تجلي الظاهرة الدينية عند نشأة الدول في فلسفة ابن خلدون
الحركة الموحدية نموذجا

د. جمال شعبان

كلية الهندسة، جامعة بجاية

Résumé

Poser le problème du rôle des doctrines religieuses dans la formation et le déclin des États musulmans nous imposent une approche théorique des fondement de l'Etat. Pour cela, la pensée du *'umrân* d'Ibn Khaldûn est remarquable. En effet, dans la *Muqaddima*, il nous expose une conception

théorique complète de l'Etat, ainsi les fondements de sa naissance et les étapes de son évolution.

Cette théorie sera le support d'analyse du *mouvement almohade* qui est apparu au Maghreb au début du 6eme siècle de l'Hégire avec Ibn Toumert, au nom d'une doctrine religieuse (*tawhid*) parvient à réunir sous son autorité l'ensemble du Maghreb et l'Andalousie. Une simple comparaison avec le *mouvement islamiste* actuelle nous permit de saisir les raisons de l'échec de ce dernier dans sa tentative de réformer l'Etat et la société. Ce qui nous amènent en dernier a proposer une doctrine religieuse originale pour une vraie révolution intellectuelle et politique.

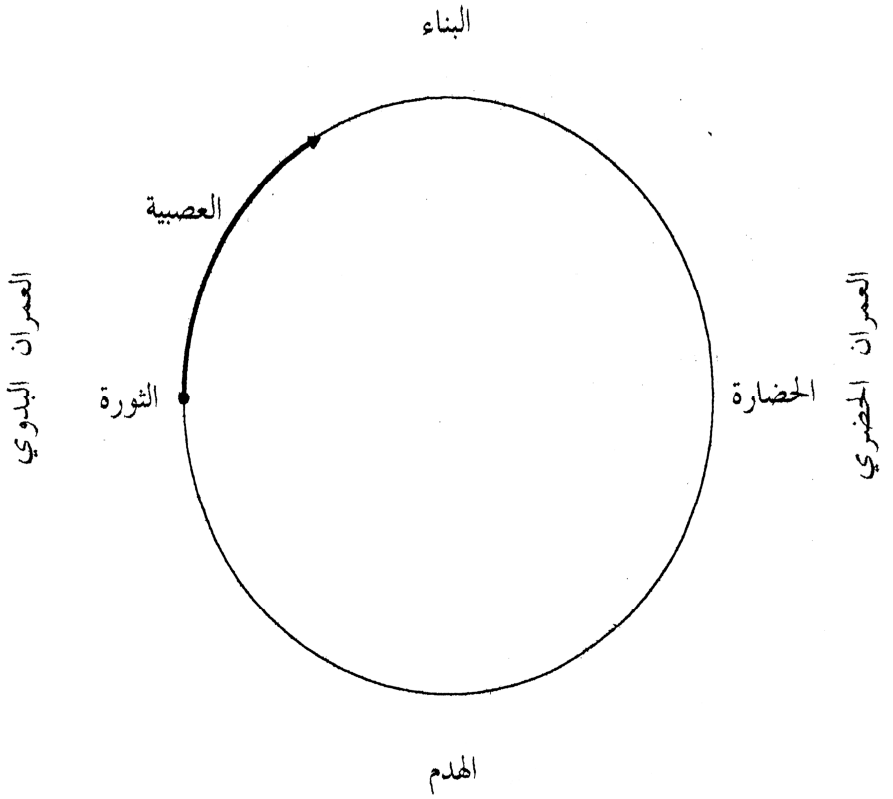
1- حركة الدولة عند ابن خلدون

إن الأحداث التاريخية في تطورها تخضع لحتمية تاريخية و قوانين ثابتة. البحث عن هذه القوانين الكلية و سنن التطور هو موضوع "علم العمران" الذي وضع أسسه ابن خلدون. ولفهم فكر ابن خلدون يتطلب منا طرح إشكالية "المعرفة" عنده. فهي تتجلى بكونها "ساكنة" و"عمودية"، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، و عمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى و المحدث بالقديم، يقول : "الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها و أسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم" (ابن خلدون، ع.2000:441). إن هذه النظرة الموحد للكون بنيت على الإلهام و الوحي، توحد المادي و الروحي في وعي كلي للوجود، يقول: "إن كل ما سواك إذا نظرته و تأمّلته رأيت بينك و بينه اتحادا في البداية، يشهد لك به اتحادكما في الكون" (ابن خلدون، ع.2000:395). إن الحركة الكلية لفلسفة ابن خلدون هي ما يسميها "عمران العالم" (ابن خلدون، ع.2000:40) ، فهو الأصل و النموذج الأزلي و الحركة الساكنة للتاريخ. فعمران العالم هو "الفيض الكوني" و يتجسد في مسرح الأحداث في "تاريخ العالم"، و هذا الأخير يتجلى عبر الزمان و المكان على شكل وحدات للشعوب هي "الدول".

فعلم العمران يقول العلامة: "يعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام و الأجيال و ما بعدك" (ابن خلدون، ع.2000:13). إن علم العمران يفسر ظواهر المجتمع البشري الذي تنظمه الدولة في الماضي و الحاضر و المستقبل. فلا وجود لمجتمع بدون سلطة لان تحقيق مطالبه الأساسية لا يتم إلا بوجود وازع أي حاكم. ومن ثم يقول: "إن الدولة والملك للعمران، بمثابة الصورة للمادة، و هو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها... فالدولة دون العمران لا تتصور و العمران دون الدولة والملك متعذّر، بما في طباع

البشر من العدوان" (ابن خلدون، ع.2000:349). إن دراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي تهيكل المجتمع، و هي تخضع في نشأتها و تطورها إلى مجموعة من القوانين والسنن و إلى حتمية تاريخية تستمد أصلها من حركة حتمية كونية. يقول الإمام علي: "صواب الرأي بالدولة يقبل بإقبالها و يذهب بذهابها" (عبده، م. ب ت:79). فللدولة في حركتها إقبال و إدبار، و بمعنى آخر، مرحلة البناء و مرحلة الهدم (انظر الشكل).

الشكل: حركة الدولة التاريخية



أ- **مرحلة البناء**: يبدأ أول طور من أطوار الدولة مع البداوة (ابن خلدون، ع.2000:160)، أو بمفهوم أوسع في "العمران البدوي". و ظاهرة البداوة يعرفها بأنها الانتحال للمعاش الطبيعي المستند أساسا إلى سد الحاجات الضرورية عن طريق الرعي و الفلاحة (ابن خلدون، ع.2000:114). إن أهل البدو أقرب إلى الخير نظرا لصفاء فطرتهم (ابن خلدون، ع.2000:116)، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم

إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد. والرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية (ابن خلدون، ع.124:2000).

إذن فالمحرك الأساسي و القوة الحقيقية لبناء الدولة هي "العصبية"، كيف نعرفها؟ إنها قوة طبيعية مصدرها صلة الدم أو الرحم، ثم الولاء و الحلف (ابن خلدون، ع.122:2000)، و هي في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري و إنما يسلك سلوكا يعززها و لا يمكنه معاكستها، فهي تبدو كأنها شيء تلقائي. إنها رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية و لا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة(الجابري، م.168:2001). إن هذه الروح الجماعية التلقائية تكون في أوج نشاطها في بداية الحركة التاريخية للدولة، أي في مرحلة "الثورة"، وغايتها هي الارتقاء إلى الملك. أهمية العصبية في نظام ابن خلدون تجعله يقدمها على الدعوة الدينية نفسها، فيقول: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" (ابن خلدون، ع.148:2000).

إن قوة العصبية تتطور بتطور المجتمع، فإذا استقرت الدولة و تمهدت قد تستغني عن هذه العصبية (ابن خلدون، ع.143:2000). فترة العصبية هي فترة الالتحام و التقشف و التفاني و التضحية. و لما كانت طبيعة المجتمع و التاريخ يقتضيان التطور فإن العصبية تنحل شيئا فشيئا، و انحلالها إنما هو دليل على فنائها و فناء الدولة نفسها، فللدولة أعمار طبيعية كالأشخاص (ابن خلدون، ع.158:2000). وأثناء عمر الدولة فإنها تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متجددة، و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر (ابن خلدون، ع.163:2000).

ب- مرحلة الهدم: فإذا كان ميلاد مجتمع الدولة بقوة العصبية في العمران البدوي فإن غايته و هدفه المنشود و المحتوم هو الوصول إلى "العمران الحضري" الذي تجسده "الحضارة" (ابن خلدون، ع.160:2000). والتي يعرفها بأنها التفنن في الترف و إحكام الصنائع المستعملة في المطابخ و الملابس و المباني و الفرش و الآنية والفنون و العلوم. إنها حالة استقرار الملك المناقضة للبداوة. يعيب على مرحلة الحضارة بأنها تفسد أهلها في ذاتهم، بل "الأخلاق الحاصلة من الحضارة و الترف هي عين الفساد" (ابن خلدون، ع.346:2000). فساد الإنسان في ذاته و أخلاقه ودينه، وينتج عن ذلك فساد المجتمع وانحلال مؤسسات الدولة، فتحصل فيها طبيعة الهرم

المؤذن بالزوال. وبذلك يعود المجتمع في رحلته التاريخية إلى نقطة الانطلاق. هذه المرحلة أسرع من سابقتها لأن: "الهدم أيسر من البناء بكثير؛ لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو العدم، و البناء على خلاف الأصل" (ابن خلدون، ع.2000:320). إن حركة الدولة عند ابن خلدون تخضع إلى نظام حتمي و دقيق لا يختلف عن النظام والقوانين التي تحكم أعمار الأفراد و الحيوانات.

فالدولة هي وحدة روحية لمجتمع يطمح للتحرر و البناء في مرحلة تاريخية معينة، و قوة العصبية التي توحد مؤسسي الدولة في بدايتها، تأخذ جذورها من "المشيئة الإلهية". و الخلق السياسي لأهل العصبية - النخبة - قد حصل لديهم واستحقوا به أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، لأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، و أن الله تأذن لهم بالملك و ساقه إليهم (ابن خلدون، ع.2000:134). و إذا تأذن الله بانقراض الملك و الدولة من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات و انتحال الرذائل، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، و لا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم. بما أن المجتمع البشري مستمر في رحلته التاريخية فإن في كل مرة و في آخر كل دورة تاريخية تنبعث الشعلة من جديد و يتجدد الأمل في الحياة بفعل عصبية ونخبة جديدة، تطمح هي الأخرى لكتابة التاريخ و بناء حضارة، فحركة التاريخ هي حركة "دائرية" متجددة. انظر كتابنا حول فكر ابن خلدون (شعبان، ج:2003)

2- الحركة الموحدية

2- 1: حالة بلاد المغرب في بداية القرن 6ه / 12م

أدى استبداد قادة المرابطين إلى إرهاق جموع الشعب بالضرائب و الاضطهاد، فظهرت في البلاد مناكر كثيرة (المراكشي، و.1978:260)، وأفترق شملهم، بادعاء كل واحد منهم أحقيته بالإمارة، الأمر الذي فتح الباب للنساء للتدخل في شؤون الدولة و السياسة، فاضطربت أحوال الناس و قل أمنهم وزاد خوفهم (المراكشي، و.1978:261). أما المظاهر الاجتماعية فنجد أكثرها ظاهرة الاختلاط بين الجنسين في الحفلات العامة و الأعياد، و انتشار ظاهرة تعاطي الخمر و اللهو (البيذق، 1928: 52- 60- 64- 65). وبالنسبة إلى المظاهر الدينية نلاحظ سطحية في فهم النصوص الدينية و القواعد الشرعية عند الفقهاء

(البيذق.51:1928)، وجهلهم بأصول الدين و لجوؤهم إلى ممارة الحكام من اجل مصالح دنيوية (البيذق.68:1928).

كان بلاد المغرب إذا غارقا في التقليد و الجهل بأصول الحوار و المناظرة، وفي جانبها الفقهي كان تاءها داخل الفروع حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله (المراكشي، و.255:1978)، وفي جانبها العقدي بقيت المنطقة على هامش ذلك الجهد الفكري و الحوار العقلي الذي ينتجه "علم الكلام"، بل اتهم كل من اشتغل بهذا المبحث بالكفر و الزندقة (النجار،ع :56:1983). فالحالة العامة للمجتمع المغاربي السياسية و الفكرية و الاجتماعية كانت في حاجة ماسة إلى التغيير، باعثة على الثورة. ولم يلبث ابن تومرت أن شخصها ووجه نقده الشديد إليها. فبعد عودته من المشرق، "بحرا متفجرا من العلم، وشهابا واريا من الدين" (ابن خلدون،ع.466:1981)، طمحت نفسه إلى إقامة دولة تعيد للإسلام مجده.

2- 2: شخصية ابن تومرت و رحلته

الراجح أن مولده كان في سنة 475ه / 1082م، و ينحدر من قبيلة هرغة إحدى بطون قبيلة مصمودة الكبرى. و ينتسب إلى أسرة ذات دين و حسب و نسب، وشب قارئا محبا للعلم، و كان يسمى أسافو، و معناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد لملازمتها (ابن خلدون،ع.465:1981). خرج من قبيلته رغبة في طلب العلم و هو ابن 26 سنة على الأرجح. وكانت محطة رحلته الأولى الأندلس، و هذا ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى القول بتأثره بمنهج المذهب الظاهري الذي نشره ابن حزم و الذي كان ثورة على علم الفروع (النجار،ع :67:1983). و من الأندلس أنتقل إلى الإسكندرية بمصر حيث اخذ عن أبى بكر الطرطوشي، الذي كان ثائرا على البدع (ابن قطان،ع.38:1964). و توالت المحطات: مكة و المدينة و دمشق وبغداد التي كانت مراكزها العلمية تزخر بالتيارات الفكرية و الفرق المذهبية. و يبدو أن هذه الرحلة كان لها الأثر الأعمق في تكوين رؤية ابن تومرت إلى نفسه و إلى الكون، فقد ظل بالمشرق زهاء عشر سنوات. و قد أفاد من هذه الدراسة علما غزيرا في العلوم الدينية و اللسانية و العقلية. و اطلع بطريقة جيدة على أحوال الأمة، فكانت فكرة الثورة نتيجة طبيعية لهذه الرحلة. وعاد إلى بلاد المغرب و هو في 36 سنة من العمر مكتمل الرجولة و التكوين العلمي.

كانت حياة ابن تومرت بسيطة، و كان تقشفه قدوة لأنصاره فنال التقدير والاحترام لديهم. وقد وصف ابن أبي زرع شخصيته التي امتزج فيها العلم بالقسوة قائلا: "و كان، مع ذلك، عالما فقيها، راويا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، حافظا له، عارفا بالأصول، عالما في علم الاعتقاد و الجدل، فصيح اللسان، مقداما على الأمور العظام، سفاكا للدماء، غير متورع فيها، و لا متوقف عنها" (ابن تومرت، م.1903:50).

2- 3: التنظيم السياسي

اعتقد ابن تومرت أن فساد أحوال الأمة، كان بسبب تولي حكام جاهلين بحقائق العقيدة و الشريعة قيادة الأمة (ابن تومرت، م.1985:238). فعندما اقتنع أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ما لم يكن مدعوما بقوة الدولة، لا يعيد إلى الإسلام صفاءه، و لا إلى الأمة وحدتها، راح ينظم صفوفه لإنجاز هذه المهمة، فبنى رابطة للعبادة في بلده الأصلي (ابن خلدون،ع.1981:469). واستمرت مرحلة التأسيس ثلاث سنوات، كان يدرس فيها العلم، و يثقف اتباعه مبادئه في الدين والسياسة و نظم الحكم و الاجتماع، و تمت بيعته إماما معصوما، و قصد الناس إليه من كل مكان يبايعونه. "و كان لا يراه أحد و لا يسمع به، إلا اشرب حبه، رضي الله عنه، وضع الله تعالى عليه، و ألبسه رداءه" (ابن قطان،ع.1964:22).

فأخذ في إنشاء المؤسسات و المجالس، و أحاط نفسه بقيادة تتكون من عشرة أنفار تسمي الجماعة أو العشرة، و نظم أنصاره "طبقات" في نظام لم تسبق إليه دولة. و هذه الطبقات هو تنظيم سياسي و يمكن أن نطلق عليها اسم المجالس والهيئات في مصطلحاتنا المعاصرة. و أهم هذه الطبقات: أهل دار المهدي، وأهل الجماعة أو العشرة، و أهل الخمسين، و أهل السبعين، و الطلبة و الحفاظ، و أهل القبائل. و في هذا التنظيم الهرمي حدد العلاقة بين هذه الطبقات تحديدا دقيقا لا يتعداها إلى غيرها لا في السفر و لا في الحضر (ابن قطان،ع.1964:29)، فمنهم للتفاوض و المشورة ومنهم لحمل العلم و التلقي و أخرى لمدافعة العدو (ابن الخطيب، ل.1929:57). إذن كان هناك نظام سياسي دقيق متعدد الأجهزة، و كل جهاز يختص بوظيفة محددة، و هذا ما يفسر لنا استمرار حركة الموحدين زهاء قرن ونصف و تمكنها من توحيد بلاد المغرب.

2- 4: آراء ابن تومرت الكلامية

منطلق عقيدة ابن تومرت التوحيد، حدد معناه قائلا:"التوحيد هو إثبات الواحد و نفي ما سواه من إله، أو شريك، أو ولي، أو طاغوت" (ابن تومرت، م.1985:217). و يقرر:"إن التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه" (ابن تومرت، م.1985:267)، و لكن كيف السبيل إلى إثبات وحدانية اللّه؟

أولا العقل، إذ يقول:"بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه و تعالى، بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق" (ابن تومرت، م.1985:272). فمنطلق التوحيد النظر العقلي، و لا يكون ذلك بأي عقل، إنه العقل الذي يعتمد على الحساب، يقول في ذلك: "فالحساب أصل كبير في الدين و أما الدنيا فيه تصح جميع المعاملات" (ابن تومرت، م.1928:194). ويصف ابن قطان المهارة العقلية لابن تومرت بقوله: "يستحق أن يكون ملك الناس أجمع بالواجب و الاستدلال، إذ عنده صناعة الملك و تدبير المدن قولا و فعلا، لا يفوته شيء من ذلك أصلا" (ابن قطان،ع.1964:55). فبمفهومنا الحالي يكون ابن تومرت حتما من خريجي كلية الهندسة.

ثانيا الخلق، إذ الخلق شهادة على الخالق، و الخلق يحتاج إلى الخالق، والفعل إلى الفاعل، ولا فعل بحدث من تلقاء نفسه (ابن تومرت، م.1985:215). و ثالثا نفي التجسيم والتشبيه عنه تعالى : "إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات" (ابن تومرت، م.1985:216). وينتج عن ذلك التسليم بوجود الخالق المطلق، الذي هو : "الأول من غير بداية و الآخر من غير نهاية، و الظاهر من غير تحديد، و الباطن من غير تخصيص، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف" (ابن تومرت، م.1985:217). و من تنزيه الخالق و إطلاق وجوده نفي الغيرية عنه، فيقول: "فإذا علم وجوده على الإطلاق علم أنه ليس معه غيره في ملكه، إذ لو كان معه غيره لوجب تقيده بحدود المحدثات....فعلم بهذا أنه واحد ليس معه ثان في ملكه" (ابن تومرت، م.1985:218). ويسلم ابن تومرت بأسبقية القضاء و القدر الإلهيين عن كل موجود إذ يقول: "فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه، سبق به قضاؤه و قدره" (ابن تومرت، م.1985:220)، فالقضاء و القدر واجب التسليم بهما، "فكل ما سبق به قضاؤه و جب ظهوره، ....لا تبديل في المقدور و لا تحويل في المحتوم" (ابن تومرت، م.1985:219).

يمكن أن نقول بأن طريق التوحيد عند ابن تومرت منطلقه العقل الرياضي الذي ينظر في الخلق و آيات الكون ليرتقي إلى تنزيه الخالق و إطلاق وجوده و نفي الغيرية عنه، فهو أحد في ملكه، ليس له شريك ولا موجود سواه. فالعلم بالتوحيد هو طور "وراء العقل" لأنه تعالى: "لا يتخصص في الذهن، و لا يتمثل في العين، ولا يتصور في الوهم، و لا يتكيف في العقل" (ابن تومرت، م.226:1985).

لأهمية التوحيد عند ابن تومرت فقد تمت بيعته عليه (ابن خلدون، ع.469:1981). و لكي يتيسر على عامة الناس لخص لهم هذه العقيدة في رسالة قصيرة سماها "المرشدة" باللسان البربري (ابن خلدون، ع.469:1981). فابن تومرت كان صاحب ثورة فكرية قبل أن يكون صاحب ثورة سياسية (الجابري، م.232:1980)، فالتوحيد عنده كان سلاح لمعرفة الله حق معرفته، و سلوك عملي لعبادته، و سبيل إلى وحدة الأمة. فبعقيدة تجمع بين "العلم" و "السياسة" و بتنظيم سياسي و عسكري محكم، أسس الدولة الموحدية، التي كانت من أعظم الدول التي عرفها بلاد المغرب الإسلامي.

3: الحركة الإسلامية المعاصرة

إنها حركة أهل الحضر و لا تنطلق من البادية و الرباط، قال مالك بن نبي في ذلك: "رجل المدينة هو دائما في منتصف الطريق، و في منتصف الفكرة، لا يعرف كيف يصل إلى هدف. إذ هو ليس نقطة الانطلاق في التاريخ كرجل فطرة، و لا نقطة الانتهاء كرجل حضارة" (بن نبي، م.105:1961). حركة لا تنطلق من العقل الرياضي، فقد بنيت أساسا على العاطفة الدينية، وهي تعارض الاجتهاد والتجديد، رغم أن صاحب الشريعة :"مداركه أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها و محيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية" (ابن خلدون، ع.481:2000). إنها لا تثبت ما سماه ابن تومرت "استمرار العمل"، يعتبر أنصارها التاريخ منذ معاوية الأموي إلى يومنا هذا "جاهلية".

الحركة الإسلامية لا تعتمد على أساس نظري واضح يمكن قيام التغيير وفقا له، بحيث لا تملك، ولم تؤسس فلسفة اجتماعية سياسية مستقلة و قابلة للتطور والتجديد (حنفي، ح.52:1980). تفتقد و تجهل سنن التغيير و الاجتماع، وهي عاجزة عن صياغة فكرها بطريقة عقلية و عملية، و ذلك بوضع برنامج شامل تتحقق فيه و تعتبر دليلا ثوريا (حنفي، ح.39:1980). هي حركة تفتقد إلى التنظيم و

التخطيط ووضوح الغاية والوسيلة، سرية في المنشأ و النشاط و الأهداف رغم أن دين الله كما قال علي بن حزم: "ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه" (ابن حزم،ع. 116:1347). حركة لا تنطلق من تغيير الذات وبناء الإنسان، و إنما تقوم باستغلال حماس الشباب بغرض الخروج عن السلطان والدولة، فهي في الأساس كما قال المفكر رشيد رضا حركة لا تنطلق من التوحيد.

في الجزائر في بداية التسعينات من القرن الماضي فتحت الحركة الإسلامية باب الفتنة، فأصبحت مأوى لكل الانتهازيين و المجرمين الخارجين على الدولة وعن المجتمع. فأباحت سفك الدماء و التعدي على أعراض الناس بالباطل. وفي السنوات الأخيرة و بعد ما كشف أمرها و ظهر إفلاسها الفكري و السياسي وتراجع شعبيتها أصبحت تتقرب من "صاحب الدولة" طمعا في المناصب و المكاسب. هي حركة ينطبق عليها مصطلح "منتحلي العبادة" لابن خلدون، يقول في ذلك: "فإن كثير من المنتحلين للعبادة و سلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر و النهي عنه، و الأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم و المتشبثون بهم من الغوغاء و الدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك.... وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم و عجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية..... و لا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتن، وتسوء عاقبة أمرهم" (ابن خلدون،ع.149:2000).

الحركة الإسلامية ليست مستقلة فكريا و ليست قائمة بذاتها، و بمقارنة بسيطة مع الحركة الموحدية و نتيجة التباين الكلي بينهما في المنطلقات الفكرية والعملية، يمكننا أن نستنتج أن ما يسمى اليوم الحركة الإسلامية في الجزائر لا يمكن لها أن تعي تحديات العصر، ولا تجسيد طموح الجماهير، و بناء دولة تعيد للأمة مجدها.

4: من اجل ثورة فكرية و سياسية جديدة

في الجزائر اليوم، الدولة التي انبثقت من ثورة التحرير أنهت دورتها التاريخية، فهي مصابة بالهرم، هرم في الوعي و المفاهيم، هرم في الهياكل

والقوانين و التسيير. يقول العلامة في مثل هذه المرحلة التاريخية: "وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة و إصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، و يحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة و غفلتهم؛ و ليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة ... فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة؛ فتتذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر" (ابن خلدون، ع.2000:268). هذا يعني أن اليوم ليست "الإصلاحات"، إصلاح القوانين، ولا "المال" يستطيع أن يعيد للدولة شبابها. فالمرض أعمق، إنه في "الإنسان" قبل كل شيء الذي فقد روح الثورة و وعيها. فالدولة الوطنية المنبثقة من ثورة نوفمبر 1954 تعيش آخر أطوارها، لأنها لا تستطيع اليوم تحمل الرسالة و تجسيد طموح الأمة.

يوجد في الجزائر اليوم أزمة و فراغ فكري و مفاهيمي و مشكلة وعي بالمرحلة التاريخية، يقول بن نبي : "فعندما يجد المجتمع نفسه أمام محنة حاسمة من محن تاريخه لا يستطيع التفوق عليها بواسطة العمل الذي يتم تصوره ضمن المعايير المعتادة، فإنه يكون مرغما آنئذ على قلب هذه المعايير، و على إعطاء العمل تعريفا ثوريا" (بن نبي، م.1991:105). فالمشكلة التي توضع اليوم أمام شعبنا وأمام النخبة، إنما تتمثل في تجديد العهد من جديد بإقامة الوحدة المعنوية للأمة، فنحن في حاجة اليوم إلى "عصبية" و نخبة سياسية جديدة.

المطلوب منا اليوم ليس تطبيق نماذج خارجية باسم "الديمقراطية" و "العولمة"، و إنما علينا بلورة فلسفة دورة تاريخية جديدة تؤسس على الوعي بحركة التاريخ وفهم قوانين وسنن الاجتماع، فلسفة ترتقي إلى "البعد الكوني للتاريخ". وبذلك نضمن لأنفسنا استمرار قيم ثورة التحرير و رسالتها من جهة، و تجديد الدولة وفق تحديات المرحلة التاريخية الراهنة. فنحن حينما نجدد فكرنا الثوري انطلاقا من فلسفة "التوحيد"، فإننا سنكون قد حققنا بذلك لأنفسنا مكانا كريما في هذا العالم الجديد.

فلا بد من الانتقال من الفوضى و التبعية في الفكر و المفاهيم إلى مرحلة تنطلق من نظرية كلية للإنسان و الحضارة تنبثق من واقع و تاريخ و فلسفة الأمة وتضع معالم لرسالة ثورية مستقبلية. فيتطلب منا أولا إحياء "علم الكلام" للدفاع

عن عقائد الأمة بالأدلة العقلية، فمشكلتنا اليوم هي مشكلة "الشيوخ" قبل "الحكام"، لأن السياسة في دار الإسلام : "هي شرع ينزل على الأسرار من خلف حجاب العقل ينزل به رسول الفكر عن إرادة المشيئة" (ابن عربي، م.1991:9). فاليوم وأمام بما يعرف "بالمحافظين الجدد" نحن في حاجة إلى "موحدين جدد". قال أحد الشعراء عند انقراض دولة الموحدين (مؤلف مجهول. د ت:128):

لهفي عليهم بعدهم بمثالهم باللّه قل لي في الورى هل يخلف
من ذا يجيب مناديا لوسيلة أم من يجير من الزمان و ينصف

مراجع البحث

- ابن تومرت، محمد. (1985). اعز ما يطلب. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب
- ابن تومرت، محمد.. (1903). اعز ما يطلب. الجزائر: طبعة فونتانا
- ابن حزم، علي. (1347 هجرية). الفصل في الملل و الأهواء و النحل. القاهرة
- ابن الخطيب، لسان الدين. (1929). رقم الحلل في نظم الدول. تونس: طبعة التقدم الإسلامية
- ابن خلدون، عبد الرحمان. (2000). المقدمة. بيروت: المكتبة العصرية
- ابن خلدون، عبد الرحمان. (1981). كتاب العبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني
- ابن قطان، علي بن محمد الفاسي. (1964). نظم الجمان في أخبار الزمان، الرباط: جامعة محمد الخامس
- الإدريسي، علي.(1991). الإمامة عند ابن تومرت. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية
- بن عربي، محي الدين. (1991). مجموعة الرسائل الإلهية. بيروت: مؤسسة الموارد الثقافية
- بن نبي، مالك. (1991). القضايا الكبرى. الجزائر: دار الفكر
- بن نبي، مالك.. (1961). شروط النهضة. القاهرة: مكتبة دار العروبة
- البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي. (1928). كتاب اخبار المهدي ابن تومرت. باريس: طبعة بولس
- الجابري، محمد عابد.(1980). نحن و التراث، ط1، بيروت: دار الطليعة، الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي
- الجابري، محمد عابد.. (2001). العصبية و الدولة، ط7، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية
- حنفي، حسن. (1980). التراث و التجديد، ط1، تونس: مكتبة الجديد
- سعد زغلول، عبد الحميد. (2000). تاريخ المغرب العربي ج5 الموحدون. الإسكندرية: منشأة المعارف
- شعبان، جمال. (2003). نظرية العمران عند ابن خلدون. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، باللغة الفرنسية
- عبده، محمد. (د ت). شرح نهج البلاغة. بيروت: دار الفكر

- علي علام، عبد الله. (1971). الدولة الموحدية بالمغرب. مصر: دار المعارف
- مؤلف مجهول.(د ت)، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية. تونس: مطبعة التقدم
- المراكشي، ابن عذاري. (1983). البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، ط3، بيروت: دار الثقافة
- المراكشي، عبد الواحد. (1978). المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط7. الدار البيضاء: دار الكتاب
- النجار، عبد المجيد. (1983). المهدي بن تومرت. بيروت: دار المغرب الاسلامي