مجلة أبعاد
ISSN : 2353 – 0030
EISSN: 2602-697X
مجلد 09، العدد 01 (خ)، 2022

التأويل السياسي للنصّ الديني في الإسلام

موقف محمد عابد الجابري من الخوارج في تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة

Political interpretation of religious text in islam

Mohammed Abed AL-Djabiri's perspective on the Kharijites in the politicization of the transcendence and transcendent politics

مالك مزري * Mezerri Malek Malek1mezerri@gmail.com	فلسفة	جامعة وهران 02 - الجزائر
علجية يموتن YAMOUTEN Aldjia yamoutenm@gmail.com	فلسفة	جامعة وهران 02 - الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2021/05/22 | تاريخ القبول: 2021/12/27 | تاريخ النشر: 2022/05/05

ملخص: تُعنى هذه الدراسة بظاهرة التأويل السياسي للنصّ الديني في الإسلام أو تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة، والأسباب التي حملت الأيديولوجيا الدينية على ذلك، مقترحين نموذج الخوارج في تأويلهم للنصّ الديني وفق محددات سياسية تحكم العقل السياسي العربي، وتتعرض الدراسة إلى استراتيجية الجابري في ما يدعوه بفضح الاستبداد والكشف عن مرتكزاته ضمن ما يسميه بتأويل مقترح للتراث.

الكلمات المفتاحية: التأويل السياسي؛ تسييس المتعالي؛ التعالي بالسياسة؛ الإيديولوجية الدينية؛ العقل السياسي العربي.

Abstract: This study deals with the phenomenon of the political interpretation of the religious text in Islam or the politicization of the transcendent and politic transcendence, and the reasons that led the religious ideology to that, proposing the model of the Kharijites in their interpretation of the religious text according to political determinants that govern the Arab political mind. This study faces the Jabiri's strategy which makes him expose the tyranny and its foundations within what he calls the interpretation of the heritage.

Keywords: Political interpretation; the politicization of the transcendent; the transcendence of politics; the religious ideology; Arab political mind.

* المؤلف المراسل: Malek1mezerri@gmail.com

توطئة:

قد لا يجادل اثنان إن قلنا إن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة نصيّة، فالنصّ محورها الذي خُصّ بالعناية المركزة على طول تاريخها، إنه مصدر من مصادر المعرفة التي تشكّل بِنية العقل العربي الإسلامي، أما التأويل ففعل عقلي يتعلق بالإدراك والفهم، وفي الحالة الإسلامية فحول التأويل خطورة وذاك هو موقف السلف، وتحيط به مسؤولية، لأنه يشكّل الوعي الفردي والجماعي، لهذا كان النصّ هو محور العمليتين التفسيرية والتأويلية على السواء، إنه محل تعدد ية الفهوم والتوظيف.

يخضع النصّ للتدبير الذي هو من أحد المصطلحات شائعة التوظيف في معجم الفلاسفة المسلمين، في آمالهم وأحلامهم السياسية، إننا نجده موظفاً في تطلعات فيلسوف الإسلام حين يتعلق الأمر بتشييد مدينة النبي أو مدينة الفيلسوف، كما هي الحال مع أبي نصرٍ الفارابي، أو مدينة المتوحد عند ابن باجة، ومدينة الجماعة مثلما تصورها الفيلسوف ابن رشد، وهي المدينة التي تقابلها في زماننا هذا مدينة الديمقراطية التي يتطلع إليها أنموذج دراستنا هذه.

لأجل خدمة قضية الديمقراطية والعقلانية في الوطن العربي، يقدم الجابري في كتابه الموسوم بـ (نحن والتراث) تأويلاً مقترحاً للتراث، أين يشدد على أن قراءته هذه هي قراءة نسبية، وليست من الكمال في شيء، عدا أنها قراءة مشروطة، أو لنقل لها شروطها.

نجد الجابري في مشروع نقد العقل العربي في الشق العملي منه، أي العقل الأخلاقي العربي والعقل السياسي العربي، يخوض في دراسة تحليلية نقدية للعقل السياسي العربي تهدف إلى الكشف عن بِنيته وآليات اشتغاله، وبعبارة أدق: إنها دراسة في تعرية محددات تحكم الممارسة السياسية العربية، دعا الجابري إلى نفيها أو إحداث قطيعة (باشلارية) معها، لأنها ببساطة تشكّل عوائق في ولوج الحداثة السياسية، وتحقق المشروع الحلم أو الديمقراطي.

تميزت الحضارة العربية الإسلامية فضلاً عن كونها حضارة النصّ والتأويل، أنها سياسية بامتياز، وبالتالي فتأويل النصّ الديني سياساً هو إحدى الممارسات التي تتمتع بالحضور الدائم من خلال قضية الإمامة والخلافة، أو قضية الحكم في الإسلام بشكل

عام، حيث يعرفنا العقل السياسي العربي الذي قام الجابري بفحص آلياته إلى ظاهرة تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة.

من هنا يتبين للقارئ أن موضوعنا هذا: التأويل السياسي للنصّ الديني ينتمي إلى مجال السياسة، يتعلق بالممارسة أو الفعالية التأويلية السياسية في النصّ الديني، وإزاء هذه الظاهرة نطرح الإشكالية الآتية:

إلى أي مدى كانت الحاجة أو الضرورة تستدعي تأويل النصّ الديني سياسياً في الممارسة السياسية العربية؟

تقوم هذه الدراسة على جملة فرضيات منها:

إن التأويل السياسي للنصّ الديني في الإسلام ملتبس وخاضع لظروف تحكمها السياسة، وبالتالي فلا مناص منه؟ ويمكن أن نقول بتعبير الكلاميين: إن التأويل السياسي للنصّ الديني كان حتمياً في فترات التاريخ الإسلامي، باعتباره أحد المسالك التي أضطرت لها الإيديولوجيا الدينية في ظل غياب الكلام السياسي المباشر في السياسة العربية الإسلامية، في واقع يسوده القمع والعنف وقتئذْ، ويقوم على تحريم الكلام في السياسة بلغة السياسة؟

كما يمكننا القول كذلك، إن ظاهرة تسييس الدين والتعالي بالسياسة مصبوغة بهذا القدر أو ذاك بالتطرف والاختزال في حق المخالف أو المعارض في إطار معركة النصّ الديني القائمة على سياسة الاستبعاد المتبادل؟

تمت مناقشة الفكر السياسي الإسلامي للفرق الإسلامية بتغليب الجانب العقدي والتركيز على مبادئ وأسس هذا التيار أو ذاك، هذه الطائفة أو الفرقة أو تلك..، الشيء الذي روج لتصور الفرقة الناجية وبمحاذاتها النار متى تعلق الأمر بالمخالف، ولم يُنظر لها كنخبة ساهمت في نضج وتكوين الفكر السياسي العربي-الإسلامي، كما تم تغييب مناقشة قضية خطيرة تتعلق بالتنصيص والوضع السياسي في إطار معركة النصّ بين السلطة والمعارضة، هناك دراسة لياسين عبد الجواد في كتابه الموسوم بـ: السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، أين يأتي ذكر التأويل السياسي، ودون وضع حدّ أو مفهوم التأويل السياسي، يناقش عبد الجواد ياسين وفق قراءة تاريخية ونقدية في آن، تروم إلى تحرير الوعي العربي- الإسلامي.

للإجابة عن إشكالية هذه الدراسة وفرضياتها، نسلك طريق التحليل والنقد، فنتعرض لمفهوم التأويل السياسي للنصّ الديني، كما نطرح سؤالاً انثروبولوجياً بالأساس، يتعلق بوضع السياسة أو الكتابة في السياسة في المرحلة الشفاهية (أو عصر ما قبل عصر التدوين)، ثم إلى وضعها في عصر التدوين، مروراً بما يعرف بالمعركة النصيّة االخاضعة لتجاذبات تباين الإيديولوجية السياسية، والتعرف إلى استراتيجية التنصيص والوضع السياسي من خلال نموذجين يعبران عن ملامح السلطة وكيفية الممارسة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية.

اخترنا نموذج الخوارج إحدى الفرق الكبرى في الإسلام التي تمثل أحد وجوه أو أنماط التأويل السياسي للنصّ الديني الذي لا يزال يشغل حيزاً في المخيال الإسلامي ويحكم وعيه السياسي ويوجهه من خلال تحكيم النصّ أو الكتاب، فرحنا نتعرف إلى موقف الجابري من التوظيف السياسي للنصّ الديني من لدن الخوارج، وأيضاً، موقفه من التوظيف السياسي للنصّ الديني اليوم وتأثيراته في الواقع، وأخيراً رؤية نقدية لتأويل الجابري أو قراءته للتراث السياسي العربي، والكشف عن أسباب لجوءه إلى الماضي..، إلى التراث، بغية إيجاد حلول للحاضر والمستقبل.

1. التأويل السياسي للنصّ الديني في الإسلام

1.1 مفهوم التأويل السياسي:

تكشف دلالات التأويل في معاجمنا العربية عن أن " السياسة تتماشى ومصطلح التأويل، بل إن مفهوم التأويل ذاته سياسة اللفظ والمعنى"[1]، فالتأويل هو من الفعل الثلاثي: أول، تأول، التأويل، ومعناه الرجوع، والتدبير، ويشير المعجم الأكثر تداولاً لصاحبه ابن منظور إلى أن الإيالة أو السياسة هي من معاني التأويل، أو الآل، فآل، وإيالاً، وإيالةً تفيد الولاية، فحين يشير التأويل إلى الأيالة أو السياسة فهو يشير إلى ساس ويسوس[2].

يشير كل من التأويل والإيالة إلى التدبير الحسن، يقال آل الأمير رعيته إيالاً، أي ساسها وأحسن رعايتها، أو أُلت الشّيءَ أولاً وإيالاً: أصلحته وسُسته، وهذا من معاني

[1]-بوعرفة، عبد القادر، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، ضمن مؤلف جماعي: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، الجزائر-بيروت، ط1، 1430هـ-2009، ص224.

[2]- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت، د(ط، س)، ص 173.

السياسة المدنية[1]، بناءاً على هذا فالتأويل تدبير للنص بجعله واقعاً ممكناً مثلما هي السياسة عقل الواقع يقول بوعرفة: "السياسة لعبة الحاكم والمحكوم، والتأويل لعبة اللفظ والمعنى"[2].

في دراستنا هذه نتعرض لمسألة تسييس النصّ الديني، والتسييس هو " مسار مصطنع يُستغل لغايات من شأنها أن تستبعد أحد المتنافسين في النضال السياسي"[3]، وعادة ما يقترن التسييس بالوسط أو المجتمع التعددي الذي يشهد صراعاً بين إيديولوجيات متنافسة حول السلطة.

لا ينفك التسييس التأويل السياسي للنصّ الديني أو تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة عن الإيديولوجيا الدينية التي هي" توظيف للدين من أجل مصلحة الفرد ضد الآخر أو مصلحة جماعة ضد أخرى، بعبارة أخرى، الإيديولوجيا الدينية تقوم على ممارسة السياسة في الدين، على تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة"[4].

2.1. هل يمكن الحديث عن السياسة في عصر المشافهة؟ :

تتجه أغلب الدراسات الإسلامية التي تُعنى بالسياسة إلى عصر التدوين وما بعده، وعلى هذا فهي تُغفل ما قبله (11-132هـ). قد يعود ذلك إلى ندرة النصوص السياسية، وضآلة الكتابة في هذه الفترة، لكن هذه التبريرات لم يعد لها معنى لسبب هو أن " هذا العصر الذي سبق تدوين العلوم في التجربة الحضارية الإسلامية، لم يكن صفحة بيضاء خالية من العبارة السياسية"[5].

هذا الفكر السياسي نجده في كتب الآداب والأمثال، كذلك المدونات التي كانت مستودع آراء المتقدمين من المتكلمين والفقهاء، إن هذا الفكر ناقش شرعية الإمام والدولة، ظهر في هذا العصر ما يعرف بالآداب السلطانية التي جالت قصور الأمويين، فضلاً عن الحلقات التي عقدها معاوية إذ لم تك تخلوا من القول في السياسية، ليتطور

---

[1]-ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دط، 1994، ص06.

[2]-بوعرفة، عبد القادر، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، (المرجع السابق)، ص225.

[3]-أنطوان، نصري مسره، تسييس المقدس ونشأة الصراعات الطائفية ضمن كتاب جماعي: وهبة، مراد وآخرون، العنف والمقدس، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1996، ص111.

[4]-الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006، ص283.

[5]-جبرون، أحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره دراسة في المثلث الإشكالي المدنية والأصالة والعقلانية السياسية، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ط1، 2015، ص105.

هذا مع ظهور طبقة الكتّاب، أين زادت حدة التأثير البيزنطي والفارسي، صحيح أنه كان ملازماً للدولة الإسلامية وهي تتطور، وفي ميادين لا طاقة لنا بحصرها، ومع ذلك يمكن القول أنه ساهم في خوض الدولة الإسلامية لإشكاليات أكبر منها، وهي لا تزال بكراً، حتى إن المسار الذي سلكته "بعض الفرق الكلامية-السياسية مثل الشيعة، وأوائل القدرية (المعتزلة) كانت متجاوزة نظرياً لمفهوم الدولة الجنيني لدى العرب المسلمين في العصر الأموي"[1].

إن كل تطور عرفته نظرية الإمامة ناتج عن تفاعلها مع الثقافة الفارسية لامع الدولة العربية الأموية، يقول أمحمد جبرون: " مما يؤشر على صدق هذه الفرضية هو نشأة هذه المذاهب في العراق، والأقاليم الشرقية للدولة، بينما بقي الحجاز، والغرب الإسلامي بعيداً عن هذه المذاهب، ولم يظهر فيه متكلمون كبار مثل العراق، فقد ازدهر فيه الفقه، ونشأت به مدرسة فقهية متميزة، قادها فقهاء المدينة السبعة"[2]، وبالتالي فالفكر السياسي الإسلامي في عصر ما قبل التدوين كان نتيجة لجملة لمن التأثيرات هي:" الخصوصية العربية (التقاليد السياسية العربية)، التأثير الفارسي، الصراعات الداخلية حول الإمامة، وساطة البنية المؤسساتية للدولة"[3].

2. السياسة في عصر التدوين:

1.2 التدوين والصراع الايديلوجي:

هذا العصر ليس إلا إمتداداً لما قبله، تكمن خصوصية عصر التدوين في تطور المنجز الثقافي من تلك النصوص المدونة، يعود هذا إلى مناخ عصر التدوين المتأثر بـ" الصراع المذهبي والإيديولجي، والتحول السوسيوثقافي، وسياسة الدولة العباسية، حيث تضافرت هذه العناصر مجتمعة في إخراج الفكر السياسي الإسلامي على النحو الذي عرفناه"[4].

كيف أمكن للعباسيين الرهان على الصراع الأيديولوجي؟ روج العباسيون لتبني حق البيت العلوي، وهو ما مكنهم فيما بعد من الحاق الهزيمة بالأمويين، فانتصارهم هذا هو في الحقيقة أول انتصار للخط الشيعي منذ مقتل علي بن ابي طالب سنة (40هـ)، ولم

[1]-المرجع نفسه، ص106.
[2]- المرجع نفسه، ص106.
[3]-المرجع نفسه، ص106.
[4]-جبرون، أمحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، (المرجع السابق)، ص112

يلبث أن دخل الطرف الشيعي والعباسي في صراع، في هذا الصدد نذكر قصة مقتل أبي سلمة الخلال فتهمته هي" السعي لتحويل الخلافة إلى العلويين في عهد أول خليفة عباسي (السفاح)"[1]، لِتزداد حدّة الصراع بين العلويين والعباسيين مع أبو جعفر المنصور (136-158هـ)، في عهده كان اغتيال محمد النفس الزكية عام (145هـ)، أو حملة الهادي (169-170هـ) ضد الطالبيين، أما اقرب الخلفاء العباسيين للعلويين فهو المأمون (198-218هـ) الذي " عُرف بموالاته للعلويين وعقد العهد لإمامهم علي بن موسى الرضا، وأنزلهم منازل العز والكرم"[2].

إن رهان الدولة العباسية على تغذية الصراعات الإيديولوجية زاد من حدّة الاعتزال السياسي في الجانب السنّي الذي لم يكن يأبه لتلك المعارك النظرية حول الإمامة والاختيار في العهد الأموي، معولاً في ذلك على سياسة قهر المعارضة، ليضطر إلى دخول معركة الكتابة والتنظير مع وصول العلويين (حلفاء العباسيين) إلى السلطة زمن الدولة العباسية ما أدى إلى ظهور " سنّة الجماعة" التي سوف تتطور إلى لقبٍ فيما بعد عرف بـ " أهل السنّة"[3].

اتهم هؤلاء من لدن خصومهم بالإرجاء والاعتزال إذ كانوا في الغالب فقهاء يتفقون حول مسألة الاختيار، وصحة إمامة الخلفاء الراشدين، متوقفين في مسألة من المخطئ أو تعيينه، نذكر منهم: أبو حنيفة النعمان (ت،150هـ)، وسفيان الثوري (ت، 161هـ)، ومالك بن انس (ت، 179هـ)، وصاحب الرسالة محمد بن إدريس الشافعي (ت، 204هـ)، جدير بالذكر أن مواقف هذا الجيل من السلطة العباسية لم تكن واحدة، فهناك من كان متعاوناً مع السلطة كابن أبي ليلى (ت، 148) مثلاً، في المقابل كان البعض منهم معارضاً كمالك وأبو حنيفة[4].

كل هذه التطورات وبالأخص الثقافية منها في فترات حكم العباسيين أفرزت جيلاً آخر من أهل السنّة كان بارعاً في توظيف الحجاج وعلم الكلام كعبد الله بن سعيد الكلابي (ت، 241هـ)، والحارث المحاسبي (ت، 243هـ)، وأبو الحسن الأشعري (ت،

[1]-المرجع نفسه، ص113.
[2] - المرجع نفسه، ص113.
[3]-المرجع نفسه، ص114.
[4] - جبرون، أحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، (المرجع السابق)، ص115.

330هـ)، وقد احتكرت مقالات هؤلاء لقب السنة في الأشاعرة دون غيرهم وهو ما ينم عن قصور مذهبي لأن "مصطلح أهل السنّة من الناحية السياسية في هذه الفترة المبكرة تعدى الصفاتية ونظارها من كبار الأشاعرة إلى غيرهم من أعلام الاعتزال السنّي الذين برئوا من الرفض كالجاحظ (ت، 255هـ)، وأبو علي الجبائي (ت، 303هـ)، وابنه هاشم (ت، 321هـ) الذين وافقوا أهل السنّة في الإمامة"[1]، حريٌّ بنا هنا ألا نختزل ذكر المعتزلة الشيعة كإبراهيم بن سيار النظام (ت، 231هـ) بل حتى الأشاعرة أنفسهم كانوا قبل هذا معتزلة، كما فك العلويون عِقالهم عن العباسيين مشكلين هم أيضاً فرقهم كالزيدية، والإمامية، والإسماعيلية[2].

تجدر الإشارة إلى ذاك التحول السوسيوثقافي مع الفتح الإسلامي، ودخول شعوب على اختلافها في الإسلام كالخراسانيين، والأتراك، والهنود حتى صار العرب أقلية، وقد نال هؤلاء حظوة عند العباسيين لأنهم ساهموا في سقوط دولة الأمويين، إن ما يدلل على هذا التحول السوسيوثقافي هو تحول عاصمة الدولة من دمشق إلى بغداد مع الخليفة المنصور سنة (145هـ)، أين تحضر بصمة الموالي على الخصوص في الفكر السياسي الإسلامي، وعموماً يمكن القول" إن التدفقات الاجتماعية القوية والجديدة على دار الإسلام...لم تكن تدفقات سلبية فارغة لا معنى لها، بل كانت تدفقات إيجابية، نقلت خبرات وثقافات الشعوب الشرقية وشعوب شمال الجزيرة إلى قلب الحضارة الإسلامية الناشئة، وطرحت أسئلة سياسية جديدة لم تكن معهودة لدى العرب المسلمين الأوائل"[3].

ما يميز الدولة العباسية هو عنايتها اكثر من الدولة الأموية بالعلوم، مثال ذلك بيت الحكمة التي يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر السياسة العباسية في عهد المأمون الذي تمكن من النصوص الأصلية بحكم صلته بالروم ما ساهم في إغناء الفكر السياسي الإسلامي نظراً لهذه السياسة التغريبية التي انتهجها خلفاء بنو العباس وتبينهم

[1]-المرجع نفسه، ص115.
[2]-المرجع نفسه، ص116.
[3] - جبرون، أحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، (المرجع السابق)، ص117-118.

لإيديولوجيا خلق القرآن، والتي كانت من جملة الأسباب الدافعة إلى الثورة من طرف التيار السنّي بعد تعرضه لما يُعرف بالمحنة[1].

إذا عدنا إلى علم الكلام فإن قضية الإمامة هي ما يشدّه إلى السياسة شدّاً وثيقاً، ففي عصر المشافهة عرفنا فرقاً كبرى من شيعةٍ، ومرجئة، وخوارج، التي تطورت آراؤها السياسية إلى مذاهب عقدية تتفرع وتتولد عنها مذاهب وفرق أخرى كحال الشيعة التي صدرت عنها الزيدية، والإمامية الإسماعيلية، والإمامية الإثني عشرية زمن وفاة جعفر الصادق (ت، 148ه)[2].

أما الخوارج فهم ليسوا بعيدين عن هذه التموجات التطورية- بعد تراجع الصفرية والأزارقة اللتان ظهرتا في وقت مبكر-لتصير حركة سياسية، كما عرف أهل السنة التطورات ذاتها انبثقت نظرية الاعتزال، عنها صدرت المقالة الأشعرية لتصير مذهب الأكثرية فكان " الكلام السياسي الذي ازدهر وتطور خلال هذا العصر ارتبط بقضية أساسية وهي قضية الإمامة "[3].

إن الفرق الكبرى في الإسلام أقصد الشيعة والسنة والخوارج تشكّل أنماط التأويل السياسي في الإسلام تسيطر على الفكر الإسلامي إلى اليوم، حيث " أنتجت تأويلاً سياسياً جديداً للإسلام، تغذى من ثقافات الجمهور الوافد على الإسلام من أقاليم فارس وخارسان والشرق عموماً، وأقاليم الشمال التي كانت مشمولة بالحكم البيزنطي"[4].

هذه الأنماط الثلاثة للتأويل السياسي المهيمنة منذ عصر التدوين هي تشكّل سلطة على وعي المسلم اتجاه رؤيته السياسية لما يعرف بالخلافة أو الإمامة، والحيرة أمام شكل الدولة التي يعيش فيها، إن هذه التمثلات أو البراديغمات السياسية إن صح التعبير تقدم "كتعبيرات وحيدة وصادقة عن الإسلام السياسي، قادرة على تأطير النشاط السياسي للجماعة المسلمة في عصرنا الحاضر"[5].

---

[1]-راجع: الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

[2]-جبرون، أحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره ص123.

[3]-المرجع نفسه، ص123.

[4]- جبرون، أحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، (المرجع السابق)، ص142.

[5]-المرجع نفسه، ص142.

2.2. التنصيص السياسي الأموي والعباسي :

التنصيص السياسي هو فعل السياسة الذي يضع الرواية أو الحديث تحت طائلة التشكيك، وكذا تقييم الرجال الذي يراعي ايديولوجياتهم السياسية يقول ابن سيرين:" فمن كان من أهل السنة قبلت روايته، ومن كان من أهل البدع لم تقبل روايته"[1]، فلأجل تبرير سلطة الأمويين أو العباسيين يتم انتاج النصوص، ما يعني مزاحمة النصّ المنتج للنصّ الخالص، مع اعتبارٍ هو أن عملية الإسناد انطلقت في أواخر القرن الثاني الهجري[2]، ومن الأمثلة ما يورده ابن كثير (ت،774هـ) عن (معاوية بن ابي سفيان وملكه) حيث يروى عن معاوية قوله:"والله ما حملني على الخلافة إلا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لي: يا معاوية إن ملكت فأحسن"[3]، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوصي بالخلافة لأحد!

في خضمّ هذه المعركة التي وصفها الجابري بالحرب السياسية الإيديولوجية بواسطة الحديث النبوي، نذكر دولة العباسيين التي يشير صاحب البداية والنهاية إليها تحت عنوان: الأخبار عن دولة بني العباس، فقد روى البيهقي: " عن أبان بن الوليد بن عقبة عن أبي معيط قال: قدم عبد الله بن عباس على معاوية وأنا حاضر، فأجازه فأحسن إجازته، ثم قال: يا أبا العباس هل لكم دولة؟ فقال: اعفني يا أمير المؤمنين، فقال: لتخبرني، قال: نعم"[4].

مصدر الحيرة بخصوص هذا الخبر، هو كيف أمكن أن يأتي هذا السؤال من معاوية، وقد عمل العباسيون على استبعاد ولعن الأمويين أو ما يسمى حسبهم بالشجرة الملعونة؟ بل لفظة الدولة ذاتها فهي لم تظهر إلا مع العباسيين كـ"مصطلح سياسي"[5]، هناك حديث آخر يحمل بشرى نبوية يرويه الليث بن سعيد عن أبي فضيل عن مولى العباس أبو ميسرة الذي يقول:" سمعت العباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فقال: انظر هل ترى في السماء من شيء؟ قلت: نعم، قال: ما ترى؟ قلت: الثريا، قال:

---

[1]- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2008، ص260.

[2]-المرجع نفسه، ص260.

[3]-أبو الفداء، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج8، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1413هـ-1992، ص20.

[4]- أبو الفداء، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج6، ص245.

[5]- الجابري، محمد عابد،الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص21.

أما إنه سيملك هذه الأمة بعددها من صلبك"[1]، هذه الأحاديث على غرار كونها موضوعة، هي كما يقول الجابري: " تعكس تأويلاً أو توجهاً أملته دوافع سياسية زمن تدوينها في العصر الأموي أو العباسي"[2].

3. الخوارج وتسييس المتعالي:

1.3 القراء والسياسة:

ترجع تركيبة الخوارج الاجتماعية إلى القراء، هذه الفئة كانت في البدء تمثل " حملة العلم الإسلامي الأول"[3]، وبما أن المسلمين خاضوا معاركاً هلك فيها العديد من القراء كعقرباء، واليمامة، ما أوجب ضرورة تدوين القرآن الكريم، على غرار هذه الأسباب، ظهرت خلافات بخصوص القراءات، أخطرها تلك التي كانت في غزوة أرمينيا إذ نشب "خلاف حاد وقع بين المحاربين المسلمين حول قراءة بعض الآيات، أدى إلى اتهام بعضهم بعضاً بالكفر، فاضطر أحدهم (حذيفة بن اليمان) إلى العودة إلى المدينة للإلحاح على عثمان بضرورة ضبط القرآن وجمعه في كتاب واحد"[4]. ومنه ففئة القراء " لعبت دوراً سياسياً بارزاً في أحداث القرن الهجري الأول"[5]، خاصة " إبان الثورة على عثمان"[6]، ثم " يتأكد دور القراء السياسي والعسكري في معركة صفين بين علي ومعاوية"[7].

في تقدير الجابري كانت إيديولوجية الخوارج " تمارس نوعاً من الإرهاب الديني أشّد وطأة وأوغل في اللاعقلانية"[8]، فموقفها من معاوية وعلي يطرح قضيتين، إحداهما عملية تطبيقية، أي لا يمكن التعامل مع معاوية بغير لغة السيف بعد رفضهم للتحكيم بين علي ومعاوية، أما الأخرى، فتخص الجانب العقائدي ذاته، حيث طرحت مسألة (الكفر/الإيمان) التي تحسم بالمواقف السياسية أي "إما مع الخوارج وإما ضدهم"[9].

---

[1]- أبو الفداء، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج6، (المرجع السابق)، ص245.
[2]- الجابري، محمد عابد،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2015، ص131.
[3]-أوميليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998، ص31.
[4]-المرجع نفسه، ص32.
[5]- أوميليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، (المرجع السابق)، ص31.
[6]-المرجع نفسه، ص33.
[7]-المرجع نفسه، ص33.
[8]-الجابري، محمد عابد،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، (المرجع السابق)، ص304.
[9]-المرجع نفسه، ص304.

إن خروج الخوارج هو خروج عن علي ومعاوية، وبالتالي فكل من انتصر لأحدهما أو كلاهما هو كافر، بهذا أقاموا بينهم وبين غيرهم " حاجزاً لا يمكن اجتيازه، لقد نظروا إلى من لم يخرج معهم نظرة المسلمين الأوائل إلى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف"[1].

2.3 من تسييس المتعالي إلى التطرف :

تُبنى منظومة المتطرف أو التطرف عموماً على الدوغمائية والوثوقية، مستبعدة بذلك "مبدأ قابلية الخطأ والتسامح"[2]، ومنه فالتطرف ليس من العقل في شيء، ويضرب الجابري مثالاً بالخيمة، إذ يأخذ الموقف العقلاني منزلة العمود الذي يرفع الخيمة دون الاستغناء عن مكوناتها، بينما التطرف أو المتطرف" لا يبني خيمة ولا داراً، وإنما يقف في العراء لا شيء معه غير أناه وعصاه"[3].

إن الأزارقة أو أتباع نافع بن الأزرق الحنفي (ت. 60هـ)، كانوا ينظرون إلى الذي لم يخرج معهم إلى القتال كافراً حتى وإن كان منخرطاً في صفوفهم، وهؤلاء هم (القعدة،) يقول نافع: "إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، ففيم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد ندبكم الله إلى الجهاد، فقال:﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ ولم يجعل لكم في التخلف عذراً في حال من الأحوال"[4].

يصل التأويل السياسي للنص الديني مع الأزارقة إلى مستويات خطيرة جداً، ليس في التكفير هذه المرة فحسب، إنما في هدر دم المخالف حتى لو كان طفلاً، لقد غصب نافع بن الأزرق النصّ الديني الذي يتمتع بمرونة يمكن أن تتخذ وجهان " أحدهما في التعامل مع متغيرات الحاضر من أجل المستقبل، وثانيهما في التعامل مع الماضي من أجل الحاضر والمستقبل معاً"[5]، خاصية النصّ هذه، مكنت نافعاً من توظيفه لصالح قضيته السياسية، وبالرغم من صلة النصّ بشروط لحظته التاريخية، لم يمنع ذاك من تأويله

---

[1]-المرجع نفسه، ص305.

[2]-هذا المبدأ أقره كارل بوبر في مقاله الموسوم بـ" التسامح والمسؤولية الفكرية"، مستثمراً في مقولة التسامح للفيلسوف التنويري فولتير، حيث يقول: " يجب أن نكون مستعدين لإكتشاف أننا قد أخطأنا" سمير الخليل وتوماس بالدوين، التسامح بين شرق وغرب، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016، ص87.

[3]-الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، (المرجع السابق)، ص120.

[4]-الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، (المرجع السابق)، ص305.

[5]-عبد الهادي، عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1993، ص104.

في اتجاه أيديولوجي يخدم مصالح المؤول، مثلاً في ممارسة نافع بن الأزرق لاسقاطٍ في قول النبي نوح ﴿ رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً ﴾ على أطفال المخالفين، فألصق الكفر بهم، وشرع إهدار دمهم[1].

كان هذا تعامل الخوارج مع حاضرهم آنذاك، ورؤيتهم للمستقبل في الحيلولة عن ولادة من يطلقون عليه ألقاباً شتى من الاقصاء والاختزال كـ: الفاجر، والكافر. إن الخوارج –في تقدير الجابري- بالغت في ربط موقفها السياسي بالدين، فارضة بهذا نوعاً من السلطة والإكراه على النّاس، أي اتخاذ موقف صريح من الأمويين " إما اعتبارهم مؤمنين، وبالتالي تسويغ استيلائهم على السلطة بالقوة...وإما الحكم عليهم بالكفر، وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم"[2].

4. الاستبداد وحتمية توظيف النصّ الديني:

1.4 لماذا يجب تأويل النصّ الديني سياسياً؟ :

يرى الجابري أن توظيف الدين في السياسة أو تسييس المتعالي كان حتميّاً بمعنى أن الاتجاه المعارض للسلطة في الدولة الإسلامية كان مضطراً لخوض هذا المسلك، أما الدولة كانت ردودها باستحضار الطريقة ذاتها ويكفي أن نضرب المثل بالدولتين الأموية والعباسية.

هذا التوظيف إلى اليوم لا يزال سارياً، يفسر الجابري الحاجة إلى توظيف النص الديني سياسياً بغياب الكلام السياسي المباشر، فالتأويل السيّاسي للنصّ الديني يقع تحت مظلة الإيديولوجية الدينية- باعتبارها مجموعة تأويلات واجتهادات- يعتقد الجابري أن الدين منها براء قائلاً:" إن الإيديولوجيا الدينية ليست هي الدين، وإنما هي توظيف للدين من أجل مصلحة الفرد ضد الآخر، أو مصلحة جماعة ضد أخرى، بعبارة أخرى، الإيديولوجيا الدينية تقوم على ممارسة السياسة في الدين، على تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة"[3].

[1]- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص305.
[2]-المرجع نفسه، ص306.
[3]-الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، (المرجع السابق)، ص283.

السؤال الذي يجب طرحه هنا: ما الذي حتم الكلام في السياسة بطريق غير مباشر وبالتالي الاحتماء بتأويل النصّ الديني وتسييسه؟ لا شك أنه القمع السياسي الذي يضع الكلام في السياسة تحت ما لا يجوز القول فيه أو تحريم القول فيه، لهذا نجد الجابري يلتمس العذر لمن أخذ بهذا المسلك حيث يقول: " أنا لا ألوم من يمارس السياسة في الدين من موقع المعارضة، لأن هذا إنما هو رد فعل على شيء يجب أن يتجه اللوم إليه، كل اللوم، أعني إخراج الكلام السياسي من دائرة المباح ووضعه في دائرة الحرام"[1].

نفهم مما تقدم عدم توفر مجال سياسي لممارسة نقدية للتدبير السياسي بطريقة صريحة ومباشرة، فرض على خصوم السلطة اللجوء إلى توظيف الدين في السياسة، هذا ما أشار إليه الجابري بقوله:" عندما تكون هناك حرية الكلام في السياسة بواسطة لغة السياسة تنعدم الحاجة إلى الاحتماء وراء الخطاب الديني"[2].

لكن ماذا عن مدى خطورة هذا التوظيف؟

يرى الجابري أن (تسييس المتعالي) و(التعالي بالسياسة) لا يشكل خطورة على الدين، دليل ذلك هو " أن عملية التعالي هي عملية إيديولوجية مفضوحة"[3]، أما عن تفسير وجود هذه الظاهرة، فهو يتعلق بوضع استبدادي يقول الجابري: " إن التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي هما ظاهرتان تبرزان إلى الوجود عندما لا يكون الخطاب السياسي المباشر خطاباً مباحاً، فالقمع السياسي هو الذي يدفع الناس إلى الاحتماء بالخطاب الديني في ممارستهم للنضال ضد هذا القمع السياسي"[4].

لا يرى الجابري خطورة في هذا التوظيف لأنه يقيم تمايزاً بين الدين والإيديولوجيا، فالدين " لا يتغير مع تغير الوضعيات الاجتماعية، فالدين خطاب في المطلق، وبالتالي فهو لا يتقيد بزمان ومكان"[5]، أما الإيديولوجيا، فمتغيرة بتغير الأوضاع الاجتماعية لأنها " نظام من الأفكار مرتبط-ارتباط تعبير أو انعكاس-بوضعية اجتماعية معينة"[6].

---

[1]-المرجع نفسه، ص283.

[2]- الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، (المرجع السابق)، ص283.

[3]- المرجع نفسه، ص283.

[4]-المرجع نفسه، ص 283.

[5]- المرجع نفسه، ص282-283.

[6]-المرجع نفسه، ص282.

الإديولوجيا الدينية شيء، والدين شيء، هذا ما نفهمه من خطاب الجابري، يبقى السؤال ماذا عن توظيف هذه الأيديولوجية اليوم؟ لم يتخلف الجابري عن الإدلاء برأيه الشخصي إزاء هذه المسألة، حيث يحذر الإسلام السياسي ويحمله المسؤولية مغبة أن تؤول الدعوة الدينية إلى دعوة تفريق وتشتيت، لا يسعنا هنا إلا أن نستشهد بقوله: " إن 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، ويصبح الدين بالتالي عنصر تفريق وتمزيق"[1].

لا يتبنى الجابري موقف العداء السافر للاتجاه االسياسي الإسلاموي على ما يبدو، في هذا الصدد علينا أن نتذكر توجهه في خطابه أو تنظيره للديمقراطية آخذاً بعين الاعتبار تشكلات الواقع السياسي الإسلامي والعربي على الخصوص، فالاتجاه الإسلامي يعتبر الأغلبية[2].

لأجل ذلك يدعو الجابري إلى ترشيد الإسلام السياسي، ومرجعيته في ذلك ابن رشد، الذي لم يتوانى بدوره كما هو معروف في رفض التأويلات الفاسدة التي كانت تتبناها الفرق الدينية أو الفرق الإسلامية كايديولوجية دينية تمارس التأويل على النص الديني، بجعل الأخير موطن الكلام في السياسة ولأجل السياسة، نقرأ لابن رشد هذا النصّ الواضح كل الوضوح: " هذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرق الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضعه الأول"[3].

إن ما أكده الجابري وقرره في نحن والتراث بخصوص بث الروح الرشدية بقوله: " كتبنا منذ عشرين سنة، في مقدمة كتابنا (نحن والتراث)، ما يلي: ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا

[1]-الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (المرجع السابق)، ص120.

[2]-هذا الاتجاه يسميه الجابري النخبة التقليدية وهي كما يقول" المكونة أساساً من أولئك الذين يطلق عليهم تارة اسم رجال الدين وتارة اسم السلفيين أو الأصوليين وما أشبه. هؤلاء يشكلون بالفعل-وليس بالإمكان وحده- نخبة لأنهم على الصعيد الأيديولوجي يشرّعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى الرجوع إلى الماضي، كما أنهم على الصعيد الواقعي المجتمعي، يرتبطون ارتباطاً عضوياً بالجماهير الشعبية" الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، (المرجع السابق)، ص36.

[3]- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص276.

رشـدياً "[1]، يسـتعيده الجـابري مـرة أخـرى بعـد طغيـان التطـرف الـديني وبـروز الإسـلام السياسي في الساحة العربية الإسلامية أكثر، فصار كما يقول: " من الضروري أن نضيف الآن إلى العبـارة السـابقة مـا يلي: إن ترشـيد الإسـلام السياسـي والتخفيـف مـن التطـرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"[2].

اعتقـد ان الجـابري، وإن تعلـق الحـديث هنـا عـن الإسـلام السياسـي في عصـرنا، هـو يحـذو حـذو ابـن رشـد في موقفـه مـن تأويـل الفـرق الكلاميـة الإسـلامية التي كانـت تمثـل الإسـلام السياسـي بـالأمس، إذ لا يختلجنـا شـك في أن الجـابري يتفـق مـع ابـن رشـد حـول خطورة تلوين النصّ بالإيديولوجية السياسية والذي يؤدي حتماً إلى التشرذم والاقتتال. كما أنه بقي متمسكاً بنظام الشورى ونظام الديمقراطية، وهي استراتيجية سار عليها النظام السياسي العربي ذاته بشكل يجعل من مسألة الشورى والديمقراطية تثير بعض التساؤلات، لأنها -إن صح تقديرنا هنا- شبيهة بتلك المحاولات التوفيقية التي عرفناها في كثير مـن المسـائل والمشـكلات الثنويـة أو ذات رأسـين أو حـدين كالفلسـفة والشـريعة، الأصالة والمعاصرة، وفي قضيتنا هذه: الشورى والديمقراطية.

2.4 التأرجح السياسي العربي والتوفيقية الهشة :

لا خلاف حول ديمومة القبليّة في النظام السياسي العربي، إنها المحدد الذي لم يتم تجـاوزه سـواء في الدولـة الإسـلامية التي عرفـت في الماضي تنافسـاً سياسـياً حـاداً حـول السلطة أو في الأنظمة العربية اليوم، فالمشكل هو ذاته، لم يبرح مكانه ولم يتم تجاوزه، إذ " يتجذر النظام السياسي العربي في القبلية، ولكن هذا النظام يرفع لافتات عديدة، من أمثال القومية، والاشتراكية، والحرية، وكل ذلك إنما هو هذر، ذلكم هو الجانب العملي للوضع السياسي في البلدان العربية"[3].

ربما صار توظيف القبلية في واقعنا السياسي العربي من الضروريات، فهو مطلوب للتمكين ولتشتيت الجماهير المحتجة على أنظمتها، يقول الشاعر السوري علي احمد

[1]-المرجع نفسه، ص11.

[2]- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص،(المرجع نفسه)، ص11.

[3]- أدونيس وشانتال شوّاف، الهوية غير المكتملة الإبداع الدين السياسة والجنس، تر: حسن عودة، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2005، ص26.

سعيد المعروف باسم أدونيس (1930) :" أن طبيعة النظم السياسية عندنا مضادة للواقع"[1].

إن النظام العربي يبقى حصيلة الأوضاع السائدة في العالم العربي، هو كما يقول علي حرب:" وجه من وجوه العطب، ومصدر من مصادر الخلل في الحياة العربية، بقدر ما أثبت فشله وتعثره، سواء في مجال العمل العربي المشترك، أو في معالجة القضايا المتعلقة بالحريات والتنمية"[2]، وكما أشرنا منذ قليل فإن هذا النظام " تحول إلى مصنع لإنتاج الفرقة أو الفساد والاستبداد"[3].

أما المشكلة البنيوية للنظام العربي تكمن في توفيقيته التي تظهر بشكل جلي في الخلط والمزج ليس على صعيد واحد وحسب، بل على جميع الأصعدة، فطبيعته أنه " نظام يجمع بين القديم والحديث، سواء من حيث المصطلح والمفهوم، أو من حيث منطق السلطة وآليات الحكم"[4].

الوجه الآخر لمأزق التوفيقية التي اعتمدها النظام السياسي العربي تقع على مستوى الحكم ذاته، حيث نجد " جمع ملفق بين نظام الخلافة والنظام الشمولي، بين مجلس الشورى والمجلس النيابي، بين عصبية القبيلة (أو الطائفة) وقوالب الحزب، بين الشريعة الدينية والقوانين الوضعية، باختصار بين أمير المؤمنين ورئيس الجمهورية"[5].

يقع النظام السياسي العربي بين مثالب القدامة والحداثة، بين مساوئ هذه وتلك، فهو " يأخذ من الشورى اسمها الخاوي بقدر ما يأخذ من الديمقراطية شكلها الكاريكاتوري"[6]، فضلاً عن كونه" يستبقي من الشرع الديني فكرة الحكم المطلق بقدر ما يحول النظام الديمقراطي إلى حكم شمولي ونظام فاشي"[7].

بناء على ما تقدم، يمكننا التساؤل الآن عن جدوى تلك الكتابات والسجالات السياسية التي تضع الشورى والديمقراطية كأنهما في حلبة ملاكمة؟ غالباً ما تخوض

[1]- أدونيس وشانتال شوّاف، الهوية غير المكتملة الإبداع الدين السياسة والجنس، (المرجع السابق)، ص25.
[2]-حرب، علي، أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح-الإرهاب-الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2005، ص151.
[3]-المرجع نفسه، ص151.
[4]-المرجع نفسه، ص151.
[5]-المرجع نفسه، ص152.
[6]-المرجع نفسه، ص152.
[7]- حرب، علي، أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح-الإرهاب-الشراكة، (المرجع السابق)، ص152.

كل من الإيديولوجيتين الإسلاموية والعلمانية هذا الصراع، مكررة نفس السؤال: أي النظامين أصلح للواقع العربي؟

الواقع شيء آخر، لأنه لا يستوعب في الحقيقة لا هذا ولا ذاك، نجد موقف علي حرب قريباً جداً من تشخيص حال الواقع السياسي العربي، إنه يرى في المقارنات التي تجرى بين الديمقراطية والشورى لا جدوى منها بالمرة، ولا هي تتمتع بالمصداقية، ويذهب إلى القول: " أن التجربة العربية لم تسفر حتى الآن، لا عن تطوير الشورى، ولا عن تطوير الديمقراطية، ولا عن ابتكار صيغة جديدة تجمع بينهما بصورة خلّاقة تكون محط النظر من حيث قيمتها وفاعليتها، بقدر ما تفتح آفاقاً جديدة لممارسة عمل سياسي مدني أو فعل حضاري تداولي"[1].

الملاحظ في الواقع السياسي العربي أنه تم اجهاض فعالية كل من الديمقراطية والشورى، حيث تم " تحويل الشورى إلى مؤسسات تؤمر فتطاع وتنفذ، أو بإحالة الديمقراطية إلى طقسٍ من طقوس الولاء والبيعة كما تشهد نسب الانتخابات، حيث الأصوات متعددة والإسم واحد"[2].

أما نتيجة سياسة الأنظمة السياسية العربية فكانت في تموضع الحاكم موضع الإله، فهو الطاغية الذي لا يقبل بأي حال من الأحوال منطق التداول على السلطة، هذا الوضع الذي لا تزال تعاني منه جل أقطار العالم العربي حيث الحاكم كما يقول علي حرب: " هو الزعيم الأوحد الذي لا شريك له في حكمه، وحيث الأمة أو الشعب أو الوطن يدين له وينتسب إليه أو يتبعه ويخضع له"[3]، أما ميزته أو خصوصيته المتفردة فهي " الخروج على الأنظمة والقوانين، أو بسنّها وتفصيلها على مقاسه وبحسب رغباته ونزواته"[4].

5.تأويل الجابري للتراث السياسي العربي:

1.5 الحاجة إلى الديمقراطية تقضي بتأويل مقترح للتراث:

لأجل خدمة قضية العقلانية والديمقراطية، وعن طريق التواصل مع التراث، بتأييس (إصطلاح للفيلسوف الكندي) أو ابتكار قراءة معاصرة تستند إلى مفاهيم غربية

[1]-المرجع نفسه، ص152.
[2]-المرجع نفسه، ص152.
[3]- حرب، علي، أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح-الإرهاب-الشراكة، (المرجع السابق)، ص152.
[4]-المرجع نفسه، ص152.

معاصرة، وأخرى نجدها في تراثنا العربي الإسلامي، يقدم الجابري: "تأويل مقترح لتراثنا الفلسفي"[1].

يهدف هذا التأويل إلى فضح الاستبداد في التراث، والرهان على دمقرطته (أي شيوع التراث وتحريره) لا يخفى أن الجابري حكم على الحضارة العربية والإسلامية- على غرار كونها حضارة الفقه والنص- أنها حضارة السياسة[2]، ومع ذلك لم يسلم الجابري من حكمه، لأنه مارس السياسة كسياسي ومارسها في التراث حين رهن مشروعه لأجل الديمقراطية[3].

حين يقرر الجابري أن قراءته المعاصرة للتراث هي مجرد تأويل مقترح للتراث، هذا معناه أن هذه القراءة تقوم على دعائم صاغها صاحبها في كتابه المفتاح ولنقل الكتاب المنهج " نحن والتراث"، حيث تستند هذه القراءة إلى استراتيجيات تهدف في نهاية المطاف "إلى قراءة التراث بشكل يجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد"[4].

إن المضمون الأيديولوجي لهذه القراءة لا يخرج عن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وقد عبر الجابري عن ذلك متسائلاً:" كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية، والغنوصية، والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟"[5].

الحاجة إلى نهضة العقل العربي توجب ضرورة، نقد هذا العقل الذي انتج تراثاً ووضع حوله سياجات تحول عن حركيته، لهذا كان موضوع التراث لا ينفك عن التاريخ فهو" يطلعنا على جينالوجيا العقل الذي نريد أن ننقد به، فهو أحوج ما يكون إلى النقد"[6].

---

[1]-الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط6، 1993، ص53.

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

[3]-كان الجابري يمارس السياسة في الثقافة، ومناضلاً لأجل تحرير التراث وتملكه وبالتالي شيوعه ودمقرطته بعدما كانت تحتكره أقلية، يُنظر: بن عبد العالي عبد السلام، سياسة التراث دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص71.

[4]-الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (المرجع السابق)، ص53.

[5]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (المرجع السابق)، ص53.

[6]-الكبسي، محمد علي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2007، ص154.

لا يتملص جوهر الموضوع عن حاضره، وحين يلاحظ مدى ذاك الحضور الذي يحوزه الماضي كسلطة ومعرفة على هذا العقل، فإنه يجب أن تقوم حركة تود الكشف عن هذه العلاقة المشدودة إلى السلطة[1]، إلى الماضي ونماذجه كآباء- بالتعبير الفرويدي- وعبر هذه النماذج أو السلف يتم البحث عن تعويض للمشكلة التي نواجهها، التي تحتل حيزاً كبيراً من حيث الحضور كهم أيديولوجي.

1.5 الجابري والحاجة إلى التعويض:

متى تحدثنا عن التأويل فنحن نود الحديث عنه كجهد مباشر للنص على اعتبار أنه" علم يمكن أن نجمع فيه كل أنواع العلاقات التي تربط العقل بالمعقول سواء كانت تلك العلاقة تحليلاً، ووصفاً، واستقراءً أو تعليقاً، وتلخيصاً، واختزالاً، أو فهماً أو استنباطاً...فالتأويل هو القراءة ذاتها"[2].

ينبني التأويل أساساً على الفعل الذهني لأجل ذلك كان إرجاعاً وتوجيهاً، إنه أصل القراءة وعلائقها، وهي تتوضح عبر موقفها (كقراءة) إزاء المقروء، ولأن التأويل ترجيح محتمل ونسبي، فذاك ما عبر عنه الجابري بخصوص قراءته للتراث، إنها لا تكتسب صفة الكمال والمطلقية، غير نهائية، وبالتالي هي تأويل محتمل يتعامل مثلاً مع آراء المتكلمين باعتبارهم مثقفين في التراث العربي والإسلامي، أين يحاول الجابري بعث تلك النماذج التراثية على أنها: ثورية كحال الحركات التي كانت ضد الاستبداد السياسي، ومتسامحة (العودة إلى الكندي وابن رشد)، وعقلانية (إشادة الجابري بعقلانية المعتزلة)، وليبرالية (استشهاد الجابري بأبي حنيفة في ليبراليته الدينية) وتنويرية (وصف الجابري غيلان الدمشقي بالتنويري الناضج)[3].

---

[1]-هذا ما يسمى عند فوكو بانطولوجيا الحاضر وقد هم فوكو بتوضيحها وهو بصدد التعليق على نص كانط ما هو التنوير؟ وانطولوجيا الحاضر هذه هي الانطولوجيا التاريخية لأنفسنا والتي لا يجب ان تتملص عن مهمة الإجابة عن أسئلة تتعلق عن الكيفية التي من خلالها تم تشكيل ذواتنا او تشكيلها كذوات لمعارفنا، تمارس هي وتمارس عليها السلطة...واخيراً كذوات أخلاقية لأفعالنا، وهنا يمكننا ان نلاحظ حضور فوكو في خطاب الجابري من خلال رباعية العقل العربي، راجع: حيدوري، عبد السلام، فوكو وأنطولوجيا الحاضر من الانشغال الانتربولوجي إلى الاضطلاع الإتيقي السياسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-بيروت، ط1، 2017.

[2]-المخلبي، علي، في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف والمغاربية للطباعة والإشهار، تونس، ط1، 2010، ص139.

[3]-يبدي الجابري اعجاباً بغيلان الدمشقي وبدورة الفعال جداً والأساسي في نشر الأيديولوجيا التنويرية، وكذلك اهل الإرجاء خصوصاً مواقف أبي حنيفة من التكفير ومعارضته الشديدة لسياسة الاستبعاد من دائرة الإيمان وهو ما نجده في كتابه العقل السياسي العربي في الفصل التاسع المعنون بحركة تنويرية، وكذا قضايا في الفكر العربي المعاصر حين ينظر الجابري إلى التسامح.

تلك النماذج إذن هي الكتلة التاريخية التي وجدها الجابري في التراث ويبحث عنها كتعويض في الواقع أو الانتلجنسيا التي تكون دائماً محركاً في تقدم شعوبها يقول الجابري:" إن النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ لم تخطط لها الحكومات، بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل"[1].

إن تأويل الجابري للتراث شبيه بعمل المحلل النفسي، هذا الأخير" يخرج النص المحلل إلى نص آخر لأن فاعلية التحليل التأويل لا يمكن أن تتم، في مثل هذا الفضاء النظري إلا بهذا الإخراج، فالمحلل النفسي لا يمكنه أن يقوم بعمله إلا إذا حوّل ميدان عمله، من الحلم الذي يراه النائم إلى حكاية النائم لحلمه"[2].

ما معنى هذا التحوّل؟ إنه بمثابة التعويض بالمعنى الفرويدي، تحول من اللامعقول إلى المعقول أين يزيد الفعل التأويلي لعملية التعويض هذه عملية أخرى بالكاد تشبه الترجمة، ترجمة " لنص حكاية الحلم"[3]، إنها عملية " نقل نص الحكاية الغامض إلى نص آخر واضح"[4].

أما عن نماذج الرد والتوجيه فنماذج الجابري من خلال اشتغاله على نصوص التراث يكتشفها القارئ أنها محاولة في " التقريب بين النّص المباشر والنّص المردود إليه، مثال ذلك ما فعله الجابري مع نص ابن خلدون إذ قربه من نص ماركس"[5].

هنا يكون الحضور والغياب، الإظهار والإخفاء، في بعض النصوص وبعد عملية الرد التي يمارسها المؤول حين" يضع النّص المردود إليه في الصدارة ويبدأ النّص المباشر بالغياب، كنعت الحركة الاعتزالية بالحركة التنويرية أو إلحاق القول الرشدي بالقول العلماني...ولعل هذا ما يفسر حضور عبارة (بلغة عصرنا) ومثيلاتها في خطاب الجابري"[6].

الخاتمة:

يعتقد الجابري أن الإسلام دين ودولة، غير أن هذا الدين الذي كان مجيئه موعد انبثاق ما دعاه الجابري بالعقل السياسي العربي، لم يشرع للحكم، بل تركه محل

[1]-الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص63.
[2]- المخلبي، علي، في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، (المرجع السابق)، ص141.
[3]- المخلبي، علي، في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، (المرجع السابق)، ص141.
[4]-المرجع نفسه، ص141.
[5]-المرجع نفسه، ص142.
[6]- المرجع نفسه، ص142.

اجتهاد، فكان النقاش محتدماً ومفتوحاً مذاك حول السلطة، تاركاً أثراً بليغاً في الوعي العربي-الإسلامي الذي يحاول تصور دولة الخلافة أو الدولة الإسلامية وبالتالي يظل هذا المخيال يوجه الوعي الإسلامي.

لم ينتبه صاحب رباعية نقد العقل العربي لما دعاه بالمرجعية التأسيسية للعقل العربي، ففي الشق النظري منه يجعل من عصر التدوين عصر الثقافة المدونة أو العالمة بداية تشكّل هذا العقل، ولكنه في العقل السياسي العربي يعلن عن بدايات هذا العقل مع مجيء الدعوة الإسلامية.

يبرر الجابري عنايته بالثقافة العالمة أو المدونة لطبيعة التخصص الذي ينخرط فيه، بينما يبقى ما هو غير مدون أو الشفاهي مختزلاً إلى حين، فالكتابة السياسية قبل عصر التدوين كانت ضئيلة نعم، لكنها لم تكن غائبة حقيقة، وإنما غيبتها الدراسات ولها في ذلك عذرها الخاص، وعموماً يمكن القول أن توسل السؤال الانثروبولوجي النقدي كفيل بكشف هذه الفجوة التاريخية، كما يعرفنا بسياسة الاستبعاد المتواصل لحلقات تاريخية ومعرفية ليس بمقدورنا تصور مدى أهميتها إذا ما كنا اليوم بحاجة لها كتراث مهمش.

إن المهمة التي أرادها الجابري في دراسته للعقل السياسي العربي لا تستهدف الجوانب المشرقة في هذا التراث، وإنما تركز اهتمامها على مسألة تعرية أصول الاستبداد، متحيزة للديمقراطية، وحالمة بحداثة سياسية وهذا ما عبرت عنه دعوة الجابري إلى التحرر من العوائق التي تحكم العقل السياسي العربي (القبيلة، الغنيمة، العقيدة).

كقارئ للتراث (قراءة معاصرة)، مثلما يشير إلى ذلك ما يمكن أن ندعوه هنا بالكتاب المنهج (نحن والتراث)، يسلك الجابري طريق التأويل، والمعلوم أن كل قراءة تحوز شروطها، لأجل ذلك، وضع الجابري شروطاً لقراءته تضمنها كتابه نحن والتراث، كاشفاً عن استراتيجيته التأويلية مع إجرائية الفصل والوصل، والحضور والغياب، في استدعاء النماذج التي يريد صاحب القراءة توظيفها لحل مشاغل واقعه ومشاكله، محافظاً على الخصوصية الحضارية، مرتكزاً على مبدأ: الانطلاق من التراث يفضي إلى الإبداع.

إن المنفذ إلى الحداثة السياسية كما يتصوره الجابري هو تجاوز المحددات الثلاثة وإجراء تحول ديمقراطي يشهد لميلاد المجتمع المدني الذي يجسد بحق نموذج تجاوز تلك العوائق، والانحياز للديمقراطية مرهون بترشيد الإسلام السياسي.

تقوم عملية الترشيد هذه على ما دعاه الجابري بإحلال الروح الرشدية في المؤسسات التعليمية والفضاءات الثقافية، وهذا بهدف الحد من عملية التلوين الأيديولوجي للنصوص الدينية، وقد رأينا الخوارج كإحدى الأيديولوجيات الدينية وغيرها من الفرق الكبرى التي تمثل أقطاب التأويل السياسي وأنماطه في آن، والمنخرطة في ظاهرة التسييس التي تطال النصّ، محدثة بذلك أزمة المعنى.

ظاهرة تسييس المتعالي هي ظاهرة لأن محدداتها لا تتملص عن السلطة ووضع الجور والاستبداد، والمنع التام والصارم للكلام في السياسة بلغة السياسة، وهذه أسباب كفيلة بأن يكون النصّ الديني أو الدين بمثابة حجاب بين حرية الكلام في السياسة ووضع مستغلق ومستبد، وهنا يمكن ضرب المثال بالفرق الإسلامية ورجالاتها أو نخبتها المناضلة ومثقفيها العضويين ضد عوائق كانت تقف أمام العقل السياسي العربي: القبيلة، العقيدة، الغنيمة.، ولا تزال إلى لحظة كتابة هذه الأسطر.

إن ما دعاه الجابري بمرتكزات الاستبداد القاضية بتسييس النصّ الديني، واحتماء المعارض وراء الخطاب الديني أو النصّ الديني ليقول نيابة عنه، هذه الحتمية فرضت هذا الواقع، الشيء الذي أدى إلى صدورالتطرف سواء من جهة السلطة أو من خصومها، وعلى هذا الأساس كان تأويل النصّ الديني سياسيا تسييساً مصطنعاً في مجتمع تعددي –المجتمع العربي-الإسلامي ظل مشدوداً إلى قضية الأمس وهي الخلافة عند السنة أو الإمامة عند الشيعة باعتبارهما مخيالاً يقدم النموذج الأمثل الرشيد لمسألة السلطة، وأيضا مشكلة التأرجح أو التوفيق بين الشورى والديمقراطية الشيء الذي ساعد على ديمومة الاستبداد وطول أمده بإيجاد مسوغاته ومبرراته وتنامي التطرف وسياسات الإقصاء والاختزال.

المصادر والمراجع:

1. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، دط، 1994.
2. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، 1968.
3. أبو الفداء، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1413هـ-1992.

4. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999

5. أنطوان، نصري مسره، تسييس المقدس ونشأة الصراعات الطائفية ضمن كتاب جماعي: وهبة، مراد وآخرون، العنف والمقدس، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1996.

6. أوميليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998.

7. بوعرفة، عبد القادر وآخرون، التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، الجزائر-بيروت، ط1، 1430هـ-2009..

8. الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998..

9. الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2013.

10. الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

11. الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006.

12. الجابري، محمد عابد،الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.

13. الجابري، محمد عابد،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2015.

14. جبرون، أمحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره دراسة في المثلث الإشكالي المدنية والأصالة والعقلانية السياسية، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، ط1، 2015.

15. خاتمي محمد، الإسلام والعالم، مكتبة الشروق، القاهرة-كوالامبور-جاكرتا، ط3، 1422هـ-2002.

16. سمير الخليل وتوماس بالدوين، التسامح بين شرق وغرب، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016.

17. عبد المجيد عمر النجار وآخرون، ظاهرة التطرف والعنف،ج1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط1، 1436هـ-2015.

18. عبد الهادي، عبد الرحمن، سلطة النصّ قراءات في توظيف النصّ الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1993.

19. عمارة محمد، العطاء الحضاري للإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1425هـ-2004.

20. ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2008.