

إصلاح العقل السياسي عند محمد عابد الجابري

Reforming the political mind at Muhammad Abid Al-Jabri

د. محمد كعبيش

جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية

mouhkaabeche@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/04/28 تاريخ القبول: 2019/09/23 تاريخ النشر: 2020/03/01

ملخص البحث.

خصص الجابري الجزء الثالث من مشروعه لنقد العقل العربي للعقل السياسي. فهو يعتبر أن كل جهد فكري محكوم بالفشل إذا أهمل أثر السياسة في توجيه الفكر وتحديد مساره ومن ثم ابتداء المنهج المناسب للتعامل مع التراث، إنه يعتبر أن أكثر الخلافات الدينية كان منبتها سياسيا بالأساس بدءا بقضية الإمامة وانتهاء عند صفات الله وحقيقة الإيمان، لذلك شكلت السياسة بالنسبة إليه ما يمكن اعتباره حكومة الظل التي ظلت تحتلق لنفسها مجالا حيويا عبر الدين ومقولاته وهذا يمنحها شرعية القول والعمل. إن هذا البحث ينطلق من تفكيكي بنية العقل السياسي العربي عبر محددات القبيلة والعقيدة والغنيمة وينتهي بطرح جملة من البدائل التي تعيد للسياسة وظيفتها داخل إطار العقل العربي، واستعادة اللحظة الرشدية التي استثمرت فيها أوروبا لبناء الديمقراطية وتخلفنا نحن عنها.

الكلمات المفتاحية: العقل السياسي، القبيلة، الغنيمة، العقيدة، الديمقراطية.

Abstract :

Jabri dedicated the third part of his project to criticizing the Arab mind of the political mind. He considers that every intellectual effort is doomed to fail if he neglects the effect of politics in guiding thought and setting its course and thus devising the proper approach to dealing with heritage. He considers that most of the religious differences were primarily political, starting with the issue of the imamate and ending with the attributes of God and the truth of faith. To what can be considered the shadow government, which has been devising itself a vital area through religion and his words and this gives them legitimacy to say and work. This research stems from the deconstruction of the structure of the Arab political mind through the determinants of the tribe and the faith and the rich and ends with the introduction of a number of alternatives that restore politics function within the framework of the Arab mind, and restore the rational moment in which Europe invested to build democracy and we.

Key words : The political mind , the tribe, the booty, Creed, Democracy .

مقدمة.

أخذ الجابري على عاتقه نقد العقل السياسي العربي واعتبر ذلك من صميم مشروعه لنقد العقل، إن الخوض في السياسة ليس ترفا فكريا أو بحثا هامشيا كما يبدو، ذلك أن هناك صلات وثيقة وخطيرة بين السياسة والعقيدة، فبعد حادثة التحكيم مباشرة بدأ الكلام في السياسة بتوسط الدين كسند ومبرر للفعل السياسي، وهذه العملية يمكن اعتبارها الخطوة النظرية الأولى نحو إنشاء أسس علم الكلام، هذا الأخير لم يكن همّه الوحيد الدفاع عن العقيدة كما يعتقد، وإنما كان نوعا من ممارسة السياسة في الدين من هنا يمكن أن نفسر الحضور المكثف لمواضيع عدة ذات الشأن السياسي الصريح في الفعل الكلامي كالإمامة مثلا، وهو ما يعطي لهذا العقل محدداته الخاصة وتطوره التاريخي وإنتاجه المرتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. على أنّ الجابري يتخذ من عصر التدوين مجالاً للبحث في حقل السياسة وبالتحديد من بدء الرسالة المحمدية، إن هذه البداية عنده تفرض نفسها بإلحاح، لأن الممارسة السياسية أبصرت النور مع ظهور الدعوة ومع كيفية تلقي هذا الدين كمشروع سياسي لإقامة الدولة من جهة وتهديد خصوم الدعوة من جهة ثانية.

إشكالية البحث:

ما الذي يقصده الجابري بالعقل السياسي العربي؟ وماهي مقوماته؟ ثم إذا كان لكل عقل بنية يقوم عليها، فما هي بنية العقل السياسي العربي؟ وكيف تجلّى أثر هذه البنية في الحكم السياسي الحادث مع الدولة الأموية والعباسية؟ واحتكاما إلى تجليات هذا العقل في الحكم كيف يمكن النهوض بالعقل السياسي العربي بإعادة إصلاحه وتوجيهه انطلاقا من التجربة الرشدية العريضة على قلب الجابري؟

1- ماهية العقل السياسي.

يعرف الجابري الفعل السياسي بأنه " فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الأخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحكم " ¹. أمّا كون هذا النوع من الممارسة يخضع لمنطق خاص هو منطق العقل " فلأن محددات العقل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة، بل ممارسة السلطة سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها " ².

بهذا المعنى فهو ينحو إلى اعتبار الممارسة العملية للعقل السياسي بعيدا عن آفاق التنظير، أي كيفية ممارسة سلطة الحكم في مجتمع ما، فالعقل حالاً في الممارسة السياسية يعفي الباحث من المساءلة في الماهية وينتقل به إلى نوع

آخر من السؤال، هو سؤال العمل والممارسة، أي الآلية التي يشتغل وفقها هذا العقل، من هنا يشدد الجابري على أن العقل السياسي العربي " ليس بيانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة".³

2- مقومات المنهج السياسي.

في نقده للعقل السياسي اعتمد الجابري منهجاً مختلفاً عن الذي اعتمده في سياق تفكيكه للبنى المعرفية للعقل العربي، ويرجع ذلك إلى اختلاف طبيعة الموضوع، فمع أنه أراد أن يحافظ على طريقة البحث التي كان اعتمدها في نقده للعقل النظري كالأخذ بمبدأ الاستقراء والاستنتاج والمقارنة والسببية وتوخي الموضوعية، فإننا نجد هنا يستخدم العديد من المفاهيم التي تحوّل موضوع البحث من مواد خالية من المعنى لا معقولة إلى معان لها معقولية تخصّها، فقد استعان بأطروحات الأنثروبولوجيا في دراسته لمفهوم "القرابة"⁴ ودورها في المجتمعات ما قبل الرأسمالية وسلط الضوء على وحدة البنية الاجتماعية والتداخل بين الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية نفسها .

إن أهمية الأنثروبولوجيا تكمن عنده في مصالحة العربي مع تراثه، عبر التحرر من سلطة المقولات التي تخص الأيديولوجيات والعلوم الغربية والتي تنتمي إلى مجتمعات الرأسمالية المتطورة، إنه يعطي مثلاً على بعض المقولات التي تعبر عن واقع المجتمع الأوربي الرأسمالي والبرجوازي والتي نشرتها الأيديولوجيات الغربية المعاصرة، هناك مثلاً: البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي وغيرها، فهو يشير إلى ضرورة استخدامها في التحليل العلمي للمجتمعات الأوربية المعاصرة بدلاً من إسقاطها الشاقولي على التراث العربي.

أما أن بداية ممارسة السياسة في المجتمع العربي كانت باسم الدين والقبيلة فهو شيء لا مرأى فيه، بل هي كذلك اليوم كما يعتقد الجابري، لذلك نجده يهتم بمفهوم "اللاشعور السياسي"⁵ الذي استعاره من "ريجيس دوبريه Régis Debray" لكي يوظفه في دراسته بعد تبينه.

والخلاصة أن اللاشعور السياسي الذي يؤسس العقل السياسي العربي ليس نتيجة لما هو ديني وعشائري، إنما العكس هو الصحيح، أي أن التعصب والعشائرية هما المؤسسان للاشعور السياسي، وبالتالي الفعل السياسي يجد ذاته. وإذا كان اللاشعور السياسي هو ما يحكم الظاهرة السياسية من الداخل، فإنّ "المخيل الاجتماعي" هو الذي يحكمها من الخارج ويؤطرها في النفس الجماعية، وقد استعار الجابري هذا المفهوم من "بيار آنسار Pierre Ansart"⁶ لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلاً: "إن مخيلنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات و أنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي... إضافة إلى رموز الحاضر.... وإلى جانب هذا المخيل العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة عنه، كالمخيل الشيعي الذي

يسكنه الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه السلف الصالح خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي...⁷.

فالمخيال الاجتماعي يعتبر مرجعية للعقل السياسي، إنه مجموعة من الرموز والقيم والمعايير التي تؤسس للعقل العربي بنيتة اللاشعورية للأيدولوجيا السياسية خلال فترة محددة وداخل مجتمع معين. من هنا يولي الجابري أهمية قصوى لفعل "الاعتقاد" كونه محرك وآلية اشتغال العقل السياسي، لذلك نجد العاطفة حاضرة في كل خطاب سياسي متمثلة في استخدام الرمز والمخيال، إنه يؤكد أن اللاشعور السياسي كما المخيال الاجتماعي مفهومان إجرائيان يشكلان معا الظاهرة السياسية من الناحية النفسية والاجتماعية لكنها تصبح عوائق معرفية إذا استخدمناها في قراءة واقع مخالف كالواقع العربي الإسلامي.

من هنا نجد يلتزم في منهجه هذه المفاتيح الثلاثة التي استقاها من ابن خلدون لكي يتمكن من حل ألغاز الحاضر العربي الراهن، إنها: أ - الاقتصاد الريعي أو منطق الغنيمة. ب - السلوك العصبي العشائري أو القبيلة. ج - التطرف الديني أو العقيدة.

تعمل هذه الدوافع التي تسبق كل عمل سياسي طبعاً بدافع لا شعوري لتأسس المخيال الاجتماعي الذي يملئ على الأفراد الانصياع لقراءة ما ولحتمية القوالب الجاهزة التي تحرك كل تجربة سياسية. إنها بمثابة لا شعور سياسي يقوم بتحريك هذا المخيال الذي يؤثر بدوره على الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

3- بنية العقل السياسي.

اقتضى تفكيك البنى الثلاثة للعقل السياسي الوقوف عند ثلاث مراحل تاريخية أدت دوراً رئيساً في تشكيل هذا العقل: إنها فترة الدعوة ثم الردة ثم فترة الفتنة، والمقصود بالدعوة هنا البشارة بقيم الإسلام، أما الردة فهي المرحلة التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما استتبع ذلك من خلاف حول الإمامة والزكاة وغيرها، أما الفتنة فهي المرحلة الثالثة والأخيرة التي جعلها الجابري إطاراً للبحث في المفاتيح الثلاثة: القبلية والغنيمة والعقيدة، وهي تبدأ مع قيام الثورة على الخليفة عثمان (رضي الله عنه) وتنتهي بالحرب بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما).

أ- دور القبيلة.

إن الكلام عن القبيلة يعني القرابة عند الأنثروبولوجيين، كما أنه يعني العصبية بتعبير ابن خلدون⁸ واليوم لهذا المصطلح تسميات عدة كالتائفية والعشائرية، ومجمل الأسماء تتحدد وفق طريقة معينة في الحكم والسلوك الاجتماعي والسياسي تركز على ذوي القرى، وهذه القرى ليست دموية فقط، إنما كل أشكال العصبية كالانتماء إلى جغرافيا

معينة أو حزب أو طائفة، بهذا المعنى ليست القبيلة خصيصة عربية وحسب، بل إنها حاضرة حتى في المجتمعات الصناعية لكن في لا شعورها السياسي، أما في المجتمعات الزراعية والرعوية فهي بمثابة المركز الأساس الذي ينظم المجتمع والسياسة.

لقد أدت القبيلة دورا إيجابيا وسلبيا في الممارسة السياسية منذ بداية الدعوة المحمدية إلى مرحلة تأسيس الدعوة الإسلامية، إذ أنّ العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تتيح لقريش تصفية الدعوة بحكم النسب والولاء والحلف والجوار، ذلك أن حماية نعمة الأقارب قد أقرن الحياة للدعوة المحمدية لكن - إلى حد ما - سعى إلى إيقاف زحفها خارج بني هاشم، لأن نجاحها بالنسبة إلى المخيال القبلي كان بمثابة إعلان السيادة لبني هاشم على حساب أبناء العمومة الأقارب بني أمية والأباعد بني مخزوم.

إن هذا الوضع فرض على النبي صلى الله عليه وسلم البحث عن سند للدعوة خارج الطوق القبلي الذي تفرضه القرشية، لذلك نجده يتجه إلى القبائل الأخرى في موسم الحج مخاطبا إياها في سبيل تقديم العون العسكري، فتعاملت هذه القبائل معه على أساس قيام مشروع سياسي وفاوضته وفقا لحساباتها السياسية. وفي خطوة أخرى لكسر هذا الطوق المفروض على الدعوة فقد سنّ الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ المآخاة والتكافل لتحل قرابة الدين محل قرابة الدم والنسب، "إن القبيلة بنية اجتماعية بغير شك، ولكن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى... ووجود القبيلة والقبائل في مجتمعاتها العربية المعاصرة لا يعني أن المجتمع يسوده نظام أو نمط إنتاج قبلي أو تشكيلة اقتصادية اجتماعية قبلية وقد تسود عقلية قبلية دون أن يكون ذلك تعبيرا عن سيادة بنية اجتماعية قبلية..."⁹.

ب- دور الغنيمة.

عندما استخدم الجابري مصطلح الغنيمة أراد به ثلاثة أشياء متلازمة "نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، وعقلية ملازمة لهما"¹⁰.

فالاهتمام بالاقتصاد في المجتمع العربي يأتي من باب الغوص في العقل السياسي على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة، لذلك انشغل بالاقتصاد كأحد دوافع الفعل السياسي، والغنيمة كأبرز تجلياته، فهو يشير إلى الدور الكبير الذي لعبته الأصنام كمدبر للثروة وأساس للحركة الاقتصادية في قريش، لذلك كان لمقاومة الدعوة بعد اقتصادي هام بالنسبة للمشاركين، فهي - أي قريش - لم تكن في جوهرها مركزا دينيا وحسب، كما أن موسم الحج لم يكن شعيرة دينية فقط، وإنما كان موسما تجاريا له أهميته الكبرى¹¹.

لذلك كان للهجرة معنى وجيه في ضرب الاقتصاد القرشي عبر اعتراض القوافل لإخضاع قريش تحت ضغط ضرورة إنقاذ الاقتصاد، ولا يمكن بحال أن نزعم أن الهدف الأساس لاعتراض القوافل كان الغنيمة؛ بدليل رفض النبي صلى الله عليه وسلم لكل المغريات المادية التي عرضت عليه وقامت بالتالي الأمة والملة مكان القبيلة والعشيرة، لكن تجاوزهما لم يحصل بشكل كامل.

إن أهم دور إيجابي أدته القبيلة زمن الدعوة يتمثل في الانخراط المباشر والجماعي في هيكل الأمة، كما أن تعيين الخليفة بعد وفاة النبي كان محسوبا وفق خيارات وتجاوزات أملاها الحس القبلي، لذلك فهو يعود إلى روايات عدة تتناول الظروف التي جعلت الاختيار يقع على أبي بكر ليخلص إلى أن الكيفية التي بويح بها أبوبكر تحسم الأمر للقبيلة أولا وآخرا، بل إن الصحابة أنفسهم قد حرصوا على مراعاة ميزان القوى والمقدرة ومصصلحة الدولة خاضعين في ذلك لمنطق القبيلة وليس لاعتبارات تطال العقيدة أو الغنيمة. فهذا المنطق "كان أقرب ما يكون إلى اختيار الأمة، إلى العمل برأي الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل المعنى الكيفي...".¹²

فالتأسيس لدولة الدعوة كان قد تحقق فعلا بعد فتح مكة، وبما أن اليد الطولى كانت لقريش وبني أمية تحديدا فإن دولة قريش المسلحة ستصبح عاصمة للدولة ككل تضم قبائل الجزيرة في شكل دولة اتحادية. إلا أن الإدخال القسري للقبائل الأخرى في الإسلام من قبل بني أمية سيؤثر على المخيال العربي ككل ما سيدكي حروب الردة ويخلق ثنائية العرب في مقابل قريش، وما الثورة على عثمان إلا خير دليل، على ذلك والجايري لا يهمل دور الغنيمة والعقيدة في هذه الثورة، إلا أنه ظل يعطي الأهمية الكبرى للقبيلة كمحدد أساس للثورة على عثمان، ثورة العرب ضد قريش. إن الجابري يرى أن الرسول كان "صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدما بالدعوة إلى الأمم، غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال، لقد كان لا بد إذا من أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة ومن ثمة في عقلها الاقتصادي".¹³

غير أن الهدف الذي ذكره الجابري هنا من الغنيمة لم يكن هدفا لدى بعض الطلقاء والمحدثين الذين لم يتشبعوا خلق الدعوة وهدفها، فكان أن غلب عليهم الهدف السلبي من الغنيمة، وهذا الأمر سيتضح أكثر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

يستوقفنا الجابري عند عصر الخلفاء الذي يمثل حسب المدينة الفاضلة بالنسبة لمخيال المسلمين الديني والتاريخي.

فزمّن أبي بكر كان مشغولاً بحروب الردة وحماية الدولة الفتية، لذلك لم يتميز بوفرة الغنائم الشيء الذي حافظ على التركيبة الاجتماعية القائمة على التساوي بين الأغنياء والفقراء، أما في زمن عمر، زمن الفتوحات، فقد حصل تغيير مهمّ من الوعي الاقتصادي للناس فقد جلبت الفتوحات وفرة كبيرة من الغنائم إلى بيت المال فاقت حد المعاش لذلك كان على عمر أن يتحكم إلى مبدأ العقيدة والقبيلة في التوزيع، والذي تحدّد انطلاقاً من القرابة للرسول والأسبقية في الإسلام، فالنسب الهاشمي كان الأوفر حظاً للاعتبارين معاً، لذلك عمد عمر إلى إنشاء "ديوان العطاء" وأوكل إليه مسؤولية توزيع الغنيمة، وفي هذا المجال يشدد الجابري على أنّ "فقه العطاء والخراج في الإسلام أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر، والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد من خلال حروب الردة تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى من خلال ديوان العطاء ونظام الخراج النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة"¹⁴.

لقد جعل عمر اقتصاد الغنيمة يقوم على أساسين:

الأول : هو الخراج، والثاني: هو العطاء، وما أضفى الطابع الريعي على الاقتصاد في دولة الإسلام أن جوهر

الاقتصاد الريعي يقوم على أن كل الناس عيال على الخراج.

إن تصنيف الناس في العطاء وفق مبدأي القرابة والأسبقية أدى إلى تعميق الفارق الاقتصادي والمعيشي بين طبقات المجتمع وهذا الأمر سيتضح أكثر بعد مقتل عمر. وفي زمن خليفته عثمان بن عفان الذي حافظ على روح العطاء التي كانت لازمة في عطائه حتى قبل توليه الحكم، على أن الأمر سيعطي أثراً سلبياً لما تركزت الثروة عند آل عثمان وخاصة ولاته وهنا سيتضح الأمر أكثر من ذي قبل حيث ربط القبيلة بالغنيمة سيؤذن بانفجار اجتماعي قريب ضد عثمان وقبيلته، فالثورة ضد عثمان لم تكن ثورة ضد التفاوت الطبقي وحسب، بل كانت ضد المنطق القبلي/قريش، أي أن الغنيمة لم تكن هي وحدها المحدد الفاعل فيها، إنما عامل القبيلة والمنافسة من الداخل والخارج.

ومع علي (رضي الله عنه) ومن تبعه من المستضعفين سيتفجر الوضع أكثر، بحكم أن طريقة علي في الحكم والقائمة على العدل ستؤلب ضده الأغنياء، الذين قاموا عليه في أكثر من صعيد كتمويلهم لحرب الجمل، لكن العدل الذي أقامه علي (رضي الله عنه) افتقد إلى التوافق الضروري الذي كان يجب تحقيقه بين الغنيمة والقبيلة والعقيدة، بينما نجح معاوية بامتياز في إحداث التوافق بينها، فالعقيدة عند علي كانت العامل الرئيس في تكوين الجماعة الإسلامية.

ج- دور العقيدة: يتحاشى الجابري المضمون اللاهوتي لمعنى العقيدة، لأنه - كما سبق وقلنا - تحاشى الخوض في نقد العقل الإسلامي، إن ما يهمه هنا هو العقيدة في بعدها الأيديولوجي ومدى قدرتها على تحريك الأفراد والجماعات

وحرصهم في إطار شبيه بـ"القبيلة الروحية"، لذلك تتلافى البراهين والحقائق في ميدان السياسة مقارنة بدور العقيدة المحركة للأفراد ضمن فرق كلامية أو صوفية أو طوائف دينية، هناك إذن ارتباط عضوي بين العقيدة بهذا المعنى والفعل الاجتماعي السياسي. فالخطاب القرآني راعى الطرف المكّي في ندائه "يا أيها الناس" على اختلاف شيعهم، بينما يستخدم عبارة "يا أيها الذين آمنوا" في الخطاب المدني أي بعد تأسيس الدولة، إن دور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي إبان المرحلة المكّية يكمن في هذا الرابط بين أفراد الجماعة الروحية الأولى.

فالمرحلة المكّية تميزت بأهمية دور العقيدة مقارنة بالمرحلة المدنية، لذلك تسلح كل طرف بما يناسبه : أصحاب الدعوة اجتمعوا باسم العقيدة وقريش باسم القبيلة والغنيمة، لذلك يرى الجابري أن " الصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع القبيلة والغنيمة، ولكن دون أن يعني ذلك غيابا مطلقا لهاتين في صف العقيدة " 15.

كانت الموضوعات الرئيسة التي طرحها القرآن في مرحلة الدعوة السرية خلال ثلاث سنوات تربط الديني بالديني ارتباطا عضويا، فانطلاقا من مواقف الإنسان في الدنيا يتحدد مصيره في الآخرة مع ما صاحب ذلك من مشاهد التصوير البديع للثواب والعقاب، كل ذلك كان له الأثر الكبير في صناعة المخيال الديني، الاجتماعي والسياسي، لقد ركز المضمون السياسي للدعوة في مرحلته الأولى على أن الآخر/الكافر في النار؛ لأنه كفر بالله واستأثر بالمال. أما في المرحلة الثانية، مرحلة الجهر بالدعوة فإن أكثر الآيات انصبت على نبد التقليد وعبادة الأوثان، وفي ذلك إشارة واضحة لمستقبل الدعوة التي كانت ترى في الشباب الهدف والغاية.

يشير الجابري إلى ظاهرة لها أهميتها داخل الحقل العقدي السياسي ، يتعلق الأمر بظاهرة ادعاء النبوة فهذه الظاهرة كما يراها هو ليست وليدة موت النبي (صلى الله عليه وسلم)، بل إن مظاهرها تعد بمثابة صيغة عامة للفلسفة الدينية الهرمسية المتبقية من تحريف دين إبراهيم¹⁶.

ومع أن الدعوة قد احتوت هذه المظاهر - إلى حد ما - إلا أنها ما لبثت أن عاودت الظهور زمن الفتنة أيام عثمان وهو الأمر الذي اهتم له الجابري في دراسته لما تبقى من هذه الظاهرة، أي أثرها في مستقبل التاريخ الإسلامي، وإن الكثير من المصادر الإسلامية ترجع سبب الفتنة زمن عثمان إلى " عبد الله بن سبأ " 17 الذي عمل على نشر الغلو في علي (رضي الله عنه) وأحقيقته بالخلافة، ما جعله المرجعية الأولى للفكر الشيعي.

إن المحددات الثلاثة التي رسمت الإطار العام الذي يشتغل داخله العقل السياسي العربي لم تكن حبيسة المراحل التاريخية الثلاثة التي تم ذكرها، بل إن نشاطها سيظل فاعلا في مرحلة تأسيس دولة الحكم السياسي مع معاوية ومن بعده بنو العباس.

إن حبس العقل السياسي العربي في ثلاثية القبيلة والعقيدة والغنيمة وجعلها سببا في تخلفه وركوده هو بحق حبس لفائض التجربة داخل إطار النظرية ، وهذا يشكل في رأينا انتكاسا الى الوراء ، الى حيث تغيب تجارب أخرى ساهمت بشكل او بآخر في ركود العقل، بل ان الجابري نفسه لا يفتح على المقاومات والمنازعات التي جرت على الهامش من تاريخ الدولة الرسمي والتي كان هدفها تقويض الحكم القائم أو كتابة التاريخ بطريقة يسارية، فهو يهمل عن عمد أو تقصير حركات التحرر التي قام بها الزنج والقرامطة أو الفلسفات والمعارضات التي نجدها لدى بعض الفقهاء والمتصوفة، لأنها في -رأينا- لا تستجيب لشرط الثقافة العاملة لديه والتي تأتي مرادفة لما هو رسمي ومركزي في عصر التدوين، لذلك ينتقد محمود أمين العالم جمود العقل السياسي العربي على الأقاليم الثلاثة التي حددها الجابري فيقول: "حقا إن القبيلة والطفيلية والريعية والتعصب العقائدي والطائفية واللاعقلانية والنزاعات الإطلاقية والثنائية الاستيعادية ليست أشباهها وهمية بل هي ظواهر سلبية في فكرنا وحيلتنا العربية على أنها ليست ثوابت معرفية نهائية خالصة وليست أقاليم مطلقة وإنما هي نتاج سيادة الاستغلال والتواطؤ والتبعية في أنظمة الحكم العربية".¹⁸

4- تجليات العقل السياسي.

إن التنظير الذي ذكره الجابري لمحددات العقل السياسي العربي أخذ في سياق الدولة سلوكا سياسيا مغايرا استتبع المفهوم الجديد للدولة بعد عصر الخلفاء الراشدين، إن هذا الانتقال لم يكن وليد الصدفة، بل إن تظاهراته الأولى كانت في دولة الخلافة نفسها التي أفضت إلى التوحيد بعد التعديد والتأويل بعد التنزيل، ودولة الفتح بعد مرحلة الدعوة، لكن ومع بداية الحكم الأموي / الملك العضوض ستأخذ الدولة شكلا آخر غير دولة الخلفاء.

أ- **نقد الحكم الأموي:** يشدد الجابري على أن "ملك معاوية كان فعلا دولة سياسية في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم".¹⁹ فقد أوجد معاوية بجنكته السياسية ما يسميه علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين "بالمجال السياسي"²⁰ بأن عمل على تأسيس دولة لا تتحدد فيها الممارسة بالقبيلة والغنيمة والعقيدة بشكل مباشر، إنما تتحدد بممارسة السياسة داخل هذه المحددات. هناك إذن عملية انتقال من دولة تفتقر إلى مجال سياسي إلى دولة ذات مجال مورست فيه السياسة كسياسة من دون الخروج عن المحددات الثلاثة.

إن استناد السياسة إلى الدين زمن الخلفاء شهد نوعا من الاندماج بين العلماء والأمراء على صعيد قمة الهرم الاجتماعي، كما يشير انه إلى افتقار دولة الخلفاء للمجال السياسي "لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية) ... وعندما انتقلت من الغزوات المحدودة

إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف وبدأ التأويل²¹.

سيملي الوضع الجديد على معاوية الحكم باسم القبيلة بدل العقيدة، وهي الخطوة التي ستفصل العلماء عن الأمراء في القمة كما القاعدة التي ستمتاز فيها عن باقي العرب.

فمعاوية لم يردّ القرآن أو السنة، لكنه أعلن صراحة عدم التزامه بسنة سلفه الثلاثة، إنه يقدم عقداً سياسياً جديداً يركز على المنفعة والمشاركة لا في الحكم بل في الغنيمة، كذلك يقدم هذا العقد فضاءً ليبرالياً للخصوم للتعبير عن رفضهم بكل حرية طالما أن الأمر سيبقى محصوراً في إطار المعارضة السياسية لا المسلحة.

إنّ هذا المنهج السياسي لم يهمل دور القبيلة التي أمّلت فلسفة الملك على الأمويين في القمة، أما في القاعدة فقد كان علي رضي الله عنه يمثل تهديداً مباشراً لمنطق القبيلة فقد كان التشيع إليه يعني اختراقاً لمنطق القبيلة لأنه مبني على القرابة الروحية لا قرابة العرق والنسب.

هذا التحدي للقبيلة يراه الجابري أوضح ما يكون في صورة الخوارج الذين لم يشترطوا القرشية في الإمامة وإنما جعلوها حقاً لكل مسلم عدل حتى لو كان من الموالي الذين همشوا في الحياة العامة وتم النظر إليهم باستعلاء. إنه يشير إلى دور الموالي العام في الانشغال بجمع الأخبار والأحاديث والتمرس في الدين سعياً منهم لكسب مرتبة اجتماعية محترمة، لكن دورهم سيكون أكثر فعالية وتهديداً لمنطق القبيلة التي راحوا يحترقونها بواسطة الحلف أو المولاة أو ممارسة التجارة والأعمال الحرة، ما أهل الكثير منهم ليكون مقدماً في بلاطات الأمراء.

لقد شكل قسم منهم ما أسماه الجابري بـ "أنتليجنسيا" العصر الأموي فجعلوا "من الكلام في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة العقيدة ضدًا على القبيلة وأيديولوجيتها فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة"²².

وفي ذات السياق يبرز المجال السياسي العام الذي وفره الموالي وغيرهم من الذين عارضوا معاوية واعتزلوا الفتنة أيام عثمان لأنه لم يكن سوى مجال لممارسة الضغط وليس لصنع القرار لأنه بقي في إطار القبيلة التي عظم شأنها مع إحياء الآداب العربية والاهتمام بسلاسل النسب للقبائل. أما عن سياسة معاوية في الملك فقد تأطرت وفق ثوابت ثلاثة وهي: المجالدة والمواكلة والشرعية القرشية. والمجالدة هنا تنفيذ شرعية الأقوى، والمواكلة تعني المشاركة في الغنيمة، أما الشرعية القرشية فهي تؤكد أن الخلافة يجب أن تبقى في قريش وبني أمية تحديداً.

هناك ربط سببي مبرر بين المواكلة والغنيمة أو العطاء السياسي الذي استخدمه معاوية لحمل أهل العراق على علي (رضي الله عنه)، وابنه يزيد لتفريقهم عن الحسين، كان يراد بالعطاء إذن شراء السلم الاجتماعي بإخماد الثورة

وكسب العامة أو المواجهة المباشرة إن اقتضى الأمر ذلك، وفي كل الحالات كلف ذلك الدولة كثيرا دون النجاح في إسكات المعارضة، لأن الكثير من أوجه المعارضة كانت مؤطرة عقديا ما استدعى تقعيدها عقديا لواقع الحال وشرعية الدولة. لهذا ستعمل الدولة الأموية على إشاعة عقيدة الجبر في التسليم بالأيديولوجيا القبلية كإرادة تدوب فيها كل إرادات الأفراد، لأن الأفراد في القبيلة لا يعبرون عن إرادتهم إنما عن إرادتها وهي وحدها المسؤولة عنهم، إنه لون من الحلول الذي يجعل "الفرد في القبيلة لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل، لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن مخيال القبيلة، فهو عندنا يغزو أو يقوم بأخذ الثأر لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل للقبيلة".²³

إن نيابة القبيلة عن أفرادها وحلولها محلهم مهد الطريق للتبرم من المسؤولية والقول بالقدر السابق الذي يحكم النجاح والفساد، لذلك ينظر الجابري إلى هذه الأيديولوجيا الأموية لا باعتبارها نفاقا أو كذبا وإنما باعتبارها استلابا حقيقيا، لقد قاموا بتوظيف الدين في السياسة لتبرير السلطة.

عمد معاوية فعلا إلى الجبر لتبرير خروجه لمقاتلة علي، كما أنه كرس أيديولوجية الجبر عندما روج لفكرة مضمونها أن الماضي أفضل من الحاضر، وهذا الأخير أفضل من المستقبل، كما إن الألقاب التي خلعتها الأمويون على أمرائهم أسهمت في ترويج أيديولوجيا الجبر، على سبيل المثال: "خليفة الله في الأرض"، "أمين الله"، "الإمام المصطفى".

لقد توصل معاوية إلى الملك حين استطاع أن يحقق التوافق من ثلاثية العقل السياسي. لكن هذه العقيدة التي كرسها معاوية وخلفاؤه من بعده ستلقى معارضة قوية من قبل المتكلمين الأوائل الذين كانوا يؤسسون لحركة تنويرية في مواجهة الجبرية، لقد أدت القدرية والجهمية والمعتزلة دورا فاعلا في تطوير الفكر السياسي والديني خلال العصر الأموي، إضافة إلى مقاومة أيديولوجيا الجبر، واجه المتكلمون أيديولوجيا التكفير التي نادى بها الخوارج، وتصدوا للتيارات الغنوصية والمناوية التي كانت سائدة آنذاك يصفهم الجابري بـ "رجال تنوير حقيقيين" لأنهم أرسوا قواعد أيديولوجيا جديدة تقوم على العقلانية وتبشر بالشورى والمساواة، وتصر على أهمية الحرية عبر التوقف عند الاختيار والمسؤولية وبالتالي الجزاء.

لذلك يعتبرون أول من مهد لقيام الثورة العباسية، يقول الجابري "إذا كان لكل ثورة أنتليجنسيا خاصة بها أي مفكرون منورون يحملون مشروعها ويبنون به، فإنه يمكن القول من دون تردد أن رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية".²⁴

ب- نقد الحكم العباسي: يشير الجابري إلى نقطتين هامتين استرعنا انتباهه وهو بصدد نقد الحكم العباسي، تتعلق الأولى بمعطيات تاريخية جديدة أسهمت في التمييز بين دولة المركز ودولة الأطراف، إن هذه

الملاحظة لا تخص العصر العباسي وحسب، بل إنها تنسحب أيضا على العصور التي تليه، أما النقطة الثانية فهو ما اصطلح عليه " الكتلة التاريخية " التي أخذها من غرامشي وحلت محل الزوج عرب/عجم حيث جمعت كل القوى والأطراف الاجتماعية لمعارضة الحكم الأموي عربا وعجماء أغنياء وفقراء ... "الكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية و تحالفها من أجل قضية واحدة، إن الفكر يصبح هنا جزءا من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما " ²⁵ وإذا كان هذا المفهوم بعد تبينه استطاع إلى حد ما أن يفسر ظاهرة الثورة العباسية التي توحدت كتلتها رغم ما كانت تتضمنه هذه الكتلة من تنوع عرقي وفكري " إلا أن القول بالكتلة التاريخية على إطلاقها تفسيراً لتلك الظاهرة -والقول لأمين العالم- كاد أن يخفي التمايزات وتنوع الانتماءات ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية التي سرعان ما تفتتت إلى أكثر من كتلة متصارعة " ²⁶.

يريد العالم هنا الإشارة إلى إغفال الجابري مسألة هامة، تتعلق بظرفية الخيارات والتوجهات التي أملت رأيا سياسيا أو توجهها أيديولوجيا، أو خطابا فكريا ... فأقنمة مصطلحات من مثل الكتلة التاريخية، الرعية، وكذا محددات العقل وبناءه يعني من بين ما يعنيه حبس الظاهرة في إطار من القراءة التزامنية اللاتاريخية. إن النموذج العباسي قد أسس ونظم الهيئة الاجتماعية وفق بنيتين: الأولى: سطحية والثانية: عميقة تحكمها المحددات الثلاثة.

إن البنية السطحية وظفت مفهوم الخاصة والعامة للتعبير عن مجمل التطورات التي أسهمت في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي، سواء من ناحية تدوينه أو من ناحية تثبيت مرجعيته ومخايله. ومع انتصار الثورة العباسية كان الناس مقسمين إلى ثلاث منازل:

- منزلة الخليفة، ثم منزلة الحاشية ورؤساء القبائل والعلماء والتجار وهم ما اصطلح على تسميتهم الخاصة، أما باقي الرعية و الجند فهم العامة. ²⁷

إن هذه المنازل: الخاصة، المنزلة بين المنزلتين، العامة. تتواصل عبر شبكات من العلاقات الثابتة على الرغم من بعض التحولات فتشكل بذلك البنية السطحية للهرم الاجتماعي، أي أنه المعطى المباشر الذي يستر وراءه البنية العميقة وهي معطى غير مباشر.

إن البنية العميقة كما يصفها الجابري تتضمن اللاشعور السياسي، وتتأسس العلاقات فيها على المحددات الثلاثة: القبيلة، الغنيمية، العقيدة.

يشير الجابري في سياق بحثه في الوضع الجديد للخليفة العباسي إلى الدور الذي قامت به "ميثولوجيا الإمامة"²⁸ - على حد تعبيره - في تحديد هذا الوضع. فقد كرس الفكر الشيعي أيديولوجيا خاصة تبرز الإمام بصفات أسطورية، مركزة على كونه الوصي الذي يرث العلم السري والوصية خلاف الاختيار، إنها تستمد شرعيتها من النسب الروحي من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومنه إلى ذريته. فكان هناك صفتان تميزان الإمام عند الشيعة وهما: المهديّة والرجعة وتضفيان عليه وشاحا أسطوريا.

جدير بالذكر أن الشيعة كانوا جزءا فاعلا في الكتلة التاريخية التي أوصلت العباسيين إلى الحكم لكن بني العباس اضطروا حفاظا على حكمهم إلى تعديل جزء من الصورة التي أضفتها الميثولوجيا على الخليفة والتي تعني حسبهم عدم شرعية حكمهم.

كان المنافس الحقيقي لبني عباس أبناء عمهم من العلويين الذين نزلوا معهم منزلة الخاصة لذلك كان على العباسيين إنتاج خطاب جديد يبرز شرعية حكمهم من جهة، وأن منزلة الخليفة أرقى من منزلة الخاصة من جهة أخرى، فإذا كان الأمويون قد برروا حكمهم بفكرة الجبر، فإن العباسيين قالوا بفكرة الإرادة الإلهية فالله هو الذي أراد النبوة في شخص محمد كما أنه شاء الخلافة في أبناء عمه العباس.

بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) كان العم لا يزال حيا، وفاطمة ابنته لا يمكنها أن تحجب حصة العم إنما تكتفي بالمقدر لها شرعا، كما أن إرادة الله دبرت أن يفشل علي وأبناؤه في استعادة حق أهل البيت، وسمحت لبني العباس بالحصول على الخلافة فساعدهم الله بواسطة شيعة أهل خراسان ورد إليهم حقهم في الملك.

5- تجديد العقل السياسي.

أ- تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني: لقد انتصر الأستاذ الجابري للديمقراطية باعتبارها أقنوما من أقانيم الحداثة، وشرطا للوجود بالنظر إلى ما تموج به الساحة الدولية والإقليمية من حراك سياسي غير مسبوق وما يشكله خطاب العولمة من تحديات مصيرية ينبغي استحضارها في كل مطلب ديمقراطي، وكما يقول هو: "إنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهده علمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلا، وإذن فلا بد من نفس طويل، ولا بد من عمل متواصل وأيضا لا بد من صبر أيوب".²⁹

وما دام تاريخنا السياسي عريقا في الاستبداد والظلم و أصيلا في وحدانية الحكم فإن المطالبة بالديمقراطية بمعنى تداول السلطة والإشراك في الحكم وفصل السلط واستقلال القضاء وحرية التعبير ... الخ هي مطالبة بإحداث انقلاب تاريخي.³⁰

فالديمقراطية تجربة تاريخية مشروطة بإكراهات سياسية وتاريخية وثقافية وحضارية ولا يجوز من الناحية المنهجية اعتمادها كاستنساخ، كما لا يجوز أيضا نقضها ونبذها لمجرد أن منبتها منبت سوء، الشيء الذي يستدعي موقفا أكثر اعتدالا يستقرى مرجعية الآخر والأنا ويستحضر إكراهات الواقع ليعيد بناء المفهوم في وسطنا الحضاري ويستتبعه في تربتنا الثقافية. فهي في حكم الثابت والصحيح والمسلم به والحل الأخير "إذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما في هذا البلد العربي أو ذاك عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه... فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته وأيضاً كل ما يلزم من الحيلة والحمية ثم يتلوا ذلك كله عسر الوضع و أحيانا ولربما هذه حالنا انتقالا من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير".³¹

يرى الجابري في الديمقراطية البديل الوحيد للطائفية والقبلية العشائرية، فيها تتمكن الأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وإمكاناتها تحريك التناقضات الطباقية الموجودة في المجتمع، وبالتالي الانتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية والعلمية وتحويلها إلى النخبات الشعبية المتنامية.³²

تفترض الديمقراطية مواطنا حرا أولى بنفسه من غيره يعي الفصل التام بين ميدان الأهوية وميدان الحاكمة البشرية، وهو مظهر علماني يؤكد الجابري مع تحفظه على مصطلح العلمانية.

ب- تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة: يرى الجابري في الاقتصاد الضريبي بديلا عن الاقتصاد الربيعي، فمن شأن السياسة التي تشجع الإنتاج حماية الاقتصاد وضمان سلامة الأموال وحسن صرفها، لأن من يساهم في عملية الإنتاج من حقه المطالبة بمراقبة صرف هذه الضرائب، وهي القاعدة التي انطلقت منها الديمقراطية الأوروبية الحديثة.

فمن شأن الاقتصاد الضريبي خلق هيئة رقابة على الحاكمين أثناء عملية صرف الأموال لأنهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية.³³

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

المطلوب إذن هو ضرورة تكوين عقل منتج والتخلص من العقلية الاستهلاكية وغرس روح الإبداع والإنتاج الذي ينطلق من العلم على غرار ما حدث في التجربة الأوروبية الحديثة.

ج - تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: يعتقد الجابري أن المعركة التي يجب أن نخوضها لتحقيق الحداثة السياسية لا بد أن تتم عبر تحويل العقيدة إلى مجرد رأي يقبل مبدأ الاختلاف ويسمح بتعدد الرؤى والاختيارات الفكرية داخل المجتمع، ففي وضوح تعريفه للعقيدة يدعو الجابري إلى رفض التعصب مهما كان نوعه، سواء للدين أو للوطن أو لاتجاه سياسي معين، و هي دعوة ليست جديدة في تاريخ الإسلام فقد سبق للكثيرين أن نبذوها كالإمام الغزالي و ابن خلدون.³⁴

فالمشكلة حسب الجابري ليست في الدين بحد ذاته، بل في شكل من أشكال الممارسة التعسفية له، فكأنه يرى في هذا النوع من التوظيف تعارضا صريحا مع أسس الديمقراطية وهو أسلوب من شأنه أن يؤدي إلى الاستغلال والاستبداد والظلم.³⁵

فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة دينية كانت أو حزبية أو إثنية "إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي".³⁶

لكن وحسب الظاهر يتلانى الجابري الكثير من المحددات والضوابط أو قل الآليات التي تكفل حق الرأي وحدوده حتى لا تبيع الحقائق والمبادئ الشمولية والدعاوى البيضاء... للكشف عن حقيقتها المبطنة التي كثيرا ما يخالف مضمونها ظاهر دعوتها، ثم إنني كنت أنتظر الجابري أن يبين حدود ما يختلف فيه فيكون مجرد رأي، وما لا يقبل حتى الشك فيكون الخوض فيه لهوا ولعبا.

وتحت هذا الشعار - أي جعل العقيدة مجرد رأي - مجازفة غير مسؤولة تحتكم إلى قراءة خاصة للتاريخ وتوظيف النصوص، أكثر من احتكامها إلى متغيرات الواقع ومستجدات الأحداث.

6- نحو تأسيس خطاب سياسي معاصر:

يشدد الجابري على أهمية إعادة تأسيس الكتابة في السياسة انطلاقا من نموذج ابن رشد نظرا إلى أهمية وجراة ما قام به، سواء على الصعيد العلمي أو على الصعيد الفلسفي أو على الصعيد السياسي، إنه يعتبر أن كتاب "الضروري في السياسة" يسجل استثناء في التراث العربي الإسلامي الفلسفي وغير الفلسفي يستحق أن يبعث حيا،

ليس فقط بكلماته ومعانيه، بل أيضا بمناسبته، فابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين الذي اتخذه خصومه غطاء (...)، وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد من دون هوادة.³⁷

لذلك فالعودة إلى التراث يشكل استجابة للهموم السياسية المعاصرة وتحديا لشجاعة المثقفين والناشطين السياسيين على نقد أساليب الحكم الاستبدادي، إن الجابري يؤكد بثقة تامة "أن هذا الكتاب الذي ضاع أصله وضاع معه اسمه الحقيقي والذي نعيده إلى لغته الأصلية لغة الضاد، حاملا اسمه الأصلي الذي استخرجناه من متنه وربطناه بالصنف الذي ينتمي إليه من مؤلفات فيلسوفنا شكلا ومضمونا هو بالفعل كتاب الضروري في السياسة أمس واليوم وغدا".³⁸ ولنا أن نسأل عن سر الاهتمام الكبير الذي أبداه الجابري بهذا الكتاب وميزته على الصعيد النقدي؟ جاء كتاب ابن رشد اختصارا لكتاب "الجمهورية" لأفلاطون لذلك كان لزاما عليه أن يترك جانب الحكايات الأسطورية والنظرة الحاملة التي لا تدخل في حقل العلم لكي يعتمد التحليل والتركيب ضمن البنية السياسية ومقوماتها. فالجابري يرى أن ابن رشد الذي اطلع على كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي وضعه أرسطو كجزء أول من العلم المدني قد ارتفع بالفكر السياسي من الجدل إلى العلم، مفارقا بذلك الطرح الأفلاطوني / الطوباوي "لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل مؤكدا ما سبق أن أكده في وسط الكتاب من إمكانية قيام مدينة فاضلة، دولة الحكم العادل منفصلا بذلك عن تشاؤم أفلاطون ويأسه انفصالا تاما...".³⁹

ولم يقف ابن رشد عند حد القطيعة مع أفلاطون بفصله السياسة عن الموضوعات الماورائية وبمخافات طريقة الجدل والدعوة إلى واقعية الإصلاح، إنما قطع أيضا مع الفارابي الذي شيّد نظريته السياسية على أساس من فكرة الفيض، فتعليقا على كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يرى ابن رشد أنّ هذه الآراء هي خلاصة نظرية الفارابي في واجب الوجود وكيفية صدور الأشياء عنه، وفي ترتيب الموجودات وفي النفس والعقل... الخ، حتى نصل إلى الاجتماع الإنساني الذي يكون بدوره فاضلا عندما يعتنق أهله فلسفة الفارابي ويكون نظامه على غرار نظام الكون كما رسمه الفارابي ويكون غير فاضل عندما يعتنق أهله آراء مخالفة لفلسفة الفارابي الفيضية...".⁴⁰

وإذا كان هدف الفارابي هو تحقيق الوفاق بين الفلسفة في شخص الرئيس الواقعي والدين في ذات الإله المتعالي وهو يقرأ أفلاطون، فإن فيلسوف قرطبة "قد قطع مع نوع من الكلام الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، ليدشن خطابا جديدا في العلم المدني يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع".⁴¹

فالكثافة الرشدية في مجال السياسة توجهت إلى الواقع المعاش لكي تنتقد التسلط والاستبداد، إن "الضروري في السياسة" - حسب الجابري - خير دليل على انخراط ابن رشد في صنف المعارضة للحكم، إنه خطاب أقرب

للموروث اليوناني وروح البرهان منه للأيديولوجيا السلطانية وإلهام العرفان. ذلك أنّ السياسة عند اليونان أخذت حيزا وافرا من التوجيه والنقد بدءا بمسألة الحكم وأنواعها مروراً بالحكم وصفاته وانتهاء بالهدف المرجو من ذلك كله. فابن رشد في توجهه إلى التجربة اليونانية يكون قد أخذ مبدأ " تدبير المدينة " دون أن يهمل واقعه المتزدي في الأندلس، فقام بنوع من التبيئة لعلم السياسة اليوناني، ويشير الجابري هنا إلى " أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل لقد تصرف فيلسوف قرطبة كشریک في إنتاج النص، وإذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب "42.

ومن المواضيع التي اختلف بها ابن رشد عن أفلاطون يذكر الجابري:

- اعتماد المنطق كشرط أساس أولي للحاكم، فبالمنطق يعصم العقل عن الخطأ لكي يؤسس العمل الفاضل أكثر مما هو بحاجة إلى تأمل الحقائق المجردة.

- إمكانية غرس المدينة الفاضلة في الواقع بدلا من المثل والتي ترتبط بالأعمال الصالحة أكثر منها بالأراء الحسنة.

- إشراك المرأة في العمل السياسي اعتبارا بالعلم والشرع⁴³.

يريد الجابري استعادة ابن رشد بالطريقة ذاتها التي استدعته بها أوربا أي كباعث على النهضة العقلية ومحرر من سلطة الكهنوت لذلك فإن الخراطنة الفعلية في التاريخ إذا ما اردنا ان نخرط ثانيا لا يمر الا من بوابة الحلم الذي عاشه ابن باجة وطوره ابن رشد وهو الحلم الذي عاشه الاوربيون قبلنا وخرجنا منه نحن " لأنهم اخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته ولا زالوا يفعلون".⁴⁴

فابن رشد لم يرس دعائم العقلانية وحسب، وإنما أسهم أيضا في عزل الدين (الكنيسة) عن السياسة (المصلحة)، وهذا كان بلا شك سببا مباشرا لبث روح العلمانية في نفوس الغربيين. لكن هذا الراي على حماسته لا يسلم من نقد، فاعتبار ان ابن رشد كان سببا في الإصلاح السياسي والديمقراطي في أوربا يطرح أكثر من سؤال: فلنا ان نسال أي ابن رشد يقصده الجابري: هل هو ابن رشد المغربي ام اللاتيني كما فهمه الغرب وطوروه بل وتجاوزوه، الظاهر ان ابن رشد اللاتيني هو الذي اخذت به أوربا " وهذا ما لا تتطابق قسماته كثيرا مع ابن رشد العربي الإسلامي المغربي، اصف الى ذلك انه مهما كان دور وتأثير ابن رشد في تكوين أوربا عظيما فإن أوربا لم تبني نهضتها وحدائتها الا بالقطيعة معه ومع المعلم الأول نفسه أي ارسطو كما تأوله العصر الوسيط".⁴⁵

ثم ان الجابري حين يعتبر ان خلاصنا السياسي مرتبط بابن رشد يكون قد وقع في مطبين: الأول: في افقار الفكر العربي عموما من كل مساهمة جادة في الكتابات السياسية والثاني: في تقويل ابن رشد وتحميله ما لا يطاق،

اذ لا يعقل ان تكون المساهمة السياسة اليسيرة لابن رشد سببا في كل هذا التحديث السياسي، فضلا عن ان يتم تصنيفها في خانة المشاريع الكبرى او حتى كما نيفيستو مكتمل الأركان.

خاتمة.

في خاتمة هذا البحث نختصر مقالة الجابري في الإصلاح السياسي فيما يلي:

عرف الجابري العقل السياسي بكونه توظيف النظم المعرفية البرهانية والبيانية والعرفانية في الحكم والسلطة، وحد هذا العقل بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة، أما مجال الإشكالية الزمني فحدده بالدعوة المحمدية أولا ثم مرحلة الردة فالفتنة، وبين تأثير ذلك على المجال السياسي على صعيد الفكر والممارسة من العصر الأموي إلى العباسي وهي الفترة الكافية لتنشيط الفكر والممارسة السياسة في الحضارة العربية الإسلامية. أما تجليات العقل السياسي فكانت أيديولوجيا الجبر في العصر الأموي لتسوية اغتصاب السلطة والخلافة وتحولها إلى ملك عضوض ومن العصر الأموي إلى العباسي حيث تحولت الخلافة إلى وحدانية أي تفرد الخليفة بالسلطة والمهام والامتيازات، وفي تلك الفترة وأمام انسداد أفق التغيير كان لابد من تبرير الأمر الواقع، فظهرت الآداب السلطانية وفقه السياسة لتسوية السلطان القائم وقطع الطريق على التغيير بتخويف الناس من الفتنة وتأويل النصوص أو تحريفها.

لذلك يعتقد الجابري أن علينا أن نجدد العقل السياسي وذلك بالدعوة إلى ضرورة تحويل القبيلة إلى مجتمع سياسي مدني حديث، مجتمع محكوم بالقانون والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص تحت مظلة الديمقراطية إضافة لذلك ضرورة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي بفرض الضرائب على الإنتاج والاستهلاك كما هو الشأن في الرأسمالية الحديثة، وقد يساعد في ذلك إنتاج سوق عربية تكاملية مشتركة، وفي سبيل ذلك فقد رأى أن استعادة العقلانية الرشدية كفيل بأن يخرج بنا من مطبات التعصب والتسلط والريع ويفتح لنا أبواب الديمقراطية، وهو رأي يبدو أن الجابري قد انخرط فيما حذر منه حين دعا إلى ضرورة تجاوز القراءة التراثية للتراث والأخذ بالشرط الإيستمى والتاريخي الذي يجعل من الديمقراطية تجربة تصنع وتعاش بدلا من أن تستورد من الغرب او السلف.

والحق أنه ليس بابن رشد فقط نعيد بناء صرحنا الحضاري بل بكل صوت عقلاني نطق به التراث. لذلك فإن ضرورات المرحلة وسنن النجاح عندنا يحتمان علينا محاربة الأفكار التجزئية والدعوة إلى الكلي والشمولي الذي يجمعنا وهو كثير. وإذا كان للجابري عذره وهو يدرس التراث لينتهي إلى هكذا خواتيم، فإن لنا أعدارا كثيرة تدعونا إلى ملمة تلك الجوانب من التراث ومحاوله الارتكاز عليها لولوج الحداثة، ولعل كشف النقاب عن العقل السياسي، بنيته وتجلياته كان مقصودا، فتجارنا من مرحلة ما بعد الكولونيالية تتمحض بالتدرج إلى الاهتمام بالشأن السياسي

وإعطائه الدور الأكبر في رسم خارطة طريق أخرى / مفارقة لواقع الثقافة والاجتماع، بل وشتى مفاصل الحياة وتقاسيمها.

حواشي البحث:

- 1 الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي . محدداته وتجلياته، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2000م، ص 7 .
- 2 المصدر نفسه ، ص 7 .
- 3 المصدر نفسه ، ص 8 .
- 4 **la parente**: مصطلح أنثروبولوجي غربي ، يوصف به كل سلوك اجتماعي كان أو سياسي يقوم على أساس ذوي القرى والمحابة بدل الاعتماد على مقاييس علمية موضوعية ديمقراطية مثل المقدرة والخبرة وكسب ثقة الناس ، انظر: الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري : رسالة ماجستير ، أحمد بن شيخة ، إشراف : إسماعيل زروخي ، 2005- 2006 ، ص 32 .
- 5 **اللاشعور السياسي**: مفاده أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يمكن مقاومته، لقد استعان الجابري بهذا المصطلح آخذا في الاعتبار خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي راجع: المصدر السابق، ص 9 .
- 6 pierre ansart , Ideologies,confiltset pouvoir ,sociologie d'aujourd'hui ,paris : presses universitaire de France 1977
- 7 الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 16 .
- 8 يعتبر ابن خلدون أول من أشار إلى هذه المحددات الثلاثة التي توطر العقل السياسي العربي. راجع : أحمد ثابت ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، مجلة المستقبل العربي ، م 13 ، ع 145 ، 1991 ، ص 154 .
- 9 المصدر السابق ، ص 89 .
- 10 الجابري، العقل السياسي العربي. محدداته وتجلياته، ص 50 .
- 11 صالح أحمد العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ، ط 1 ، ج 1 ، بغداد ، مطبعة المعارف ، 1955 ، ص 233 .
- 12 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته 148 .
- 13 المصدر نفسه ، ص 112-113 .
- 14 الجابري ، المصدر نفسه، ص 176 .
- 15 الجابري، المصدر نفسه، ص 61 .
- 16 الجابري ، تكوين العقل العربي ، الفصلان 8 و 9 .
- 17 ابن سبأ شخصية حيرت الباحثين ، اعتبره البعض شخصية أسطورية والبعض قالوا إنه عمار بن ياسر وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه هذا اللقب إخفاء لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية كما فعلوا مع علي إذ لقبوه باسم أبي تراب، واعتبره آخرون عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني زعيم الخوارج . للتفصيل انظر: مصطفى كامل التبيي ، الصلة بين التصوف والتشيع، ط1، القاهرة دار المعارف، 1969 .
- 18 محمود امين العالم، نقد الجابري للعقل السياسي العربي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2004م، ص82 .
- 19 الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 233 .
- 20 **المجال السياسي**: استعاره الجابري من كتاب السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام ، ليبر تراند بادي ، حيث يكشف الكتاب كيف نجحت الحداثة في الغرب وفشلت في بلاد الإسلام أين يشكل الشعب والمصلحة العامة وبناء شرعية السلطة على التعاقد طرفا ثالثا / جديدا بين ثنائية الأمير والكنيسة ما شكل مجالا سياسيا جديد للممارسة الديمقراطية في شكلها المؤسساتي وهو ما افتقدته التجربة العربية . انظر: المصدر نفسه ، ص 18 .
- 21 المصدر نفسه ، ص 335 .
- 22 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 247 .

- 23 المصدر نفسه ، ص 260 .
- 24 المصدر نفسه ، ص 328 .
- 25 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته .. وتحليلاته ص 330 .
- 26 الجابري، المصدر نفسه، ص 344 .
- 27 الجابري ، المصدر نفسه، ص 332 .
- 28 يعرفها الجابري بقوله : " هي نوع من اللاعقلانية التي يستخدمها الضعفاء و المساكين المنهزمون في مواجهة عقلانية الأفياء الذين هم في منزلة الحكام المنتصرين المساكين بزمام الأمور ، و هذا يحدث في أي زمان " انظر المصدر السابق ، الفصل الثامن
- 29 الجابري ، وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط 1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1992 ص 131
- 30 إدريس جبيري ، الحوار المعطل والنقد المعطوب ضمن كتاب : التراث والحداثة في مشروع الفكر لمحمد عابد الجابري ، ص 147 .
- 31 المصدر السابق ، ص 131 .
- 32 الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ط 2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997 ، ص 59 – 60 .
- 33 الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص 182 .
- 34 إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث ، ط 1 ، مصر ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، 1999 ، ص 432 .
- 35 أحمد بن شيخة ، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي ، ص 121 .
- 36 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تحليلاته، ص 374 .
- 37 الجابري، العقل السياسي العربي، ص 39 .
- 38 المصدر نفسه ، ص 10 .
- 39 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتحليلاته ، ص 55 .
- 40 المصدر نفسه ، ص 138 – 139 .
- 41 أبو الوليد ابن رشد ، الضروري في السياسة : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، ترجمة أحمد شحلان ، إشراف محمد عابد الجابري ط 4 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 ، ص 26
- 42 المصدر نفسه ، ص 56 .
- 43 نائلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 438 .
- 44 الجابري، نحن والتراث، ص 49.
- 45 جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الحضارة العربية المعاصرة، ط 1، دار الساقي، بيروت 1993م، ص 122.