكمه وتحركه ثلاثة دوافع لا شعورية اصطلح على تسميتها باللاشعور السياسي، وهذه المحددات الثلاث هي: العقيدة والقبيلة والغنيمة، ولمعرفة حقيقة هذا الفكر من أجل تحقيق الحداثة السياسية والنهضة المنشودة يجب تتبع تاريخه، وذلك بالعودة إلى ماضيه واستخلاص العبر منه الأمر الذي يمكننا من معرفة أصول الاستبداد السياسي والكشف عن مرتكزاته الإيديولوجية والاجتماعية من أجل تبرير المواقف السياسية، واعتبارها امتدادا لأصوله الماضية والكشف عنها لأن الدوافع التي صنعته وتعيق صنعه بقيت هي نفسها على مر العصور، ناهيك عن بعض الاختلافات الطفيفة الجزئية والشكلية ولأن الواقع السياسي العربي وما شهده من فكر وممارسة ومعارضة هو محصلة لأداء سياسي قديم.

ولقد جاءت قراءات محمد عابد الجابري لتاريخ الفكر السياسي العربي مبنية على ثلاثة محددات وهي بمثابة مفاتيح تساعد على فهم وقراءة الفكر السياسي العربي قراءة موضوعية وفعالة، لأن العقل السياسي حاضره وماضيه محكوم بمحددات ثلاثة هي: العقيدة، القبيلة والغنيمة، فما هي إذن هذه المحددات التي شكلت العقل السياسي العربي؟ وفيما يتجلى تأثيرها على الفكر السياسي العربي عند محمد عابد الجابري؟

المبحث الأول: تأثير العقيدة

يرى "الجابري" بأنّه لا يقصد **بالعقيدة*** مضمونا معينا سواء كان على شكل موحى به أو على صورة إيديولوجيا أنشأها العقل، بل يقصد بها مدى تأثيرها على مستوى الاعتقاد والتمذهب والعقل السياسي كما هو معروف منذ "أرسطو" يقوم على الاعتقاد وليس البرهان، فهو ليس عقل فرد بل هو عقل جماعة فهو المنطق الذي يحركها كجماعة، وهذا الأخير يؤسس الاعتقاد والإيمان[1].

فقد يضحي الإنسان بحياته من أجل معتقده، لكنه لا يضحي من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية، وهذا ما جعل الاعتقاد يعتمد على الرمز والتشبيه والمماثلة وليس على المبادئ والاستدلال والمحاكمة العقلية وبالتالي يظهر تأثير العقيدة عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية في القدرة على تحريك الأفراد والجماعات ولم شملهم في شكل "**قبيلة روحية**"، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغيرها من الجماعات المغلقة فهي معيار سلوكهم الاجتماعي والسياسي[2]، وهذا يعني أن الاعتقاد فعل سياسي جماعي يلتف حوله كل أفراد العقيدة الواحدة كتعاون أفراد العقيدة الواحدة أثناء الحروب أو من أجل بناء الوطن أو الدفاع عنه.

فالعقيدة ليست محتوى معرفي فحسب، بل هي أيا أداة لإنتاج الأفكار في المجالين المعرفي والإيديولوجي فهي جملة مبادئ وآليات ومفاهيم منظمة وراسخة لدى المعتقد بها، كما أنها تشكل العقل الذي يفكر به وبه يفهم أو يؤول أو يعترض[3]، ومعنى هذا أنّ العقيدة إضافة إلى أنها تغذي جانبا من الفكر فهي في الوقت نفسه أداة إبداع وابتكار، لأنها ترسم معالم التفكير الصحيح لدى الإنسان، ومعيار للحكم أو الفهم أو التأويل.

إنّ العقيدة عند "الجابري" ليست مجرد بديل عربي عن الإيديولوجيا، وإنما هي تعبير عن دور الدين بشكل محدد أثناء صياغة وتحديد آليات العقل السياسي العربي، كما يرى أنها ليست مجرد ترجمة عربية

---

* **العقيدة:** هي الحكم الذي لا يقبل الشك لدى معتقده ويرادفها الاعتقاد والمعتقد وجمعها عقائد، وهي ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وهي أيضا الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد كالعقيدة الرواقية والعقيدة الماركسية، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د،ط)، 1982، ص92.

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص50.

[2] نفسه، ص51.

[3] محمد عبد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص51.

لمصطلحات غربية، وإنما هي في أساسها مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا[1]، وهنا الجابري يذهب إلى الإقرار بأنّ العقيدة مستمدة من واقع التاريخ العربي القديم والحديث، لأنها تعبر بشكل محدد عن خصائص وآليات العقل السياسي العربي.

لقد كان للعقيدة بالغ الأثر في تكوين العقل السياسي العربي عبر تاريخه القديم والحديث حيث يظهر ذلك في مساهمتها في بناء الوعي السياسي والاجتماعي بين أفراد الدولة الإسلامية التي كانت تلتف بالعقيدة وهذا ما أشار إليه الجابري بقوله: "**إن مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وقد كان الدور الأساسي في إنشائها العقيدة، أما القبيلة والغنيمة فلا يكاد يظهر لهما أثر، ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وعي هذه الجماعة جماعة الدعوة/العقيدة**"[2]، بمعنى أن ذلك الوعي ناتج عن تشبع أفرادها روحيا وعقليا فهو ثمرة تتويج لتشبعهم بمبادئ وقيم العقيدة، مما جعلها المرجع الأساسي لفكرهم إذ تكفي القراءة المتأنية للتاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية حتى نتأكد من ذلك.

إن الحقيقة التاريخية التي تظهر لنا من خلال دور العقيدة في الفكر السياسي العربي هو أن ما تعرفه الساحة السياسية العربية من أحزاب وحركات ترجع إلى مرجعيات وجذور سابقة توجد كمخيال اجتماعي "**ومن هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالا يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة**"، ويضيف الجابري "**المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطى للإيديولوجيا السياسية في فترة ما ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية**"[3]، فالمخيال الاجتماعي الّذي تكلم عنه الجابري هو عقيدة متبعة من طرف المجتمعات إقتداء بمآثر السابقين والمحافظة على بطولاتهم وأمجادهم والتغني بها.

غير أنّنا عندما نتتبع التاريخ السياسي الإسلامي سواء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو عهد الخلفاء الراشدين من بعده، يتبين لنا أن الدعوة الإسلامية لم تكن تحمل مشروعا سياسيا واضح المعالم منذ

[1] محمد عبد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص344.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص63.

[3] نفسه، ص15-16.

البداية، رغم الدعوة إلى الجهاد، غير أن هذه الأخيرة ما هي إلا تمكين للدين، وليس تجسيد لمشروع سياسي منفصل ومنعزل عن الدين[1].

لكن هذا لا يمنع من قراءة الدعوة الإسلامية قراءة سياسية، ذلك لأن خصوم هذه الدعوة وهم قريش "**قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية، فمارسوا السياسة ضدها، إنهم رأوا فيها دعوة تستهدف الإطاحة بما يشكل أساس كيانهم الاقتصادي وبالتالي سلطتهم السياسية، بل وجودهم ذاته**"[2] بالإضافة إلى ذلك نجد أن قريش اشتهرت بالتجارة خاصة في مواسم الحج إلى مكة المكرمة، الأمر الذي يجعلها قبلة لكل القبائل العربية فإن الدعوة إلى عبادة إله واحد، إنما تؤدي إلى القضاء على الأصنام التي هي جزء من تجارتهم فهي تشكل إذن خطرا حادقا بهم، وبالتالي فالسياسة هي السبيل الوحيد للتصدي لها فوجدوا أنصار الدعوة الإسلامية أنفسهم ملزمين بالرد على خصومهم أيضا بالسياسة[3]، فالدعوة الإسلامية في نظر قريش جاءت لتضعهم موضع غير موضعهم وتسلب منهم ملكيتهم وسلطاتهم، وهذا ما جعلهم يقابلونها بالسياسة.

ومما لا شك فيه أنّ للعقيدة تأثير بالغ على المخيال الاجتماعي والسياسي لما تنطوي عليه من معجزات كالتأكيد على وحدانية الله سبحانه وتعالى وعرضه لمشاهد يوم القيامة، وذلك بأسلوب بياني بليغ أبهر قريش في نظمه وبلاغته[4].

وفي هذا الصدد روي عن "**الوليد بن المغيرة**" من أكبر سادة قريش أنّه اجتمع مع نفر من قومه وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن، ثم انتهوا إلى أن قال لهم "**إنّ أقرب القول فيه أن تقولوا ساحرا**"[5].

كما نجد مرحلة الجهر هي عبارة عن عرض عام لبرنامج الدعوة التي تقوم على الأسس التالية: التأكيد على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأنّ القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل، التأكيد على وحدانية الله ونفي الشرك عنه التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم، وهذا ما أثار قريش فتعرضوا للدعوة بشتى الطرق والوسائل لأنها فرقت بين الآباء والأبناء، كما كانت موجهة إلى فئة الشباب على وجه الخصوص لأنهم

[1] إبراهيم بيضون: تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص18.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص59-60.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

[4] نفسه، ص64.

[5] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، 1985، ص60.

رجال المستقبل[1]، فمن الواضح أن مرحلة الجهر في نشر الدعوة لها بالغ الأهمية في المجال السياسي خاصة التأكيد على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليه من وحي، والتأكيد على وحدانية الله تعالى ومحاربة الشرك والتذكير بمآثر الأمم الماضية، كل هذه الأسس تتعارض ومبادئ قريش، مما أدى بهم للتصدي للدعوة بكل حزم لأنّها فرقت بين الآباء والأبناء إضافة إلى ذلك كانت موجهة إلى فئة الشباب.

لقد قرن القرآن بين المستكبرين والمستضعفين، فالمستكبرين هم الكافرون والمشركون والمستضعفين هم المؤمنون وهم المضطهدون الذين تعرضوا للبطش والحرمان من طرف المستكبرين، وفي القرآن مواضع عديدة تدل على المواجهة بين الطرفين على شكل حوار في إطار قصص الأنبياء، ولقد كان الكلام عن المستضعفين يندرج في إطار العقيدة إذ لم تكن لهم قبائل ولم يكن لهم مال، فسلوكهم إذن تحدده العقيدة وليس القبيلة ولا الغنيمة[2]، وهذا يعني أن العقيدة الإسلامية قسمت المجتمع آنذاك إلى قسمين مستكبرين وهم الكافرون والمشركون وهم من قادة قريش، ومستضعفين وهم المؤمنون الذين تعرضوا للبطش والحرمان من طرف المستكبرين وقد كان بين الفريقين جدال وهي ظاهرة حدثت مع كل الأنبياء، ولقد كان المؤمنون يمثلون العقيدة لأنّها المصدر الوحيد لسلوكهم حيث لم تكن لهم مصالح يدافعون عنها.

كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين تختلف عن معاملتهم للأعضاء الآخرين الذين كانت لهم قبائل تحميهم، فلقد كان أبو جهل "**إذا سمع برجل أسلم له شرف ومتعة أنبه وأخزاه، وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك، وإن كان تاجرا قال: والله لنكدسن تجارتك ولنهلكن مالك، وإن كان ضعيفا ضربه وأعزى عنه**"[3].

كما كان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار: "**ضاعفوا السعر على أصحاب محمد وقاطعوهم ولا تشتروا منهم وأنا أعوض لكم ما تخسرونه بسبب ذلك**"[4]، هذه الأدلة تؤكد لنا تأثير العقيدة في نفوس أصحابها، ودفاعهم عنها هذا من جهة ومن جهة ثانية معاملة قريش من لا مال ولا نسب ولا قبيلة لهم تحميهم والتمييز بين المستضعفين والمستكبرين.

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص71.

[2] نفسه، ص75.

[3] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص71-72.

[4] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص77.

ولقد كان تأثير العقيدة بالغ الأهمية بعد قيام الدعوة الإسلامية، حيث نجد هذه الأخيرة شهدت واقعة خطيرة في تاريخها المتمثلة في امتناع بعض القبائل العربية عن دفع الزكاة بمجرد سماعهم بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم[1]، فلم يلتحق بالرفيق الأعلى حتى صارت كل قبيلة تشعر بحريتها واستقلالها، حتى كادت الوحدة العربية أن تزول لولا احتكام جل القبائل العربية إلى أهل المدينة ومكة والطائف التي لم تعرف الردة[2]، ومعنى هذا أنّه كان للعقيدة بالغ الأهمية بعد قيام الدعوة الإسلامية، والتي عرفت قوانين وأنظمة سطرها الرسول صلى الله عليه وسلم رغم الفتن والمحن التي عرفتها في وقته وبعد وفاته خاصة منها ظاهرة امتناع بعض القبائل العربية عن دفع الزكاة، وكانت هذه الواقعة بادرة خطيرة في تاريخ الدولة الإسلامية.

لقد أدرك أبو بكر الصديق خطورة موقف القبائل التي رفضت دفع الزكاة للقيادة الإسلامية فبادرهم بالحزم والعزم فقد أدرك رضي الله عنه أن إعفاء القبائل من دفع الزكاة، يعني تكريس القبلية العربية الجاهلية والتراجع عن مفهوم الأمة الإسلامية التي تقوم على آصرة المبدأ والعقيدة، بيد أنّ أبا بكر لم يحتج لإقناع باقي الصحابة بل تمكن من إنهاء اعتراضهم على قراره بقتال المرتدين، مذكرا إياهم بضرورة الحفاظ على استمرارية النظام الإسلامي الجديد الّذي جاء لتجنب النظام القبلي الجاهلي بقوله في هذا الصدد: "**والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه**"[3].

إنّ الحرب الّتي أعلنها أبو بكر على المرتدين هي حرب سياسية، لأن القبائل المرتدة أرادت كل منها أن تؤسس لنفسها كيان سياسي أمّا فريضة الزكاة فكانت مجرد ذريعة فقط، لكن قوة إيمان أبو بكر وأصحابه بسطت سيطرة الدولة على كل من كانوا تحت سيادتها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كان ذلك بقوة الإيمان ورسوخ العقيدة.

وإذا كان عمر الشديد قد آثر الهوادة فإن أبا بكر الرفيق قد آثر القتال وأصر عليه وكان عمر يقول: "**إن رسول الله كان يقاتل العرب بالوحي والملائكة يمده الله بهم وقد انقطع ذلك اليوم**"، ثم يقول الخليفة: "**الزم بيتك ومسجدك فإنه لا طاقة لك بقتال العرب**"، وكان أبو بكر يقول: متسائلا: "**أئن أكثر أعداؤكم وقل عددهم ركب الشيطان منكم هذا المركب؟...**".[4]

---

[1] برنا لويس: لغة السياسة في الإسلام، تر: إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق، ط1، 1993، ص132.

[2] علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، (د،ط)، 2000، ص171.

[3] لؤي صافي: العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996، ص57.

[4] عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، منشورات المكتبة العصرية، (د،ط)، (د،ت)، ص20.

"والله ليظهرن الله هذا الدين على الأديان كلّها ولو كره المشركون"، "قوله الحق ووعده الحق" "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق"، "كم من فئة قليلة غلبت فئة كبيرة بإذن الله والله مع الصابرين"، "والله أيّها الناس لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه واستعنت عليه بالله وهو خير معين"[1] وهذا دليل على أن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم كانوا يصرون على بقاء الدولة ببقاء الدين أي العقيدة الإسلامية إذ يجب استمراريتها.

لقد رأى "الجابري" من خلال هذه الأحداث وغيرها أن الإسلام يسير في اتجاهات متعددة في العقائد والعبادات ففي هذه المجالات كان متطورا ومتجددا لكنه متعثرا في السياسة، وكل هذا دفع بالسياسة العودة إلى المكبوتات الماضية وعلى رأسها "العقيدة" التي مازال تأثيرها على الحضارة العربية الإسلامية ملازما لها إلى يومنا هذا.

[1] عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، مرجع سابق، ص20.

المبحث الثاني: تأثير القبيلة

"الجابري" يقصد **بالقبيلة*** الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ "القرابة" ويعبر عنها **عبد الرحمان ابن خلدون****بالعصبية عند دراسته لطبائع العمران ونعبر عنها نحن اليوم "بالعشائرية" حين نتحدث عن سلوك اجتماعي أو سياسي يعتمد على ذوي القربى بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة فالجابري هنا لا يقصد بالقبيلة قرابة الدم فقط، بل يقصد بها كل القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو طائفة أو حزب، ليكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الأنا" و"الآخر" في مجال الحكم والسياسة[1]، وهنا يقصد "الجابري" بالقبيلة الدور الذي تلعبه القرابة في المجال الاجتماعي والسياسي وهي بشكل عام ما عبر عنه ابن خلدون بالعصبية عند دراسته لطبائع العمران وقد قابلها علماء الأنثربولوجيا الغربيون بمصطلح "القرابة" ونعبر عنها نحن "بالعشائرية"، لذا فالقبيلة عند الجابري يقصد بها كل القربات والعصبيات وليس قرابة الدم فقط مثل الانتماء إلى مدينة أو طائفة ليكون الشعور بالانتماء رابطة نستطيع التمييز بين الأنا والآخر.

فالقبيلة بهذا المعنى موجودة في كل سلوك سياسي، فهي تشكل في المجتمعات الصناعية المتقدمة لا شعورا سياسيا أمّا في المجتمعات الأقل تصنيعا فإنّها تمثل معطى سيكولوجي، وهي أيضا تنظيم اجتماعي سياسي قد يكون ظاهرا أو باطنا وهذا ما يعبر عنه ابن خلدون بالعصبية[2] ، لتكون القبيلة إذن موجودة في كل سلوك سياسي لتشكل لا شعورا سياسيا في المجتمعات الصناعية، أمّا في المجتمعات الأقل تصنيعا فإنها تمثل معطى سيكولوجي منبثق عن تنظيم اجتماعي سياسي قد يكون ظاهرا أو باطنا.

ومن هنا يظهر لنا تأثير القبيلة من خلال تاريخ مكة السياسي الذي كانت له امتدادات إلى زمن الدعوة الإسلامية، يبدأ "بقصي بن كلاب" الجدّ الرابع للنبيّ صلى الله عليه وسلم الذي عاش في منتصف القرن

---

* **القبيلة:** نظام المجتمع العربي على أساس قبلي، وتشمل كل قبيلة مجموعة من الأفراد ينحدرون من جد واحد وتضم عددا من العشائر التي تتكون بدورها من مجموعة من الأسر ويسكنون في رقعة مشتركة وتربطهم رابطة الدم، أنظر: يحي محمود نبهان، معجم مصطلحات التاريخ، دار يافا للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008، ص21.

** **عبد الرحمان ابن خلدون:** ولد بتونس عام 1332 وتوفي بالقاهرة عام 1406 فيلسوف ومؤرخ لحوادث التاريخ والاجتماع لمنطقة المغرب العربي، أنظر: زكي نجيب محمود الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، (د،ط)، (د،ت)، ص14-15.

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48:

[2] نفسه، ص49.

الخامس الميلادي، ويعود نسب "قصي" إلى "فهر" وهو الملقب "بقريش" ثم إلى "عدنان" جدّ 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**"[1]، ويرجع الناسبون شجرة النسب هذه إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، واسم "**قريش**" كان يطلق قبل الدعوة الإسلامية وأثناها وبعدها على مجموعة من القبائل تنتسب إلى "**فهر**"، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللّقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيرا ما نصادف عبارة "**قريش والعرب**"[2].

وعندما نتتبع الأحداث السياسية التي شهدتها مكة أثناء المرحلة الأولى للدعوة يظهر لنا الدور الذي لعبته العصبية القبلية في بلورة الأحداث خاصة السياسية منها، فالدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية لأنّها هي التي يلتف حولها أفراد القبيلة، فإذا كانت مكة تعيش فيها قبائل عدّة تربطها تحالفات فيما بينها وتحكمها سلطة معنوية فإنّ الأمر الذي جعل هذه القبائل تشكل شبه دولة هو القبيلة، لأن كل سوء أو أذى يتعرض له الفرد تعتبره القبيلة مسا بها كلّها[3]، وهذا يعني أن القبائل كانت تعيش في مكة بدون سلطة مركزية، وهذا ما جعل تحالفها يتخذ الطابع القبلي.

ففي المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية سلم المسلمون القريشيون من بطش واعتداء خصوم الدعوة المحمدية من قبيلة بني مخزوم وقبيلة بني أمية لأنّهم تحت حماية قبيلتهم العريقة قريش، وهنا يكمن تأثير القبيلة على كل أنماط العلاقات السياسية والاجتماعية، فلولا قبيلة بنو هاشم التي حملت الرسول صلى الله عليه وسلم لما استقام عمله فبعد وفاة والده عبد الله كفله جدّه عبد المطلب، وبعد وفاة عبد المطلب كفله عمه أبو طالب ذلك أن عبد الله وأبو طالب أخوين من أم واحدة وأب واحد، بينما كان أبو لهب والعباس من أم أخرى أمّا عداوة أبي لهب للنبي عليه الصلاة والسلام فترجع إلى ما ذكرناه إلى جانب تأثير زوجته أم جميل أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس، وهو من ألد خصوم الدعوة الإسلامية[4].

والثابت تاريخيا أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما هاجم آلهة وأصنام قريش تدخل كبار قريش إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة آلهتهم، فقد شكلوا وفدا للتفاوض مع أبي طالب

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص79-80.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت، (د،ط)، (د،ت)، ص133-134.

[4] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص83.

طالبين منه حث ابن أخيه على الكف عن التهجم عن آلهتهم أو أن يخلي السبيل لهم بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، وعندما لاحظوا أن النبي عليه الصلاة والسلام مازال مستمرا في التهجم على آلهتهم، ذهبوا ثانية إلى أبي طالب وهددوه وخيروه هذه المرة بتوقيف ابن أخيه عن محاربة آلهتهم، أو هي الحرب بينهما حتى يهلك أحد الطرفين، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتخلى عن دعوته رغم تهديدات قريش له، فعادوا رؤساء قريش إلى أبي طالب ومعهم عمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وهو أجمل فتى في قريش، فعرضوه على أبي طالب وطلبوا منه أن يتخذه ولدا مقابل تسليمه محمد عليه الصلاة والسلام لقتله، فرفض أبو طالب هذا العرض بقوة[1].

ومعنى هذا أن التاريخ الإسلامي يروي لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما هاجم آلهة وأصنام قريش قد اهتدى وجهاء قريش إلى أبي طالب طالبين منه حث ابن أخيه على الكف على التهجم على آلهتهم فإما الكف عن ذلك وإمّا أن يخلي سبيلهم شأنهم وشأنه، ولما أصر أبو طالب على مناصرة الرسول صلى الله عليه وسلم عاد القريشيون مرة ثانية للتهديد بشن حرب لا تهدأ أوزارها حتى يملك أحد الطرفين، إلا أن إصرار الرسول صلى الله عليه وسلم على مواصلة الدعوة ونشر الرسالة ومحاربة آلهتهم جعلهم يأتون بعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي فعرضوه على أبي طالب، وطلبوا منه أن يتخذه ولدا ويسلم لهم محمدا لقتله فرفض أبو بكر ذلك.

ولما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماض في حماية ابن أخيه أرادوا الضغط عليه وعلى النبي صلى الله عليه وسلم بأسلوب آخر، وذلك بالثأر من المستضعفين بصدّهم عن دينهم بالقوة فجمع أبو طالب بني هاشم وبني أمية ودعاهم لحماية الرسول صلى الله عليه وسلم فقبلوا الدعوة وبذلك أصبح عليه الصلاة والسلام محميا بعشيرته كلّها على الرغم أنّهم لم يستجيبوا لدعوته كما أن هذه الحوادث التي تعرض لها النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت كانت دافعا إلى عمه حمزة للإعلان عن إسلامه في إطار من التحدي القبلي لخصوم الدعوة الإسلامية[2]، وهذا يعني أنّه لما رأى وجهاء قريش أنّ أبا طالب ماض في حماية ابن أخيه هرعوا إلى الثأر بالمستضعفين أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم بصدّهم عن دين محمد بالقوة، الأمر الذي جعل أبا طالب يجمع بني هاشم وبني المطلب لنصرة محمد صلى الله عليه وسلم، وبذلك أصبح الرسول صلى الله عليه وسلم

[1] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص58-59.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص84-85.

محميا بعشيرته كلّها رغم عدم استجابتهم كلهم للدعوة، كما أنّ هذه الحوادث التي كان قد تعرض لها الرسول صلى الله عليه وسلم من قبل قريش جعلت عمه حمزة يشهر إسلامه بدافع قبلي.

ويروى أن أبا جهل شتم الرسول صلى الله عليه وسلم وآذاه، ولما بلغ الخبر لحمزة غضب وذهب يبحث عن أبي جهل، ولما وجده جالسا مع نفر من قريش خاطبه غاضبا: "**أتشتمه وأنا على دينه أقول ما أقول فرد ذلك عليّ إن استطعت؟** [1] فقام رجال من قريش لينصروا أبا جهل غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها، فقام وأمرهم بتركه وقال لهم أنّه شتم ابن أخيه، غادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فبقي مترددا فترة من الزمن ثم ذهب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لإخباره بذلك[2]، ومنه فالقبيلة هي التي تسير الفكر السياسي، فهي بمثابة مكبوت سياسي يخضع له العقل السياسي العربي بطريقة آلية وهو ما حمل الجابري على تسميته "**باللاشعور السياسي**".

وفي ملابسات قبلية مماثلة حيث أن إسلام عمر بن الخطاب تحكمت فيه مؤثرات قبلية ذلك أن أخته فاطمة لما أسلمت هي وزوجها كانا يخفيان إسلامهما عنه، لأنه كان شديدا على المسلمين، وقد كانت أخته وزوجها من قبيلة عديّ حليفة بني مخزوم وبني عبد الدار فخرج عمر متوحشا ذات يوم يبحث عن رسول الله لقتله لأنه فرق أمر قريش[3]،" فلما لقيه نعيم بن عبد الله قال له: أيّ تريد يا عمر؟ قال عمر: أريد محمد لقتله فقال له نعيم: لو تقتل محمد فإن قبيلة عبد مناف لا تتركك تمشي على الأرض، ولم يقل له قبيلة بني هاشم وبني المطلب وذلك لأن عمر من بني عدي، وهو خصم قبلي خارجي، فلو قتل هاشميا لكان على بني عبد مناف كلّهم أن يهبوا للثأر، ثم قال له نعيم: ارجع إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم، قال: وأيّ أهل بيتي؟ قال له نعيم: أنّ أخته وزوجها على دين محمد صلى الله عليه وسلم، فعاد عمر إلى البيت وبطش بابن عمه وزوج أخته، وضرب أخته فشجها فتحدته وأخبرته بإسلامهما"[4].

ولما رأى الدم يقطر من رأسها ندم وطلب منها إعطاءه الصفيحة التي كانت تقرأ فيها القرآن وقد كانت فيها سور "طه" فلما قرأها قال: "**ما أحسن هذا الكلام**"، ثم ذهب إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام وأعلن إسلامه، وهكذا فإن كل شيء يجري في القبيلة لابد أن يخضع لمنطقها، غير أن منطق القبيلة ليس وحيد

[1] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص62.

[2] نفسه، ص63.

[3] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص84-85.

[4] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص78.

الاتجاه، فلما عجزت قريش عن قتله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على منابذته ومنابذة من معه من المسلمين ومن يحميه من بني هاشم وبني المطلب، فكتبوا بذلك كتابا تعاقدوا فيه على ألا يناكحوهم ولا يبايعوهم ولا يدعوا سببا من أسباب الرزق يصل إليهم حتى يسلم بنو المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم للقتل وعلقوا الكتاب في جوف الكعبة والتزم كبار قريش بهذا الكتاب ثلاث سنوات، وقيل بل استمر ذلك سنتين فقط[1].

إنّ كلّ ما يحدث في القبيلة لابد أن يخضع لمنطقها، غير أن هذا المنطق غالبا ما يكون مختلف الاتجاهات حيث نجد أنّ قريش عندما أدركت قوة محمد قد تعززت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب وأنّ الإسلام بدأ يتعدى حدود قبيلتي بني هاشم وبني المطلب إلى القبائل العربية سارعت قريش إلى مقاطعة بني هاشم وبني المطلب بعقد يمنعون فيه التعامل معهم في التجارة والزواج وقد علقت هذه الوثيقة المتعاقد عليها في الكعبة للتأكيد على تطبيقها فدامت مقاطعة قريش لهم قرابة ثلاث سنوات.

غير أنّها كانت تخضع لثغرات قبلية، حيث كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام خفية لأتباع محمد صلى الله عليه وسلم، كما أنّ الصحيفة كانت تخص قريش وحدها، أمّا القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل مع قبيلتي بني هاشم وبني المطلب في الأسواق رغم ضغوط أبي جهل، "**فإذا كانت الصحيفة قد أملاها منطق القبيلة، فإن القبيلة ليست منطقا وحسب بل هي وجدان أيضا، وهكذا سينقض وجدان القبيلة ما أبرمه عقلها**"[2]، فالوثيقة التي أصدرتها قريش قد جاءت حسب المنطق، ومن هنا فالقبيلة لا تعتمد على المنطق فحسب بل تعتمد على الوجدان، فالعاطفة التي تمتلكها قبيلة قريش والقبائل الأخرى هي التي ساهمت بالسماح بالتعامل مع قبيلة بني هاشم وبني المطلب.

وبعد موت أبي طالب هو وخديجة زوجة النبيّ صلى الله عليه وسلم في سنة واحدة قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة سنوات، وجد النبيّ صلى الله عليه وسلم نفسه أمام قريش وجها لوجه لا أحد يحميه فهاجر إلى المدينة طالبا النصرة، ومع أنّه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحمايته بعد وفاة عمه عبد المطلب، فإنّ "**هواهم**" كان معه حتى بعد الهجرة إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وآخرون من بني هاشم يمدونه بالأخبار

[1] البوطي: فقه السيرة النبوية، مرجع سابق، ص130.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص85.

وهو ما حدث يوم بدر عندما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه بعدم قتل أي رجل من بني هاشم لأنّهم خرجوا لا عن رغبة في القتال ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي[1].

إنّ مفعول القبيلة هنا كان يحكمه منطق "**أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب**" وهو المنطق الّذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة الثغرة لبني هاشم أولاد عمهم الأقربين ضد حلفائهم بني مخزوم أولاد عمهم الأبعدين، وهذه العلاقات القبلية المعقدة لم تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء على أي فرد من أعضاء القبيلة سيجر مكة إلى حرب أهلية شاملة، ولذلك بقيت الدعوة المحمدية حية تحت حماية ثغرة الأقارب ونظام الجوار، كما لم تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار لأن نجاحها كان يعني في المخيال القبلي ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، وهذا ما لم يقبله بنو أمية الأقربون وبنو مخزوم الأبعدون[2]، وهذا يعني أنّ تأثير القبيلة يكون حتى داخل القبيلة الواحدة حتى بين الأخوين الشقيقين وهذه العلاقات القبلية المعقدة لم تسمح بذلك، لأن أي اعتداء على فرد من قبيلة معينة إنّما يجر مكة إلى حرب أهلية ليس لها مثيل، وهذا ما أدى إلى بقاء الدعوة قائمة تحت حماية الأقارب ونظام الجوار كما لم يسمح بانتشار الدعوة وانتصارها، لأن ذلك مرهون بسيادة قبيلة بنو هاشم على غيرها وهذا ما رفضه بنو أمية وبنو مخزوم.

وأمام هذا الثبات في العلاقات القبلية في مكة وما رافق ذلك من تعذيب المستضعفين الّذين لا قبيلة لهم تحميهم، فلم يكن للدعوة أن تنشر وتنتصر أمام هذا الطوق القبلي وهذا ما دفع إلى ضرورة قيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجها، وهذا ما حتم على الرسول صلى الله عليه وسلم بتهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، وعرض نفسه على القبائل العربية –غير القريشية–أثناء مواسم الحج عله يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم له القوة العسكرية الخارجية المطلوبة[3]، بعدما شهده الرسول صلى الله عليه وسلم من تعذيب وقهر للمستضعفين بعث بعض الرجال من أتباعه إلى ملك الحبشة لأنّه يتصف بالعدل طالبين منه المساعدة وتزويدهم بالقوة العسكرية لمواجهة ظلم قريش.

غير أنّ هاته القبائل التي خاطبها تعاملت معه على أساس أنّ الأمر يتعلق "**بمشروع سياسي**" ففاوضته انطلاقا من حساباتها السياسية، وفي إطار هذا النوع من المفاوضات تمت بيعة العقبة الأولى والثانية اللّتين

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص86.

[2] نفسه، ص87-88.

[3] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص99-101.

دشنت الدعوة الإسلامية بهما مرحلة جديدة هي مرحلة الهجرة إلى المدينة والشروع في تأسيس الدولة[1]، وهذا يعني أنّ هاته القبائل نظرت إلى القضية على أنّها قضية تتعلق بمشروع سياسي وقد تمت المفاوضات بشأنها من زاوية سياسية، وفي ذلك الحين تمت بيعة العقبة الأولى والثانية، وهي التي أدّت بمرحلة الهجرة إلى المدينة والشروع في تأسيس الدولة.

أمّا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تم تعيين أبو بكر الصديق خليفة بعد النقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة حيث كان نقاشا سياسيا محضا حسمه ميزان القوى السياسي الاجتماعي (القبيلة) فلقد اعتبروا الصحابة أنّ مسألة الخلافة اجتهادية، وتعاملوا معها بوصفها كذلك، وكان ذلك كلّه محكوم بمنطلق القبيلة كما هو الشأن في المجتمع القبلي عموما[2]، مما يعني ذلك أنّه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تضاعف مفعول القبيلة خاصة عندما عين أبو بكر الصديق خليفة على المسلمين في سقيفة بني ساعدة الّتي شهدت صراعا سياسيا قبليا معتبرين أنّ مسألة الخلافة اجتهادية يجب مراعاتها، وكان ذلك محكوما بمنطق القبيلة كما هو الحال بالنسبة للمجتمع القبلي، وهذا ما يؤكد الحضور القويّ لمفعول القبيلة وتأثيرها على الحياة السياسية.

لقد عالج الصحابة مسألة الخلافة معالجة سياسية محضة، حيث كان المنطق السائد هو منطق القبيلة التي كان لها الدور الحاسم في ترجيح كفة أبي بكر عند تساوي المهاجرين والأنصار في نصرة الإسلام ونشره[3] إنّ معالجة أمور الخلافة كان لها مدلولا سياسيا، وذلك في استعمال منطق القبيلة، يظهر ذلك في ترجيح كفة أبو بكر الصديق عند تساوي المهاجرين والأنصار في نصرة الإسلام.

إنّ الحرب الّتي أعلنها أبو بكر الصديق على المرتدين فتحت الباب لقريش أن تسيطر على أمور الدولة كلّها خاصة في فترة خلافة عمر بن الخطاب، أمّا علي بن أبي طالب ومن معه من الهاشميين فقد عاشوا في المدينة في هدوء تام، الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب يظفر بالخلافة على علي بن أبي طالب، لأن قريش هي الّتي تحملت نصيبا من المسؤولية وساهمت في إعادة بناء الدولة[4].

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص89-90.

[2] محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص18-19.

[3] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص136-137.

[4] علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص180.

وكما نجد عمر بن الخطاب أوصى في مرض موته أن تتألف لجنة من ستة أفراد من كبار الصحابة وقد عرفت هذه اللّجنة في التاريخ باسم "**جماعة الشورى**" لتختار واحد من بينهم لمنصب الخلافة[1]، واختيار عمر بن الخطاب لهؤلاء كان على أساس قبلي، وذلك ليكون لكل قبيلة حظا في نيل الخلافة، ووضع حد للثغرات القبلية.

وبوفاة عمر بن الخطاب عاد الصراع القبلي، وكان قد بلغ ذروته فاحتدم الصراع بين قبيلة بني أمية وبني هاشم لأن ذلك متأصل فيهم منذ الجاهلية، مع العلم أن الصراع خلال عملية الشورى لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان على مستوى القبيلة بين بني هاشم وبني أمية، كما نجد الأغلبية العددية كانت للأمويين الذين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان، ومن الانتصار على علي بن أبي طالب[2].

ولما وصل عثمان بن عفان إلى الخلافة وضع الأمويين في مناصب سيادية، وهذا ما زاد استئثار قريش بالحكم، وهذا ما أدّى إلى ثورة العرب ضد قريش، وعلى إثر ذلك بدأ زعماء القبائل الأخرى ينتقدون عثمان ويؤلبون الناس ضد الأمويين وحكمهم، وقد خرج العرب إلى المدينة تحت غطاء العمرة سنة 35 هـ، ودخلوا بعدها في مفاوضات مع عثمان بن عفان انتهت بالفشل وكانت النهاية بقتل عثمان[3]، ومعنى هذا أنّه لما وصل عثمان بن عفان إلى الخلافة قرب إليه بنو أمية، ووضعهم في مناصب سيادية، وقد زاد ذلك استئثار قريش بالحكم، وهذا ما أدى إلى ثورة العرب ضد قريش، الأمر الذي جعل القبائل الأخرى تثور ضد بني أمية ويؤلبون الناس ضد حكم عثمان بن عفان، وقد خرج العرب في سنة 35 هـ بدعوى أداء العمرة، فدخلوا في مفاوضات مع عثمان انتهت بقتله.

وبعد مقتل عثمان بويع علي بن أبي طالب في المدينة بتوليه الخلافة، لكن أتباع عثمان رفضوه وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان الذي طالب بدم عثمان، فنشبت حرب بينهما وهي حرب بين العرب وقريش وخاصة أن القبائل العربية هي مزيج من قبائل يمنية وحضرية، فخرج علي بن أبي طالب لقتال معاوية، فدخل عليه رجال كثيرون من قبيلة غطفان وبني تميم، وطلبوا بعدم القتال ولما سمع اليمنيون بذلك ثاروا عليهم واتهموهم بالعمل لحسابات معاوية، فخرج الناصحون وذهبوا إلى معاوية لكنهم لم يقاتلوا معه، لأّنهم كرهوا أن يقاتلوا بني عمومتهم من مضر الّذين كانوا في صفوف معاوية، فلقد وجدت كل قبيلة نفسها تقابل

[1] علي عبد الواحد وافي: الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، (د،ط)، 1968،ص101.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص148-149.

[3] نفسه، ص159-160.

أختها[1]، وهذا يعني أن الناصحون خرجوا وذهبوا إلى معاوية لكنهم لم يقاتلوا معه، وفضلوا اعتزال الفريقين معا لأنهم كرهوا أن يقاتلوا بني عمومتهم من مضر الّذين كانوا في صفوف معاوية فهي قبيلة واحدة بعض أفرادها من جيش علي وبعضها الآخر من جيش معاوية، ولذلك وجدت كل قبيلة نفسها تقابل أختها.

انتهت هذه المعارك بين علي ومعاوية بالاحتكام إلى كتاب الله الّذي أعقبه خروج جماعة من الخوارج وقد رفضوا التحكيم، فقاتلهم الإمام علي رضي الله عنه وهزمهم، فنالته يد الغدر بضربة سيف من أحد الخوارج في السابع عشر من رمضان سنة 40هـ[2]، وبعد موت علي أخذ الجوّ يصفو لمعاوية الّذي أبرم صلحا مع الحسن بن علي، ودخل الناس في طاعة معاوية الّذي صار خليفة بالإجماع، فسميّ ذلك العام "**عام الجماعة**" سنة 41 هـ، وبذلك قامت دولة جديدة سميت دولة "**الملك السياسي**"[3]، لما وجد هؤلاء أنفسهم أمام هذه الوضعية الحرجة احتكموا إلى كتاب الله تعالى وكان هذا الشعور الذي يسود صفوف جيش علي بن أبي طالب وكانت نتيجة ذلك حدوث الطلاق النهائي بين الخوارج وعلي بن أبي طالب، وقد انتقم الخوارج من علي وقتله أحد الخوارج ومع أن مات علي أبرم معاوية صلحا مع ابنه الحسن، ودخل الناس في طاعة معاوية الّذي أصبح خليفة عن طريق الإجماع وقد أطلق على هذا العام باسم "عام الجماعة"، وبذلك بدأ عهد دولة الملك السياسي.

ما يمكننا استنتاجه من خلال ما سبق توضيحه أن القبيلة باعتبارها تقوم بدور القرابة فهي طريقة في الحكم أو السلوك السياسي والاجتماعي، تعتمد على ذوي القربى بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة النفس، والقرابة التي نقصدها هنا ليست قرابة الدم فقط بل القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو حزب، وهذا ما يؤكد حضورها في كل سلوك سياسي.

المبحث الثالث: تأثير الغنيمة

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص161.

[2] محمود عكاشة، الحكم في الإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د،ط)، (د،ت)، ص143.

[3] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص164.

يرى "الجابري" بأنّ **الغنيمة*** ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم الاقتصاد بل هي مفهوم معبر عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة، وهو الشكل الريعي الّذي كان ولازال سائدا في التاريخ الاجتماعي العربي قديما وحديثا[1]، كما يقصد بالغنيمة ثلاث أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع) وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة له، وتأثير كل ذلك على النشاط السياسي[2]، فالجابري لا يقصد بالغنيمة تأثير الخراج والريع في النشاط الاجتماعي والسياسي فقط بل يقصد بها كذلك كيفية صرفها وكيفية تأثير ذلك على سير الأحداث السياسية.

إنّ تتبعنا للتاريخ العربي السياسي العربي يظهر لنا مدى تأثير الغنيمة على توجيه سلوك الأفراد والجماعات، فزعماء قريش الّذين ثاروا على الدعوة الإسلامية كان دافعهم الأساسي الحفاظ على أموالهم ومصالحهم الاقتصادية، ذلك لأن الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك المقدس الّذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله، ولم تكن "**معبودات دينية**" يثور الناس للدفاع عنها، وإنّما كانت مصدرا للثروة وأساسا للاقتصاد فكانت مكة مركز الآلهة العربية وأصنامها وفي الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية، ومن هنا كان الهجوم على الأصنام يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها، وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية المحلية منها والدولية، فالغنيمة والخوف من افتقادها هو الّذي جعل الملأ من قريش يقاومون الدعوة الإسلامية[3]، فالدفاع عن مكة وأصنامها لم يكن بغرض الدفاع عن العقيدة وإنّما هو دفاع عن المال الذي يجلبونه من خلال بيعهم للأصنام أثناء مواسم الحج، كما أن التجارة في ذلك الحين كانت من أهم خصائص الحياة العامة يقدرون المال باعتباره مصدر للقوة، لذلك لقيت الدعوة الإسلامية مقاومة شرسة من قبل رجال المال.

ومن هنا كانت هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة من أجل مواصلة الدعوة وذلك لاعتراض قوافل قريش التجارية، الّذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولا إلى استسلامها السياسي وبالتالي الدخول في الإسلام، لأن وازع الغنيمة هو الذي قوى عزيمة قريش قبل الهجرة[4]، لقد كانت هجرة الرسول صلى

---

* **الغنيمة:** اسم لما يؤخذ من أموال الكفرة بقوة الغزاة، وقهر الكفر على وجه يكون فيه إعلاء كلمة الله تعالى، أنظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د،ط)، 1413، ص136.

[1] محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)، (د،ت)، ص75.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص50.

[3] نفسه، ص99-100.

[4] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص101.

الله عليه وسلم إلى المدينة يحركها عامل الغنيمة، وذلك لاعتراض قوافل قريش التجارية من أجل فرض حصار اقتصادي على مكة حتى يتسنى لهم إعلان استسلامهم والدخول في الإسلام.

لقد كانت العرب تحج إلى مكة حيث كانت الأصنام أعظم وأهم آلهتها، وكانت كل قبيلة تحج إلى صنمها، وكانت هدايا العرب إلى آلهتهم حصصا ثابتة أشبه بالزكاة ولا شك أنّ المستفيد الأول من هذه الهدايا هم المقيمون على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة، وهذا ما جعل الأصنام موردا للرزق لأهل مكة ، وبالتالي فالدفاع عنها هو الدفاع عن هذا الرزق، كما كان موسم الحج موسما تجاريا بالغ الأهمية وهذا ما جعل هذا الأخير يحتاج بالضرورة إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق[1]، وهذا يعني أنّه قد كانت لكل قبيلة عربية آلهة تحج إليها في مكة وتقدم لها الهدايا كحصص ثابتة تشبه إلى حد كبير ركن الزكاة في الإسلام، فكان المستفيدون منها هم المقيمون على واجهات الكعبة، كما أن موسم الحج كان يعتبر موسما تجاريا وهذا ما يفرض بالضرورة قدرا هائلا من السلع والبضائع من أجل الاستهلاك.

لقد كانت قريش تحتل الصدارة في رحلاتها من مكة إلى اليمن والشام رحلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام، تأتي بالبضائع إلى مكة وتوزعها أثناء مواسم الحج على باقي المناطق، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه بمكة ومكانتها الدينية ولم تقتصر هذه التجارة على الرجال فقط بل حتى النساء، من بينهم خديجة بنت خويلد وهند بنت عبد المطلب، وتذكر المصادر أنّ القافلة التي هاجمها المسلمون في "**بواط**"*، كانت مكونة من ألفين وخمسمائة بعير، والقافلة الّتي كانوا يريدون مهاجمتها في "بدر" كانت محملة بزاد لكل بيوت قريش، وكانت هذه القوافل منظمة تنظيما دقيقا ولها رئيسا وحارسا إضافة إلى التجار[2]،مما لا شك فيه أنّ قريش كانت تحتل الصدارة في رحلاتها من مكة إلى اليمن والشام، فتأتي بالسلع إلى مكة وتوزعها وخير دليل على ذلك خديجة بنت خويلد زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم وهند بنت عبد المطلب.

كانت قريش تدرك تماما الأهمية الاقتصادية لمكة على الصعيد العربي والدولي وهذا ما جعل "أبرهة الحبشي" يفكر في هدم الكعبة، ونقل كل النشاطات الاقتصادية إلى الشام، وتحويل حج العرب إلى الكنيسة، وما يؤكد أيضا تأثير الغنيمة في الفكر السياسي هو مواجهة النبيّ صلى الله عليه وسلم لقريش

[1] نفسه، ص102-103.

*__بواط__: جبل من جبال جهينة، بقرب ينبع، أنظر: عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص131.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص104.

مستهدفا مصالحها التجارية، فلقد كان عليه الصلاة والسلام يدرك أنّ قريش لا تهمها آلهتها ولا ديانتها وإنّما تهمها تجارتها، ولذلك مارس السياسة ضدها عن طريق اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام بتنظيم سرايا وغزوات يتولى قيادتها بنفسه لاعتراض القوافل التجارية القريشية[1]، يتبين لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدرك تماما أنّ أنجح طريقة لمحاربة قريش هي تلك التي تشعرها بأنّ مصالحها التجارية أصبحت مهددة، ولذلك نظم سرايا وغزوات بغرض اعتراض قوافلها التجارية.

وبعد ذلك تأتي غزوة بدر الكبرى، فلقد كسر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش وهدفها الأساسي اعتراض القافلة التجارية القادمة من الشام التي كان يقودها أبا سفيان وكان اعتراض النبيّ صلى الله عليه وسلم لتلك القوافل من أجل حمل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام، بالإضافة إلى أنّ تجهيز السرايا والجيوش يتطلب المال، وبالتالي كان لابد أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة[2]، فلما أدرك الرسول صلى الله عليه وسلم خبر عبور تلك القوافل أمر المسلمين باعتراضها لأن نشر الرسالة يحتاج إلى أموال لتجهيز الجيوش والسرايا، وهو ما جعل الغنيمة شرطا أساسيا في خدمة الدعوة الإسلامية، وهكذا أصبحت جميع هذه السرايا والغزوات هدفها الوحيد الغنيمة.

وعند دخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة "**يوم الفتح**" أمر بعدم استباحة دمائهم ونهب أموالهم، وهو الشيء الذي يحرم جيشه من الغنائم، وقد عمد إلى تعويض جيشه بغنائم كان قد فرضها على أصحاب الأموال من تجار مكة، ووزعها على الفقراء تعويضا لهم عن الغنيمة[3]، ومعنى هذا أنّه حينما حان فتح مكة، وعند دخول النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى مكة أمر بعدم نهب أموالهم واستباحة دمائهم، وهو ما يعني عدم الطمع في غنائمهم، وقد كان عليه الصلاة والسلام قد عوض لجيشه غنائم

كان قد فرضها على أصحاب الأموال والتجار ووزعها على الفقراء من جيش المسلمين تعويضا لهم عن غنيمة الفتح.

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص105-109.

[2] عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص135-136.

[3] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص119.

وتأتي بعد ذلك غزوة "**تبوك**" التي واجه فيها المسلمون دولة كبرى وهي دولة الروم والبزنطيين، وذلك أن فتح مكة كان حدثا دوليا سيطر فيه المسلمون على مكة، واتسعت قوتهم الأمر الذي جعل الطرق التجارية الدولية مهددة، وهذا ما جعل (هرقل) يجهز جيشا ضمّ إليه جموعا من القبائل العربية قصد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة، ولما علم النبيّ صلى الله عليه وسلم بالخبر قرر مهاجمة الروم قبل أن يهاجموه لكن عند استعداده صلى الله عليه وسلم لحرب الروم عانى كثيرا في تجهيز الجيش "**جيش العسرة**"، وذلك راجع لصعوبة مواجهة الروم، وعند وصوله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وجد هرقل قد غادر إلى حمص فعاد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة[1].

وبعد فتح مكة ودخول القبائل العربية في الإسلام، فرضت عليها الزكاة كرمز مادي على إسلامها الذي كان في الغالب إسلاما سياسيا، حيث كانت الزكاة في منظور هذه القبائل هي نفسها الإتاوة التي كان العمل بها جاريا قبل الإسلام أي المقدار من المال الذي تأخذه قهرا القبيلة المنتصرة من القبيلة المنهزمة وبمجرد تغيير ميزان القوى حتى قررت هذه القبائل الامتناع عن دفع الزكاة، فحاربها أبو بكر الصديق وأعاد لدولة المدينة هيبتها[2].

وفي خضم هذا النصر نجد خالد بن الوليد الّذي أنهى مهمته بتصفية ثورة مسيلمة وأخضع اليمامة من جديد لدولة المدينة، ولما أمره أبو بكر أن ينزل بالعراق وما جاورها تقدم الوليد بن حارثة الشيباني إلى أبو بكر وطلب منه أن يؤذن له بقتال بلاد فارس فوافق أبو بكر ولذلك اشتدت المنافسة بينه وبين عشيرته، فأسند أبو بكر القيادة العامة لخالد بن الوليد وأمر المتنافسين بالعمل تحت إمارته، وغير خاف أنّ وراء هذه المنافسة عنصر الغنيمة[3]، لقد حرض خالد بن الوليد المسلمين على قتال الفرس، وحرض أبو بكر الصديق في مكة والطائف واليمن على قتال الروم، رغبة في غنائمهم، لتقوية الدولة الإسلامية.

أمّا في عهد عمر بن الخطاب فقد تضاعفت الفتوحات الإسلامية، ذلك أن الفاتحين الأوائل يعتقدون أنّ هناك حسنتين: الجنة في حال الاستشهاد والغنيمة في حال البقاء فإذا كانت القلة من المسلمين همهم نشر الإسلام، فإن الغالبية منهم تحركهم الغنيمة بالإضافة إلى ذلك نجد أن الغنيمة في عهد عمر بن الخطاب أصبح لها شأنا كبيرا لأن جيشه يتطلب إنفاقا كبيرا، كما نجد كذلك اختلاف طابع الغنيمة فلم تعد إبل وأغنام

[1] أيمن أدهم: الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998، ص101-104.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص165-166.

[3] نفسه، ص167.

بل أصبحت خزائن وحقول وبساتين دول عريقة[1]، مما يعني ذلك أنّ الفرق شاسع بين الغنيمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد أبو بكر الصديق وعهد عمر بن الخطاب.

كانت الغنائم في زمن أبي بكر قليلة حيث وجد صعوبة في توزيعها، مما أدّى إلى خلق فوارق اجتماعية بين الفقراء والأغنياء، إلاّ أنّه لم يشهد اختلاف في درجة القرابة للرسول صلى الله عليه وسلم، أمّا في زمن عمر بن الخطاب فالوضع اختلف، فالأموال الّتي كانت ترد إلى المدينة من كل جهة بمبالغ كبيرة كانت تتجاوز حدود المعاش بكثير، وتوزيعه على الناس بالتساوي وذلك على أساس القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى أساس أنّها السابقة في الإسلام (العقيدة) من مبدأ "**أنزل الناس منازلهم**"، ومنازل الناس آنذاك كانت محكومة بالمحددات الثلاثة القبيلة، العقيدة والغنيمة[2]، لما كان الأمر يتعلق بالغنيمة فإن توزيع الأموال يخضع لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم (القبيلة) على أساس أنّها السابقة في اعتناق الإسلام (العقيدة).

بالإضافة إلى ذلك نجد أنّ المصادر التاريخية تربط إحداث عمر بن الخطاب "**لديوان العطاء**" بقصة المال الكثير الّذي جاء به أبو هريرة المقدر بخمسمائة ألف درهم، فاستكثر عمر ذلك المبلغ واحتار في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه فأشاروا إليه بإنشاء "ديوان العطاء" أي إحداث سجل تكتب فيه أسماء الّذين يوزع عليهم العطاء، وقد اعتمد فيه على اعتبار القبيلة والعقيدة معا، الأمر الذي جعله يجد صعوبة في ترتيب الناس على أساس القرابة، وهذا ما جعله يضع شجرة عامة للأنساب العربية[3].

أمّا في عهد عثمان بن عفان الّذي عرف بغنائه وثروته قبل الإسلام، ومساهمته في خدمة الدعوة الإسلامية، وبعد توليه الخلافة بدأت مظاهر الغنى في الانفجار[4]، فعثمان بن عفان أول خليفة في الإسلام ازدادت أعطيات الناس في زمنه، وعرفوا الثراء الفاحش والكسب الوفير.

لقد استغل الناس طيبة عثمان وسخائه وكثرة أمواله، فعم الترف من مداخل الخراج حيث اتبع طريقة عمر بن الخطاب في العطاء لكنه تجاوزها في النفقة من بين مال المسلمين لأقاربه من بني أمية مما جعلهم يزدادون ثراء، وتركزت الثروة في أيدي قلة من الناس فثار عليه الرعية واتهموه بالاستئثار بالسلطة وتقريب بني

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص169-170.

[2] نفسه، ص174-175.

[3] نفسه، ص175.

[4] إبراهيم بيضون: تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، مرجع سابق، ص103-104.

أمية إليه على حساب بيت مال المسلمين، فازدادت القوة بين الأغنياء والفقراء وظهرت الطبقية فقامت معارضة ضد عثمان، وحوصرت بيته من قبل جموع المسلمين متفاوضين معه على سبل ترك الخلافة فأبى أن يتركها وانتهت بمقتله، والسبب الأساسي في مقتله هو الغنيمة[1].

وعندما تولى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الخلافة قام بعزل الّذي عينهم عثمان بن عفان وأنقص من العطاء حتى وصف بالبخيل، وهذا ما أدى إلى الفتنة بينه وبين معاوية والّتي انتهت بمعركة الصفين وقيام دولة الملك السياسي على يد معاوية[2]، ومن هنا يظهر تأثير الغنيمة واضحا وجليّا، إذ أنّ هذه الفتنة كانت من أجل الغنيمة ولم تكن لسبب ديني ولا لسبب قبلي.

من خلال هذه الأحداث يتبين لنا أنّ مفعول الغنيمة كان حاضرا في كل مراحل الفكر السياسي العربي وحتى في دولة الملك السياسي، فأصبح الفكر السياسي تحركه المصالح الاقتصادية، فهذه المحددات صنعته ومازالت تصنعه إلى يومنا هذا.

[1] أيمن أدهم: الإسلام والسلطان والملك، مرجع سابق، ص251-255.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص195.

الفصل الثاني

تحديث وتجديد الخطاب السياسي الجابري.

تمهيد

يعدّ الجانب السياسي من أبرز الجوانب في فكر "محمد عابد الجابري"، وذلك لأنّ هناك أهمية بالغة للسياسة لما تنطوي عليه من عناصر هامة في تحريك إرادة الشعوب وتوجيهها نحو واقع أحسن، وهذا ما جعلها المحرك الأساسي والرئيسي في الفكر العربي والإسلامي حديثا كان أو معاصرا، وقد أولها الجابري أهمية بالغة قبل العلم والإيديولوجيا وهذا ما عبر عنه بقوله: "**أن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحدها العلم وإنّما كانت تحددها السياسة، والواقع أنّ أي تحليل للفكر العربي الإسلامي سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخي، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته**"[1]، وفقا للعلاقة الموجودة بين الدولة بأنظمتها والمجتمع بأفراده، إذ من الخطأ أن ننظر إلى واقع الخطاب السياسي العربي في مرحلته الماضية بدون النظر إلى الواقع السياسي للدولة.

وإذا كانت الدولة ككيان سياسي يعيش تحت لوائه الأفراد، فإنّ الديمقراطية هي الجانب التطبيقي الّذي يعبر عن حقيقة هذا الكيان، لأن فكرة الدولة لا يمكن تجسيدها إلّا في ضوء نظام سياسي يفرضه واقع الأمة، غير أنّ طبيعة هذا الخطاب لم تكن واحدة في جميع مراحله بل اختلفت من مرحلة إلى أخرى، الأمر الذي جعل فكرة أصول الحكم والدولة والديمقراطية والدين من محاور هذا الخطاب، ومن خلال ذلك يمكن أن نتساءل: ما طبيعة الخطاب السياسي عند الجابري؟ وما هي المراحل التي مرّ بها؟ وكيف نظر إلى الدولة والديمقراطية؟ وما علاقتهما بالدين؟

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص346.

المبحث الأول: أصول الحكم عند الجابري

1-الشورى*: لقد جعل القرآن الكريم من الشورى خصلة من الخصال الحميدة جنبا إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة وهذا ما يثبت قوله تعالى: "**فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للّذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا غضبوا هو يغفرون، والّذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والّذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون**" (الشورى: الآية 35-39)، وهذا يعني أنّ الشورى تعدّ من الركائز الّتي يبنى عليها الإسلام، يظهر ذلك جليّا في الآية الكريمة الّتي سبق ذكرها، ومن الركائز الّتي أشارت إليها: التوكل على الله، اجتناب الكبائر، العفو عند الغضب، الاستجابة للرب وإقامة الصلاة إعطاء الصدقات، والدفاع عن النفس.

كما يؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسه متوجها بالخطاب إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة الّتي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه[1]، وفي هذا الصدد قال تعالى: "**فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم، واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**" (آل عمران: الآية 159)، ما يمكن فهمه من خلال هذه الآية الكريمة دعوة الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم للعمل بمبدأ الشورى داخل وحدة الجماعة المسلمة، وكما تدعو الآية الكريمة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العفو والاستغفار للمسلمين ومشاورتهم عند اتخاذ القرارات العامة.

فكلمة "**شورى**" وردت في القرآن الكريم في موضعين، فقد وردت أولا في صيغة أمر موجه إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام في سورة آل عمران، ووردت في سورة الشورى لوصف المؤمنين وتحديد الخصائص والأخلاق التي تميزهم، تظهر كلمة شورى في السورة الأولى من خلال ربط الجماعة المسلمة بالرسول صلى الله عليه وسلم، والدعوة بعد ذلك إلى العفو والاستغفار والتشاور، أمّا في السورة الثانية فلكمة "شورى" تظهر من خلال الإشارة إلى الأسس التي يبنى عليها الإسلام، والّتي تعتمد عليها الجماعة المسلمة كإقامة الصلاة وإعطاء الصدقات[2] .

---

* **الشورى لغة**: من شور، والمشورى والشورى، نقول، شاورته في الأمر واستشرته بمعنى، والاستشارة هي طلب الرأي من المشاور استشار فأشار عليه بالصواب، وشاوره وتشاوروا واشتوروا، وعليك بالمشورة في أمرك، والشورى تأتي بمعنى المراجعة: شاورته في كذا واستشرته راجعته لأري رأيه فيه فأشار عليك بكذا، أراني ما عنده من المصلحة فالمشورة طلب الرأي والإشارة إليه، أنظر: محمود عكاشة، الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص71.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص88.

[2] لؤي صافي: العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص173-174.

أمّا عن السنة النبوية فإنها زاخرة بالأمثلة العملية لاستشارة الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه وهنا يقول أبو هريرة رضي الله عنه: "**ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم**" والدليل على ذلك استشارته عليه الصلاة والسلام لأصحابه في الخروج يوم "**بدر**" لمواجهة الجيش القريشي، وفي الخروج أو البقاء بالمدينة يوم "**أحد**"، ومن هنا فإن طلب الحاكم للمشورة من الأمة في الأمور الّتي لا نص فيها تعتبر اقتداء بسنة النبيّ عليه الصلاة والسلام[1]، وهذا يؤكد أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم اعتمد على مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات العامة، يظهر ذلك بكل وضوح في غزوة بدر وغزوة أحد حيث لم يعتمد عليه الصلاة السلام على رأيه الشخصي وإنّما بادر إلى رأي الأغلبية في معركة أحد، أمّا غزوة بدر فلم يبادر إلى إعلان قرار الحرب دون مشورة أنصاره، ولذلك كان أكثر الناس مشورة لأصحابه ومن هنا فإن طلب الفرد للمشورة من الجماعة يعد عملا بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومن المعالم الرئيسية للنموذج الّذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة الإسلامية عن الحاكم في الإسلام "**وأمرهم شورى بينهم**"، "**وشاورهم في الأمر**"، "**وأنتم أدرى بشؤون دنياكم**" فاعتبار هذه المبادئ كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسدّ الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد[2]، ومعنى هذا أنّ الشورى طبقت زمن الدعوة الإسلامية في إطار مضمون هذه المعالم السابقة الذكر، لأنّها تسد الباب أمام الاستبداد والتسلط فهي وسيلة لتجنب المزالق والوقوع في الخطأ.

وهذا ما حصل في سقيفة بني ساعدة فلقد توفيّ النبيّ عليه الصلاة والسلام ولم يعين من يخلفه وكان الدين قد أكمل، أمّا الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم" وبعد سماع الصحابة بخبر وفاته بادروا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة "وأمرهم شورى بينهم"، وقد حصلت مناوشات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر، ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية الّتي لم تبايع فعمل بمبدأ "وشاورهم في الأمر"[3]، فبمجرد سماع خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، سارع الصحابة إلى سقيفة بني ساعدة لدراسة أمر خلافة رسول الله، فتناقشوا واختلفوا مما أدّى ذلك إلى حدوث مناوشات كلامية، انتهت إلى مبايعة أبو بكر بالأغلبية.

---

[1] عادل فتحي ثابت عبد الحافظ: شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، (د،ط)، 1996، ص242.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص367.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

بالإضافة إلى ذلك نجد عمر رضي الله عنه عمل على تكريس مبدأ الشورى أثناء حكمه فقد ذهب إلى القول بأنّ باب المشورة مفتوح لكل إنسان وأنّ المشاورة فن عسير وأنّ الّذي ينتفع بمشورة غيره لأقدر ممن يشير إليه، ولقد كان عمر عبقريّ هذا الفن والدليل على ذلك كيفية استشارته لأصحابه في اختيار الأمير حيث قال لأصحابه:" **دلوني على رجل استعمله، فسألوه: ما شرطك فيه؟** " قال: "**إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم**"[1]، هذا دليل على أنّ عمر رضي الله عنه أقام مبدأ الشورى على أحسن ما يقام عليه في عهده، ولذلك كان عبقريّ هذا النظام، فمن خلال استشارته لأصحابه في اختيار الأمير نجد أنّه قطع الطريق السديد إلى الجواب، وبالتالي فهو أقدر وأذكى من الّذي يجيبه.

ومن خلال تعقبنا لمشاورات عمر، نعلم أنه هو من وضع دستور الشورى في الدولة الإسلامية والشورى التي وضع دستورها هي شورى الرأي الأصيل يستعين بكل أصيل من الآراء، وبالتالي فإنّ النموذج الوحيد الّذي يمكن أن نستوحي منه تصور للشورى هو خلافة عمر بن الخطاب على أساس أنّ الشورى كانت هي أساس التقدم والازدهار في الإسلام[2]،كما أنّ عمر قبل وفاته اختار إجراء الشورى لتعيين من يخلفه ولقد أدى ذلك إلى تشاور واسع في وسط الصحابة، فاختار عمر ستة أشخاص من بين صحابة النبيّ صلى الله عليه وسلم وطلب منهم أن يتشاوروا وأن ينتخبوا واحدا منهم خليفة أو أميرا للمؤمنين وعرفوا هؤلاء "**بأهل الشورى**"[3]، وهذا يعني أنّ اعتماد مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات العامة يعتبر من الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي.

والشورى في الإسلام تأتي فيما لا نص فيه في أي أمر من أمور الحكم، وتعدّ خاصية من خصائص النظام السياسي في الإسلام، وهي فريضة واجبة على الحاكمين والمحكومين معا، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الشورى من أصول الشريعة وقواعدها، وأضافوا إلى ذلك أنّ من ترك الشورى من الحكام وجب عزله والشورى ليست مطلقة بل مقيدة بنصوص التشريع، فما ورد فيه نص لا يكون محلا للشورى إلاّ إذا كانت الشورى مقصودا منها التنفيذ وأمّا ما لم يرد فيه نص فكله محل للشورى[4]، مما يعني ذلك أنّه لا شورى في شيء

[1] عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، مرجع سابق، ص106-107.

[2] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص85.

[3] هشام جعيط: الفتنة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2000، ص56.

[4] عادل فتحي: شرعية السلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص240.

ورد فيه نص قرآني أو نبوي، بالإضافة إلى ذلك فالشورى فريضة واجبة في الإسلام، وهي مبدأ أساسي لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه، ولذلك كان وجوب الأخذ بها في النظام السياسي.

وهكذا فنزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس واردا عليهم عن طريق التقليد للأجانب، ولا آتيا لهم من ذم بعض الجرائد بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبحه العلماء والخلاصة هي أنّ شريعتنا شريعة سمحة تأبى أن يتولى أمور ذويها من لا يراعون للشرع حرمة ولا يحفظون للسنة ذمة، وتوجب الشورى على كل من الرعية والحاكم معا.

2-المسؤولية*: لذا اعتبر الجابري المسؤولية شرط أساسي في كل أداء سياسي، لأنّ الحاكم يتولى مسؤولية الرعية لقوله صلى الله عليه وسلم: "**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**"، والرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية "**وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده، بل موزعة في جسم المجتمع كلّه من أعلى الناس إلى أدناهم، والأهمية السياسية الّتي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنّه ينص على توزيع المسؤولية فلا استئثار بها ولا استبداد**"[1]، وهذا يعني أنّ المسؤولية من أصول الحكم في الإسلام، وهي من اختصاص الجماعة، لها غاية سياسية تتمثل في منع كل أشكال الاستئثار والاستبداد.

وقد استشهد الجابري بوقائع التاريخ الإسلامي، فلما بويع أبو بكر رضي الله عنه خطب قائلا: "**أيها الناس إنّي قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم**" ويقول في كلمة أخرى: "**إنّما أنا متبع وليس بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوموني**"[2]، ففي هاتين الكلمتين تصريح صريح بمبدأ مسؤوليته على أعماله أمام الأمة، وأنّ لها الحق في مراقبته ومحاسبته على ما يبرمه في شؤون الحكم بل تسليم صريح لحقها في ألا تستجيب له وتعمل على تقويمه وتسديده إذا انحرف عن الجادة، من خلال قول أبو بكر الصديق يتبين أنّه قرر القيام بالمسؤولية المنوطة به، ووعد رعيته بالتنازل عن الحكم في حال لم يستطيع القيام بهذه المسؤولية.

---

* **المسؤولية**: وضع من يمكن أن يسأل عن أمر ما عنه، وهي أنواع مختلفة كالمسؤولية الوزارية والمسؤولية الإدارية، أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د،ط)، 2000، ص181.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص88.

[2] علي عبد الواحد وافي: الحرية في الإسلام، مرجع سابق، ص105.

3-فتح باب الاجتهاد*: يرى "**الجابري**" أنّ هذه المبادئ هي الّتي يجب أن تقوم عليها أسس الحكم والسياسة، لأنّ النصوص الّتي تقررها تلك المبادئ ليست نصوصا تشريعية، أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما جعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعا غير محدود إلاّ بالحدود الّتي قررها الإسلام ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي تتطلب بالضرورة إعادة تأصيل المبادئ الّتي سبق ذكرها [1]، يتضح لنا من خلال ما سبق ذكره أن "الجابري" يرى بأنّ فتح باب الاجتهاد أمرا ضروريا لا مفر منه في كل ممارسة سياسية.

ويضيف الجابري أنّ النموذج الّذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والّذي طبق في عهد أبي بكر وعمر نموذجا مفتوحا إن لم يكن هناك نص تشريعي، من القرآن أو السنة، ولذلك تركت المسألة للاجتهاد بسبب الاختلاف الذي وقع آنذاك فإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فصل فيه بصورة سليمة إيجابية، فإن الخلاف الذي نشب بعدهم قد تطور إلى صدام وقتال كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدّها هو السبب الحقيقي فيما حدث من فتنة أدّت بدورها إلى انقلاب الخلافة إلى "**ملك غضوض**"[2].

وهذا يعني غياب الاجتهاد في الفقه السياسي، لذلك يجب على الحاكم فتح باب الاجتهاد لإثراء الفقه السياسي، لأنّ نموذج عهد النبوة الّذي طبق في عهد أبي بكر بقي مفتوحا إذ لا يوجد نص تشريعي من القرآن أو السنة يشرع لمسألة الحكم، فبقيت المسألة اجتهادية بسبب الخلاف الذي وقع آنذاك.

كما يرى "الجابري" أنّ اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم في الأمور الدينية "سنة" تمثل الركن الثاني من أركان التشريع، وعلى سبيل المثال نجد الحكم في المسائل الجزائية لم يرد في القرآن الكريم إلاّ في أربع عقوبات هي حدّ السرقة، حدّ الزنا، حدّ الحرابة أمّا القصاص فيما عدا القتل "**عين بعين وسن بسن**"، وفي المسائل المدنية لم ترد في القرآن الكريم إلاّ آية واحدة لقوله تعالى: "**وأحل الله البيع وحرم الربا**" (البقرة: الآية 275) وهو أمر اجتهد فيه الفقهاء وتنوعت أحكامهم، وفي مسائل الأحوال الشخصية وردت أحكام عن الزواج والطلاق وقواعد الميراث وهي كذلك مسائل صارت موضوعا لاجتهاد الفقهاء[3].

---

* **الاجتهاد**: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بقضية أو حكم فقهي ويكون ذلك بالقياس، أنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د،ط)، 2007، ص23.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص89-90.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص368.

[3] محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، ط1، 1993، ص91-92.

"**إنّ المناداة بالاجتهاد وفتح باب الاجتهاد ستظل كلاما في الهواء ما لم يتم فتح العقل الّذي تقع عليه مهمة الاجتهاد، ذلك لأن باب الاجتهاد لم يغلق، وإنّما انغلق عندما انغلق العقل الّذي كان يمارسه ضمن إطار حضاري وثقافي توقف عن الحركة والنمو**"[1]، وهذا يعني ترك الحرية للعقل حتى يجتهد لأنّه إن لم يكن هذا العقل حرا لا يستطيع أن يجتهد.

نستنتج مما سبق أنّ أصول الحكم عند "الجابري" ثلاثة هي: العمل بمبدأ الشورى والتحلي بالمسؤولية وفتح باب الاجتهاد، وهي النموذج الأمثل الذي يجب الاقتداء به لأنّها تنعدم فيها كل أساليب التسلط والاستبداد.

[1] محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص53.

المبحث الثاني: الدولة عند الجابري

يعتبر علماء المسلمين الأوائل أول من أدخلوا مصطلح "**الدولة**"* إلى الكتابات السياسية للتنظيمات القبلية القوية الّتي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، لكن مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي إلاّ بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول ومع دخول القرن السابق الهجري أصبح مصطلح الدولة ذا مفهوم محدد وشاع استخدامه في الكتابات السياسية والتاريخية [1]، في الجاهلية وحتى عصر الخلافة الراشدة لم يكن للعرب فلسفة وعلوم عقلية، كما لم يكن لهم دولة وعمران فكانت حياتهم السياسية والاجتماعية بسيطة لذلك لم تطرح القضايا السياسية للبحث والنقاش إلاّ بعد وفاة النبيّ عليه الصلاة والسلام، وحتى في هذه الفترة لم يطرح مفهوم الدولة للبحث وإنّما طرحت قضايا أخرى مثل الخلافة والشورى–وغيرها.

ولكن مفهوم الدولة لم ينضبط انضباطا دقيقا حتى منتصف القرن الثامن الهجري عندما استطاع "عبد الرحمان ابن خلدون" أن يطور مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية الّتي ترتكز عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له والمتقدمة عليه حيث يرى بأنّ "**الدولة تتحدد في البنية السلطوية الّتي تؤسسها جماعة سياسية منظمة في مجتمع يتألف من العديد من الجماعات السكانية**"[2].

كما نجد "ابن خلدون" يصنف الدولة إلى صنفين: دولة شخصية وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة مثل دولة معاوية، وهي بطبيعة الحال محدودة زمنيا بمدة حكم هذا الشخص، ودولة كلية وهي مجموع الدول الشخصية الّتي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة خاصة كانت أو عامة، مثل الدولة الأموية هي دولة كلية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبيات العربية، وهي عصبية بني أمية والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسية هي أيضا دولة كلية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة وهي عصبية العرب جميعا وذلك في مقابل دولة الفرس والروم [3]، وإذا نحن أتينا على ذكر هذه المفاهيم المختلفة لمصطلح الدولة، إنّما نريد أن نقف على هذا المفهوم في الفلسفة العربية الإسلامية، ونلاحظ إلى أي مدى تأثر

---

* **الدولة**: مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية متميزة من الجماعات الأخرى المماثلة التي تربطه بها بعض العلاقات وتختلف الدول فيما بينها من حيث تكوينها ونظام الحكم فيها، فمنها كبيرة ومنها صغيرة ومنها ملكية وجمهورية، أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص85.

[1] لؤي صافي: العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص114-115.

[2] نفسه، ص116-117.

[3] محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، ص212.

"الجابري" بهذه المفاهيم؟ وفيما تمثل إسهامه؟ وكيف تطورت مفاهيمه الخاصة به؟ وما هي إسهاماته الجديدة في هذا الميدان؟

من خلال ما تقدم ذكره يمكن أن ينظر إلى الدولة على أنّها "**عبارة عن مجتمع له نظامه السياسي وقوانينه الناظمة لشؤونه الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية النابعة إمّا من المجتمع نفسه أو من نظام حكومي خارجي**"[1]، ومن ذلك نستنتج أنّ الدولة تقوم على ركائز عديدة نذكر منها النظام السياسي (الحكم) الّذي يدير شؤون الدولة، والرعية أو المواطنين الّذين ينتمون إلى هذه الدولة بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون لهذه الدولة رقعة جغرافية تقوم عليها، وكل هذه المحددات تتفاعل فيما بينها لتعطي مفهوم الدولة.

أمّا بالنسبة "لمحمد عابد الجابري" فهو يرى بأنّ المحددات الثلاثة: العقيدة والقبيلة والغنيمة هي الّتي حكمت العقل السياسي العربي، وبالتالي فإنّ الدولة العربية الإسلامية تكونت في إطار هذه المحددات الثلاثة حيث أصبحت القبيلة محركا علنيّا للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعيا مطبوعا بطابع الغنيمة، وأصبح الفكر والإيديولوجيا عقيدة طائفية أو شبه طائفية [2]، ولا شك أنّ هذه المحددات الثلاثة لها دلالاتها التاريخية والاجتماعية إذ لا شك في أنّ المجتمعات العربية قبل الإسلام كانت مجتمعات قبلية وعشائرية فكانت العلاقة بين القبائل والعشائر كثيرا ما يسود بينها الخلاف وعدم حسن الجوار وبقيت مثل هذه الصفات مترسبة في العقل العربي الإسلامي بعد قيام دولة الإسلام، وهذه الصفات في نظر "الجابري" هي العصبية الّتي معناها الولاء والطاعة للعشيرة أو القبيلة وهذا ما كان حاضرا في الخلاف بين بني أمية وبنو العباس.

ويعتقد "الجابري" بأنّ الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية "**كما عرفها التاريخ منذ معاوية أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة، الدولة بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة أو بغير ذلك من الشعارات**"[3]، مما يعني ذلك أنّ قيام أي دولة سواء كان ذلك في القديم أو في العصر الحديث يتطلب وجود سلطة تملك القوة لإخضاع الرعية لرغبتها بدعوى فرض النظام والأمن والاستقرار وهي الشروط الأساسية والضرورية لقيام حياة الأفراد والجماعات وإسهامهم حضاريا وثقافيا من أجل تحصيل مكانة بين الدول والأمم.

---

[1] نزار يوسف: الزمن العربي الرديء، وزارة الإعلام السورية للطباعة والتداول، (د،ط)، 2001، ص179.

[2] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص180-182.

[3] نفسه، ص107.

"لقد رافق انتشار الإسلام كعقيدة دينية نشوء دولة العرب، فمنذ بداية الدعوة المحمدية وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الإسلام تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئا فشيئا إلى أن أصبحت حقيقة واقعية بعد مؤتمر سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرين والأنصار لاختيار من يخلف رسول الله، أي لاختيار رئيس الدولة ولما كانت البيئة العربية في الجاهلية بيئة قبلية صرفا، مجتمعا بدون دولة فلقد كان من الطبيعي أن تنشأ دولة الإسلام مطبوعة في نظمها وتشريعاتها بالنظم القبلية إلى حدّ كبير"[1].

إن كان الإسلام كعقيدة وشريعة هو السبب الرئيسي في قيام هذه الدولة لأنّه قبل البعثة المحمدية لم يكن للعرب دولة نذكر باستثناء بعض الدويلات الّتي لم تكن بالقوة الحضارية والعمرانية الّتي عرفتها الدولة في ذلك الوقت، لذلك مفهوم الدولة عند العرب المسلمين شديد الارتباط بالدين الإسلامي الحنيف.

ويذهب "الجابري" إلى أنّ النظر إلى الدولة الإسلامية بوصفها دولة سياسية يعود الفضل في ذلك إلى معاوية ابن أبي سفيان، الدولة التي يمكن اعتبارها النموذج الّذي بقي سائدا إلى اليوم، وذلك ليس راجع للمظاهر الّتي عرّف بها سلوك معاوية من الدهاء والحلم والقدرة على التفاوض، وإنّما المقصود بذلك أنّ معاوية قد أوجد بالفعل ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم "**بالمجال السياسي**"، والأمر هنا يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة القبيلة، العقيدة والغنيمة بصورة مباشرة بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات[2]، في عصر معاوية لم يعدّ تأثير القبيلة والعصبية مباشرا كما كان عليه في السابق وإنّما صار مكونا مخفيا إلى حدّ ما، وذلك بسبب اتساع مساحة الدولة واختلاف العرب مع غيرهم من الأجناس لأنّ الإسلام في عصر معاوية لم يعدّ دينا خاصا بالعرب دون غيرهم من الأجناس.

مع العلم أنّ معاوية يعرف جيدا أنّه اغتصب الحكم بالسيف وهذا يفتقد الشرعية الّتي تأسس عليها الإسلام منذ أبي بكر، شرعية "الشورى" فراح يبحث عن الشرعية لحكمه من القضاء والقدر من جهة واسترضاء الناس بإشراكهم في ثمار الحكم خصوصا المادية منها من جهة أخرى[3]، وهذه الممارسات الّتي قام بها معاوية تعدّ من فنون الدراية والمعرفة بالسياسة، وتعدّ البدايات الأولى لتشكل العقل السياسي العربي الإسلامي وذلك بغض النظر على الحكم على أداء معاوية كرجل سياسة وحكم.

[1] الجابري: العصبية والدولة، مصدر سابق، ص273.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص233-234.

[3] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص83.

إنّ شكل الدولة في الإسلام من الأمور الّتي عرفت فكرة القضاء والقدر، وفكرة الاجتهاد وعملية فصل الدين عن الدولة، وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية وهذا ما حدث في عهد معاوية، وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية[1]، وهذا يعني أنّ الدولة الإسلامية لم تعرف فصلا بين الجيش والتكتلات السياسية ولم يدرك القادة أو الخلفاء هذا الأمر إلاّ مع معاوية الّذي راهن على الدولة بقوة الجيش.

وبالتالي فلقد حكم معاوية باسم "القبيلة" وليس باسم "العقيدة" فانفصل الأمير عن العالم وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر هذا في القمة أمّا القاعدة فقد انقسمت إلى جند ورعية، الجند هم الّذين قاتلوا مع معاوية والرعية هم الّذين قاتلوا ضده، كما عرفت الدولة آنذاك عقدا سياسيا يقوم على المنفعة والمواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة أي على المشاركة ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها الغنيمة ليس هذا فحسب بل نجد معاوية يلتزم في هذا "**العقد السياسي**" بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من الليبرالية [2]، وهكذا نجد أنّ أكبر مشكلة تعرض لها معاوية هي مسألة الشرعية، أي بأي شرعية يعود الحكم إلى معاوية دون غيره؟ وهذه الإشكالية هي أهم إشكاليات السلطة والنظم السياسية وكل مكانة وأصالة فلسفة العقد الاجتماعي تعود إلى كونها تعرضت لها وقدمت حلول مناسبة لها من حيث التنظير (فلاسفة العقد الاجتماعي) لكن نجد معاوية يقدم لها حلولا عملية تطبيقية بموجبها اعتلى مدة الحكم.

ويقر "الجابري" أنّ ما يهم في هذا "العقد السياسي"، هو نوع من الليبرالية على مستوى حرية التعبير الّذي التزم به معاوية، لقد كان المبدأ الّذي قرره وعمل به وصار على ضوئه الخلفاء الأمويين عموما يقوم على ما يلي: "**قولوا ما شئتم ولن أدخل إلاّ حينما أرى أنّ كلامهم يتحول إلى عمل**"، فلم يكن معاوية يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه غير أنّ هذا العقد السياسي الّذي اقترحه معاوية فتح الباب أمام قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة الكلام، وبالتالي فلا معاوية ولا خلفاءه من بعده استغنوا عن القبيلة، فلقد مارسوا فيها السياسة ولم يعملوا على تجاوزها [3]، والسبب في ذلك أنّ مستوى الوعي السياسي والفكري لدى الرعية لم يكن بالمستوى الّذي يسمح بتجاوز فكرة القبيلة والعصبية، لأنّ الدولة في عهد معاوية حديثة

[1] حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 44.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص235-237.

[3] نفسه، ص235-238.

والأحداث والملابسات الّتي صحبت وصوله إلى السلطة لا تزال تلقي بظلالها على الحياة الاجتماعية والسياسية.

ويذهب "الجابري" إلى القول بأنّ التعدد هو الواقع السائد على الصعيد الاجتماعي وهو يقصد بالتعدد هنا ليس كثرة الكيانات القطرية وحسب، بل أيضا كثرة الطوائف والأقليات والإثنيات داخل القطر الواحد، وكذلك الديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي فهي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة إيجابية، لأنّه ليس هناك من بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية الحزبية الّتي هي مظهر من مظاهر الحياة الديمقراطية [1]، ومعنى هذا أنّ "الجابري" أكد على أنّه يجب فسح المجال أمام التعددية، سواء كثرة الطوائف والأقليات أو حرية التعبير وتعدد الأحزاب، لأنّ هذه المظاهر تعدّ أسمى مظاهر الديمقراطية في الدولة.

ويضيف "الجابري" "**أنّ الأحزاب عندما يتركز وجودها وتنبني تنظيماتها على اختيارات إيديولوجية واضحة تؤسسها مصالح طبقية تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها فتحدّ من فعاليتها وهيمنتها مما يفتح الباب ليس فقط أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين وحسب، بل أيضا أمام الانتقال السلمي للسلطة من النخبات الأرستقراطية إلى النخبات الشعبية المتنامية، السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والسلطة العلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة الّتي يعانيها المجتمع العربي في الوقت الراهن**"[2]، وتجاوز الأزمة لا يكون إلاّ بإحداث انقلاب تاريخي يحدث نقلة نوعية للدول العربية والإسلامية، طبقا لتلك الدول الّتي تعاني التخلف والتبعية.

ولذلك يرى "الجابري" أنّ من مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب إحداثه في الدولة العربية هو إحلال الولاء للفكرة والاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص سواء كان حيا أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وكذلك إحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، وهذا ما يحقق انتقال سليم للسلطة في الدولة "**إنّه الانتقال الّذي يجعل الوحدة الوطنية عبر التعددية الحزبية تعلو على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيرا طبيعيا مواكبا لما يحدث من تطورات**"[3]، وهذا يعني أنّ الأزمة الّتي تعانيها الدول العربية الإسلامية معقدة ومتعددة الجوانب في نظر

[1] محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص58-59.

[2] نفسه، ص59.

[3] نفسه، ص60.

"الجابري"، فبعد أن أتى على ذكر بعض الحلول الخاصة بالجانب السياسي يعرض بعض الحلول الخاصة بالجانب الاقتصادي.

وفي أفكاره الخاصة بالإصلاح في الجانب الاقتصادي نجد "الجابري" يؤكد على ضرورة تحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي لأنّ الاقتصاد الإنتاجي سمته أنّ المنتج يدفع الضريبة، فهو يستعمل المواد الطبيعية ويستخدم البشر لكنه في النهاية يدفع الضريبة للدولة، لأنّ الضرائب تشكل أحد أهم مواردها لتدعيم خزينتها، أمّا الدولة العربية فاقتصادها يطغى عليه العطاء والريع على الإنتاج كالأجور والمرتبات والأعطيات ودعم المواد، الأمر الّذي يجعل الحق في طلب المراقبة، مراقبة الحاكمين مهزوزا من أساسه [1]، وهكذا يتعذر على المحكومين (المواطنين) رقابة الحاكمين (الحكام)، وتختل العلاقة بين الشعب والسلطة وتتسع الهوة بينهما.

إنّ الاقتصاد العربي يطغى عليه الريع بكل مكوناته وتوابعه، وهو ما تعاني فيه كل الدول العربية من مشاكل مزمنة لا سبيل للتغلب عليها إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي، وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الدول العربية لأنّها وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة[2]، ومثل هذه التجارب كانت سببا في تقدم العديد من الدول والأنظمة على غرار دول الاتحاد الأوربي وغيرها من التنظيمات الأخرى.

ويقرر "الجابري" أنّه لتجاوز الدولة العربية يجب الانطلاق من داخل الدولة ذاتها من خلال أجهزتها وإمكانياتها وحاجاتها، وهذا التجاوز من منظور "الجابري" لا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال الضغط الديمقراطي لأنّ هذا الأخير لا يمكن أن يمارس مفعوله إلاّ في وضعية ديمقراطية حقيقية لذلك يجب أن تتوافر مؤسسات شعبية وأجهزة حكومية تخضع لهذه المؤسسات لكي تمارس القوى الشعبية ضغطها من أجل شق الطريق نحو الوحدة[3]، وهذه الوحدة الّتي تكلم عنها "الجابري" تهدف إلى إقامة نظام جماعي عادل خال من الاستبداد وقادرا في نفس الوقت على مسايرة متطلبات العصر.

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص182.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص374.

[3] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص60-61.

"**وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة الّتي هي إرث للإنسانية كلّها، إنّ تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحّر، وإنّ تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الجمهوري معا، وإنّ تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة تلك مبادئ لا يمكن ممارسة الشورى في العصر الحاضر دون إقرارها والعمل على ضوئها**"[1]، هذه المبادئ تتمثل على وجه الخصوص في الشورى والمسؤولية والاجتهاد، غير أنّه لا يمكن العمل بهذه المبادئ إلاّ إذا قمنا بتجديد محددات العقل السياسي العربي من أجل بناء دولة قوية الدعائم، وذلك بإقرار طريقة واحدة للوصول إلى السلطة، وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة، وتحديد اختصاصاته.

كما أنّ "الجابري" لا يعتقد أنّ إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث في الدولة يفسح المجال لترسيخ الحداثة السياسية، ولذلك يجب على العقل السياسي العربي تجديد وتحديث محدداته الثلاثة بتحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي واجتماعي، أي بناء مجتمع فيه تمايز بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي وكذلك تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، أي بدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب يجب فسح المجال لحرية التفكير والمغايرة والاختلاف [2]، يفهم من كلام "الجابري" أنّ المحددات الثلاث السابقة لا يمكن إزالتها نهائيا لكنه يمكن جعلها متماشية مع روح العصر، ويمكن لها أن تكون أسباب تقدم ونمو بعدما كانت أسباب تخلف وركود.

لكن ذلك في نظر "الجابري" مرهون بشرط لابد منه المتمثل في تجديد محددات العقل السياسي العربي الّذي لا يمكن أن يوجد إلاّ في ظل دولة تمارس نظام ليبرالي، وهذا ما يشير إلى دولة الحداثة، إذ يجب من خلالها تحديث سياستها، وتجاوز المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم، وإقرار محددات جديدة عصرية، ولا يمكن أن يتم ذلك إلاّ بالعمل من أجل النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة لدخول الحداثة السياسية لأنّ هذه الأخيرة تؤدي حتما إلى النهضة[3].

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص372.

[2] نفسه، ص374.

[3] نفسه، ص373.

إنّ الدخول في عالم الحداثة السياسية يقتضي مسايرة المعايير الّتي أدت بالدول المتطورة إلى النهضة حتى لا تبقى حبيسة القيم والمبادئ التقليدية الّتي كانت سببا في التخلف والركود وتجاوز المكبوتات السياسية التقليدية، إنّ الدولة عند "الجابري" ما هي إلاّ جهاز سياسي واجتماعي قائم على السياسة إذ لابد للديمقراطية أن تكون هي الوازع الّذي يحكم إرادة الأفراد، ومن هنا نرى أنّ تجاوز الواقع والانتقال إلى دولة متحضرة يتطلب الأخذ بمبادئ الديمقراطية وأساليبها المتجددة.

المبحث الثالث: الديمقراطية عند الجابري

إنّ كلمة **"الديمقراطية"*** من المفاهيم الأكثر تداولا واستعمالا إلى درجة أصبح معها وضوحا وضوح المألوف من الأشياء، لكن من الصعوبة تحديده وتعريفه، وبالتالي يبدو أنّ استعراض هذه الكلمة قد يساعدنا على تفهم معناها الّذي تعنيه بالضبط لنتوصل إلى نتيجة مفادها أنّ مفهوم الديمقراطية قد تغير وتبدل وهو في تطور دائم يستمد حركته التطورية من حركة التطور التاريخي الّتي لا تقف[1]، تعدّ كلمة "الديمقراطية" من المفاهيم الأكثر استعمالا وتداولا، وقد يجعلنا ذلك نعتقد أنّ معناها واضح الدلالة بسيط الفهم لكنه خلاف ذلك، والحقيقة أنّ مفهوم الديمقراطية قد تغير وتبدل، وهو في تطور دائم يستمد حركته التطورية من حركة التطور التاريخي.

واللفظة اليونانية، كما يعتقد "الجابري" أنّ الّذي استعملها أول مرة كان يقصد منها التعبير عن فكرة مثالية، أكبر من التعبير عن واقع حيّ، فكانت تعني عند اليونان "**حكم الشعب نفسه بنفسه**"، وهذا معناها اليوناني الأصلي، لكن هذا التعريف لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق إلاّ في إحدى تلك المدن الفاضلة الّتي تحدث عنها "أفلاطون" لأن متخيلوها وجدوا فيها نوعا من الملجأ هربوا إليه، في متاهات عالم الفكر عندما لم يجدوا في عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم المثالية [2]، إنّ تعريف الديمقراطية بأنّها "حكم الشعب نفسه بنفسه" لا تصدق إلاّ على دولة مثالية كما تحدث عنها أفلاطون، لأن كلمة شعب تستوجب دولة بالضرورة حيث لا يمكن تصور شعب ليس له نظام حكم يسير شؤونه، وكلمة حكم تقتضي وجود حاكم ومحكومين.

أمّا في القرون الوسطى، وفي عهد الرومان فقد عرفت الديمقراطية نمطا آخر، "**فكل ما يمكن أن يطلبه آنذاك عاشق الديمقراطية أو المناضل من أجلها هو مجتمع لا يقسم فيه أفراد الشعب بصفة رسمية إلى سادة وعبيد، أو إلى نبلاء وأشراف من جهة وإلى أرقاء وأقنان من جهة أخرى**"[3]، وهكذا نجد الديمقراطية في هذا العصر تعني العدل والمساواة بين أبناء الشعب الواحد في الدولة الواحدة، ولم تكن تعني أنّها

---

* **الديمقراطية**: نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد ولا لطبقة، ويقوم على ثلاثة أسس: الحرية والمساواة والعدل وهي متكاملة ومتضامنة والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعز تطبيقه تطبيقا تاما، أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص570.

[1] محمد عابد الجابري: في غمار السياسة، ج1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص309.

[2] نفسه، ص310.

[3] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص15.

آلية بموجبها يتم التداول على السلطة سلميا مثل ما هو الحال عليه في عصرنا هذا، حتى هذا المعنى لم يكن موجودا عند اليونانيون القدامى مثل ما لاحظنا.

وفي العصر الحديث فإنّ مفهوم الديمقراطية قد اتخذ شكلا آخر حيث ارتبط بفكرة الانتخاب أي إعطاء حق الانتخاب لجميع أفراد الأمة، ولكن يجب أن يكون هذا مبني على أساس المساواة في الإمكانيات والوسائل[1]، والمقصود بذلك أنّ الديمقراطية صارت آلية ونظام حكم في نفس الوقت، فهي تتيح الفرصة للترشح وطلب مناصب الحكم، وتتيح كذلك الفرصة في حق اختيار الممثلين والحكام عن طريق الانتخاب وأكثر من ذلك هي وسيلة للتعبير وإبداء الرأي سواء بالمعارضة أو بالموالاة.

أمّا فيما يخص الديمقراطية عند "الجابري" فهو ينظر إليها بما أنّها موضوع حديثنا، "**ويبادر إلى التأكيد على أننا نؤمن إيمانا ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضا أنّ الديمقراطية في الوطن العربي هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لا من أجل التقدم وحسب بل من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته**"[2] يبدو أنّ الجابري محق فيما ذهب إليه فبالنظر إلى الدول الّتي حققت مكانة لها في عالم اليوم نلاحظ أنّ الممارسة الديمقراطية كان لها دور حاسم في ذلك، أمّا من ناحية أخرى نلاحظ أنّ الديمقراطية محطة أساسية في الفكر السياسي عند "الجابري" فالوقوف عند معناها ودلالاتها من الأكيد أنّه سيضعنا على مقربة المبادئ الأساسية الّتي بنى عليها "الجابري" فلسفته السياسية.

غير أنّ الإيمان بضرورة الديمقراطية للوطن العربي، لا يتحقق إلاّ بأخذ الواقع العربي بعين الاعتبار أي كما تشكل تاريخيا، لأنّه لم يعرف الديمقراطية في أي مرحلة من مراحل تطوره، كما أنّه لم يعش الظروف والتطورات الّتي أفرزت الديمقراطية في أوربا كفكر وكمؤسسات بل بالعكس لقد عاش الوطن العربي ظروفا وأوضاعا مختلفة عن تلك الّتي أدت في أوربا إلى الديمقراطية كنظام فكري وكنظام سياسي واجتماعي منذ اليونان مرورا بالعصور الوسطى إلى غاية العصر الحديث [3]، إذن المشكلة الّتي يقف عندها "الجابري" هي كيف نجعل من الديمقراطية نظاما سياسيا واجتماعيا وفكريا يصدر من قناعة المجتمعات العربية؟ أو بمعنى آخر كيف نزاوج بين الديمقراطية كنظام سياسي وفلسفة نشأت وازدهرت في أوربا وبين الخصوصية العربية

[1] الجابري: الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص16.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نفسه، ص48-49.

الإسلامية التي تعدّ الديمقراطية شيئا جديدا وغريبا عنها؟ وهكذا نجد "الجابري" يتساءل تساؤلا محوريا فيما يخص ضرورة الديمقراطية ويتم ذلك على مكانة مقولة الديمقراطية في الفكر السياسي عنده.

أمّا في الوطن العربي فقد ظل الحكم فيه مطبوعا بطابع واحد وهو الحكم الفردي سواء كان الحاكم خليفة أو ملكا أو أميرا سواء تولى الحكم عن طريق الرضى والبيعة أم عن طريق الغلبة والقوة، وقد ترسخ هذا الواقع في الكيان العربي إلى درجة أصبح معها الحكم الأمثل الصالح هو الّذي يمارسه "**مستبد عادل**" أي الحاكم الفرد الّذي لا يظلم والّذي يستشير في الأمور العظيمة دون أن يكون ملزما بأي شيء مما يشار له به[1].

وهذا الأمر يظهر بوضوح مدى التباين بين الديمقراطية والعقلية العربية الإسلامية ويؤكد أنّ الديمقراطية في البلاد العربية الإسلامية صعبة التحقيق لأنّها كفكر وفلسفة غير منتشرة في الذهنية العربية الإسلامية الّتي اعتادت على نظام الحكم المختزل في شخص الرئيس أو الأمير أو الخليفة.

كما يرى "الجابري" أن التاريخ العربي لم يعرف ظاهرة الصراع من أجل الحدّ من سلطة الحاكم الفرد أو فرض قيود أو رقابة عليه، فالقيد الوحيد الّذي كان هو الوازع الديني والأخلاقي ولذلك كانت الأدبيات السياسية في الإسلام لا تتعدى ذلك النوع المعروف بـ "**نصيحة الملوك**" إذا فالنصح ليس الرقابة ولا الحدّ من السلطة هو الموضوع الرئيسي في الفكر السياسي في الإسلام والحاكم الّذي يقبل النصح ويعمل بشيء منه هو الحاكم الفاضل، وهذا ما جعل المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي يتطلب إحداث انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا، وهذا ما يحتاج إلى نفس طويل وعمل متواصل، وأيضا لابد من صبر كبير[2]، مثل هذه القيم تتعارض مع فلسفة الديمقراطية الّتي تقوم على الرقابة وحرية إبداء الرأي ومساءلة الحاكم، وهذا ما جعل الانتقال إلى الديمقراطية يحتاج إلى جد وشعور ووعي بالمسؤولية ووعي باللحظة التاريخية أي ضرورة إحداث مثل هذا الانقلاب،" **إذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالا من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير**"[3]، لأن شروط مثل هذا الميلاد ليست متحققة بشكل كاف، وإنّما تنتظر المزيد من العمل والوعي.

[1] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر نفسه، ص50.

[2] نفسه، ص51-52.

[3] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص118.

بالإضافة إلى ذلك يذهب "الجابري" إلى أنّ الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي يطرح مشكل نظري يتمثل في الانتقال إلى الديمقراطية الّتي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوربا فكيف نطبقها في مجتمعات تعيش أوضاعا تنتمي إلى ما قبل الرأسمالية وإمّا إلى ما اعتبر أنّه بديل للرأسمالية (الاشتراكية) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالانتقال إلى الديمقراطية يطرح مشكلة علمية تتمثل في الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا تولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه إمّا بالتنازل عن سلطاتهم وامتيازاتهم، وهذا إذا حدث فهو استثناء وليس قاعدة وإمّا بإجبارهم على التنازل، وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع قادرة على الحفاظ عليها[1]، ومثل هذه القوة الّتي تطرح الديمقراطية كبديل يجب أن تكون ممثلة في المجتمع المدني الّذي عليه أن يتأطر ويتجند من أجل هذه المهمة التاريخية.

إذن فالانتقال إلى الديمقراطية يطرح اختيارين إمّا بالتدرج، وذلك بالعمل على فسح المجال للقوى الديمقراطية لتنمو وتترسخ وتهيمن، وبدمقرطة الدولة بالانتقال بها إلى دولة مؤسسات تمثيلية حقيقية مع ما يتطلب ذلك من فصل للسلطات وإطلاق للحريات، وإمّا بحمل الحكام على التنازل تحت ضغط القوى الديمقراطية، وإمّا بإزاحته من طرف هذه القوى نفسها، وهذا الاختيار الأخير لا يتأتى إلّا إذا تحولت القوى الديمقراطية إلى قوى غير ديمقراطية وهذا ما يجعل طريق التدرج هو أفضل الطرق، لكنه يتطلب وقتا ومراحل كما أنّ تمييع التدرج يؤدي إلى تمييع الديمقراطية ذاتها[2]، نستنتج من كلام "الجابري" أنّ العمل الديمقراطي يتطلب وقت وصبر، ومن نتائجه وضع الأنظمة الحاكمة أمام الأمر الواقع، وبالتالي ليس أمامها إلاّ الاحتكام إلى خيار الديمقراطية، ويبدو أنّ الجابري لا يتحمس لفكرة الثورة، أي تغيير الأنظمة عن طريق القوة، فهذا الفعل في نظره يتنافى مع فلسفة الديمقراطية.

ومنه "**فالتدرج نحو الديمقراطية يعني السير قدما في نزع امتيازات النفوذ والثروة من طبقة بأكملها أو مما يشبه الطبقة، أو مما يندرج تحت اسم الطائفة والعائلة والحزب الوحيد فمن يضمن تفهم أصحاب الامتيازات، وبالتالي عدم قيامهم بردود فعل تعرقل عملية التدرج أو تجهضها بالمرة**"[3]

[1] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص82.

[2] نفسه، ص83.

[3] نفسه، ص84.

وهـذه التخوفـات تعـبر عـن وقـائع وتجـارب شـهدتها الكثـير مـن الأقطـار العربيـة أثنـاء محاولتهـا الانتقـال إلى الديمقراطية وما الثورات العربية الأخيرة إلا دليل واضح وبارز على ذلك.

والديمقراطيـة في نظـر "الجـابري" "**تعـني حفـظ الحقـوق: حقـوق الأفـراد وحقـوق الجماعـات**"[1] والديمقراطية في جوهرها ليست شيئا آخر غير المشاركة في الحكم، وبهذا المعنى فالديمقراطية هي نقيض الظلم تماما مثلما أن السماء هي نقيض الأرض، وغياب الديمقراطية في الوطن العربي يعني غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية، وغيابها في الميادين الروحية الدينية والثقافية[2]، وهـذه بعـض الأسباب التي تجعل مـن إحـلال الديمقراطيـة ليس بالمهمـة السـهلة في البلاد العربيـة الإسلامية.

ويـبرر "الجـابري" غيـاب الديمقراطيـة غيـابا كليّـا في بعـض البلـدان العربيـة ذلـك لأن الديمقراطيـة مـن خصوصيات المجتمع المدني الّذي يعيش فيه الإنسان عضوا في جماعة بشرية تنظم حياتها مؤسسات ديمقراطية وتضمن للأفراد الحقوق والواجبات، ويكون فيها الحاكم رئيس دولة ينوب عن الجماعة كلّها ويرضاها

وتكون فيها الشرعية السياسية مؤسسة على ديمقراطية حقيقية تضمن تداول السلطة، وتمنع احتكارها وبالتالي فإنّ شروط قيام مجتمع مدني بهذا المعنى لا يمكن أن تتوافر لا بعامل تطور الأمور ولا بعامل إرادة خيرة ما[3] فالديمقراطية كي تعطي ثمارها يجب أن تتوفر لها الأرضية الّتي تقام عليها، والمقصود بذلك هو أن تكون الديمقراطية فكر وممارسة في الحياة الاجتماعية، ويجب أن تكون سلوكا يطبع الأفراد في حياتهم اليومية.

أمّا فيما يخص المطالبين بالديمقراطية في الوطن العربي، فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها فشعار الديمقراطية هو أكثر الشعارات الرائجة في ساحة المطالب الشعبية، إذ أنّها تلقى إجماعا على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية وعلى رأسها حرية الفكر والتعبير والانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب وحرية الانتخاب وبالتالي فهم يطالبون بالديمقراطية البورجوازية[4]، ومعنى هذا أنّ الديمقراطية من أهم المطالب الشعبية اليوم وأكثرها رواجا إذ أنّها تلقى إجماعا على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية بالدرجة الأولى وذلك

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص113.

[2] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص111-124.

[3] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص124-125.

[4] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص31-32.

كالمطالبة بحرية التفكير والانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب السياسية والانتخابات، فهم باختصار يطالبون بالديمقراطية البورجوازية.

ذلك لأنّ النضال من أجل الديمقراطية السياسية البورجوازية بما تحتويه من حرية الصحافة وحرية التنظيم الحزبي والعمالي، ونزاهة الانتخاب هو السبيل لتحقيق الوحدة الوطنية، وذلك يتم إمّا عن طريق القوة وطريق الإرادة الحرة، أو عن طريق التعبير الديمقراطي الحرّ[1]، فلا يوجد طريق آخر لتحقيق الوحدة العربية غير الديمقراطية السياسية البورجوازية لأننا في عصر التكتلات الاقتصادية والإقليمية الّتي لا يمكن تحقيقها إلّا بأحد الطريقتين إمّا عن طريق القوة، أو عن طريق التعبير الديمقراطي الحرّ.

والّذين طالبوا بالديمقراطية في الوطن العربي هم ثلاثة أصناف من النخب العربية وتتمثل في **"النخبة العصرية"** الّذي يشكل احتكاكهم مع الغرب الليبرالي عنصرا أساسي من العناصر المؤسسة لوعيهم السياسي والحضاري، كما أنّها تشرع للمستقبل، وتتكلم باسم الجميع والثغرة الخطيرة الّتي تعاني منها هذه "النخبة العصرية" هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في الميادين الاجتماعية والسياسية والثقافية، وكذلك في الميادين الروحية والدينية، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد صنف آخر تتجاهله النخبة العصرية مع أنّه الموجود الوحيد في الساحة الشعبية، إنّه "**النخبة التقليدية**" المكونة من أولئك الّذين يطلق عليهم اسم "رجال الدين" تارة واسم "السلفيين" أو "الأصوليين" تارة أخرى، وهم يشكلون بالفعل نخبة لأنّهم يشرعون للمستقبل، ولو بالدعوة إلى العودة إلى الرجوع إلى الماضي كما يرتبطون ارتباطا عضويا بالجماهير الشعبية وهم لا يرفضون المعنى العام للديمقراطية لكنهم يفضلون ويصرون على التعبير عنها بالشورى[2].

وربما هذه أحد أوجه صعوبة تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي الإسلامي، والمتمثلة فيما يعرف بالخلاف الموجود بين الحداثيين والسلفيين، لكن مع ذلك يرى "الجابري" أنّ مثل هذه الصعوبة يمكن إزالتها، لأنّ الشورى الّتي هي مطلب السلفيين تتضمن بشكل أو بآخر مفهوم الديمقراطية، لكنه وحسب الجابري على الحداثيين أن يكونوا على قرب من السلفيين.

أمّا الصنف الثالث فيتمثل في الواقع العربي، والمسألة الّتي يجب أن تطرح في هذا الصدد هي الوظيفة التاريخية المطلوب من الديمقراطية أن تؤديها في الوطن العربي، لأن مضمونها يجب أن يتحدد من خلال الوظيفة

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص162-163.

[2] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص35-36.

التاريخية التي يجب أن تقوم بها في المجتمع العربي الراهن، و"الجابري" يرى أنّ هناك منظومتين لهما علاقة بتطبيق الديمقراطية في الوطن العربي وهما مختلفين تماما، وهما المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية، الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الإسلامية والثانية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل، وتحكمها المرجعية الأوربية المعاصرة[1]، وهكذا فلا شك أنّه لكي يكتب النجاح للديمقراطية في العالم العربي الإسلامي فلابد من أن تجلس المرجعيتين إلى طاولة الحوار والنقاش، ونجاح هذا المسعى مرهون بهذا الحوار والنقاش.

إنّ نجاح الديمقراطية من منظور "الجابري" يكمن في إطارها التنظيمي للحياة السياسية كما نجد أن الدعوة إلى الديمقراطية تبنتها نخب مختلفة، كل نخبة لها مرجعية معينة، وهذا ما أدّى إلى تنوع الوعي السياسي العربي، وعليه فمهما اكتنف مفهوم الديمقراطية من سلبيات لكنها ضرورة لا مفر منها.

[1] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص38-40.

المبحث الرابع: الدين عند الجابري

لقد فصل "الجابري" **الدين*** عن السياسة، أي تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية على أساس أنّ الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو سلبي ومتغير كما يرى بأنّ السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح، أمّا الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلاّ فقد جوهره وروحه[1].

فجوهر الدين وروحه يكمن في أنّه يوحد ولا يفرق، فالدين الإسلامي مثلا هو دين التوحيد بإطلاق التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة) والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته، "إن الذين فرقوا دينهم، وكانوا شيعا لست منهم في شيء"، أمّا السياسة في جوهرها قائمة على التفريق تقوم حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم الاختلاف، وبالتالي فهي فن إدارة الاختلاف أقرب منها إلى شيء آخر، والإدارة تعني هنا في نظر الجابري إمّا إدارة الاختلاف القائم، وإمّا الّتي تعمل على خلق اختلاف آخر جديد "**ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة يؤدي ضرورة الى إدخال جرثومة الاختلاف في الدين، والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسيا يؤدي ضرورة إلى الطائفة، ومن ثم إلى الحرب الأهلية**"[2].

يبدو أنّ الدين والسياسة في نظر الجابري لا يمكن توظيف أحدهما في خدمة الثاني وذلك يعود إلى طبيعة كل واحد منهما، فالدين يقوم على التوحيد في حين السياسة تقوم على التفريق والاختلاف، لكن رغم هذا التعارض الظاهر بين الدين والسياسة إلّا أنّ وظيفتهما تكاملية لكن من غير أنّ أحدهما في خدمة الثاني فلا ينبغي توظيف السياسة في الدين، كأن نقول مثلا طائفة دينية ما، نحن مع الحزب الفلاني لأنّه يضمن بقاءنا ويضمن انتشار مذهبنا أو كأن يوظف حزب سياسي مثلا الدين في خدمته فيقول المنتسبون إليه مثلا نحن من أنصار المذهب المالكي من أجل حشد الدعم والنصرة، وقد حصل مثل هذا التوظيف في التاريخ العربي الإسلامي، ومثل هذا التوظيف يعدّ من أسباب الأزمة في العالم العربي الإسلامي.

"**إنّ القول بأنّ توظيف الدين في السياسة يؤدي إلى حروب أهلية يبدو وكأنّه يتناقض مع جوهر الدين، أعني طابعه التوحيدي، إنّ المنطق يقتضي أن يؤدي الدين بما هو عنصر توحيد إلى إقرار نوع من الوحدة في السياسة، الوحدة الّتي أقل درجتها منع الاختلاف من الانزلاق إلى حرب أهلية**"[3]، ينبغي

---

*الدين: مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة، تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه أنظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص86.

[1] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص106.

[2] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص117.

[3] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص107.

أن يكون الدين محايدا في نظر الجابري، يحق لك الدفاع عن أفكارك السياسية لكن لا يحق لك فرضها بمنطق أنّ الدين يدعو لها.

والّذي يحدث في نظر "الجابري" أنّ العقل السياسي يلجأ إلى توظيف الدين في السياسة للجماعة عندما لا تستطيع هذه الجماعة التعبير عن قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا لأنّ ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعفها نتيجة بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها طرحا مكشوفا[1]، وهذا ما يدفع الجماعة السياسية إلى أن تتحول إلى جماعة روحية.

كما يقّر "الجابري" أنّ توظيف الدين في السياسة حاجة سياسية، والبلدان العربية عموما مرشحة لأن تعاني من هذه الحاجة، ولذلك فإن مسؤولية ما يسمى اليوم "بالاتجاه الإسلامي" أو بالأصولية أو "بالإسلام السياسي" مسؤولية عظيمة وخطيرة ذلك لأنه لا شيء أسهل من أن تتحول الدعوة الدينية إلى دعوة مفرقة، وبالتالي يصبح الدين عنصر تفريق وتمزيق بدلا من أن يبقى عنصر جمع وتوحيد[2]، وواقع الحال الّذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية ناجم على مثل هذا التوظيف السيء للدين وهذا التوظيف ليس وليد الساعة وإنّما لديه امتداده التاريخي الطويل ويعود إلى بعد وفاة النبيّ عليه الصلاة والسلام ووقوع الخلاف حول من يكون خليفة.

"إنّ ما يبرر وجود الإسلام السياسي اليوم، أعني وجوده التاريخي هو الاستبداد والظلم اللّذان يطبعان سلوك الدولة والنخبة صاحبة السلطة، واللّذان تعاني منهما أي الاستبداد والظلم الجماهير الفقيرة وقيادتها الروحية في البوادي والمدن ومعاناة مادية ونفسية الاستبداد والظلم اللّذان لم تنجح التيارات الإيديولوجية الحديثة في البلدان العربية في مقاومتها وفرض البديل الديمقراطي مكانهما"[3]، فالّذين يوظفون الدين من أجل مكاسب سياسية استغلوا الأوضاع الّتي يعانيها العالم العربي والإسلامي والمتمثلة في الاستبداد والطغيان من جهة، والفقر والتخلف والجهل من جهة أخرى وبالتالي أصحاب الإسلام السياسي استطاعوا كسب تأييد جماهيري لكنهم لم يستطيعوا التغلب على الاستبداد والفقر والتخلف، وهذا يدل على فشل الإسلام السياسي.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص118.

[2] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص108.

[3] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص120-121.

إذن فالإسلام السياسي لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه التاريخية إلاّ إذا ارتفع بنفسه إلى مستوى هذه الأهداف، واتجه صوب طرح مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما أو يترتب عليهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية طرحا سياسيا واضحا وبخطاب سياسي صريح، وبدخوله السياسة من بابها المعاصر والواسع.

أمّا ما يطرح باسم الدين في السياسة مثل مسألة "الحجاب" و"قطع يد السارق" ما هو إلاّ هروب من طرح القضايا السياسية الحقيقية ومواجهة المهام الّتي تطرحها وبالتالي انزلاق نحو الطائفية والحروب الأهلية[1] وهذه بعض النقائص الّتي ينطوي عليها أصحاب الإسلام السياسي في نظر الجابري والتي يمكن تلخيصها في اتساع الهوة بين تصور أصحاب الإسلام السياسي والواقع المعاش في البلاد العربية والإسلامية.

من خلال ما سبق نستنتج أن عنصر الدين حضيّ بالاهتمام البالغ في فكر "الجابري" وذلك لما ينطوي عليه من أهمية بالغة في الحياة السياسية العربية، ولما له من علاقة بالفكر السياسي، ولقد عارض "الجابري" توظيف الدين في السياسة وهو ما يبين بالضرورة رفضه للإسلام السياسي، لأن السياسة في نظره إنّما تحول الدين إلى عامل تفريق بدل أن يكون عنصر جمع وتوحيد بين الأفراد.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص115.

الفصل الثالث

الحداثة السياسية (تجديد محددات العقل السياسي العربي).

تمهيد

لما كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة هي المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي، حكمت العقل السياسي العربي ومازالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الوقت الحاضر، ولما حصل نوع من القمع لهذه المحددات أصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا، وهذا المكبوت قد عاد ليجعل الحاضر مشابها للماضي ويجعل عصرنا الإيديولوجي والنهضوي والقومي وكأنه فترة استثنائية، فأصبحت القبيلة محركا علنيا للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعيا أو شبه ريعي مطبوعا بطابع الغنيمة، وأصبح الفكر والإيديولوجيا عقيدة طائفية أو شبه طائفية[1].

وهذه المحددات الثلاث تعيق الممارسة الديمقراطية، وتقع كحاجزا أمام الحداثة السياسية، لأنّ العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوما أساسا بمحددات اجتماعية، اقتصادية وثقافية، ولذلك فإنّ تجديد محددات العقل السياسي العربي (العقيدة، القبيلة، الغنيمة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الّذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم، وهذا التجديد لا يمكن أن يتم إلّا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة المتمثلة في تحويل القبيلة إلى لا قبيلة وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي[2]، ومن هنا نتساءل: كيف يمكن تحقيق الحداثة السياسية؟ وما هي الآليات التي يمكن من خلالها تجديد هذه المحددات الثلاث؟

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص181-182.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص373-374.

المبحث الأول: تحويل العقيدة إلى مجرد رأي

يقرّ "الجابري" بأنّه بدلا من الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب الّذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة دينية كانت أو إيديولوجية حديثة، ومنه فإنّ تحويل العقيدة إلى مجرد رأي في نظر "الجابري" معناه التحرر من سلطة العقل الدوغمائي دينيا كان أو علمانيا والتعامل بعقل اجتهادي نقدي[1]، يعتقد المفكر الجابري بأنّ العقيدة هي الّتي أعاقت العقل السياسي العربي نتيجة التمذهب ولذلك يجب تحويلها إلى مجرد رأي بعيدا عن الرأي الدوغمائي.

إنّ "الجابري" مقتنع بأنّ المشكلة ليست في الدين كعقيدة، حيث يجب الفصل بين الدين والاستغلال السياسي له، ففي الإسلام بدأ التوظيف السياسي للدين منذ معاوية فمنذ قيام معاوية ضد علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسيا، لقد ألقى معاوية خطبا عديدة يبرر فيها استلامه للسلطة، وقد عمل على تكريس فكرة الجبر والقضاء والقدر، وهو من ساق الخلافة إلى بني أمية وبالتالي فهم غير مسؤولين عما حدث، ولقد وظف الدين لتبرير الاستبداد والطغيان والظلم الاجتماعي، وهو قد جاء في الأصل لتبرير هذه المظاهر كلّها لأنّه لو تركه وشأنه ومارس السياسيون السياسة عارية لانكشف أمرهم ولوجدوا أنفسهم من دون غطاء[2]، يؤكد الجابري على ضرورة الفصل بين المجال السياسي والمجال الديني لأنّ الدين أضحى مجرد غطاء لممارسة السياسة وتبرير الاستبداد.

ويضيف "الجابري" بأنّ "**الّذي يحدث هو أنّ توظيف الدين في السياسة إنما يلجأ إليه العقل السياسي للجماعة عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية والاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا ومطابقا لأنّ ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعف وعيها، نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية والاقتصادية طرحا مكشوفا**"[3]، إنّ التستر من وراء الدين حجة دامغة في ممارسته السياسة فلو ابتعد السياسي عن المعتقد الديني لانكشف أمره للناس.

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص374.

[2] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص186-187.

[3] الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص107.

وهناك حديث نبوي مشهور ترويه المصادر السنية بكثرة استند إليه الأمويون ونصه: "**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك**"، قال الراوي: "**امسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم امسك خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، قال: فوجدتها ثلاثين سنة**"، والمعنى السياسي الّذي أراد أهل السنة تقريره من خلال هذا الحديث إضفاء الشرعية الدينية على حكم معاوية، المؤسس الأول للملك في الإسلام، "**إذن فالملك الغضوض الّذي أقامه معاوية يكتسب شرعيته الدينية ليس فقط من البيعة الّتي كانت بالإجماع حتى سميّ عام توليه وتنازل الحسن له بعام الجماعة، بل أيضا من كونه جاء تصديقا لما سبق أن أخبر به النبيّ صلى الله عليه وسلم**"[1]، فهو يرفض توظيف الدين في اكتساب شرعية السلطة فهذا يعيق العمل السياسي في تصور الجابري.

فقبل أن يحكم معاوية حدثت خلافات وصراعات سياسية آنية تحكمها القرابة والمصالح أمّا الدين فلم يكن موضوع خلاف، فجميع المختلفين والمتحاربين كانوا من الصحابة، كلهم يعرفون الدين ويمارسونه ويصدون عنه في سلوكهم الشخصي، وإنّما كان الخلاف خلافا سياسيا ولم يكن باسم الدين ولا ضده[2] ويتصور أنّ الخلافات الّتي حدثت بين الصحابة لم تكن دينية (عقائدية) بل مجرد اختلافات سياسية في الرأي.

كما يرى "الجابري" أنّ الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية والحاجة إلى الممارسة العقلانية هي مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية ولذلك فإنّ الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه وجعلها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، وفي رأي الجابري أنّه من الواجب استبعاد شعار العلمانية، وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، لأنّهما يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي فالديمقراطية تعني حفظ حقوق الأفراد والجماعات، أمّا العقلانية فتعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج[3]، يدعو إلى ضرورة المحافظة على الوحدة القومية والديمقراطية والنقد العقلي كمطالب ضرورية في المجتمعات العربية وهو بهذا التصور يرفض مفهوم العلمانية بالمفهوم الغربي وتعويضها بشعار الديمقراطية والعقلانية.

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص231-232.

[2] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص23.

[3] نفسه، ص113.

ذلك أنّه لا القول بالديمقراطية ولا العقلانية يستبعدان الإسلام، كلاّ فإنّ الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي القول إنّه إذا كان العرب هم مادة الإسلام فإنّ الإسلام هو روح العرب، وبالتالي اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي، وهناك إسلام روحي بالنسبة للعرب المسلمين وإسلام حضاري بالنسبة للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين ولإعادة تأسيس الفكر القومي يجب تطبيق الديمقراطية والعقلانية وإحلال الإسلام المكانة الّتي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة[1]، وهذا يعني أنّ الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه وجعلها مطابقة للحاجيات والقضايا المطروحة على الساحة، وهو ما يدعو إلى استبعاد كل تطرف ديني سواء كان باسم العلمانية أو باسم الإسلام وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، لأنّ الديمقراطية تعنى بحقوق الأفراد والجماعات أمّا العقلانية فتعنى باستخدام العقل في الممارسة السياسية المبني على الأحكام المنطقية والأخلاقية، وليس على الهوى والتعصب.

بالإضافة إلى ذلك "فالجابري" يذهب إلى أنّه يجب إعطاء الحق في حرية الاعتقاد الّتي أقرها القرآن الكريم واعتبرها حقا من حقوق الإنسان، ذلك أنّ الله قد خلق الإنسان وزوده بالعقل والقدرة على التمييز، وأبان له السبل ثم ترك له حرية الاختيار[2]، 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 في خاتمة السورة: "**إنّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله إنّ الله كان عليما حكيما**" (الإنسان: 29)، كما يؤكد القرآن هذا المعنى في سورة أخرى لقوله تعالى: "**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**" (البقرة: 256)، فلا تعارض بين الديمقراطية والعقلانية مع الإسلام كدين ومقوما أساسيا في الهوية ولابد من بناء فكر قومي يقوم على مفاهيم الديمقراطية والعقلانية بعيدا عن التعصب في الرأي.

[1] الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص114.

[2] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص213-214.

المبحث الثاني: تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي

لقد رأى "الجابري" أنّه من الضروري تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي أي الدولة بأجهزتها والمجتمع المدني أي التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة، وبالتالي إنشاء مجال سياسي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار، ويفصل فيه بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم[1] ضرورة تحويل القبيلة كإطار اجتماعي إلى مجتمع مدني تحكمه القوانين الوضعية بعيدا عن كل تعصب في الانتماء العرقي.

كما ذهب "الجابري" إلى أنّ القبيلة أو العشائرية تجعل السلوك السياسي يعتمد على "ذوي القربى" الأقارب منهم والأباعد بدل الاعتماد على "ذوي الخبرة والمقدرة" الّذين يتمتعون بثقة الناس واحترامهم، والّذين يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحرّ[2]، لأن القبيلة تعتمد على ذوي القربى بدل ذوي الخبرة والكفاءة وهذا ما يعيق العمل السياسي.

لقد أقر "الجابري" بأنّ الدولة الأوربية الحديثة، أي دولة المؤسسات والمصلحة العليا قد قامت نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو المجال السياسي الخاص بالممارسة السياسية، منافسا للأمير والكنيسة ومقدم لنفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية، لقد ظهر هذا المجال السياسي في أوربا نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة خلال القرون الوسطى، ومن نتائج هذا الصراع ظهور نظرية "التعاقد"، (العقد الاجتماعي قبل روسو) الّتي تقول أنّ سلطة الكنيسة من الله وبالتالي فهي أعلى بينما سلطة الأمير من الشعب وبالتالي فهي أدنى، وقد أدى هذا التوزيع إلى القول بأنّ الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة[3]، وأنّ الدولة الحديثة جاءت نتاج تعاقد اجتماعي بين أفراد المجتمع لتأسيس السلطة السياسية.

وهكذا ظهر عنصر جديد في حلبة الصراع هو "الشعب" و"المصلحة العامة" و"بناء شرعية السلطة على التعاقد" هو المجال السياسي الجديد الّذي يعبر عن الحداثة السياسية الّتي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات الّتي ظهرت كنفي لدولة الأمير، أمّا عن بلاد الإسلام فهي في نظر "الجابري" لم تعرف مثل هذه

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص182.

[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48.

[3] نفسه، ص17-18.

العملية التاريخية الّتي شهدتها أوربا، وبالتالي لم تعرف قطيعة مماثلة بين الأمير والدولة، بل مازال الأمير فيها هو الدولة ومازالت الدولة هي الأمير والسبب في ذلك هو عدم وجود كنيسة في الإسلام[1]، ولذلك يدعو إلى حدوث قطيعة بين الأمير والدولة.

كما يرى "الجابري" أنّ فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في استيراد الحداثة السياسية الغربية، وغرسها في بلدانها يرجع إلى أنّ المجال السياسي في هذه البلدان مازال كما في القرون الوسطى مجالا يحتله الأمير بمفرده ويحتويه الدين احتواء، وهذا ما يفسر في نظره كون الحركات الاعتراضية الّتي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في آن واحد ضد الأمير وضد النخبة العصرية وحكوماتها وبرلماناتها[2] ويعتقد أنّ المجال السياسي في المجتمعات العربية مازال يعيش بذهنية القرون الوسطى يقوم على حكم الفرد.

ومنه فإنّ قيام الحداثة السياسية في أوربا حسب رأي "الجابري" كان نتيجة للصراع بين الأمير والكنيسة من جهة وبين الأمير والقوى الاجتماعية البرجوازية من جهة أخرى أمّا بالنسبة لعدم تطور الأوضاع في البلاد الإسلامية إلى حداثة سياسية بدعوى غياب الكنيسة فيها فهو نوع من القياس لا يمكن الاعتماد عليه إلاّ بوجود دليل قاطع يثبت أنّ وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية، وهذا ما لا يمكن إثباته[3] وأنّ الحداثة السياسية في أوربا كانت نتاج الفصل بين الأمير كحاكم والكنيسة كسلطة دينية.

ولقد استشهد "الجابري" بأحداث التاريخ الإسلامي لتبرير موقفه من تحويل محدد القبيلة في العقل السياسي العربي، حيث يرى "**من سياسة معاوية ودور الخوارج الفكري والعسكري ودور معتزلة الفتن، ما كانت لتمارس تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب ضد الأمويين بواسطة السياسة، وتطرح على ساحته الفكرية قضايا إيديولوجية لا تتسع لها القبيلة عادة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع القبيلة، وتتهيأ لتبرز كنقيض لها، ذاتي وموضوعي، إنّها طبقة الموالي الّتي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل منذ أن صار الجند فريقا والرعية فريقا آخر، الأغلبية في صفوف هذا الفريق الآخر الرعية**"[4]، ومنه تعتبر القبيلة في الفكر السياسي العربي إحدى العوائق الّتي أعاقت الأداء السياسي في الدولة الإسلامية نتيجة فكرة الموالاة للحاكم (معاوية).

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص18.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نفسه، 19.

[4] نفسه، ص243-244.

ومنه يدعو "الجابري" إلى التعدد باعتباره الواقع السائد على الصعيد الاجتماعي وهنا يقصد بالتعدد كثرة الطوائف والأقليات والإثنيات، والديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي لأنّها هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة إيجابية ذلك لأنّه ليس هناك بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية الحزبية الّتي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية، كما يمكن للأحزاب أن تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها لتحد من فعاليتها وهيمنتها، مما يفتح الباب أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين والانتقال السلمي للسلطة من النخبات الأرستقراطية القديمة إلى النخبات الشعبية المتنامية، السلطة السياسية والاقتصادية والعلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة التي يعانيها المجتمع العربي في نظر "الجابري"[1]، فهو يؤمن بالتعددية السياسية والفكرية ويعتبرها إطارا مرجعيا لقيام الدولة كبديل آخر للطائفية والعشائرية الأمر الّذي يحقق الاستقرار الاجتماعي والانتقال السلمي للسلطة (التداول).

ولذلك فمن مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في الوطن العربي هو إحلال الولاء للفكرة وللاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء المشخص سواء كان حيا أو ميتا شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولا إلى تحقيق انتقال سليم للسلطة من الفئات الحاكمة قديما وفقدت اليوم ما كان يؤسس امتيازها وأهليتها إلى الفئات الأوسع الّتي أفرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة لتولي الحكم والمسؤولية، "**إنّه الانقلاب الّذي يجعل الوحدة الوطنية عبر التعددية الحزبية تعلو على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيرا طبيعيا مواكبا لما يحدث من تطورات**"[2]، بمعنى ضرورة استبدال ذوي القربى بذوي الخبرة والكفاءة.

[1] الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص58-59.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة

يلح "الجابري" على ضرورة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي الّذي سمته أنّ المنتج يدفع الضريبة للدولة ذلك لأنّه عندما يدفع الضريبة يصبح في إمكان هذا المنتج وفي إمكان كل من هو داخل في عملية الإنتاج أن يطالب بحقه في مراقبة صرف الضرائب وهذا هو منطق الديمقراطية في أوربا الحديثة، أمّا في الوطن العربي فالاقتصاد يطغى عليه العطاء والريع على الإنتاج (إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر)، كالأجور والمرتبات والأعطيات ودعم المواد، الأمر الّذي يجعل الحق في طلب المراقبة مراقبة الحاكمين مهزوزا من أساسه[1]، يتضح من هذا أنّ الجابري يدعو إلى ضرورة تحويل الغنيمة كنمط ريعي إلى نمط اقتصادي إنتاجي حيث أنّ الفرد المنتج يدفع الضريبة للدولة وبرر ذلك أنّ هذا السلوك يسمح للمنتج بالمطالبة والمشاركة في إدارة تصريف هذه الضرائب وفي تصوره هذا منطق الديمقراطية في أوربا في حين العالم العربي مازال الاقتصاد ريعيا يسوده العطاء دون الإنتاج ما يتعذر إمكانية مراقبة المديرين للضرائب غير ممكنة.

"**إنّ الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها إلّا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي، وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة**"[2]، وهنا أيضا يتصور أنّ اقتصاديات دول العالم العربي اقتصاديات ريعية بوجه عام الأمر الّذي يجعلها اقتصاديات فاشلة محملة بالأزمات والمخرج في تصوره هو ضرورة الاتجاه نحو التكامل الإقليمي أو الجهوي (سوق عربية مشتركة)، للخروج من مرحلة الريع والتخلف إلى مرحلة البناء والتنمية.

لذلك دعا "الجابري" إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد الخراجي من النمط الأسيوي الّذي يقوم على ضريبة موحدة تفرض على الجميع بالتساوي، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها من المركز مباشرة[3]، وهنا يظهر لنا بوضوح أنّ المفكر الجابري يدافع عن أطروحة مفادها ضرورة الانتقال من مرحلة اقتصاد الريع الّذي يتمظهر في الفتوحات والجزية... إلى مرحلة الاقتصاد الخراجي كما هو الحال في النمط

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص182.
[2] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص374.
[3] نفسه، ص347-348.

الأسيوي كمثال أو نموذج الّذي يرتكز على قواعد واضحة كالمساواة بين الناس دون النظر إلى الفروق العرفية أو الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك يقر "الجابري" بأنّ ما يميز المجال السياسي الّذي ظهر في أوربا ارتباطه مع قيام النظام الرأسمالي أو على الأقل تزامن معه، ومن خصائص هذا النظام الرأسمالي أنّه يجعل المجتمع الّذي يقوم فيه ينقسم إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية الّتي عمودها الفقري الصناعة، وبنية فوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها الإيديولوجية المرتبطة بها، أمّا بالنسبة للمجتمعات الّتي لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية لا يوجد فيها فرق بين البنيتين التحتية والفوقية، بل الغالب فيها تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة، "**إنّها السمة الّتي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة مجتمعات ما قبل الرأسمالية**"[1]، وفي هذا النص يعتقد الجابري أنّ الحياة السياسية، في أوربا ترتبط مع ظهور النظام الرأسمالي والّذي يتميز ببنيتين هي البنية التحتية بما هي العمود الفقري كما هو الحال في الصناعة والبنية الفوقية كأجهزة الدولة ... في حين المجتمعات الأخرى العربية لا يظهر فيها هذا الانقسام وقد سماه بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية على حدّ مفهومه.

كما ذهب "الجابري" إلى أنّ جميع الدول العربية دول ريعية أو شبه ريعية، لأنّ اقتصادياتها تقوم على الريع إن لم يكن كعنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد كما هو الحال في الدول النفطية كما هو الشأن بالنسبة لدول الخليج العربي وليبيا، أو على الأقل كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول الّتي تشكل عائدات عمالها المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان، مصر، تونس والمغرب، إضافة إلى ذلك الدول العربية الّتي تتلقى إعانات خارجية، عربية وغير عربية تشكل عنصر أساسيا في دخلها مثل الأردن وموريتانيا، ويمكن للمرء أن يتصور مدى أهمية الريع في كيان الدول العربية إذا تصور توقف عائدات النفط وتوقف الإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين فليس الاقتصاد وحده الّذي يصاب بالإفلاس بل إنّ أجهزة الدولة ومشاريع التنمية ستصاب أيضا بالشلل التام[2].

ومن خلال هذا النص نرى أنّ المفكر الجابري يحكم بشكل عام أنّ الدول العربية كلّها يسيطر عليها ما يدعى بثقافة الريع بما هو العنصر الأساسي المكون لهذه الدول والّذي يأتي من عائدات الثروة النفطية

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص20.

[2] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص47.

والعمال المهاجرين كما هو الحال في الأردن مثلا وهكذا فالجابري برر وجود كيانات هذه الدولة بوجود الريع وواضح أنّ غياب الريع سيؤدي إلى انهيار كيانات هذه الدول.

ولذلك يرى "الجابري" أنّ المجتمع العربي مؤهل كغيره للحداثة وأن يعيش عصره، وهنا يبرز دور العقل والنقد، كما يعتقد "الجابري" أنّه بمجرد طرح الوضعية المحكومة بثلاثية القبيلة والعقيدة والغنيمة نكون قد بدأنا في قطع الخطوة الأولى من أجل التحرر من هذه الوضعية، لأن الوعي بحقيقة وضعية ما علامة على القدرة على تغييرها، والإنسانية عادة لا تطرح من المشاكل إلاّ الّتي تستطيع حلها لذا نجد "الجابري" متفائل رغم كل المظاهر السلبية القائمة، لأنّ هذه المظاهر السلبية الّتي تنتمي إلى المكبوت هي بمثابة بداية عملية **"التطهير"** للاشعور العربي، والمهم هو أن تطرح نفسها أمام العقل لينقدها ويتجاوزها، وهذه خطوة مهمة وأساسية وما يجعل "الجابري" متفائل هو انتشار الروح النقدية في الجيل الصاعد الّذي يتوافر على إمكانات جديدة للتغيير[1].

إن هذا النص يكشف لنا عن إيمان الجابري بأنّ المجتمعات العربية تملك شروط الحداثة وذلك في حضور الدور العقلي والنقدي من خلال الأطر الكلاسيكية (القبيلة الغنيمة...) يكون المجتمع العربي قد بدأ في الانطلاق من التحرر من هذه الأطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية القديمة وبرر ذلك بالقول بأنّ الوعي بوضعية معينة دليل على القدرة على التغيير، وهنا تظهر لدى الجابري نزعة تفاؤلية تقوم على السلبية شرط اعتماد ثقافة النقد والعمل على تجاوزها وإيمان الإنسان العربي بذاته وممارسته للنقد وعدم قبول الوضع القائم والاستسلام له.

نستنتج من خلال ما سبق أنّ تحقيق الحداثة السياسية يتم بواسطة نقد آليات العقل السياسي الحالية واستبدالها بأخرى معاصرة، إذ يجب تحويل العقيدة إلى مجرد رأي وتحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة.

[1] الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص189.

المبحث الرابع: نقاد الجابري في مشروعه الفلسفي والسياسي

تعرض مشروع الجابري الفلسفي والسياسي لعدة انتقادات من طرف المفكرين العرب نذكر على سبيل المثال "**جورج طرابيشي**"*، فهو من أهم وأضخم عمل نقدي وقع على مشروع "الجابري".

لقد حاول جورج طرابيشي في كتابه "نظرية العقل" نقد الجابري من خلال الإشارة إلى أنّ استخدام مصطلح العقل ليس من اختراع الجابري فقد سبقه إلى استخدامه "**زكي نجيب محمود**"**، تحت عنوان "العقل العربي يتدهور" عام 1977م، كما أقّر جورج طرابيشي أنّ الجابري لم يكن سباقا حتى في توظيف ذلك العنوان فقد سبقه في هذا المضمار أحمد موسى سالم عندما تصدى للرد على صاحب مقال "العقل العربي يتدهور" بكتاب تحت عنوان "العقل العربي ومنهاج التفكير الإسلامي"[1].

وهنا تظهر لنا أيضا سلسلة الانتقادات الّتي تعرض لها المشروع الفلسفي والسياسي للجابري، من طرف الآخرين كما هو الحال في المفكر جورج طرابيشي ومع ذلك نحن نعتقد أنّ مشروع الجابري يبقى نقطة انعطاف كبيرة وهامة في سبيل النهوض بالمجتمع العربي ومحاولة جادة لفهم عوامل التخلف والتدهور وإيجاد الحلول الممكنة والمقاربات الموضوعية للخروج من الأزمة المتعددة الأبعاد الاقتصادية والسياسية والفكرية.

كما استعمل الجابري مصطلحات مثل مفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المجال السياسي ومفهوم المخيال الاجتماعي، كما استعمل أيضا مفاهيم أخرى مثل مفهوم الكتلة التاريخية الّذي كان قد استعمله قبله "**غرامشي**"***، غير أن الجابري استعمله في مجال التاريخ الإسلامي إلى جانب هذه المفاهيم الّتي استمدها الجابري من المناهج الغربية، والّتي أراد مطابقتها مع التاريخ الإسلامي، فإنّه قد حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من خبرة التاريخ العربي الإسلامي نفسه، والّتي راح يحدد بها ثوابت

---

* **جورج طرابيشي**: مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري من مواليد مدينة حلب، عام 1939م ويحمل الإجازة باللغة العربية من جامعة دمشق، عمل مدير لإذاعة 1963-1964 ورئيسا للتحرير "لمجلة دراسات عربية"، أنظر: تمير بولرباح، العقلانية العربية وإشكالية الحداثة –الجابري نموذجا- (رسالة ماجستير في الفلسفة، غير منشورة، جامعة وهران، سنة 2010، ص203).

** **زكي نجيب محمود**: مفكر مصري، درس الفلسفة في إنجلترا، ودرس الفلسفة في الجامعات المصرية والكويتية، أنظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص53.

[1] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دراسة الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص12.

*** **غراميشي**: أنطونيو غرامشي مفكر وثوري إيطالي يعتبر صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية ويطلق على فكره الغرامشية، أنظر: تمير بولرباح، العقلانية العربية وإشكالية الحداثة، مرجع سابق، ص206.

العقل السياسي العربي وهي القبيلة تعبيرا عن البعد السياسي أو العصبية على حد تعبير ابن خلدون، والغنيمة تعبيرا عن البعد الاقتصادي الريعي، والعقيدة تعبيرا عن البعد الفكري والإيديولوجي[1]، وهكذا تظهر أصالة المشروع الفلسفي للجابري في وضع قاموس مفاهيمي خاص به ويبرز أيضا إطلاعاته على الفكر الغربي ومحاولة الاستفادة منه في وضع رؤية جديدة للواقع العربي تجمع بين خيرات الغير وتجارب الذات في أطر القبيلة كتنظيم اجتماعي سياسي والغنيمة كأسلوب أو نظام اقتصادي والعقيدة كبعد إيديولوجي (فكري).

بالإضافة إلى ذلك حاول جورج طرابيشي أن يبيّن إلى أيّ مدى كان الجابري لالاندیا فعلا، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي في شواهده بالذات إلى مؤلف "العقل والمعايير"، ولذلك اعتبر "جورج طرابيشي" أنّ تعريف العقل المكون بأنّه "**الملكة الّتي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس**"، لا وجود له عند لالاند في كتابه إجمالا ولا في كتابه "العقل والمعايير" وإنّما صاحب هذا التعريف "بول فوكييه" مؤلف معجم اللّغة الفلسفية[2].

"**فالنموذج الإيبستيمولوجي الجابري تحكمه برمته –كما لاحظ أحد منتقديه–غائية تفاضلية فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث فيجعل القطر المغربي أعلاه مرتبة، وهذه الغائية التفاضلية، فضلا عن توجهها القطري ذات منزع إيبستيمولوجي تراتبي، فهي تتصور البرهان أعلى مرتبة من البيان مثلما تتصور العرفان أدنى مرتبة من البيان**"[3].

ما يعيب عن وعي الإيبستيمولوجيا الجابرية هنا أمران، أولهما أن طريقة الحفر الإيبستيمولوجية ما وجدت أصلا إلاّ لكي تلغي الترتيبات –الّتي هي بالضرورة ذات طابع إيديولوجي–في مضمار نظرية المعرفة، وثانيهما أن البيان والبرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة إلى العقل الإسلامي على الأقل آناء من نظام إبستمي واحد آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة[4].

ولذلك يصرح جورج طرابيشي أنّه بدلا من أن يضع الجابري حدّا لاقتتال الإخوة الأعداء الّذين ما كان لهم أن ينعتقوا من أسار تاريخهم ليدركوا أنّ اختلافهم في الرأي هو الدليل الأسطع على صدورهم

[1] محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، مرجع سابق، ص73-74.

[2] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، مرجع سابق، ص13-14.

[3] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص404.

[4] نفسه، الصفحة نفسها.

عن منظومة مرجعية واحدة، حول الحرب المنتقلة فيما بينهم إلى حرب خنادق ومواقع ثابتة ودائمة لا صلح فيها ولا حتى هدنة بين الأطراف المتحاربة بأسلحة ابستيمية متنابذة، وتلك هي الحرب الّتي يديرها ناقد العقل العربي بين ثلاث نظم معرفية، وهذه النظم الثلاثية البيان والعرفان والبرهان تخوض فيما بينها مصادمات ومعارك وتواكبها هزائم وانتصارات وتقارنها تحالفات وانقلابات في التحالفات، بحيث أن التصادم بين تلك البنيات الفكرية غالبا ما يتطور من تصادم ثنائي إلى تصادم عام بين تلك البنيات جميعها[1]، والنص التالي يكشف أهم الاعتراضات والانتقادات الّتي تعرض لها مشروع الجابري الفلسفي والسياسي من قبل المفكر طرابيشي بحيث لم يجد الآلية الّتي تسمح بتنظيم العلاقة بين ما يدعى (البيان والعرفان والبرهان) كأنظمة معرفية متصارعة ومتنافرة تهدد وجود المجتمع العربي وتدفع به إلى الزوال أو التلاشي.

"**فكما قلب ناقد العقل العربي الإبستيمية الفوكوية من وظيفتها الوجودية إلى وظيفة تشطيرية، وكما حول البنية اللاشعورية الليفستراوسية من وظيفتها الإثنولوجية إلى وظيفة إبستيمولوجية، وكما جعل من الذاكرة الهريوية مضيعة للعلم لا محفظة، كذلك فإنّه سيوظف مفهوم اللاشعور المعرفي، بالمضادة التامة مع منظومة الأطروحات الّتي صنعت الشهرة العالمية لمؤسس السيكولوجيا والإبستيمولوجيا التكوينيتين**"[2]، وهذا كلّه يعكس ردود الأفعال الّتي تلقاها مشروع الجابري والانتقادات الموجهة من طرف النقاد من حيث أنّ المنطلقات الّتي بدأ منها لم تكن ناجحة ومحاولة الاستفادة من الفكر الغربي لفهم وضعيات المجتمع العربي لم تنجح.

إنّ ناقد العقل العربي حسب رأي جورج طرابيشي نفذ على المستوى الإجرائي المنهجي مناورة انقلابية "**فقد سعى إلى تفسير المنظومة الفلسفية السينوية برمتها، وبكل بعدها الموسوعي بالجزء الضائع منها كتاب "الحكمة المشرقية"، وهكذا فإنّه بدلا من أن يستدل بالشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد، وليس هذا فحسب بل إنّ هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أنّ الشاهد المستدل عليه هنا هو الكل في حين أنّ الغائب المستدل به هو الجزء وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي**"[3]، في نظر المفكر طرابيشي لا يمكن الأخذ برأي الجابري (المشروع) ما دامت الحقب التاريخية مختلفة ومتعددة المذاهب والرؤى.

[1] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص278-279.
[2] نفسه، ص294.
[3] نفسه، ص27.

ومن جهة أخرى تناول طرابيشي ظاهرة الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية، فكما أنّ أفاميه تقدم مصدرا شرقيا لتعليل تآكل العقلانية اليونانية (الغربية) كذلك فإّن درّان تقدم مصدرا شرقيا لتعليل المآل الانحطاطي للثقافة العربية الإسلامية، وتحويلها من معقولها الديني البياني إلى اللامعقول العرفاني بجميع ضروبه من هرمسية وغنوصية وأفلاطونية محدثة بصيغتها المشرقية، وعلى هذا النحو يكون منبع اللامعقول خارجيا وعلى هذا النحو أيضا تعطى براءة ذمة للعقل العربي الإسلامي، فتآكله لم يتم من الداخل ومن جراء تطور عضوي سالب بل من الخارج[1]، وأنّ المفاهيم الّتي قام عليها المشروع الفلسفي والسياسي للجابري لها امتدادات تتنافى مع واقع المجتمع العربي ومفاهيم الدين.

"**إنّ تصدي الجابري لنقد العقل العربي لم يتمخض –رغم ضخامة العنوان– إلاّ عن مشروع مجهض، أولا لأن الجابري تبنى لحسابه خطيئة عصر النهضة بإعلانه عن عدم أزوف ساعة الثورة اللاهوتية وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل مسمى، وثانيا لأنّ تحقيبه المغلوط لعصر التدوين، وعدم استيعاب للإشكالية اللالاندية عن جدلية العقل المكون والعقل المكون، وتقسيمه البنيوي لأنظمة المعرفة إلى بيان وعرفان وبرهان، وقد جعله يخطئ الهدف ويخوض معركته الفاصلة ضد أبرز ممثلي العقل المكون في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال جابر بن حيان*** والرازي في العلم والفارابي وابن سينا في الفلسفة وأهل القياس في اللغة والفقه وأهل الاستنباط في التصوف، منتصرا في الوقت نفسه لبعض من أبرز ممثلي العقل المكون ممثلا بنصية ابن حزم، ابن تومرت، وسلفية ابن تيمية**"[2]، إنّ خطأ الجابري في نظر طرابيشي هو الاعتماد على معطيات حضارية غربية متجاهلا البنى المعرفية والشمولية العربية من بيان وعرفان وبرهان إذ يعتبر العلماء المسلمين كدليل وبرهان لإنماء الفكر العربي.

ويضيف "**علي حرب**"**** في كتابه "نقد النص" أنّ الجابري ينطق في خطابه بأشياء ويسكت عن أشياء، فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الّذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري، وإذا كان نقد العقل العربي الإسلامي يتطلب

[1] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، العقل المستقبل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص96.

[*] **جابر بن حيان:** ولد عام721م توفي عام 815م كيميائي عربي يعتبر أبا الكيمياء العربية، أنظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص155.

[2] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، إشكالية العقل العربي، مرجع سابق، ص69.

[**] **علي حرب:** مفكر لبناني، يمارس الكتابة الفلسفية، له إنتاج غزير غالبه قراءات في النصوص الفلسفية القديمة والحديثة، من كتبه: التأويل والحقيقة، الحب والفناء، أنظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص122.

تحليل الخطابات الّتي نشأت حول الخطاب المذكور، فإنّه يتطلب أيضا وخاصة هذا الخطاب ذاته، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية، والأساس الّذي أنبتت عليه العلوم العربية، ولكن الجابري يسكت عن هذا الموضوع مع العلم أنّ العلماء القدامى قد تطرقوا إلى الخطاب القرآني، وهذا السكوت هو المسؤول عما تنطوي عليه قراءة الجابري من تلفيق[1].

[1] علي حرب: نقد النص، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص97.

خاتمة

خاتمة

من خلال الدراسة السابقة لهذا الموضوع توصلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات التي يمكننا حصرها فيما يلي:

– إنّ العقل السياسي العربي تتحكم فيه ثلاثة محددات قبيلة، عقيدة وغنيمة، حيث حكمته في الماضي ومازالت تحكمه في الحاضر، فتأثير العقيدة حسب رأي الجابري يتمثل في تغذية روح التعصب والتطرف سواء لرأي أو لحزب أو لطائفة.

– أمّا التأثير السلبي للقبيلة فيتمثل في اعتماد مبدأ العشائرية في كل أداء سياسي، ليحل ذوي القربى بدل ذوي الخبرة والمقدرة.

– أمّا تأثير الغنيمة فيظهر في أنّ معظم الدول العربية دول استهلاكية لاعتمادها على مجرد الاستهلاك.

وهذه المحددات الثلاث أثرت وما زالت تؤثر على الأحداث السياسية إلى يومنا هذا.

– إنّ الخطاب السياسي الجابري يدعو إلى ضرورة اعتماد مبدأ الشورى الّذي يمنع الاستبداد بالرأي أثناء اتخاذ القرارات، وتحمل المسؤولية والسعي إلى فتح باب الاجتهاد.

– إنّ نظرة الجابري إلى الدولة ظهرت كتنظيم سياسي مع الدعوة المحمدية، ثمّ تطور هذا المفهوم ليعبر عن دولة الخلافة ومع سقوط هذه الأخيرة حلّت محلها دولة الملك السياسي، الّتي بدأت مع حكم معاوية ابن أبي سفيان.

– إنّ الديمقراطية تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، وذلك بإزاحة الشكوك حولها وجعلها مطلوبة في ذاتها، كما نجد أنّ الدعوة إلى الديمقراطية تبنتها نخب مختلفة كل نخبة لها مرجعية معينة وهذا ما أدى إلى تنوع الوعي السياسي العربي، وعليه فإنّ الديمقراطية في الوطن العربي ضرورة لا مفر منها، وهذا ما جعل الانتقال إليها ضرورة ماسة لدى نخب عديدة.

– إنّ الدين في نظر الجابري عنصر أساسي تقوم عليه الأخلاق السياسية في الدولة العربية الإسلامية.

– إنّ المحددات الثلاثة الّتي سبق ذكرها ليست قدرا محتوما على العقل السياسي العربي بل لابد من تجديدها لتحقيق الحداثة السياسية، ولن يتم ذلك إلاّ بتحويل العقيدة إلى مجرد رأي يعترف برأي الآخرين ويسمح بتعدد الرؤى، أمّا القبيلة فلابد أن تتحول إلى مجرد تنظيم سياسي مدني مفتوح على التعددية الحزبية

الّتي من شأنها أن تحوي مختلف الآراء والاتجاهات، أمّا محدد الغنيمة فيجب أن يتحول إلى اقتصاد ضريبة أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي.

– بالنظر إلى دراسات الجابري للفكر السياسي العربي يمكن الحكم على أعماله أنها لم تكن القراءة العلمية الوحيدة للكشف عن أبعاد العقل السياسي العربي والآليات التي تتحكم فيه، ثم إن توظيفه لبعض المناهج والمفاهيم العلمية لدليل كاف على أنه أخذها عن نماذج غربية سابقة على سبيل المثال مفهوم الكتلة التاريخية الذي أخذه عن غرامشي.

– رغم الانتقادات الّتي تعرض لها مشروع الجابري من طرف جورج طرابيشي وعلي حرب... وغيرهم إلاّ أنّه يبقى نقطة انعطاف هامة في سبيل النهوض بالمجتمع العربي وإخراجه من الأزمة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا: المصادر

1. محمد عابد الجابري، حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط1، 1990.

2. ـــــ ـــــ: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

3. ـــــ ـــــ: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.

4. ـــــ ـــــ: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.

5. ـــــ ـــــ: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.

6. ـــــ ـــــ: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

7. ـــــ ـــــ: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.

8. ـــــ ـــــ: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

9. ـــــ ـــــ: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000.

10. ـــــ ـــــ: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004.

11. ـــــ ـــــ: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

12. ـــــ ـــــ: في غمار السياسة، ج1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

ثانيا: المراجع

1. إبراهيم بيضون: تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1986.

2. أيمن أدهم: الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998.

3. برنا لويس: لغة السياسة في الإسلام، تر: إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق، ط1، 1993.

4. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دراسة الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

5. ـــــ ـــــ: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

6. ـــــ ـــــ: نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

7. ـــــ ـــــ: نقد نقد العقل العربي، العقل المستقبل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

8. السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2010.

9. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ: شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، (د،ط)، 1996.

10. عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، منشورات المكتبة العصرية، (د،ط)، (د،ت).

11. عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، 1985.

12. علي حرب: نقد النص، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

13. علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، (د،ط)، 2000.

14. علي عبد الواحد وافي: الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، (د،ط)، 1968.

15. لؤي صافي: العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996.

16. محمد سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت، (د،ط)، (د،ت).

17. محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، ط1، 1993.

18. محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)، (د،ت).

19. محمود عكاشة، الحكم في الإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د،ط)، (د،ت).

20. نزار يوسف: الزمن العربي الرديء، وزارة الإعلام السورية للطباعة والتداول، (د،ط)، 2001.

21. هشام جعيط: الفتنة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2000.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

1. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، (د،ط)، 2000 .

2. اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

3. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د ط)، 1982.

4. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د،ط)، 1413.

5. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، دار الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

6. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د،ط)، 2007.

7. زكي نجيب محمود: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم (د،ط)، (د،ت).

8. يحي محمود نبهان: معجم مصطلحات التاريخ، دار يافا للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008.

رابعا: المذكرات والرسائل

1. تمير بولرباح: العقلانية العربية وإشكالية الحداثة –الجابري نموذجا– (رسالة ماجستير في الفلسفة، غير منشورة، جامعة الجزائر، 2010).

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ"	البقرة	256	51
"وأحل الله البيع وحرم الربا"	البقرة	275	30
"فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم وشاورهم في الأمر"	آل عمران	159	27-26
"فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغيّ هم ينتصرون"	الشورى	39-35	27-26
"إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"	الإنسان	3-2	51
"إنّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إنّ الله كان عليما حكيما "	الإنسان	29	51

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
ابن سينا	61.
ابن حزم	61.
ابن تومرت	61.
ابن تيمية	61.
أرسطو	6.
أفلاطون	38.
أبو جهل	9،13،15.
أبو بكر	10،13،16،17،22،27،29،30،33،49.
أبو طالب	12،13،15.
أبو لهب	12.
أبي سفيان	12،21.
أبرهة الحبشي	20.
أبو هريرة	22،27.
أحمد موسى سالم	58.
إسماعيل بن إبراهيم	12.
أم جميل	12.
الجابري	6،7،10،11،14،19،25،29،30،31،32،33،34،35،36،37،38، 39،40،41،43،44،45،46،49،50،51،52،53،54،55،56،57،58، 59،60،61،62.
جبريل	8.
جورج طرابيشي	58،59،60،61.
جابر بن حيان	61.
حمزة	13،14.
الحسن بن علي	18،50.
خديجة	15،20.

خالد بن الوليد	22.
روسو	52.
الرازي	61.
زكي نجيب محمود	58.
عبد الله	12.
عبد المطلب	15،12.
عبد الرحمان ابن خلدون	59،31،11.
العباس	15،12.
عثمان بن عفان	49،23،18،17.
علي بن أبي طالب	50،49،23،18،17.
علي حرب	61،8.
عمارة بن الوليد	13،13.
عمر	49،30،28،27،23،22،17،14،10.
عدنان	11.
الفرابي	61.
فاطمة	14.
فهر	12،11.
قصي بن كلاب	11.
لالاند	59.
محمد	15،14،13،9،8.
معاوية بن أبي سفيان	53،50،49،34،33،32،31،23.
نعيم بن عبد الله	14.
هند بنت عبد المطلب	20.

هرقل	21.
الوليد بن المغيرة	8.
الوليد بن حارثة الشيباني	22.

فهرس المحتويات

شكر

إهداء

مقدمة ..... أ-ج

الفصل الأول

محددات العقل السياسي العربي وتأثيرها على الفكر السياسي العربي عند الجابري

تمهيد 5

المبحث الأول: تأثير العقيدة. 6

المبحث الثاني: تأثير القبيلة. 12

المبحث الثالث: تأثير الغنيمة. 21

الفصل الثاني

تحديث وتجديد الخطاب السياسي الجابري

تمهيد 28

المبحث الأول: أصول الحكم عند الجابري. 29

المبحث الثاني: الدولة عند الجابري. 35

المبحث الثالث: الديمقراطية عند الجابري. 43

المبحث الرابع: الدين عند الجابري. 50

الفصل الثالث

الحداثة السياسية (تجديد محددات العقل السياسي العربي)

تمهيد 54

المبحث الأول: تحويل العقيدة إلى مجرد رأي. 55

المبحث الثاني: تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي. 58

المبحث الثالث: تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة. 61

المبحث الرابع: نقاد الجابري في مشروعه الفلسفي والسياسي. 64
خاتمة 70
قائمة المصادر والمراجع 73
فهرس الآيات 77
فهرس الأعلام 79
فهرس المحتويات 83

بحمد الله