وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم الفلسفة

العقل السياسي عند محمد عابد الجابري

مذكرة تخرج ضمن لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عربية اسلامية

إعداد الطالبة:

- سرخاد سهام

إشراف الدكتور

بن شعيب بلقاسم

السنة الجامعية: 2019-2020

كلمة شكر

نحمد الله حمدا كثيرا لتوفيقنا لاتمام هدا الجهد المتواضع وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم. من لم يشكر الناس لم يشكر الله. نتقدم بجزيل الشكر للدكتور المشرف **شعيب بلقاسم** الذي لم يتوانى عن تقديم النصح والارشاد طيلة اعداد هده المذكرة

كما لا أنسى كل من ساعدني من قريب وبعيد خاصة الاساتذة الكرام .

- سرخاد سهام

الإهداء

اهدي ثمرة عملي المتواضع هذا إلى من سكنا التراب وبقيا أقرب إلى السويداء من القلب إلى روحهما الطاهرة الزكية جدي المجاهد الحاج الساسي وجدتي الحاجة منصورة هما سراج طريقي ومؤنسايا بفضل دعواهما أنا أقف اليوم وكلي فخر بأبي حفيدتكما.

إلى غاليتي التي رحلت قبل أن تكحل عيناها برؤية شهادة تخرجي وترى فرحة نجاحي لكي أولا وثانيا.

كما أهدي عملي إلى أمي وأبي وإخوتي إلى كل عائلتي

أهدي عملي هذا إلى زوجي ي–ج وأهله الكرام دون أن أنسى من كان لهم الفضل من أساتذتي وأخص بالذكر

الدكتور شعيب بلقاسم

وإلى رفيقاتي وصديقاني.

- **سرخاد سهام**

مقدمة

مقدمة

ان البحث في العقل السياسي العربي يستدعي إلماماً كافياً بالتكوين التاريخي للعقل السياسي العربي، قبل أن نتصدى لمشكلة إمكانية تجدده، حتى يستطيع أن يكون فعالا في التعامل الخلاق مع تحديات عصر العولمة، بمشكلاته السياسية والاقتصادية والثقافية المعقدة.

ولا يمكن الحديث عن العقل العربي عموماً وعن العقل السياسي العربي خصوصاً، بغير الاعتماد الأساسي على البحوث العميقة التي قام بها في هذا المجال الفيلسوف محمد عابد الجابري، الذي بدأ مشروعه الفكري الرائد عام 1980 حين أصدر كتابه "نحن والتراث" الذي كان أشبه بإعلان نظري ومنهجي عن الدراسات التي أصدرها فيما بعد تحت عنوان "نقد العقل العربي". وصدر الجزء الأول بعنوان "تكوين العقل العربي"، وأعقبه الجزء الثاني بعنوان "بنية العقل العربي".

وفي هذا الجزء بالذات اكتشف الجابري ثلاثة أنظمة معرفية وهي "البيان" و"البرهان" و"العرفان". وقد أدى صدور هذين الكتابين إلى أصداء بعيدة المدى في الفكر العربي المعاصر. وانتقل الجابري بعد ذلك إلى السياسة فأصدر عام 1990 كتابه المهم "العقل السياسي العربي"، واستكمل بعد ذلك رباعيته بكتاب أخير في هذه السلسلة المتتابعة عن "العقل الأخلاقي العربي" عام 2001.

ومعنى ذلك أننا أمام محاولة إبستمولوجية (معرفية) جسورة لا سابقة لها في الفكر العربي، للكشف عن مكونات العقل العربي في تجلياته المختلفة. وإذا كان مشروع الجابري قد احتل مكان الصدارة في الإبداع الفلسفي العربي المعاصر، فإن ذلك لم يمنع من أن توجه إليه انتقادات من زوايا متعددة، سواء في الندوات العلمية التي عرض فيها نتائج أبحاثه، أو في العروض النقدية التي انشغلت بمناقشة أفكاره الخصبة.

وعلى رغم كل ذلك فإنه لا يمكن تجاوز الجابري في الحديث عن العقل العربي. ولو رجعنا إلى كتاب الجابري عن "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته" في مدخل الكتاب الذي أعطاه عنوان "مقاربات في المنهج والرؤية" نراه يُحكم الصلة بين أبحاثه في الكتاب الأول والثاني عن تكوين العقل العربي وبنيته، وبين الكتاب الثالث عن العقل السياسي.

فذهب إلى أن موضوع البحث والدراسة في الكتابين الأولين كان عن "عقل الفكر العربي" أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية، أما موضوع الكتاب الثالث فهو "عقل الواقع العربي" ويقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. ويشير إلى أن طبيعة الموضوع تختلف من كتاب إلى آخر، لأن إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

والجابري يستعير عدداً من المفاهيم الأساسية التي يعتمد عليها في تحليله من المفاهيم السائدة في العلم الاجتماعي الغربي المعاصر، غير أنه يلتفت بذكاء معرفي إلى العلاقة بين الفكر والواقع، ويدرك أن هذه المفاهيم التي صيغت وتبلورت في سياق مجتمع رأسمالي غربي، لابد من تبيئتها (بحسب تعبيره) لتتناسب مع المجتمعات قبل الرأسمالية، مثل المجتمعات القبلية والمجتمع العربي في القرون الوسطى

والحديثة، وإلى حد ما –كما يقرر– في العصر الحاضر أيضاً. ولا نريد أن نخوض في تأصيله لعديد من المفاهيم التي اعتمد عليها في تحديد مكونات العقل السياسي العربي مثل "اللاشعور السياسي"، و"المخيال الاجتماعي"، و"المجال السياسي".

ولكن من المهم أن نشير إلى أبرز النتائج التي خلص إليها الجابري من مناقشته النظرية للمفاهيم وهي أن دور "القرابة" في المجتمع العربي وفي النظام السياسي والاجتماعي بالغ الأهمية.

ومن ناحية أخرى التأكيد على دور الدين كعقيدة وتنظيم اجتماعي سياسي يحمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضمنياً.

الإشكالية:

وبناء على كل هذه المقدمات طرح الجابري سؤالا جوهرياً: ما الذي يقصده الجابري بالعقل السياسي العربي؟ ، وما هي "المفاتيح" أو المحددات التي يقترح على أساسها قراءة التاريخ السياسي العربي؟

وقد تمخضت عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية :

1. ما مفهوم العقل السياسي العربي عند الجابري ؟
2. ما هي مقومات العقل السياسي العربي عند الجابري ؟
3. ما هي بنية العقل السياسي العربي عند الجابري ؟
4. كيف يمكن النهوض بالعقل السياسي العربي بإعادة إصلاحه وتوجيهه انطلاقا من التجربة الرشدية العزيزة على قلب الجابري؟
5. ما هي اهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري السياسي ؟

أهمية الدراسة:

1. تتمثل أهمية الدارسة في الكشف عن مفهوم العقل السياسي العربي عند الجابري.
2. الكشف عن مقومات العقل السياسي العربي عند الجابري.
3. ماهي المفاتيح الأساسية التي يمكن عن طريق استخدامها قراءة مكونات العقل السياسي العربي، وتجلياته في الماضي، ولكن في الحاضر أيضاً.
4. ابراز اهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري في تجديد العقل السياسي العربي من خلال اراء الطرابيشي كنموذجا..

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى جملة من الغايات هي:

1. التعريف على تعريف العقل السياسي العربي عند الجابري.
2. مواصلة البحث في أزمة العقل السياسي العربي ومقوماته .
3. إفادة المكتبة بدراسة حول العقل السياسي العربي عند الجابري تفيد الطلبة اللاحقين وتكون لهم بمثابة دراسة سابقة ، حيث اكتشفت حسب حدود علمي ان هذه الدراسة لا توجد في مكتبتنا.

مقدمة

أسباب اختيار الموضوع

الأسباب الذاتية:

كانت بسبب اقتراح الاستاذ المشرف لهذه الدراسة وتشويقه لي لمثل هذا النوع من الدراسات .

ورغبة مني الملحة في فهم مشكلات العقل السياسي العربي حيث درست هذه المواضيع في مقياس فلسفة الحضارة.

أما **الاسباب الموضوعية** فقد تمثلت فيما يلي :

- رغبت في فهم المنطلقات الفكرية عند الجابري .
- رغبت في إفادة غيري من الطلبة اللاحقين في هذا الموضوع.
- رغبت في توسيع مداركي الفكرية بصفتي كطالب فلسفة .

صعوبات البحث

لقد اعترضتني العديد من الصعوبات منها:

- الحجر الصحي بسبب جائحة كوفيد 19 .
- صعوبة فهم السياق التاريخي لتكوين العقل السياسي العربي.
- عدم إلمامي باللغة الأجنبية وهذا عائق كبير و خطأ فادح اكتشفته حيث لم أتعلم اللغة الأجنبية بما فيه الكفاية.

المنهج المستخدم

-استخدمت المنهج التاريخي واستعملته في تتبع أفكار الجابري

-كما استعملت المنهج التحليلي النقدي خلال عرض أفكار الطرابيشي كنموذج في نقد افكار الجابري .

تفصيل خطة الدراسة : كانت هيكلة بحثنا كالآتي:

-**الفصل الاول:** فقد كان بعنوان محمد عابد الجابري ومحددات العقل السياسي العربي وتأثيراتها..

- **الفصل الثاني:** وتضمن فلسفة محمد عابد الجابري في تحديث وتجديد العقل السياسي.

-**الخاتمة:** و كانت عبارة عن حوصلة للدراسة وخلاصة لما تم عرضه.

الفصل الأول:

محمد عابد الجابري

ومحددات العقل السياسي العربي وتأثيراتها.

تمهيد:

من الصعب تحديد المفكر المغربي محمد عابد الجابري في درج واحد من مكتبة ضخمة، ومن الصعب، كذلك، أن نقول إن مفكرنا يهتم بهذا المجال دون غيره، فهو بالجملة مفكر متعدد المجالات، لا نستطيع تحديد واحد منها دون الإشارة إلى الأخرى. لقد كتب في التراث، والفكر، والإبستيمولوجيا، والتربية، والسياسة، وغيرها.

إن هذا التعدُّد في الاهتمام ينبني على تصوّر إشكالي حدّده منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي؛ بمعنى أننا أمام رجل إشكالي يمحور فكره على إشكالية واحدة، هي إشكالية النهضة العربية وتجاوز تأخرها التاريخي. إن هذا الناظم الإشكالي الذي حدده في أكثر من مقالة وكتاب يؤسّس أفقا إشكاليا، إن اهتمام الجابري متعدد، لكن الإشكالية التي يشتغل بها وعليها واحدة. وبين تعدد الاهتمام ووحدة الإشكالية تظهر لنا جدةّ مفكرنا وفرادته، ليس فقط في القضايا التي يطرقها بمعول نقدي ثاقب، ولا بالسجال الذي تتضمنه كتبه، والمضاعفات التي يخلفها، وليس في معالم العقلانية التي يبتغيها ويسير عليها، وليس في الروح النقدية والصّدامية التي تصيب قرّاءه والمشتغلين في مجال الفكر العربي، بل في المشروع الذي يضعه في المقدمات.

المبحث الأول : نبذة عن الجابري

يعد محمد عابد الجابري نفطة تحول فاصلة في الفكر العربي المعاصر، فقد شهد المواقف والمواقع كلها في المشرق والمغرب، وحان له مجال اهتمام بالفكر الفلسفي السياسي وتحول سلطة المرجعية في الفكر المعاصر.

المطلب الأول : التعريف بالجابري النشأة والتكوين ومناصبه

ولد محمد عابد الجابري عام 1935 في مدينة وجدة المغرب، وتوفي عام – 2010 م في الدار البيضاء المغرب[1]. نال الإجازة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط، يعدّ أحد روّاد الفكر العربي المعاصرين فقد أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات و الدراسات و التي هي عبارة عن إعادة لقراءة التراث العربي كخطوة تمهيدية لازمة، للمضي قدما في المشروع النهضوي الذي حمّله الجابري على عاتقه و ذلك على مدى نصف عقد من الزمن .

الفرع الاول : النشأة و التكوين

بعد أن فصلت والدته عن والده فنشأ نشأته الأولى منذ طفولته و كان يلقي عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو من جهة أمه، و كان جدّه لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن و كذا بعض الأدعية و ما لبث أن ألحقه بالكتاب، فتعلّم القراءة و الكتابة و حفظ ما يقارب ثلث القرآن الكريم . و ما أتمّ السابعة من انتقل إلى كتاب آخر، و تزوجت أمه من شيخ الكتاب، فتلقى " الجابري " تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة ثمّ ألحقه عمّه بالمدرسة الفرنسية قضى عامين بالمستوى الأول يدرس الفرنسية [2] .

بدأت علامات التفوّق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يحب القراءة من كتابة التلاوة الفرنسية و كان الانتساب للمدرسة ينطوي على نوع من العقوق و الذين . فكان الإباء يخفون أبنائهم و لا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية الفرنسية و تعدّ للجابري هذه السنة التكميلية بالنسبة له السنة التأسيسية في حياته الثقافية، فكانت بمثابة اللبنة الأولى في صرحه الثقافي و خاصة على مستوى التعامل مع النصوص التراثية بالإضافة إلى تنمية ملكة الكتابة لديه.[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، منظمة اليونسكو، بيروت،1997 ، ص03

[2] كمال عبد اللطيف،**الفكر الفلسفي في المغرب،قراءات في أعمال العروي والجابري**،إفريقيا الشرق،(دط)،المغرب،2003، ص 15

[3] المرجع نفسه، ص 16

التحق بعدها بمدرسة "عبد الكريم الحلو "الثانوية بالدّار البيضاء ،و كان التدريس فيها باللغة العربية مع عناية بالفرنسية كلغة أجنبية أولى و تتلمذ الجابري فيها على يد العديد من الأساتذة الأكفّاء و على رأسهم " السي بوسنتي " الذي كان أكثر القادة الوطنيين اهتماما بالتعليم الوطني الحر . و لكن ضالته حملته الاعتقالات من قبل المستعمر الفرنسي في صيف 1372هـ / 1953 م فتوقفّت الدراسة في المدرسة و قد طبعة في ذاكرة الجابري هذه الأزمة السياسية حيث كان قد بلغ الثامنة عشر من عمره . و تميزت هذه المرحلة بالقمع المنهجي الشّامل الذي مارسته السلطة الفرنسية على المعركة الوطنية و التي توجت بخلع و نفي السلطات " محمد الخامس" كما فرضت الإقامة الجبرية على الجابري على الدراسة و عمل مع عمّه في دكّان للخياطة.

الفرع الثاني: المناصب التي شغلها

في سلك التدريس : و في صفر 1373هـ أكتوبر 1953 التحق الجابري بمدرسة المحمدية بالدّار البيضاء . معلما في القسم التحضيري ثمّ في أقسام الشهادة الابتدائية و استطاع في عام 1956 الحصول على شهادة الثانوية و شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي فالتحق كمعلّم رسمي بوزارة التربية الوطنية، و في نفس العام حصل على شهادة الآراء للتجربة و في العام التالي حصل شهادة البكالوريا ثمّ التحق بالجامعة بدمشق و حصل على شهادة الثقافة العام بعدها للرباط فالتحق بكلية الآداب .

أتيح للجابري فرصة للالتحاق بالحاج" محمد فرج" وهو من رجال السلطة النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني و الكفاح الوطني ،و التحديث الثقافي و الاجتماعي، و كان محمد فرج إماما بمسجد " زناته" الجامع، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة يواظب على الحضر دروسه بعد صلاة العصر .[1]

و في هذه الأثناء راودته فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرّة " بفيجيج " و بالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة " النهضة المحمدية " كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية و لا تطبق برامجها بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية، حيث جعلوا منها مدارس عصرية أين التحق الجابري بالمدرسة، وتخرّج منها عام 1949 بعد أن حصل على الابتدائية . ولم يكن العمل الفكري معزولا عن العمل اليدوي بل في ذلك الوقت بالنّسبة للأطفال كانوا يمارسون الأعمال اليدوية التطبيقية جنبا إلى جنبا مع المدرسة .

أما عن لبنات الصرح الثقافي للجابري فقد أولع الجابري بالكتابة منذ الطفولة فكان يكتب موضوعات في الإنشاء و يكتب مذكرات و مقالات، ويحاول قرض الشعر مستعينا بالقاموس المنجد للحصول على القافية

[1] كمال عبد اللطيف،مرجع سابق، ص 16.

المطلوبة، كما كان مولعا بالقراءة و يذكر أنّ أوّل كتاب شاتراه كان كتاب " الأخلاق لأحمد أمين " و الذي ما زال يحتفظ به في مكتبته و أثناء زيارته والده بمنطقة " وجدة " تنحت له فرصة زيارة مكتبة " الدرفوني " وهو ممثل حزب الاستقلال آنذاك و أحد الشخصيات الوطنية المرموقة فأقرضه كتابا من مكتبته العامرة ووعده بالمزيد فور حصوله على الشهادة الابتدائية .

و افتتح "الحاج محمد فرج" قسما تكميليا للتلاميذ الذين نجحوا في الشهادة الابتدائية فالتحق الجابري بهذا القسم الذي لم تكن فيه الدراسة منتظمة لعدم وجود مدرّسين فكان الحاج محمد فرج و بعضا من مساعديه من معلّمي الابتدائية يتولون تدريس بعض المواد التراثية الفقهية و اللغوية و الأدبية بالإضافة إلى درس في التاريخ القديم .[1]

المطلب الثاني: مؤلفات الجابري

من مؤلفاته نجد تنقسم إلى ثلاثة أطوار أو مراحل :

مرحلة الشباب : ونجد منها العصبية و الدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي " 1971و أضواء على مشكل التعليم بالمغرب " 1973 "

و مدخل إلى فلسفة العلوم " 1976 " و من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية و التربوية " 1977.

نحن و التراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) " 1980 " .

مرحلة الكهولة: نجد منها " نحن و التراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980) و تكوين العقل العربي " دراسة تحليلية نقدية للنّظم المعرفية في الثقافة العربية " و نقد العقل العربي " 1987 " و إشكاليات الفكر العربي المعاصر " 1989 . "

مرحلة الشيخوخة: ونجد منها حوار المشرق و المغرب (1990) و التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات " 1991 " و الخطاب العربي المعاصر الطبعة الرابعة " 1992 " المسألة الثقافية " 1994 " و الديمقراطية و حقوق الإنسان " 1994 " مسألة الهوية " العروبة و الإسلام... و الغرب " (1995) و المشروع النهضوي العربي . مراجعة نقدية . و قضايا في الفكر المعاصر، صراع الحضارات " 1997 " حفريات في الذاكرة " 1997 " ابن رشد سيرته و فكره . دراسة و نصوص " 1998 " المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد الطبعة الثانية " 2000 [2]. "

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 17

[2] المكان نفسه.

و في عام "1958" التحق بمعهد ليرميطاج بالدّار البيضاء، قائما بأعمال المدير ثمّ مديرا للمعهد، و في ذي الحجّة 1380هـ يونيو 1961 م حصل على الإيجاز في الفلسفة، و سار الجابري في مسار استكمال دراسته جنبا إلى جنب مهمة التدريس والتأليف، ففي هذه الفترة ألّف مع بعض زملائه كتابين هما " دروس الفلسفة " و " الفكر الإسلامي و دراسة المؤلفات " الذين أقرّتهما وزارة التعليم على طلاّب الثانوية .

وما إن حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، حتى التحق بكلية الآداب بالرباط أستاذا مساعدا ثمّ أستاذا أسند له مهمّة مفتّش الفلسفة في التعليم الثانوي بالغرب كلّه و في عام 1970 حصل على الدكتوراه الدولة في الفلسفة، و بناءا على هذه الدكتوراه حينها صار أستاذا للتعليم العالي، و في عام 2002 م أحيل للتقاعد بعد أن مضي في سلك التعليم خمسة و أربعين سنة .

التحق الجابري بجريدة " العلم " من عام " 1957 " ثمّ التحق بجريدة " التحرير " كسكرتير تحرير متطوعا، حيث واظب على كتابة ركن يومي بعنوان " صباح النور " و ساهم في إصدار مجلّة" أقلام "و تطرق للعمل بجريدة "المحرر" وواظب كذلك على كتابة ركن يومي فيها بعنوان " بصراحة [1]. "

كما ساعدا في إصدار جريدة "فلسطين"الأسبوعية، و في جمادى الأولى من عام 1997 أصدر مع" محمد إبراهيم" و" عبد السلام بنعبد العالي" مجلّة " فكر و نقد " و قد تضافر عمل " الجابري " في الصّحافة مع نضاله الوطني، فقد ساهم في انتفاضة 1959/01/15، كما انتخب عضوا في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقراءات الشعبية، و اعتقل عام 1963، قدّم الجابري استقالته النهائية من المكتب السياسي و تفرّغ للعمل النضالي .

حصل الجابري على العديد من الجوائز من بينها " جائزة بغداد للثقافة العربية " التي تمنحها اليونسكو عام 1988 و الجائزة المغاربية للثقافة عام1999، و جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي التي تمنحها " فاوندشي أم بي " تحت رعاية اليونسكو عام 2005 و في العام نفسه حصل على جائزة " الروّاد " من مؤسسة الفكر العربي بيروت، و نال ميدالية "ابن سينا" من اليونسكو في حفل تكريمي شارك فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة عام 2006 و مؤخرا فاز بالجائزة الأولى للترجمة التي تمنحها المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم " اليونسكو " بالاشتراك مع المنظمة الدولية الفرانكفونية في 09 من ربيع الأول عام 2008 .

كما اعتذر الجابري على العديد من الجوائز الأخرى مثل جائزة " صدّام حسين " في الثمانينيات و كذا جائزة المغرب، و جائزة الشارقة التي تمنحها اليونسكو عام 2001، كما اعتذر عام 2002 على جائزة

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 18

"العقيد القذافي" لحقوق الإنسان، تعددت الدراسات التي تناولت مؤلفات الجابري تحليلا و نقدا و نقاشا، و مازالت أفكاره تثير جدلا في أوساط المفكرين .

تنوعت أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري الفكرية و تعددت و قد انتظمت في إطار اهتمامات و محاور فكرية مختلفة ،و إذا كان الصادر من هذه الأعمال خلال عقد السبعينيات قد عكس جهوده الجامعية في تدريس الفلسفة و فلسفة العلوم بالذات حيث نشر مدخلا لفلسفة العلوم في جزئين عام " 1976 " جمع فيها مجموعة من الأبحاث و النصوص التي قام بترجمتها في مجال " الابستيمولوجيا الرياضية و الفيزيائية ،" اضافة الى أطروحة الجامعية في موضوع " العصبية و الدولة " في فكر ابن خلدون [1].

نستطيع و نحن نقترب من المتن الفكري " لمحمد عابد الجابري " أن نتحدث في أعماله عن المصنفات المركزية المولدة لمجموعة من الكتب و الأبحاث، كما نستطيع الحديث عن المصنفات الشارحة، مصنفات الهاجس التربوي في فكره، و هي مجموعة الكتب التي يعود فيها الكاتب إلى بعض القضايا المعالجة في مؤلفاته الأساسية من أجل توظيفها و تبسيطها بصورة تسمح له بتطوير خلاصاته و نتائجه في البحث، كما تسمح له بتأكيد بعض هذه الخلاصات و ابراز عناصرها الصاخبة .

يمكن أن نتحدث هنا من مركزية درس " الخطاب العربي المعاصر " (1982) التي سمح انجازها بصياغة " سؤال نقد العقل العربي " كما نستطيع الحديث عن أهمية " نحن و التراث " " 1980" الذي تشكل مقدمته " الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث " كما تصورها الباحث وهو ينجز أبحاثه الأولى في الفلسفة الإسلامية، " فلسفة الفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد " و هذان النصّان يشكلان " البنية الأولى " في مشروع التفكير في " نقد العقل العربي " الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربوا على عقدين من الزمن " 1984 . 2000 . "

لا يمكن اختزال إسهام الجابري في الفكر الفلسفي المغربي في عرض محتوى إنتاجه، و قد أصبح يشكّل بفضل إيقاعه المنتظم في العمل التربوي و الإنتاج و إخلاصه لرسالة المفكر و الباحث سجلا ضخما، من النصوص و الأبحاث و المواقف المعزز بأطروحته الكبرى في " نقد العقل العربي "، و لهذا السبب سنلجأ بعد التقديم السابق إلى ترتيب الملامح النظرية العامة لاختياره الفكري مستندين في ذلك غالى محتوى الأطروحة التي أنتج في العقدين الماضيين ،سواء في تركيب وجهته الفكرية العامة المرتبطة بجملة من المفاهيم الكاشفة لطبيعة و حدود المرجعية التي انتظم فكره في إطارها، في مستوى التقديم الاختزالي لمفاهيم الأطروحة وحدودها، وذلك بالصورة التي تحدّد في النهاية نوعية العمل الفكري التاريخي الذي

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 18

تأسس في الفكر المعاصر و العربي، بفضل إنتاجه النظري المتواصل، و خاصة بفضل أطروحته في نقد العقل العربي[1].

المطلب الثالث : الفكر عند محمد عابد الجابري

الفرع الأول : طرائق التعامل مع التراث:

ثمة ثلاث طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي. وبالتالي، تتخذ هذه الطرائق– حسب محمد عابد الجابري– ثلاث صور منهجية، وهي: الطريقة التقليدية، والطريقة الاستشراقوية، والطريقة الماركسية . فالصورة الأولى هي صورة الطريقة التقليدية التي ترتكز على التعامل التراثي التقليدي مع التراث، كما يظهر ذلك جليا عند العلماء المتخرجين من المعاهد الأصيلة، كجامع القرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية، وغياب الروح النقدية العلمية، وفقدان النظرة التاريخية. ويعني هذا – حسب الجابري– "أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد، ما سبق، أن أسميناه بالفهم التراثي للتراث الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم.

والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو "التراث يكرر نفسه"، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلا مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جدا.

ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضوي، وغياب النزعة النقدية الموضوعية، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي[2].

أما الصورة الثانية من صور قراءة التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الاستشراقوية، كما يظهر ذلك جليا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويتمظهر هذا واضحا في عدم اعتراف بعض

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 20

[2] ولاء مهدي محمد حسن الجبوري، **محمد عابد الجابري وتوجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر** ،دكتوراه أدب في الفلسفة، كلية الأدب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، 2005، ص 01،03

المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجودا ومعرفة وأخلاقا، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان. ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية. ويعني هذا أن المستشرق صاحب المنهج التاريخي:" يفكر شموليا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية. وبالمثل، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما لايتردد في ربط الفقه الإسلامي، نوعا من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف".[1]

الفرع الثاني : مفهوم الحداثة عند محمد عابد الجابري

إذا كان العروي قد اهتم بالتفكير في الماهية الفكرية للحداثة بقدر ما فكر في سماتها ومظاهرها وديناميا‌تها وإيديولوجيتها وعوائقها، وتتبع بعض مظاهرها وصعوبات إقرارها في المجتمع العربي عامة وفي المجتمع المغربي على وجه الخصوص مما جعله يبلور نظرية متكاملة عز نظيرها في الإنتاج الفكر العربي المعاصر وذلك حول الحداثة والتحديث وما بعد الحداثة، فإن الجابري لم يول مثل هذا البعد النظري نفس الأهمية، فهو لم يتوقف طويلا عند جوهرها وسماتها ومكوناتها العميقة بل يبدو وكأنه يسلم بتصور عام رائج ومتداول عن الحداثة وكأنها مقولة واضحة ولا تحتاج إلى توضيح وفحص فكري لأسسها الفكرية، لأن همه الفكري الأساسي كان هو تفحص العلاقة بين الحداثة والتحديث من جهة والتقليد والتراث من جهة ثانية. فجل مجهوده الفكري في هذا الباب انصب على العلاقة أكثر مما انصب على أحد طرفيها بالخصوص.

ينطلق الجابري من تصور عادي للحداثة حيث يرى أنها من جهة حركة تاريخية كونية وهي من جهة أخرى بنية فكرية مكوناها الأساسيان هما العقلانية والديمقراطية وهذان المكونان في نظره ليسا بضاعة تستورد، بل إنهما يتطلبان ممارسة منظمة وخاضعة لقواعد، أي يتطلبان ويفترضان ويشترطان ثقافة نظرية لكن كذلك ثقافة عملية أو ممارسة. فالديمقراطية والعقلانية ليسا فقط مقولات فكرية أو نظرية

[1] أحمد برقاوي وآخرون، **التراث والنهضة" (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)**، إعداد : كمال عبد اللطيف،مركز الدراسات العربية، ط.01، بيروت 2004، ص 214

بل إنهما يكتسبان قيمة ودلالة فعلية في الممارسة. ومن ثمة فهو يدعونا إلى ممارسة الديمقراطية في حياتنا الاجتماعية وبخاصة فيما يخص مقاومة الاستبداد التقليدي بشقيه المجتمعي والدولتي، والربط بين البعدين النظري والعملي لمكوني الحداثة معناه أن الدعوة الفكرية لا تكفي ولا تغني وأن من الضروري ممارستهما عمليا لاختبارهما، ولكن أساسا لتكييفهما في واقعنا القطري أو القومي وهو ما أسماه الباحث المغربي المرموق محمد الشيخ في دراسته حول مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر بالدعوة إلى "خوصصة" الحداثة.

يبدو لي أن تناول الجابري لمسألتي الحداثة والتراث والعلاقة بينهما هو في جزء كبير منه حوار نقدي قوي مع العروي لدرجة أن الملامح العامة لفكر الجابري في هذا الموضوع لا تتضح ولا تكتمل وتتكامل إلا على ضوء الانتقادات القوية التي يوجهها لفكر العروي إما صراحة أو ضمنا[1].

ينتقد الجابري موقف العروي من التراث ومن الفكر السلفي اللذان يعتبرهما العروي عوائق في وجه التطور والتقدم والتحديث وأسباب أساسية لتأخرنا التاريخي. فالعروي يعتقد أن التراث ميت (وفوق ذلك مميت) وأنه حصل في تاريخنا وفي تاريخ العرب الحديث نوع من "الانقطاع التاريخي" بيننا وبينه فعليا في كل الميادين ميادين الحياة. كما يعتبر أن مظاهر حضور التراث والماضي وأنماط استمرارهما هي مظاهر سطحية وخادعة وأشبه ما تكون بالسراب، فالواقع العربي (وطبعا المغربي) متأثر إلى حد كبير بالحداثة ومنخرط ومندرج فيها بدرجات متفاوتة. بل ن النخبة المثقفة والنخبة السياسية كلاهما عرضة لتأثير الأفكار الحديثة إذ لا أحد من أفراد النخبة المثقفة قد "سلم كليا من تأثير الأفكار الحديثة".

ينتقد الجابري هذا التصور الموتى للتراث مبينا أن التراث حي وأنه لم ينته بل هو المتحكم في حياتنا وتصوراتنا ومتخيلنا والموجه لسلوكنا الفردي وللبنيات الاجتماعية ككل. فالتراث يسكن فينا بقدر ما نسكن فيه ومن ثمة ضرورة الانتقال من هذا التماهي اللاواعي مع التقليد والتراث أي من مستوى الفهم المرأوي أو التراثي للتراث إلى مستوى آخر هو الفهم العقلاني التجديدي للتراث. فبدون الانتظام العقلاني في التراث لن تستطيع تحقيق أية نهضة أو أي تقدم أو تطور.

وهنا ينتقد الجابري اللاتراثيين الذين يعتقدون أن بالإمكان إلغاء التراث بجرة قلم أو بمجرد شطحة فكرية ويصفهم بأنهم واهمون. كما ينتقد الجابري السلفيين الذين يعيشون التراث الماضي كحاضر ويطالبون بضرورة تحقيقه هم أيضا واهمون إذ أنه لا يمكن تحقيق التراث إلا بإلغائه أو بتجاوزه.[1]

[1] حسن حنفي، **محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب " نحو إعادة بناء الفكر العربي"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01، بيروت، 1990، ص 71.

ورغم موافقة الجابري للعروي على أن الحياة المعاصرة تختلف كليا عن نمط الحياة القديمة، حياة السلف، فإن التماثلات القائمة بين الحاضر والماضي تفرض ضرورة العودة إلى التراث لفحصه وتحليل عناصره بالأدوات الفكرية التي يوفرها تقدم العلوم الإنسانية الحديثة على المستوى الكوني، أي الخروج من دائرة القراءة أو النظرة التراثية للتراث، وهي النظرة التي لا تقود إلا إلى إذكاء تصورات وربما أوهام الذات الجماعية عن نفسها.

ينتقد الجابري على العروي موقفه من الاستعمار، فهو لا يوليه الأهمية المطلوبة، بل إن فكره ربما يضمر تصورا إيجابيا أو على الأقل غير سلبي تجاه الاستعمار ودوره. فتحليلات العروي ومشاريعه الفكرية في نظر الجابري – غير صائبة لأنها تغفل عنصر الاستعمار والإمبريالية ودور الهيمنة الاقتصادية والثقافية الإمبريالية.[2]

يرفض الجابري منطق المقارنة والمقايسة الذي ما يفتأ يلجأ إليه العروي إذ أنه يقارن باستمرار بين الواقع العربي والتاريخ الأوربي وبخاصة تاريخ ألمانيا وكذا المقارنة مع التجربة اليابانية، سواء تعلق الأمر بالمقارنة بين البلدان أو بين المثقفين، فخصوصية التاريخ العربي، وضمنه التاريخ المغربي تستعصي على أية مقارنة من هذا النوع.

يرفض الجابري تصور العروي لمستقبل العرب عبر النظر إليه من خلال الواقع والماضي الأوربي ودعوة العروي إلى العودة إلى ليبرالية القرن 18 و19 أي اعتبار التاريخ الأوربي بمثابة سلف آخر أو سلف جديد.

مثل هذا الموقف يوقع العروي –حسب الجابري– في التغريب والتبعية الفكرية والوعي المستلب من وجهين أولهما اجتثاث الفكر السلفي الماضوي المتجمد وثانيهما تصور مستقبل المجتمع العربي من خلال نموذج الماضي الأوربي.

ينتقد الجابري ما يسميه النزعة النخبوية لفكر العروي من حيث أن هذا الأخير لا يهتم إلا بالنخبة وبنخبة النخبة أو بالمثقف النخبوي القادر على الفعل في التاريخ ولا يكاد يولي الجماهير أية قيمة أو أهمية، بل يقسو الجابري أحيانا –بحكم خلفيته النضالية والإيديولوجية– على هذه النزعة النخبوية قائلا:

---

[1] محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، منتدى مكتبة الإسكندرية، ب. ط، بدون سنة، ص 178.

[2] نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج" بين أركون والجابري"**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01، بيروت لبنان 2008، ص 262.

"فأي ثورى هذا المثقف؟ من أين أتت ثوريته: من الكتب؟، من التأمل؟، من التعالي؟ من العالمية؟ من الانعزال عن الجماهير؟.

يقول الجابري أنه يتعين علينا "أن نفكر في الأمة العربية الإسلامية كمجموع وليس كنخبة محصورة العدد متصلة ببعض مظاهر الحداثة، تنظر إلى نفسها في مرآتها وتعتقد أن الوجود هو ما يُرى في تلك المرآة. هذا في حين أن النخبة صغيرة، قليلة، ضعيفة الحجة أمام التراثيين. المطلوب منا فيما يخص الحداثة ليس أن يحدِّث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو التراث. فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين (جديد) في مجالاته."[1]

هنا تجدر الإشارة إلى أن انتقادات الجابري للعروي فيما يخص رهاناته على النخبة قد تصدق على المرحلة الأولى من تفكيره لأنه لم يعد ميالا فيما بعد إلى التركيز على دور الانتلجنسيا والنخبة عامة في التغيير حيث أخذ يدعو إلى التركيز على دور الدولة كجهار للتحديث[2].

المطلب الرابع: المنهج الفلسفي عند الجابري من التجاوز إلى تأسيس

الفرع الاول: المنهج الفلسفي عند الجابري

لقد اهتم الجابري بنقد العقل العربي والأطر التي يتكون منها العقل العربي وكان ذالك الاهتمام منذ مطلع الثمانينات حيث أصدر كتابه (نحن والتراث 1980م) الذي أعلن فيه بصراحة أن العقل العربي قام بإلغاء الزمان والتطور عن طريق رواية الحاضر والمستقبل من خلال الماضي فهو فكر تاريخي ذو زمان راكد لا يتحرك ولا يتموج وأعقبه بالخطاب العربي المعاصر 1982م الذي يعتبر مدخلا ثانيا ل"نقد العقل العربي" إذ يشكك فيه بأن الغرب تمكنوا من تحقيق شيء كثير من نهضتهم، و يشير إلى مختلف الميادين التي بحثها المفكرون لتشخيص الداء، ويردف قائلا ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد وبشكل جدي صارم هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحلم ويفكر ويحاكم، أنه العقل العربي ذاته[3].

---

[1] محمد الحاج ، **قراءة في مشروع نقد العقل العربي، الجابري نموذجاً**، الحوار المتمدن-العدد: 1784 - 2007 / 1 / 3 تم الاطلاع عليه بتاريخ 2020/11/19 على الموقع:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=84956

[2] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 ، بيروت، لبنان،1985 ، ص5

[3] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980م، ص6-19.

ثم شرع بإصدار مشروعه الكبير في نقد العقل العربي أو بالأحرى تشريح هذا العقل الذي بدأه بتكوين العقل العربي (1982م) ثم بنية العقل العربي (1986م) ومن بعد العقل السياسي العربي (1990م) وصولا إلى العقل الأخلاقي العربي (2001م)[1].

ويعتبر الجابري من بين المثقفين العرب الذين اشتغلوا بالثقافة والسياسة في آن واحد إذ تأرجح محمد عابد الجابري طوال مسيرته الفلسفية بين التعمق في قضايا التراث العربي والعقل العربي وبين الانخراط في العمل السياسي الحزبي، وكثير ما مال الجابري إلى اعتقاد مفاده أن المثقف الحقيقي ينبغي أن يظل دائما فوق السياسي أي أن يكون المثقف هو الذي يوجه السياسي وأن تكون السياسات التي يبنيها السياسي مبنية على ما وصل إليه المثقف من تأسيسات نظرية ومن تقديرات للمواقف، إن المثقف المحنك الذي تماشى مع هذه الرؤية الذي يحصر همه في فهم الظواهر والأحداث، أما السياسي الناجح فهو الذي يتلقف ذلك الفهم ويحوله إلى خطط وبرامج من أجل التغيير، فرسالة المثقف هي الفهم ورسالة السياسي هي التغيير وعندما يكون الإنسان مثقفا وسياسيا في نفس الوقت فإن عملية الجمع بين الفهم السليم والتعبير الناجح تظل معادلة صعبة لا يقوى على حلها إلا من فهم حدود كل من الثقافي والسياسي وأدرك ما بينهما من جدلية.

وللجابري رؤية للدين وعلاقته بالسياسة تختلف عن رؤية معظم الاتجاهات الحديثة، على طول عالمنا العربي،فالدين بالنسبة للجابري ينبغي ألا يطرح كشيء يمزق الهوية ويعتقد أن الذين يطرحون الدين كمشكلة في المغرب –مثلا– يبالغون كثيرا، فالدين في تصور الجابري قد يكون مشكلة عندما يكون هناك تعدد ديني أو مذهبي أو طائفي، أما إذا انتقلنا إلى الجانب المتعلق بعلاقة الدين بالسياسة يقرر الجابري أن المطلوب في المجال السياسي في أي بلد إسلامي هو الخلفية الإسلامية وهي كما يقول لا تتنافى مطلقا مع أي منظور حداثي وتقدمي، أما عن الإشكالية القديمة المتعلقة بعلاقة الدين بالعلم فيرى الجابري أنه لم يكن في الإسلام صراع بين الدين والعلم كما كان حال أوربا ولم يحرم علماء الدين عندنا القول بدوران الكرة الأرضية بينما حرمها رجال الكنيسة، ولتبيان مركزية الدين في تاريخنا أشار الجابري إلى أنه عندما مورست السياسة في الدين في تاريخنا كانت المصطلحات غير موجودة وأن المفاهيم الدينية هي التي كانت سائدة، ويصر الجابري على القول بأن الصراع في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية كان بين

[1] محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي "نقد العقل العربي"، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط2001، ص7.

الفلسفة والسياسة[1]، الجابري بدون منازع هو من بين الباحثين العرب القلائل الذين كرسوا حياتهم الفكرية للحفر في قضايا التراث، هذا الحفر أوصله إلى ملاحظة مؤداها أن الفكر العربي من حيث تعامله مع التراث قد سلك طريقين منذ القرن التاسع عشر:

الأول: إلى الدعوة إلى سحب الماضي وإلغائه وتبني الحداثة كما هي، وهناك في المقابل الدعوة إلى فعل عكس ذلك وهذان الاتجاهان في رأي الفيلسوف المغربي وصلا إلى طريق مسدود، ويقول في هذا الصدد إن من غير الممكن صناعة بشر آخر بتراث آخر ومفاهيم أخرى فأوربا عندما استفادت من التجربة الحضارية العربية بكل جوانبها أعادة بناءها من داخل أوربا نفسها، ويوضح الأمر قائلا لقد استرجعوا ابن رشد ليس كما نعرفه نحن بل كما صنعوه هم ونفس الشيء يقال عن ابن سينا، إن الهوة التي تفصل الماضي والمستقبل الذي نريده لنعيش عالما لا يمكن أن يتطور إلا بجسور نبنيها من داخلنا بأدوات جديدة وبالتفتح عن كل ما يمكن أن يساعدنا وعن الذين يدعون إلى طي صفحة الماضي نهائيا يقول لهم إن الصفحات المطوية ستبقى في الكتاب ويجب أن تبقى لتفتح من جديد ولنصحح قراءتها من جديد[2].

الفرع الثاني: الجابري : من التجاوز إلى تأسيس

لقد عملنا على أن يكون هذا المبحث بمثابة مقاربة نقدية للمشروع الجابري من خلال التساؤلات التالية : إلى أي مدى تمكن "الجابري" من تجاوز القراءات السابقة للتراث و بالتالي من تحقيق القطيعة الابستمولوجية التي اعتمدها سلاحا نقديا.؟ إلى أي مدى استطاع من أن يجمع في قراءته للتراث بين تمثله في ذاته و استثماره من أجل قضايانا الحاضرة؟. ما طبيعة العقلانية التي يدعو إليها في الفكر العربي؟ و ما قيمة المناهج المتعددة معرفيا و التي وظفها كبديل ضروري اتجاه ما أسماه "بالمنهج الجاهز"، و أخيرا، هل وضَعنا فعلا على أبواب استشرافية تمكّننا من الوقوف على ميلاد عقلانية عربية جديدة؟

من خلال هذه التساؤلات و غيرها.. كانت مقاربتنا النقدية هاته، و التي لم تهدف إلى دراسة كل إنتاجات "الجابري" المتواصلة بقدر ما هدفت إلى ملامسة الغاية التي انطلقنا منها و حددناها لهده الدراسة ككل.[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مصدر سابق، ص ص12-14.

[2] نفس المصدر، ص ص12-14.

[3] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت، لبنان،1996 ، ص 129

المبحث الثاني: محددات العقل السياسي العربي وتأثيرها على الفكر السياسي العربي عند الجابري

إن تحقيق الفاعلية والسماح للعقل السياسي العربي بولوج حاضرة الحداثة السياسية، ليس بالأمر الهين في نظر الجابري، لأن هذا الأخير محكوم أساسا بمحددات عملت ولمدة طويلة على توجيه نقلاته، والمحددات المقصودة هنا هي ما أشار إليه الجابري ب:

المطلب الأول: مفهوم العقل السياسي في فكر الجابري

أول ما يبدأ به الجابري في كتابه العقل السياسي هو تعريف هذا العقل، والذي يقصد به : الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع تجلياته النظرية والتطبيقية الاجتماعية الطابع . فهو عقل لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته قابلة للوصف و التحليل . و هو سياسي لأن وظيفته ممارسة السلطة و ليس إنتاج المعرفة ورغم أن العقل السياسي لايشتغل بإنتاج المعرفة إلا أنه يرتبط بالنظام المعرفي الذي يحكم عملية التفكير في هذه الحضارة . فهو ليس بيانيا ولا عرفانيا و لا برهانيا، إنه يوظف هذه النظم حسب حاجته إليها[1]

الفرع الاول : تعريف العقل السياسي عند الجابري

يعرف الجابري الفعل السياسي بأنه " فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الأخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحكم ". [2]

أما 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 ". [3]

بهذا المعنى فهو ينحو إلى اعتبار الممارسة العملية للعقل السياسي بعيدا عن آفاق التنظير، أي كيفية ممارسة سلطة الحكم في مجتمع ما، فالعقل حالا 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

---

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 ، 1995، ص ص 7،8.

[2] الجابري محمد عابد، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، ط04، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 7.

[3] المصدر نفسه، ص7

هذا العقل، من هنا يشدد الجابري على أن العقل السياسي العربي " ليس بيانيا فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة". [1]

الفرع الثاني: مقومات المنهج السياسي.

في نقده للعقل السياسي اعتمد الجابري منهجا مختلفا 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 نجده هنا يستخدم العديد من المفاهيم التي تحمل موضوع البحث من مواد خالية من المعنى لا معقولة إلى معان لها معقولية تخصها، فقد استعان بأطروحات الأنثروبولوجيا في دراسته لمفهوم "القرابة" وهو مصطلح أنتروبولوجي غربي، يوصف به كل سلوك اجتماعي كان أو سياسي يقوم على أساس ذوي القربى والمحاباة بدل الاعتماد على مقاييس علمية موضوعية ديمقراطية مثل المقدرة والخبرة وكسب ثقة الناس[2]، **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 مثالا على بعض المقولات التي تعبر عن واقع المجتمع الأوربي الرأسمالي والبرجوازي والتي نشرتها الأيديولوجيات الغربية المعاصرة، هناك مثلا: البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي وغيرها، فهو يشير إلى ضرورة استخدامها في التحليل العلمي للمجتمعات الأوربية المعاصرة بدلا من إسقاطها الشاقولي على التراث العربي.

أما أن بداية ممارسة السياسة في المجتمع العربي كانت باسم الدين والقبيلة فهو شيء لا مراء فيه، بل هي كذلك اليوم كما يعتقد الجابري، لذلك نجده يهتم بمفهوم " اللاشعور السياسي" الذي 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 [3]، الذي استعاره من "**ريجيس دوبريه** لكي يوظفه في دراسته بعد تبيئته.

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،

---

[1] الجابري محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص8.

[2] أحمد بن شيخة ،**الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري**، رسالة ماجستير، جامعة منتوري – قسنطينة– كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2005–2006، ص 32.

[3] الجابري محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص 09.

وبالتالي الفعل السياسي بحد ذاته. وإذا كان اللاشعور السياسي هو ما يحكم الظاهرة السياسة من الداخل، فإن "المخيال الاجتماعي" هو الذي يحكمها من الخارج ويؤطرها في النفس الجماعية، وقد استعار الجابري هذا المفهوم من" **بيار آنسار**" لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلا " : إن مخيالنا 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 المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه، كالمخيال الشيعي الذي يسكنه الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه السلف الصالح خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي..."[1]

فالمخيال الاجتماعي يعتبر مرجعية للعقل السياسي، إنه مجموعة من الرموز والقيم والمعايير التي تؤسس للعقل العربي بنيته اللاشعورية للأيديولوجيا 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 والخيال، 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 نجده 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 طبعا بدافع لا شعوري لتأسس المخيال الاجتماعي الذي يملي 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.

المطلب الثاني: تأثير العقيدة.

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

[1] الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، مصدر سابق، ص 16.

الفرع الاول : المقصود بالعقيدة عند الجابري

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

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

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

وقد تشابه مفهوم الجابري للعقدية لمفهوم المفكر مالك بن نبي عندما عبر عن العقيدة "*بالفكرة الدينية*"، التي اعتبرها عاملا أساسيا لتطور الحضارة الإسلامية، إذ كانت أصلا لها، فإذا كان الإنسان المسلم هو السند المادي المحسوس لهذه الفكرة فإنها تبعث فيه الحركة والنشاط. لأن الإنسان يولد على الفطرة المشبعة بالغرائز، فتقوم الفكرة أي العقيدة بتنظيمها وفق مقتضياتها، إنها لا تقضي عليها ولكنها تحدها بقواعد معينة، فتحرر الفرد من عالم الحيوان وتجعله يخضع نفسه وفكره و وجوده ككل إلى أوامر العقيدة. وقد تجسد مفعولها في شخص "*بلال بن رباح*"، حين كان تحت سلطة التعذيب وهو يرفع سبابته و يقول: أحد...أحد. ...إن هذا الصوت ليس صوت الغريزة، وما هو بصوت العقل، إنها صيحة الروح التي تحرر صاحبها من كل الغرائز، بعدما سيطرت العقيدة سيطرة كلية على الذات. إن هذا النظام الذي يحكم الفرد يحكم المجتمع بأكمله، أي في الطور الأول لتحضره عندما تروض الغرائز وتخضع للفكرة الدينية أي للعقيدة فهي التي تؤدي إلى بروزه [4].

الفرع الثاني: دور العقدية في تكوين العقل السياسي العربي

يقصد بها الدور الذي تلعبه العقائد سواء كانت وحي أو ايدولوجيا يشيّدها العقل في تحريك العقل السياسي، القائم على الاعتقاد وليس على البرهان،" فالمهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة

---

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص50

[2] المكان نفسه.

[3] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان، ط1996،01، ص 16.

[4] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4 ، دمشق، سوريا، 1987، ص74

الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات و تأطيرهم داخل ما يشبه" القبيلة الروحية[1] "

وعليه يصبح تجديد المحددات السابقة، شرط للارتقاء للمستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم، تجديد لا يتم في نظر الجابري إلا ب" العمل من أجل النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة."نفي لا يتم إلا بعملية نقدية تستهدف حاضر العقل العربي وماضيه، لأن الماضي والحاضر عندنا لا ينفصلان، إن على صعيد وعيينا أو على صعيد واقعنا هذا رغم إقرار الجابري بأن الحداثة السياسية قد دخلت بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من قرن إلا أنه يرى أن" القبيلة والغنيمة والعقيدة، محددات ثلاثة حكمت وهيمنت على حركية العقل العربي في الماضي، وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر.

لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساسا إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة، من الوضع الاجتماعي القديم، وإقرار محددات جديدة عصرية [2]، غير أن ذلك لم يحدث في نظر الجابري، نتيجة لتداخل عوامل كثير، خارجية كالغزو الاستعماري، وداخلية كفشلنا في استلهام المعنَ الحقيقي للحداثة واكتفائنا بالانخراط في قشورها فقط هنا يشير الجابري إلى مفارقة غريبة يعيشها الفكر العربي، وهي انه في الوقت الذي شكّل فيه العالم الإسلامي في القرون الوسطى عامل محفز لأوروبا من حيث انه كان يمثل نوعا من التهديد الخارجي. كان العامل الخارجي (الغرب) وراء تقهقر الأوضاع في العالم العربي أو على الأقل جمودها ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، انطلاقا من الغزو المدمر وصولا لصدمة الحداثة[3]، فكانت النتيجة بقاؤنا في تخبط مستمر، عادت معه وبقوة مفاعيل المحددات المذكورة إلى الساحة العربية.

المطلب الثالث: تأثير القبيلة

إن معرفة دور القبلة والتأكيد على أثرها في صنع الأحداث يقتضي منا أولا تحديد المفهوم الذي يقصده الجابري بالعقيدة و الذي على أساسه يمكن تصور هذا التأثير و الإشادة به، لذلك اشتمل هذا المطلب فرعين الاول حددنا فيه مفهوم القبيلة عند الجابري والثاني اثرها على العقل السياسي العربي .

الفرع الاول : مفهوم القبيلة عند الجابري

وهي مصطلح استمده الجابري أول الأمر من ابن خلدون الذي عبر عنه بمفهوم "العصبية"، في دراسته للمجتمعات العربيةالإسلامية كل ما فعله ابن خلدون هو أنه اقدم على تطويع المصطلحات وجمع

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص51

[2] المصدر نفسه، ص373.

[3] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص19

تلك المفردات اللغوية (القاموسية) وبحث عن المشترك الذي يوحدها وأعاد تعريفها اجتماعياً ثم صاغها في سياق منهجي لتحليل الظواهر وقراءة منظوماتها الداخلية.

قبل قراءة مفهوم العصبية عند ابن خلدون لنقرأ معناه في اللغة وعلاقة ذاك المفهوم بتلك المفردات الأخرى التي تعتبر ادوات تحليل صغرى في ضوء المنهج الكبير.

استخدم صاحب «المقدمة» العصبية في سياقات مختلفة فهي عصب وعصبة وعصابة. فهي تأتي بمعنى الاحاطة وبمعنى القرابة للذكور من طريق الأب. فالأب طرف والابن طرف، بينما العم جانب والاخ جانب، والعصبة هي الجمع ما بين العشرة إلى الاربعين.

والعصابة هي جماعة من الناس أو الخيل أو الطير، واليوم العصيب هو اليوم الشديد. وعصب الرجل بالقوم أي احاطوا به لقتال أو حماية. وعصب الرجل بالنسب أي احاطوا به.

اقدم ابن خلدون على استخدام اللغة في سياق تحليله للظواهر الاجتماعية فنقل المفرد من القاموس إلى الواقع واعاد انتاجه سياسياً فهو يستخدم العصبية في معنى اللحمة وهي على ضربين: طبيعية (نسب) وفائدة النسب انه يعزز «الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة»[1] واجتماعية (ولاء) وهي تقوم عندما تكون «وصلة الرحم» ضعيفة فيحل مكانها «الولاء والحلف» اذ «نعرة كل احد على أهل ولائه وحلفه للالفة التي تحلق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب»[2]

إذاً هناك النسب والحسب وهناك الولاء والحلف. ماذا تعني هذه المفردات لغوياً؟ فالنسب والنسبة والنسيب والمناسب والمنتسب تعني الواحد أو المثل أو التماثل أو القريب وتعني أيضاً ادعاء النسب.

والنسب يكون من قبل الاب ومن قبل الام فهو ينسب إلى ما يوضح ويميز من أب وأم. وتبدأ النسبة من العام إلى الخاص فيقال فلان قرشي (القبيلة) وهاشمي (العشيرة) واحياناً تبدأ من الخاص إلى العام فيقال فلان قرشي (القبيلة أولا) ومكي (المدينة ثانياً). فالتقديم يكون نسبة للأب (صفة ذاتية) ولا يكون للبلد. فالعرب انتسبت إلى القبائل ثم سكنت الارياف ثم استقرت في الامصار والمدن. مع ذلك يبقى الانتماء الأول (القبيلة) هو الاصل بينما الثاني هو اجتماع طارئ (المدينة أو المصر) والحسب والحسبة والحساب والحسبان تعني العد والمعدود وتعني القياس والمقياس أي على قدره. والحسب تأتي بمعنى ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه، فالشرف والمجد لا يكونان الا بالآباء. فهي الاعتداد بالنفس والتفاخر.

أما الحلف والاستحلاف والحليف والتحالفات فهي تعني الولاء أو التعاهد أو التعاقد على أن يكون امرهما واحداً في النصرة والحماية أي بينهما حلف (حلقة) أو عهد.

[1] ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط7، 1409هـ / 1989م، ص 138

[2] نفس المرجع، ص 138

أقدم ابن خلدون على استخدام مفردات اللغة ونجح في تنظيمها في منهج اجتماعي تحليلي تركيبي، وعزز افكاره بآيات قرآنية واحاديث نبوية لتأكيد صحة التزامه العقدي وفي الآن ربط معنى الآيات بالاجتماع. فهناك الاجتماع الطبيعي وهناك الاجتماع الديني وهناك الاجتماع العمراني.

مال ابن خلدون إلى التفسير الواقعي – الموضوعي للآيات وحاول قدر الامكان شرح نظريته الاجتماعية في ضوء القرآن وروحيته.

ومن تلك المفردات أسس ابن خلدون علمه العمراني، فاستخدم العصبية في معانٍ عدة. فهي تأتي عنده في معنى التعاضد أو التضامن الدفاعي أو التناصر والذود عن الديار، أو تأتي في معنى التكاتف بين أهل النسب فتشتد الشوكة ويخشى جانبهم، الأمر الذي يمنع العدوان بوجود عصبية.

واستخدمها أيضاً في معنى صلة الرحم وهو كما يرى امر «طبيعي في البشر» وهي «النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام»[1].

وبرأيه «اذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة» [2].

وبرأي ابن خلدون أن وقوع الاختلاط في الحواضر يفسد «الانساب بالجملة» ويفقد ثمرتها من العصبية فيؤدي الامر إلى تلاشي القبائل واندثارها، وباندثارها تندثر العصبية[3]، فتلاشي القبائل يؤدي إلى تلاشي الصعبية وينتقل الانتساب من الانتماء إلى القبيلة إلى الانتماء إلى الموطن أو الامصار والمدن والعواصم.

فالنسب عند صاحب «المقدمة» متحول وليس ثابتاً إذ إنه ينتقل بانتساب البعض إلى «أهل نسب آخر» يتم بقرابة أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه «بجناية اصابها» فيتحول نسبه الأول ويعد منهم، ثم انه قد «يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب اهل العلم به فيخفى على الأكثر»[4].

فهناك إذاً التساقط القبلي أو اللجوء من عشيرة إلى أخرى، فالانساب مع الزمن تختلط وهي لاتزال «تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين»[5].

فادعاء النسب عند ابن خلدون ليس كافياً واحياناً غير صحيح من الناحية الزمنية واحياناً غير دقيق في ادعاء نسب لفئة لا تتمتع بالنسب الرفيع بسبب اخطاء في وقوع النسب، لأن النسبة احياناً تكون لمنطقة أو مدينة لا علاقة للمنتسب بسكان المنطقة المنسوب اليها.

والنسب عند ابن خلدون حتى لو كان صحيحاً فهو غير مهم.

---

[1] ابن خلدون: مرجع سابق، ص 137

[2] نفس المرجع، ص 137 ص 137

[3] نفس المرجع، ص 139

[4] نفس المرجع، ص 139

[5] نفس المرجع، ص 139

فالمهم عنده هو العصبية لأن فائدة النسب وثمرته انما هي «العصبية للنعرة والتناصر» وسر العصبية هو «ثمرة النسب وتعديد الآباء»[1]، فعندما تكون العصبية قوية يكون النسب أوضح.

واحياناً عندما تتم الغلبة بالعصبية وتؤخذ الرياسة بالسيف لا حاجة للبيت بادعاء النسب مادام منالهم «للملك والعزة انما كان بعصبيتهم». فالسيف احياناً اقوى من النسب واحياناً الرياسة في القوم اقوى من ادعاء النسب.

كما استمدها الجابري من علماء الانتروبولوجيا الغربيين عند دراستهم للمجتمعات البدائية. والقبيلة فيما يرى الجابري لا تخرج في وقتنا الحاضر عن مدلول" العشائرية" وذوي القربى، الذي يوَّظف في إدارة شؤون الحكم والسلطة،في البلدان العربية، بدلا من الاعتماد على ذوي الخبرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم، لقرابة هنا لا تنحصر في قرابة الدم وحدها، بل تتسع حسب الجابري لتتشبع بالشحنة العصبية، مثل جهة الانتماء للجهة أو الطائفة أو الحزب[2].

الفرع الثاني: تأثير القبيلة على العقل السياسي العربي من وجهة نظر الجابري

يحدد الجابري معنى القبيلة بأنها " : **كل القرابات و ليست قرابة الدم فقط إنها كل قرابة لها شحنة عصبية مثل الانتماء إلى المدينة، أو جهة، أو طائفة أو حزب، حيث هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به (الأنا) و (الآخر) في ميدان الحكم والسياسة**" .[3]

نستنتج من هذا المفهوم أن القبيلة أن القبيلة تقوم على فكرة القرابة ونجد الجابري هنا يعطي معنى واسع لمفهوم القرابة فلا يحصرها في قرابة الدم فقط بل تتعداه إلى مجموعة من الروابط : اجتماعية كانت أو سياسية .

ويؤكد الجابري أن القبيلة حاضرة في كل سلوك سياسي، فهي إلى جانب أنها معطى سيكولوجي، فهي أيضا تنظيم اجتماعي سياسي طبيعى كامن أو ظاهر .

وهذا المعنى هو نفسه الذي أعطاه ابن خلدون لمفهوم العصبية[4].

بعدما تعرفنا على معنى القبيلة فإننا سننتقل إلى أن نبين دورها في الحياة السياسية. فما هو الدور الذي لعبته في هذا المجال ؟

يقرر الجابري أن القبيلة أدت دورا مهما في الحياة السياسية لدى العرب في شبه الجزيرة منذ انطلاق الدعوة المحمدية في اتجاه تكوين الدولة الأمة، ومن الأدوار التي يذكرها الجابري أن العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية، لأن أي اعتداء جسماني أو دموي على أي فرد من أعضاء الدعوة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيرا سيشعلها حربا أهلية شاملة من

---

[1] ابن خلدون: مرجع سابق، ص 142 – 143

[2] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص48

[3] نفس المصدر والصفحة.

[4] المصدر نفسه، ص ص 48 ،49.

منطلق النعرة القبلية وعلاقات الجوار، و إن كان هذا الدور إيجابي، فقد كان لها أثر سلبي أيضا و تمثل في منع الدعوة المحمدية من الانتشار لأن نجاحها بالنسبة إلى المخيال القبلي كان بمثابة إعلان ارتفاع بني هاشم الى مركز السيادة على الجميع، الأمر الذي أثار بنو أمية أبناء عم الرسول، وكذا بني مخزوم.[1] هذا ما جعل النبي يعمل على كسر الطوق القبلي من خلال الجمع بين أكبر قبيلتين عربيتين متناحرتين و هما الأوس و الخزرج فسن من أجل ذلك نظام " المؤاخاة " في الدين بدل الأخوة في النسب من أجل تحقيق هدفه الأسمى و المتمثل في فكرة " الأمة الإسلامية "، بدل القبيلة و العشيرة .

لكن تجاوز فكرة القبيلة بشكل نهائي لم يكن واردا آنذاك[2]، ثم كانت مسألة تعيين خليفة النبي بعد وفاته أول مشكلة سياسية داخلية تواجه الصحابة، لكنهم تصرفوا بتوجيه من الظروف والواقع المحيط بهم . يستنتج الجابري من الروايات العديدة حول ظروف مبايعة أبي بكر أن القبيلة هي المحدد الأول والأخير لجميع المواقف ثم يتجسد دو رها أكثر في حكم معاوية بن أبي سفيان، فقد حكم باسم **القبيلة وليس باسم** العقيدة، فانفصل في شخصه الأمير عن العالم، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر [3].

أخيرا فإن الجابري يقرر أن ملك معاوية كان فعلا " دولة السياسة " في الإسلام الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم ... فالدولة الأموية هي الدولة القبيلة في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون .[4]

وما نستنتجه من حديثنا عن القبيلة أنها كانت هي المحدد الرئيسي للعقل السسياسي العربي عبر مراحل تكوينه سواء أثناء مرحلة الدعوة أو مرحلة الردة والفتنة .

وبعد أن سلطنا الضوء على أولى محددات العقل السياسي العربي سنعرج الى المحدد الثاني و هو الغنيمة، فما هو مفهومها ؟ و ماهو دورها في تكوين العقل السياسي العربي ؟

المطلب الرابع: تأثير الغنيمة

ما يصدق على كل من القبيلة و العقيدة يصدق أيضا على الغنيمة إذ لا يمكن فهم تأثيرها فهما صحيحا إلا إذا حددنا أولا مفهومها عند الجابري في الفرع الاول ثم تاثيرها على العقل السياسي في الفرع الثاني.

---

[1] نايلة أبي قادر، **أسئلة التراث و المنهج بين أركون و الجابري**، مرجع سابق، ص، 400

[2] رضا شريف، **أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ،2018، ص 265.

[3] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص235

[4] المصدر نفسه، ص 245.

الفرع الاول: مفهوم الغنيمة في فكر الجابري

الحديث عن الغنيمة من منظور الجابري يعني الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي داخل المجتمعات التي يرتكز فيها الاقتصاد على " الخ ا رج " و " الريع " ومعنى الخ ا رج " : **كل ما كانت تأخذه الدولة الإسلامية من المسلمين و غيرهم كجباية الغنيمةوالفيء و الخ ا رج، إنه المقدار الذي يفرضه الغالب على المغلوب** [1] "

فالغنيمة في تصوره هي مفهوم يعبر عن شكل من أشكال الحصول على الثروة و هو الريع [2].

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."[3]

ويوضح الجابري دور الغنيمة في تكوين العقل السياسي العربي بربطه بالدعوة المحمدية، أين كانت الأصنام التي تملكها قريش قيمة مادية عالية، فقد كانت مصد ا ر للثروة ذلك لأن مكة كانت مركز حج تستقطب القبائل العربية، وفي الوقت نفسه كانت سوقا تلتقي فيه مختلف القوافل التجارية العربية . لذلك فإن الهجوم على الأصنام من شأنه أن يؤثر على المكاسب التجارية ، وهذا هو سبب مقاومة قريش للدعوة المحمدية فالغنيمة أصبحت في خطر، الأمر الذي جعلهم يتحالفون ضد الدعوة[4]

الفرع الثاني : تاثير الغنيمة على العقل السياسي العربي من وجهة نظر الجابري

فالاهتمام بالاقتصاد في المتجمع 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 كمدم ر للثروة وأساس للحركة الاقتصادية في قريش، لذلك كان لمقاومة الدعوة بعد اقتصادي

هام بالنسبة للمشركين، 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 الكبرى [5]

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.

---

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مصدر سابق، ص 245.

[2] نايلة أبي نادر، **التراث و المنهج بين أركون و الجابري**، مرجع سابق، ص 403.

[3] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي .محدداته وتجلياته**، مصدر سابق، ص50.

[4] رضا الشريف **أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري**، مرجع سابق، ص273.

[5] صالح أحمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، ط1 ، ج1 ، بغداد، مطبعة المعارف، 1955، ص23

إن أهم دور إيجابي أمدته القبيلة زمن الدعوة يتمثل في الانخراط المباشر والجماعي في هيكل الأمة، كما أن تعيين الخليفة بعد وفاة النبي كان محسوبا وفق خيارات وتجاذبات أملاها الحس القبلي، لذلك فهو يعود إلى روايات عمدة تتناول الظروف التي جعلت الاختيار يقع على أبي بكر ليخلص إلى أن الكيفية التي بويع بها أبوبكر تحسم الأمر للقبيلة أولا وآخرا، بل إن الصحابة أنفسهم قد حرصوا على مراعاة ميزان القوى والمقدرة ومصلحة الدولة خاضعين في ذلك لمنطق القبيلة وليس لاعتبارات تطال العقيدة أو الغنيمة، فهذا المنطق "كان أقرب ما يكون إلى اختيار الأممة، إلى العمل برأي الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل المعنى الكيفي. "... [1]

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 سيذكي حروب الردة ويخلق ثنائية العرب في مقابل قريش، وما الثورة على عثمان إلا خير دليل، على ذلك والجابري 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 الأمام، غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لابد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال، لقد كان لابد إذا من أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة ومن ثمة في عقلها الاقتصادي[2]."

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 حسبه المدينة الفاضلة بالنسبة لمخيال المسلمين الديني والتاريخي.

فزمن أبي بكر كان مشغولا 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 مهمم ممس الوعي الاقتصادي للناس فقد جلبت الفتوحات وفرة كبيرة من الغنائم إلى بيت المال فاقت حد المعاش لذلك كان على عمر أن يحتكم إلى مبدأ العقيدة والقبيلة في التوزيع، والذي تحدد انطلاقا من القرابة للرسول والأسبقية في الإسلام، فالنسب الهاشمي كان الأوفر حظًا

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي ،محدداته وتجلياته**، مصدر سابق، ص 140

[2] المصدر نفسه، ص 112-113.

للاعتبارين معا، لذلك عمد عمر إلى إنشاء "**ديوان العطاء**" وأوكل إليه مسؤولية توزيع الغنيمة، وفي هذا المجال يشدد الجابري على أن "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." [1]

لقد جعل عمر اقتصاد الغنيمة يقوم على أساسين:

الأول : هو الخراج، و**الثاني:** 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 أثرا سلبيا 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 .[2]

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي ،محدداته وتجلياته**، مصدر سابق، ص176

[2] محمد كعبش، **إصلاح العقل السياسي عند محمد عابد الجابري**، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، المجلد – 03 العدد – 10 شهر مارس – السنة2020 ، ص 47

خلاصة الفصل

أعمال الجابري الفكرية في مجملها تروم الدّفاع عن الحداثة كأفق في النظر، والعمل المفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر، وذلك انطلاقا من مدخل نقد التراث و نقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية .

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 التنظيرية الأولى نحو إنشاء أسس علم الكلام، هذا الأخير لم يكن هم مه 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 أن الجابري يتخذ من عصر التدوين مجالا 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.

الفصل الثاني:

فلسفة محمد عابد الجابري في تحديث وتجديد العقل السياسي

تمهيد

في مجال 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 تمظهراته 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.

لقد شهد التاريخ الإسلامي محاولة في هذا المجال حين قام ابن رشد بمشروع لإصلاح السياسة وذلك على مستويين: مستوى علمي لاهتمامه بسياسة أفلاطون واستخراج الأقاويل العلمية منها، أما المستوى الثاني فهو مستوى التطبيق على زماننا هذا وبلدنا هذا حسب تعبير ابن رشد نفسه[1].

[1] محمد عابد الجابري، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1997، ص 264.

المبحث الاول: تحديث وتجديد الخطاب السياسي عند الجابري

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 ابتداع 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 تختلق لنفسها مجالا حيويا عبر الدين ومقولاته وهذا يمنحها شرعية القول والعمل.

المطلب الأول :أصول الحكم عند الجابري

ان مبادئ الحكم وأصوله من منظور سيد قطب شاملة واسعة، فالأصول هي الينابيع الأصلية تتمثل في الكتاب والسنة والسيرة والتاريخ، فالمذاهب الفقهية الأربعة الكبرى في الإسلام كان مصدرها القرآن والسنة، أما المبادئ فليس لها حدود، إذ تشمل كل نواحي الحياة المتجددة كتقرير مبدأ الشورى في الحكم وترك الطريقة والكيفية التي تتم بها الشورى، وكتقرير مبدأ قتال الفئة الباغية من المحاربين حتى تفيئ إلى أمر الله، وترك تحديد الحالات التي توصف بأنها تمثل معصية للحاكم[1].

ويقول الجابري ان اصول الحكم ثلاثة هي :العمل بمبدأ الشورى والتحلي بالمسؤولية وطرق باب الاجتهاد، والحاكم إذا التزم بهذه الأصول لا يمكن أن يكون مستبدا ولا يمكن أن يقبل الاستبداد[2].

الفرع الأول: **الشورى**

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

اولا : دلالة الشورى في الاسلام

تجد الشورى أصلها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهذا ما سنبينه في النقاط التالية:

1. الاستدلال من القِرَان: الشورى مبدأ تكويني في النظام التشريعي والسياسي الإسلامي، وهي خصيصة من الخصائص التي ينبغي أن تتميز بها الأمة المسلمة، يشهد لذلك قوله تعالى: ((وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ)) [3].

ووجه الاستدلال أن القِرَان في النظم يوجب القِرَان في الحكم، فقد قرن الله سبحانه وتعالى الشورى بركنين من أركان الإسلام: الصلاة والزكاة، مما دل على أن الشورى ركن من أركان الحكم في الإسلام. وعبر القرآن عن صفة الشورى بين المسلمين بالجملة الاسمية لثبات هذه الحقيقة ورسوخها واستقرارها وتأكيدها، وجاءت مجالات الشورى عامة غير مقيدة لتشمل كل شؤون المسلمين.

---

[1] سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر**، برج الكيفان، الجزائر، ص85

[2] أحمد بن شيخة، **المرجع السابق**، ص 76.

[3] سورة الشورى،الاية 38

وحول هذه المعاني يقول سيد قطب رحمه الله: "ومع أن هذه الآيات مكية، نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة، فإننا نجد فيها هذه الصفة، مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة، بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة".[1]

2. الاستدلال من السنة : كانت الشورى منهج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في السياسة والحكم، وقد عقد الإمام البخاري في كتاب الاعتصام في جامعه الصحيح باباً للشورى، وجعل للباب ترجمة طويلة في فقه أحاديث الشورى، ومن ذلك قوله رحمه الله: « وَشَاوَرَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم أَصْحَابَهُ يَوْمَ أُحُدٍ فِي الْمُقَامِ وَالْخُرُوجِ فَرَأَوْا لَهُ الْخُرُوجَ فَلَمَّا لَبِسَ لأْمَتَهُ وَعَزَمَ قَالُوا أَقِمْ فَلَمْ يَمِلْ إِلَيْهِمْ بَعْدَ الْعَزْمِ وَقَالَ: لا يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ يَلْبَسُ لأْمَتَهُ فَيَضَعُهَا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ.

"وَشَاوَرَ عَلِيًّا وَأُسَامَةَ فِيمَا رَمَى بِهِ أَهْلُ الإِفْكِ عَائِشَةَ فَسَمِعَ مِنْهُمَا حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ فَجَلَدَ الرَّامِينَ وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى تَنَازُعِهِمْ وَلَكِنْ حَكَمَ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ وَكَانَتِ الأَئِمَّةُ بَعْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم يَسْتَشِيرُونَ الأُمَنَاءَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الأُمُورِ الْمُبَاحَةِ لِيَأْخُذُوا بِأَسْهَلِهَا فَإِذَا وَضَحَ الْكِتَابُ أَوِ السُّنَّةُ لَمْ يَتَعَدَّوْهُ إِلَى غَيْرِهِ".[2]

ثم إن الولاية العامة من أعظم فرائض الدين، والشورى سبيلها بالنص، ومن المقرر شرعاً أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي أساس مشروعية الولاية العامة ولزومها.. وأما في الاجتهاد التشريعي فإن الشورى مبدأ غايته تحقيق «التعاون» بين جهاز الحكم في الدولة وممثلي الأمة من أهل الحل والعقد، والتعاون واجب بالنص رعاية لشؤون الأمة وتحقيقاً لمصالحها وتمكيناً لهيبتها وإقامة لشرع الله فيها. والشورى بما تضم في مجلسها من الكفاءات المتخصصة وأولي الخبرات العلمية التي صقلتها التجارب وسيلة لتحقيق المصلحة والعدل، وكلاهما واجب، فالوسيلة ينبغي أن تكون واجبة بوجوب غايتها، كما قدمنا. [3]

3. الاستدلال من الفقه: اختلفت كلمة الفقهاء، قديماً وحديثاً، في مدى إلزامية نتيجة الشورى إلى قولين رئيسين:

الرأي الأول: أن الإمام مخير في الأخذ بنتيجة الشورى أو رفضها؛ وذلك لأن الشورى ما هي إلا للاستنارة بآراء وأفكار «الغير»، وما على الأمة إلا السمع والطاعة للحاكم الشرعي، ما دام يعمل وفق ما أداه إليه اجتهاده، إذا كان مجتهداً، ورأى المصلحة في ذلك، ومبنى وجهة النظر هذه:

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن** ،دار الشروق، ج5، ط10، بيروت، 1981م، ص3160.

[2] البخاري محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة**، دار الكتب العلمية،ج 8، ط1، لبنان، 1992م، ص517.

[3] الدريني محمد فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1982، ص481.

-أن الحاكم ينبغي أن يكون مستكملاً شروط الرئاسة: عدالة، وثقة، واجتهاداً، وغيرها، مما يمكنه من حيازة تأييد الأمة وأهل الحل والعقد فيها.

-أنه لم يخالف نصاً شرعياً، ولا مقصداً كلياً.

واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة، وعمل الخلفاء الراشدين، ومنها:

قوله تعالى: ((فَبِمَا رَحْمَةٍ مّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لاَنْفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلاْمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكّلِينَ)) [1].

فقوله تعالى: ((فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ)) يفيد أن الأمر متروك في نهاية المطاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم إن شاء عمل بما أشير عليه، وإن شاء لم يأخذ به لعدم وجاهته لديه.

جاء في تفسير الطبري للآية: "فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها"، "فإذا عزمت على أمر جاءك مني أو أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك".[2]

وفي فتح القدير للشوكاني: "أي إذا عزمت عقب المشاورة على شيء واطمأنت له نفسك فتوكل على الله في فعل ذلك".[3]

ويقول الزمخشري: "فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله، لا أنت ولا من تشاور".[4]

وهذا يعني أن الاستشارة من قبل الإمام ما هي إلا بقصد الاستنارة بالرأي الآخر والاستبيان فقط، وأن رأي الأغلبية أو الجماعة المستشارة ليس له أي إلزام قانوني مطلقاً.

كما يستند القائلون بعدم إلزامية الشورى للحاكم إلى أدلة مستقاة من السنة الفعلية ومنها صلح الحديبية، وأسرى بدر، فقد أمضى الرسول صلى الله عليه وسلم الصلح مع قريش رغم معارضة المسلمين الشديدة في أمور كثيرة.

أما الأدلة المستفادة من السوابق التاريخية لسير الراشدين، رضي الله عنهم، فمنها:

---

[1] سورة آل عمران،الاية 159

[2] الطبري محمد ابن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، ج7، د.ت، مصر، ص 346.

[3] الشوكاني محمد بن علي، **فتح القدير الجامع لفني الرواية والدراية في علم التفسير**، دار الفكر، ط/3، ج 1، بيروت، 1973م، ص394.

[4] الزمخشري محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل**، دار الفكر العربي، ج 10، د.ت، بيروت، ص 432.

1.مخالفة الصديق رضي الله عنه لجمهور المسلمين بعدم إنفاذ جيش أسامة، فضلاً عن رفضه القاطع لطلبهم تأميرَ غيره ممن هو أسنّ منه، قائلاً: «والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة»[1].

فقال بعض الأنصار لعمر:" قل له فليؤمر علينا غير أسامة، فلما ذكر له ذلك قال: ثكلتك أمك يا ابن الخطاب أؤمر غير أمير رسول الله صلى الله عليه وسلم".[2]

وهذا الحادث كما يقول أصحاب هذا الرأي "شاهد بألفاظه وعباراته وتشبيهاته على عدم إلزامية الشورى..."[3]

وقد استشار الفاروق رضي الله عنه المسلمين في سواد العراق، فكان رأي الأغلبية أن يقسمه بين المسلمين، ومنهم عبد الرحمن بن عوف وبلال وكثير من علماء الصحابة، فلم يلتفت عمر إلى رأي الأغلبية، بل أمضى الرأي الذي كان يرى أنه الحق، وجادل من دونه ثم نفذه، وذلك بترك السواد في أيدي أهله، ودفع الخراج على أراضيهم والجزية على رؤوسهم. وهكذا لم يلتزم الفاروق بقول الأغلبية، بل أمضى رأيه.[4]

ويجزم بعض المعاصرين بعدم تمتع رأي أهل الشورى بأية قوة إلزامية قانوناً لرئيس الدولة؛ لأن الخليفة له "أن يخالف أعضاء مجلس الشورى كلهم ويقضي برأيه"[5]، فهو صاحب الصلاحية في إضفاء الشرعية على القوانين، ولأنه لا يمكن لأغلبية بالغة ما بلغت أن تجعل لرأي معين صفة الإلزام. [6]

القول الثاني: يرى أصحابه إلزامية الشورى للحاكم، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

1.قوله تعالى: ((وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ)) [7]، وفيها يقول الشيخ رشيد رضا: "فإذا محص الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ" ثم إن الأمر في الآية يفيد الوجوب، ابتداءً وانتهاءً، ولا قرينة صارفة له عن ذلك.

2.قوله تعالى: ((وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)) [8]، فقد جعلت هذه الآية الشورى خصيصة للمسلمين، مثل الصلاة والزكاة، وهما واجبتان، وقد اقترنت الشورى بهما في النظم، والقران في النظم يوجب القِران في الحكم، وإلا لم يكن لهذا الاقتران من معنى ولا مناسبة. [1]

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار المعارف، ط1، ج6، د.ت، بيروت، ص 304.

[2] ابن كثير، المصدر السابق،،ص 304.

[3] فضل الله مهدي، **الشورى**، دار الأندلس، د.ت، بيروت، ص133.

[4] البوطي، محمد سعيد رمضان، **الشورى في عهد الخلفاء الراشدين**، بحث ضمن كتاب الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت،ج 1، عمان، 1989م، ص 144.

[5] المودودي أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه**، دار الفكر،، بيروت، 1969م، ص59.

[6] الخالدي محمود، الشورى، دار الجيل، د.ت، بيروت، ص27.

[7] سورة آل عمران،الاية 159

[8] سورة الشورى، الاية 38

ولما كان التشاور بين المسلمين واجباً ولا يحق لأحدهم الانفراد باتخاذ القرارات، فمقتضى الآية يفيد وجوب الالتزام بما ترى الأغلبية، وإلا كانت الشورى أمراً صورياً، وهذا مناف لمقصد الشارع، وهادم لأصل تكويني من مكونات البنية السياسية لمؤسسة الحكم في الإسلام، فضلاً عن كون الصورية ضرب من العبث نزهت الشريعة عنه؛ لكونها غائية معللة.

وكانت الشورى منهجاً للنبي صلى الله عليه وسلم في السياسة والحكم فيما لم يرد فيه وحي؛ شحذاً لهمم الصحابة وتربية لهم عليها. ومن ذلك مشاورته الصحابة في الخروج لغزوة أحد، وأخذه برأي أغلبيتهم وهو له كاره.

ورغم ما آل إليه هذا الرأي من هزيمة عسكرية للمسلمين إلا أن الآية نزلت عقب ذلك مباشرة تحثه صلى الله عليه وسلم على مشاورة الصحابة، ويعقب الشيخ محمد الغزالي على ذلك قائلاً: "ولما بدا رأي الكثرة خطأ، وأن الهزيمة لحقت بالمسلمين، بعد أن وقع ما وقع، نزل الأمر الإلهي يقول للرسول صلى الله عليه وسلم: وإن كان الرأي الذي اتفقت عليه الكثرة خطأ، فاحذر أن تترك الشورى"[2]

وشاور النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعمر في أسرى بدر ومال إلى قول أبي بكر في أخذ الفداء بدل القتل الذي ارتآه عمر، وشاور الصحابة في حادث الإفك، وفي النزول في غزوة بدر، وغيرها من المواضع الكثيرة.

أما الصحابة، وخصوصاً الخلفاء الراشدون، فلم يكونوا ليجتهدوا في السياسة والتشريع بمعزل عن أهل الرأي والمشورة، بل كان حكمهم واجتهادهم مؤسسين على مبدأ الشورى فيما لا نص فيه. وقد كانت أبرز ظاهرة –كما يقول د. توفيق الشاوي– "ميزة الشورى في عهد الراشدين هي تمتع الصحابة بقدر كبير من حرية المناقشة والحوار والمعارضة، بصورة لم تكن موجودة في عهد النبوة؛ لما كان يتمتع به الرسول صلى الله عليه وسلم من صفة دينية، لم يتمتع بها الخلفاء الراشدون، مما جعل أصوات المعارضة عالية في عهد الراشدين، وكان الحوار بين الصحابة يجري بصورة علنية فيها أكبر قدر من الحرية والجرأة تزيد كثيراً عما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم"[3].

ومن أهم القرارات الجماعية الصادرة عن الشورى في عهد الراشدين:

1.قرَّرَ اجتماعُ السقيفةِ كون نظام الحكم ودستور الدولة يقرر بالشورى الحرة، تطبيقاً لمبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم. ولذلك كان هذا المبدأ محل إجماع، وهذا الإجماع كشف وأكد أول أصل شرعي لنظام الحكم في الإسلام، وهو الشورى الملزمة.

2.تقرر يوم السقيفة أيضاً أن اختيار رئيس الدولة وتحديد سلطاته يجب أن يتم بالشورى، أي البيعة الحرة التي تمنحه تفويضاً ليتولى الولاية بالشروط والقيود التي يتضمنها عقد البيعة الاختيارية الحرة.

---

[1] الدريني،محمد فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي**،المصدر السابق، ص 479.

[2] فضل الله، مهدي، **الشورى**، المصدر السابق، ص143

[3] الشاوي، توفيق، **الشورى والاستشارة المنصورة**، دار الوفاء، ط/1 مصر،1992، ص 138–139.

3.تطبيقاً للمبدأين السابقين، قرر اجتماع السقيفة اختيار أبي بكر ليكون الخليفة الأول للدولة الإسلامية. [1]

ثانيا: الشورى في فكر الجابري

تجسد ذلك في عهد أبا بكر الصديق ،الذي استشار أصحابه في أمر المرتدين الذين رفضوا دفع الزكاة، كما استشارهم في أمر من يخلفه حين قال لأصحابه: "إني عهدت عهدا أفرضيتم به، فقال علي بن أبي طالب: لا نرضى إلا أن يكون عمر.

ويروى عنه أنه كتب إلى خالد بن الوليد وقد توجه لحرب المرتدين نصحه باستشارة من معه من كبار الصحابة فإن الله تبارك وتعالى موفقك بمشورتهم"[2].

برأي محمد عابد الجابري [3]، فإن القرآن الكريم جعل من الشورى خصلة من الخصال الحميدة، جنبا إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة، فقال تعالى: " فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آَمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39) [4]".

ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسه متوجها بالخطاب إلى النبي ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبُنى عليها علاقته بأصحابه، فقال تعالى: "فبِما رحمة من الله لِنْت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر".[5]

وعلى هذا النهج سارت السنة النبوية وسار عليه الصحابة والأتباع من بعد، حيث أكدوا أن الحكم والولاية العامة على المسلمين حق للأمة ولا يجوز الانفراد بها دون مشورة لهم كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا " وجاء في زيادة: "إنه لا خلافة إلا عن مشورة"[6].

إن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مستقاة كلها من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، حيث تدل تلك المفاهيم في كِلتي الحالتين على واقع، ليس هو الواقع

---

[1] المصدر نفسه، ص140.

[2] محمود الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، مؤسسة الإسراء، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 1991، ص147

[3] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**"، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية " 29 ". الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص 88

[4] سورة الشورى.

[5] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990، ص 56

[6] نور الدين اليزيد، **مفهوم الشورى في فكر محمد عابد الجابري**، مجلة العلوم الاجتماعية – المركز الديمقراطي العربي ألمانيا –برلين، العدد09 ، جوان2019 ، ص401

العربي الراهن، بل على واقع معتم غير محدد، مستنسخ إما من صورة الماضي الممجد وإما من صورة "الغرب المستقبل" المأمول[1].

من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضمون: إن مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي...إلخ، مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي. [2]

ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها أو تتحول إلى "بدائل" خطابية كلامية بدل أن تكون دولا على معطيات واقعية[3].

ولعل انتفاء تلك العلاقة بين تراث الفكر العربي وواقع البلدان العربية مرده إلى عوامل مختلفة، أثرت بشكل أو بآخر على مساهمة هذا التراث في النهوض العربي. ولذلك فإننا نجد الباحث يصر على أن تمجيده للماضي هو رد فعل من "القرون الوسطى" بكل ما يترتب عليه "معاداة للديمقراطية" من عواقب، أي استمرار تلك العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم، حيث يتم اختزالها في حالة القطيع الذي يتولى الحاكم قيادته إلى حيث يريد؛ إنه رد الفعل المنتشر للأسف على نطاق واسع في العالم العربي الإسلامي المعاصر، حيث نجد تراجعا إلى المواقف المتخلفة التي تصبح بمثابة أسوار تدافع عن ركود وهمي للهوية، وبدل هذا التراجع، يرى الجابري أن المرء منا يحتاج إلى تنظيم نهج تطلعي يحول هذا الوهم، دون إهمال للتقاليد، إلى روح من العقلانية والديمقراطية.[4]

وفي هذا السياق يحذر الجابري من أن استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية العربية "إسرائيل والإمبريالية العالمية" قد جعل توظيف التراث كسلاح إيديولوجي ضد "الآخر" يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيفه في العملية النهضوية، كتلك التي قامت بها سلفية الأفغاني وعبده ومن سار على دربهما في المشرق والمغرب، والتي تتمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة، وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليبرالية من جهة أخرى، كتضمين "الشورى الإسلامية" وبعض تطبيقاتها معنى الديمقراطية الحديثة ونظمها.. إلخ.[5]

وبالنسبة للجابري فإن ما يسميه "التيار السلفي النهضوي" إذا كان لم يعادِ الديمقراطية بصورة مطلقة فقد فضل ترجمتها إلى "الشورى"، وهو يعلم أن الشورى في الفقه السياسي الإسلامي تعتبر غير

---

[1] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 56

[2] نور الدين اليزيد، المرجع السابق، ص401.

[3] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 56

[4] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 402

[5] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 34

ملزمة، وإنها فضلا عن ذلك من اختصاص "أهل الحل والعقد"، اي رؤساء القوم وأكابرهم. ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهي للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابي معاصر[1].

إن موقف "المُشكك" في جعل مفهوم "الشورى" توازي أو تعني "الديمقراطية" عند الآخرين غير العرب، الذي أبان عنه الجابري في بحثه عن مفهوم "الشورى" في التراث العربي، لا شك أنه موقف انتهى إليه الباحث بعد تمحيص دقيق في كتب التراث، جعله لا يقدم لنا فقط مفهوما موضوعيا ل"الشورى" بل ويُقر بكون العرب طبقوا في وقت من الأوقات هذا المفهوم بشكل يضاهي ما تعنيه الكلمة في البلدان العصرية الليبيرالية.

ثالثا: الى أي مدى استطاع الجابري تقديم مفهوم متوازن للشورى

مبدئيا يمكن القول إن المفكر العربي محمد عابد الجابري، الذي كرس مشروعه الفكري المهم لدراسة العقل العربي والإسلامي وعلاقته بالتراث وبالآخر الغربي، استطاع أن يقدم لنا تصورا موضوعيا ومتوازنا إلى حد كبير لمفهوم الشورى، كما تداولته نصوص التراث العربي الإسلامي، عدا عن كون الباحث واعتبارا لما قدمه من تفسيرات وحجج نظرية وعملية مؤسسة للشورى عبر مراحل تاريخية مختلفة، قدم لنا وصفة لإعادة دراسة الفكر السياسي الإسلامي أملا في التوصل إلى المعنى الحقيقي لعديد الأشياء والمفاهيم ومنها مفهوم "الشورى".

للإجابة عن السؤال المركزي ارتأينا أن نقدم أولا التصور العام لمفهوم الشورى كما جاء في كتابات محمد عابد الجابري التي بحثت في القرآن الكريم والسُّنة وبعض تطبيقات الفقه السياسي العربي، وذلك من خلال تتبع ما جاء بالخصوص في كتاب محمد عابد الجابري وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. ثم نبرز مكانة الشورى في الفقه العربي الإسلامي، وسنعرج في هذا المحور على بعض تطبيقات الشورى في تراثنا كما جاءت تحديدا في كتابي الجابري "قضايا الفكر العربي الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، و"إشكاليات الفكر العربي المعاصر". [2]

قبل أن نقوم مع المفكر بمقاربة لعلاقة الشورى بالديمقراطية، لنستنتج ما إذا كانت تعني ما تعنيه هذه الكلمة الغربية من خلال تصفحنا للمراجع المشار إليها بالإضافة إلى أخرى.

وعلى سبيل الختم سنحاول تقديم خلاصة مركزة لدراسة الجابري حول الشورى، مُبرزين إلى أي حد استطاع المفكر المساهمة في "سد" هذا الفراغ في الفقه الإسلامي إن كان حقا كما ذهب إلى ذلك الدارس في مختلف كتاباته.

---

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006 ،ص 7

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 403.

1 .مفهوم الشورى كما ورد في التراث:يرى محمد عابد الجابري أن المفكر داخل المرجعية يستند في بحثه عن معنى "الشورى" إلى القرآن، من دون شك، وبالخصوص إلى قوله تعالى:"..وشاورهم في الأمر.."، وقوله "وأمرهم شورى بينهم.."[1].

غير أن المعنى اللغوي لكلمة "شورى" مثله مثل سياق الآيتين، لا يسمح ب"استنباط" تصور دقيق ومفصل عن الحكم كما ينبغي أن يكون، من المنظور الإسلامي؛ ذلك أن "الشورى"، كما تتحدد في المرجعية اللغوية، هي من "شرى" بمعنى أخذ.

والمثال الذي تورده المعاجم في شرح هذا المعنى ويعتمده المفسرون كذلك، هو قول العرب: "شرَت العسل: أخذته مِن مأخذه".

ومنه "شاورتُ فُلانا.. أظهرتُ ما عندي وما عنده من الرأي".

وإذن فالشورى هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممن هو أهل لأن يؤخذ منه. [2]

وأخذ الرأي لا يعني قط وجوب الالتزام به تماما كما أن "من يؤخذ منهم الرأي" غير معينين ولا محصورين. وإذن فالشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم بل إن أهلها غير مضبوطين أيضا وإنما يجمعهم تعبير "أهل الحل والعقد"، والمقصود بهم كل من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن.

هذا عن معنى الشورى كما يتحدد في المرجعية اللغوية، أما سياق الآيتين المذكورتين فهو لا يفيد الأمر الوجوب، وهذا ما يتضح من كلام المفسرين.

ونقرأ عند بعضهم في معنى قوله تعالى: "..فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر.."، والخطاب موجه إلى النبي "ص" وضمير الجمع يعود على المسلمين وكانوا قد انهزموا في غزوة "أحُد"، نقرأ ما يلي: "فاعف عنهم: أي ما كان منهم يوم أحُد مما يختص بك. واستغفر لهم: فيما يخص بحق الله إتماما للشفقة عليهم. وشاورهم في الأمر: أي في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي تطيِيبا لنفوسهم وترويحا لقلوبهم ورفعا لأقدارهم..". أما الآية الثانية التي ورد فيها قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم" فهي تتحدث عن خصائل الذين آمنوا أي جماعة المؤمنين عموما، وليس عن الحاكم تخصيصا، مما يعني أن الشورى فضيلة في كل مؤمن: المؤمن يستشير أخاه المؤمن في كل ما ينوي القيام به، ولكن العمل برأي من نستشيره غير واجب....وهكذا فكل ما ينبغي للحاكم فعلُه هو أن يستشير، أما القرار فيتحمل مسؤوليته وحده وأهل الشورى لا يتحملون مسؤولية خطأ الحاكم حتى ولو كان عمله هو نفس ما أشاروا به عليه، وفي المقابل فهو غير مسؤول أمامهم.[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 115

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 403.

[3] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 118

ذلك هو المضمون الذي تقدمه لنا المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى وهو مفهوم يندرج في دائرة "مكارم الأخلاق" و"محاسن العادات"، وليس في دائرة الفروض والواجبات.[1]

بهذا المعنى فإن "الشورى" إلى جانب كل من "المسؤولية" وما عبر عنه الرسول الكريم بقوله "أنتم أدرى بشؤون دنياكم" تصبح هي "الأسس الثلاث" التي تقوم عليها "الخُلقية الإسلامية" في شؤون الحكم والسياسة..."

ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق، لا من الرجوع إلى آراء الماوردي وغيره، فهي ليست آراء ملزمة لنا، بل إنما أملتها ظروف عصرهم، بل يجب أن تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من إعادة تأصيل المبادئ الثلاثة المنوه بها أعلاه، وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته"[2].

وفي مراجعته للتراث مُنقّبا عن مفهوم الشورى وما إذا تم الأخذ بها وإلى أي مستوى في ممارسة الحكم، نجد مفكرنا محمد الجابري غير مقتنع كثيرا بما وقف عليه، بحيث يؤكد أن الفقه الإسلامي ظل "خاليا" على كثرة أبوابه من باب بعنوان "باب الشورى"، وليس منهم من جعل "الشورى" شرطا في الخلافة. [3]

ذلك أن التصور الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعا أو كرها، والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم.[4]

2 .بعض ممارسات الشورى في الفقه الإسلامي:في سياق تعمقه في البحث في مفهوم "الشورى"، ينفي الجابري[5]أن يكون هناك نص تشريعي لا في القرآن ولا في السنة، ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي "ص" قد توفي من دون أن يعين من يخلفه ومن دون أن يبين طريقة تعيينه ومن دون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته، فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، فهي إذن متروكة ل"الدراية" و"الاجتهاد".[6]

ولقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية، فكان تعيينه "فلتة" كما قال عمر بن الخطاب، مشيرا بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمت من دون تدبير سابق، وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور بالطريقة التي بها مرت، حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء، وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا تحمد عقباه لولا أن بادر عمر إلى

---

[1] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 404.

[2] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 89

[3] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 404.

[4] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 114

[5] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق ،ص 74.

[6] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 404.

مبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار...وقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك "الفلتة" بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين ستة يرشحون واحدا من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان.[1]

وفي التراث العربي الإسلامي أيضا لمّا كلم معاوية عبد الله ابن عمر في أمر استخلاف ابنه يزيد قالله ابن عمر: "إنه قد كان قبلك خلفاء لهم ابناء ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في ابنائهم ما رأيت أنت في ابنك، ولكنهم اختاروا للمسلمين حيث علموا الخيار، وأنت تحذرني أن أشق عصا المسلمين، وان أسعى في فساد ذات بينهم، ولم أكن لأفعل، إنما أنا رجل من المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر فإنما أنا رجل منهم"[2]

إذن لم تكن هناك طريقة واحدة لتعيين "الخليفة" فبقي الباب مفتوحا لكل الاجتهادات وأيضا لكل الاحتمالات، وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام "الشورى"، أي خلال تلك المداولات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة، فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة دموية انتهت بقتل عثمان ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم يكن هناك فراغ دستوري.[3]

إن الفوضى التي لحقت بأركان الدولة الإسلامية في ذاك العهد، إلى حد حمل السلاح ضد الحاكم كانت بالأساس بسبب تخلي الاخير عن مبدأ "الشورى"، ويروي ابن كثير في هذا الصدد إنه "لمّا أخذت البيعة ليزيد في حياة أبيه، كان الحسين ممن امتنع من مبايعته هو وابن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وابن عمر وابن عباس"، وقد كان امتناع هؤلاء الصحابة، وهم أعلم الناس في زمانهم لعلمهم الأكيد بآثار الاستبداد على الأمة، وخطره عليهم، بل وصل الأمر إلى الخروج المسلح بعد وفاة معاوية، ولم تستقر الدولة ل يَزيد، وقد استمر الخروج المسلح على الاستبداد زمنا طويلا.[4]

وإذا كان الجابري قد أرجع تنصيب أبي بكر لخلافة الرسول إلى ما أجمع عليه المهاجرون والأنصار وتدخُّل عمر بن الخطاب، الذي حسم الموقف في الأخير، أي أرجع المسألة للعامل الدنيوي على حساب غياب الديني، فإن محمود أمين العالم.[5]

يرد هنا على الجابري بكون "القبيلة" لم تكن لها "الكلمة الأولى والأخيرة" في اختيار أبي بكر للخلافة، بل كان للعقيدة كذلك، لما يعنيه أبو بكر من قيمة دينية بصلته الحميمة بالنبي.

---

[1] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 73

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 404.

[3] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 73

[4] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 405.

[5] محمود أمين العالم، **العقل السياسي العربي، المستقبل العربي**، ع 140، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 45

ولم تكن الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان والتي كانت وراء "انقلاب الخلافة إلى المُلك" هي وحدها الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية، وهناك جوانب أخرى لا بد من إبرازها، وبالخصوص منها الكيفية التي دأب الحكام في الإسلام على اعتمادها في إضفاء الشرعية على حكمهم ابتداء من معاوية أول "ملك" في الإسلام.[1]

لقد كان معاوية يعرف جيدا أنه اغتصب الحكم بالسيف، وأنه بالتالي يفتقد الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الإسلام منذ أبي بكر، شرعية "الشورى"، فراح يلتمس الشرعية لحكمه من "القضاء والقدر" من جهة، ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بإشراكهم في ثمار الحكم، خصوصا المادية منها. [2]

بل إن معاوية مثَّل وجها من أوجه "الواقعية السياسية" التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع، حين خطب في المدينة بعد تمام "البيعة" له عام الجماعة فقال: "أما بعد فإني ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة"، ثم قال إنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان، ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلا: " فسلكت بها طريقا لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية..".[3]

إنه الاستيلاء والسيطرة على أمر الأمة دون رضى منها ما يفتح أبواب الظلم والفساد وضروب العدوان وهو ما يسمى "الاستبداد السياسي" "بمفهومنا المعاصر"؛ فالحكم والولاية العامة على المسلمين حق للأمة، ولا يجوز الانفراد بها دون مشورة لهم كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا"، وجاء في زيادة: "إنه لا خلافة إلا عن مشورة".[4]

وسار "الخلفاء" الأمويون من بعده "معاوية" على هذا النهج فاعتمدوا القول بالجبر كإيديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية، فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم.[5]

وفي ما يمثل مفهوما أو تعريفا آخر مغايرا وبعيدا كل البعد عن تدخل الإنسان في صُنع طريقة الحُكم، نقف عند تجريد تام للمشيئة الإنسانية في هذا الصدد، حيث برأي الجابري فإن العباسيين "رفعوا شعار القدر"، أي القول بحرية الإنسان واختياره، وبالتالي مسؤوليته على أعماله، ومن أجل ذلك عمدوا

[1] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 83

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 405

[3] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 83

[4] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 405

[5] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 83

إلى التماس الشرعية لحكمهم، لا من القضاء والقدر، كما فعل الأمويون، بل من "إرادة الله ومشيئته"، فقالوا إن الله هو الذي شاء أن يحكموا، وأنهم إنما يحكمون بإرادته ويتصرفون بمشيئته"[1].

لكن محمد الجابري سيحمل سؤاله حول "الشورى" إلى "الفكر الخلدوني" محاولا الإجابة عن سؤال حول "السبب" الذي جعل الدولة العربية الإسلامية دولة "الهيمنة والمركزية الشديدة". [2]

وعن ما إذا كانت مسألة الدولة التي رسم ابن خلدون صورتها في مقدمته تطابق فعلا الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ فعلا..."[3]وهنا يتساءل الجابري عن سر طغيان مفاهيم "العنف" في الخطاب السياسي الخلدوني الذي يعد "قمة" الخطاب السياسي العربي. في ذات الوقت لا يتردد الباحث في التذكير بأن "القرآن والحديث يشتملان على ما يمكن أن يعتبر، على الأقل، أصولا لأخلاقية الحكم في الإسلام، مثل مدح الشورى والترغيب فيها، والدعوة إلى إقامة العدل، وإلى التكفل بالفقراء والمساكين ومن في معناهم..".[4]

إن ما يلفت النظر في الخطاب السياسي الخلدوني هو أنه خطاب تهيمن فيه المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف، وكأن الطابع الاستبدادي ل"الدولة العصبية" كما حللها ابن خلدون قد انعكس عليه واحتواه احتواء. وهكذا، فبالإضافة إلى المفاهيم التي ابتكرها ابن خلدون كمفهوم "الدولة الشخصية" و"الدولة الكلية" والتي تعبر عن طبيعة هذه الدولة، طبيعتها الاستبدادية، نجد الخطاب الخلدوني حول ما يسميه "أطوار الدولة" يستعيد مفاهيم وعبارات الخطاب العربي القديم حول "أيام العرب" وحروبهم وغزواتهم ويوظفها للحديث عن تصرفات صاحب الدولة إزاء عشيرته ورعيته، من ذلك مثلا المفاهيم والعبارات التالية التي تتكرر بشكل لافت للنظر في الخطاب السياسي الخلدوني: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الإستطانة، الاستيلاء على الملك، انتزاعه، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبحهم من التطاول، جدع أنوف العصبيات"...[5]

ويظهر جليا من خلال تعريج الدارس على فكر ابن خلدون القائم على "عصبية الدولة" أنه يريد تقديم مفهوم فارق وحاسم لمعنى الشورى؛ أولا بالنظر لما توفر لدى ابن خلدون من قدرة هائلة على تسمية الأمور بمسمياتها حتى ولو أضر ذلك بفكره الشمولي المتنوع والغني، وثانيا لربما حتى يتسنى لقارئ فكر الجابري أن يخرج بتصور مكتمل لموقفه من مفردة "الشورى"، فما هي خلاصة الجابري حول الشورى المستخلصة من دراسته للفكر الخلدوني؟.

---

[1] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر نفسه، ص 84

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 405

[3] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 34

[4] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المصدر السابق، ص 228

[5] نفس المصدر والصفحة.

برأي الدارس فإن الشورى في مضمونها التراثي العربي الإسلامي، لا تقوم بديلا عن الاستبداد مطلقا بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد الذي يترتب عنه ظلم، والحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه عندما تكون له رغبة في ذلك أي عندما يهديه الله سواء السبيل باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل".[1]

ويجاري الجابري في هذا الرأي جانب معتبر من الفقهاء والباحثين في التراث، بحيث إن المواقف القوية التي تقوم ضد الاستبداد تدل على بطلان نسبة إقرار الاستبداد إلى الدين؛ إن الدين لم يأمر بالتغلب والظلم، بل أمر بالشورى، وقد أجمع الصحابة على أن الولاية العامة لا تكون إلا بشورى ورضى من الأمة وهذا ما كانت به الولاية لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم جميعا[2].

وبرأي الجابري فإن الحضور المكثف والقوي لمفاهيم "العنف" وعباراته في الخطاب الخلدوني، تغُيب بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، ويعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي "المدني" مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، قانون، الفرد، الشخص، الحكومة، الانتخاب...وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية.

أما مفهوم "الشورى" ومفهوم "أهل الحل والعقد" وهما مفهومان إسلاميان، فإن ابن خلدون لا يرى لهما معنى في الواقع إلا إذا تعلق الأمر بأصحاب العصبية الممثلين للقبائل والعشائر صاحبة الشأن. [3] أما غيرهم مثل الفقهاء والقضاة والعلماء...إلخ فهم لا يمثلون قوة مادية"=عصبية" وبالتالي فلا مكان لهم في الشورى في نظر صاحب المقدمة"[4].

ويرد ابن خلدون على الذين يؤاخذون الملوك على إخراجهم الفقهاء والقضاة من الشورى محتجين بالحديث النبوي القائل: "العلماء ورثة الأنبياء"، يرد عليهم قائلا: إن "حكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيدا عن السياسة.[5]

يواصل محمد عابد الجابري تسليط الضوء على الموقف الخلدوني المانِع على العلماء "حقهم" الكلام لصاحب المقالة في الشورى، وهو المنع الأقرب إلى الاتهام بعدم أهلية نخبة من الناس "العلماء والقضاة" بالشورى رغم أنهم الأولى إن كان ولا بد من أولويات بهذا، ما قد يحيل على "حيف خلدوني" يصعب تبريره ! ولعل هذا ما جعل البعض ينوه إلى أن الجابري في دراساته البحثية في التراث فإنه كان يرى أن الوحي "القرآن" موجّه إلى البشر في وضعهم التاريخي المعاش، وبالتالي فلا يمكن فهم الوحي/القرآن بشكل صحيح إلا من خلال الأخذ بالاعتبار السياق التاريخي والاجتماعي، مع تأكيده على

---

[1] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 116 – 117

[2] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 407

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 228 – 229

[5] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المصدر السابق، ص 229

أن ذلك السياق لا يعني أنه محصن من النقد أو التحول، إنه التحول الذي يحدث لكن مع إدراك كامل للظروف السائدة.[1]

وفي سياق هذا التبرير يورد الجابري ما رآه صاحب "المقدمة" من أن طبيعة العمران في هؤلاء "=الفقهاء.. إلخ" لا تقتضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شُوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة "=طلب الفتوى منه" وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء".[2]

ويصل الجابري إلى استنتاج أن السياسة الممكنة التي تقتضيها طبائع العمران، تتحدد في الخطاب الخلدوني، أول ما تتحدد، بالمفاهيم التالية: الحاكم، وجوب الانقياد، الثواب والعقاب، مصالح السلطان، وبالتالي فالسياسة هنا فعل يتجه من أعلى إلى أسفل "من السلطان إلى الرعية" ولا مجال فيها للعكس، أعني: اتجاه الفعل السياسي من أسفل "الرعية" إلى أعلى "السلطان"، ولذلك يرفض ابن خلدون "الشورى" بالمعنى الذي يعطيها لها الفقهاء وهو المعنى الذي يريد قلب الفعل السياسي ليتجه من "أسفل" "أهل الحل والعقد من الفقهاء والقضاة وغيرهم" إلى أعلى، وهذا ما يخالف "طبائع العمران" في نظر صاحب المقدمة. ولنفس السبب يرفض ابن خلدون "السياسة المدنية" كذلك، أعني يرفض اعتبارها قابلة للتطبيق.[3]

الفرع الثاني: المسؤولية

لقد كان الفكر السياسي في حضارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج الراعي الذي يرعى قطيعة من الغنم، فالحاكم راع والباقي قطيع (أي رعية)، ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين الراعي الكون (الله) وراعي «القطيع من البشر (الرعية).

أما في عصر النبوة لا إسلام الأيديولوجيا السلطانية – فقد أصبح المضمون «الراعي معنى آخر، وذلك من خلال الحديث النبوي الشهير القائل: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته : فالإمام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيتها، وواضح أن الرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية، وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده، بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى

[1] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 408.

[2] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المصدر السابق، ص 229

[3] المصدر نفسه، ص 230

الناس إلى أدناهم. والأهمية السياسية التي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا استتار بها ولا استبداد .

الفرع الثالث: فتح باب الاجتهاد

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

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

نعم يوجد في الإسلام تشريع وتوجد حدود لكن القرآن الكريم لم يبين من يخلف رسول الله صل الله عليه وسلم ولم يبين ما إذا كانت الخلافة أمرا ضروريا، فترك الأمر إلى الاجتهاد.

فاجتهدوا وراعوا ميزان القوى والمقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي أثناء مبايعة أبي بكر الصديق[2]، ففي عهد الخلفاء الراشدين اتضحت علاقة النص بالواقع ،فالنص مهما كان شاملا و عاما فانه يبقى محدودا، و قوته تكمن في قابليته للتفسير و الفهم، و ذلك حسب شخصية الباحث أو المجتهد، وحسب الإطار الاجتماعي و الزماني و نوع المشكلة المعالجة ،أما الواقع فهو متغير و أحداثه متغيرة، والخلفاء نظروا إلى الواقع دون تجاوز النص[3].

إن علاقة النص بالواقع هي علاقة محور الحضارة المنتمي إليها بالواقع الذي يجب أن تعمل فيه هذه الحضارة ،فالواقع لا معنى له دون النص المحدد و النص لا غاية له دون الواقع المهيمن، فالثبات طبيعة النص لكنه يكتسب المرونة و الحيوية عن طريق الواقع المتحرك بطبيعته[4]، إذن ولتجنب الاستبداد والقضاء عليه يجب إعادة تأصيل هذه الأصول: أي العمل بمبدأ الشورى، تحمل المسؤولية، وتجديد الفقه السياسي عن طريق الاجتهاد.[5]

---

[1] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص368 .

[2] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص17 .

[3] تركي الحمد، **السياسة بين الحلال و الحرام** ،دار الساقي ،ط3 ،بيروت ،لبنان، 2003 ،ص55.

[4] المرجع نفسه، ص 74

[5] أحمد بن شيخة، المرجع السابق، ص 83

المطلب الثاني :الدولة عند الجابري

يقر الجابري، بعد تمحيص دقيق للحقائق التاريخية، أن العلاقة بين" الدين والدولة "لم تطرح أصلا في زمن النبي، وفي زمن الخلفاء الراشدين؛ لأن الجهد كله كان متجها إلى نشر الدين والدفاع عنه، ولأن"الأمر "كله في هذا الشأن كان بيد صاحب الرسالة :للوحي الذي كان ينزل عليه، ولاجتهاده الشخصي، واجتهاد صحابته، وأن مصطلح" الدولة"، كمصطلح سياسي، لم يظهر إلا مع انتصار الثورة العباسية، حين جرى على لسان العباسيين وأنصارهم قولهم" :هذه دولتنا"، أو ما يشبه ذلك، في إشارة إلى انتقال" الأمر" إليهم من يد الأمويين، وهو الأمر الذي جاء على لسان المؤرّخين من خلال عبارات : "الدولة الأموية"، و"الدولة العباسية"، و"دولة معاوية"، و"دولة هارون الرشيد"، وغيرها كثير.[1]

المطلب الثالث :الديمقراطية عند الجابري..

يسعى الجابري إلى جعل المتتبع لفكره يأخذ مسافة معتبرة ما بين مفهوم "الشورى" في التراث الفكري العربي والمفهوم الدال عليها إنْ سلمنا بذلك في عصرنا الحالي وهو "الديمقراطية"، بل نجد الرجل في موقف أشبه بالمُتهِم لمن سمّاهم "الأصوليين" بأنهم يبخسون "الديمقراطية" قدرها مقابل إعطائهم التفوق ل"الشورى" !

وعندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم، وبصورة خاصة أولائك الذين أطلق عليهم في ما بعد اسم "السلفيون"، إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي "القديم". فلم يترددوا، في المطابقة بين مفهوم "الديمقراطية" الأوروبي ومفهوم "الشورى" الإسلامي. ومنذ ذلك الوقت والديمقراطية تعني لدى المفكر الذي يفكر داخل المرجعية التراثية وبواسطة معطياتها وحدها شيئا واحدا هو: الشورى. وقد تطور الأمر بهذا النوع من الموازنة والمقارنة إلى أن أصبح المفكر السلفي أو الأصولي لا فرق يستنكف من استعمال كلمة "ديمقراطية" معتبرا كلمة "الشورى" أكثر تعبيرا عن المعنى "المقصود".[2]

ويزيد الجابري إماطته اللثام عن خلفيات هذا النزوع الصارخ للسلفيين إلى رفع يافطة "الشورى" التي تمتح من تراثنا العربي الإسلامي بقوله "لقد تجنب السلفي شعار الديمقراطية وألح على شعار "الشورى" للسبب نفسه الذي جعل الليبيرالي العربي يوظف شعار العلمانية بدل الديمقراطية، و لقد كان السلفي يرى هو الآخر أن تطبيق الديمقراطية بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي الأصلي "أوروبا" معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على الحل والعقد في كل مجال".[3]

---

[1] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مصدر سابق، ص 21.

[2] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر** ، المصدر السابق، ص 116

[3] محمد عبدالباقي الهرماسي، **القومية والديمقراطية في الوطن العربي..أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002، ص 174

ويذهب الجابري في سبيله إلى التشكيك في ما يزعم مَن سماهم "السلفيين" و"الأصوليين" مِن أن الشورى هي مرادف للديمقراطية، إلى حد محاسبة النوايا عند هؤلاء، والقول إن توجههم كان ينطوي على خلفيات إيديولوجية. لكن بالمقابل وإن كان الجابري يقر بضرورة الأخذ بالديمقراطية لخروج العرب والمسلمين من أجواء الحكم القمعي والاستبدادي، فإنه يدعو إلى تلك الديمقراطية الموجودة أسسها في القرآن نفسه وفي الأحاديث النبوية وتطبيقاتها، إذ أن الحل أو السبيل إلى الديمقراطية هو "داخلي" بالعالم الإسلامي المُفضّل لاستيراد أو فرض ديمقراطية ذات خصائص غربية، إنه يكمن في تقاليد المسلمين الدينية وفي تراثهم الثقافي من خلال ما يسمى "الشورى" الحقة كما جاءت في النصوص الإسلامية.

وبالنسبة للباحث محمد عابد الجابري فإن "تطلعاتنا" نحو الحداثة يجب أن تستند بالضرورة على مكوناتنا الإبداعية، بحيث يكون العقل حاضرا في ثقافتنا من أجل إطلاق دينامية التغيير الداخلية؛ وهكذا فإنه في سياق الثقافة العربية الإسلامية، لا يمكن للحداثة أن تعني دحض التقاليد أو الانفصال التام عن الماضي، بل هي محاولة لرفع مستوى الطريقة التي نفترض بها علاقتنا بالتقاليد على مستوى ما نسميه "المعاصرة"، وهو ما يعني اللحاق بالإنجازات الكبيرة التي يتم تحقيقها في جميع بقاع العالم.[1]

في هذا الصدد يرى الجابري أن السلفيين عمدوا إلى الموازنة بين الديمقراطية والشورى لا لأنهم كانوا يطابقون بينهما أو يجهلون الفروق التي تباعد بينهما، بل لقد فعلوا ذلك في إطار ممارسة إيديولوجية تستهدف من جهة طمأنة المتشددين المتزمتين من "علماء الدين"، ولربما الحكام أيضا، بأن المناداة بالديمقراطية لا يعني إدخال بدعة أو بضاعة دخيلة إلى دار الإسلام، إذ الديمقراطية ما هي إلا الاسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبر عنه نحن بالشورى..."[2]، وإذا كان التيار السلفي النهضوي لم يعادِ الديمقراطية بصورة مطلقة، فقد فضل ترجمتها إلى "الشورى" وهو يعلم أن الشورى في الفقه السياسي الإسلامي تعتبر غير ملزمة، وإنها فضلا عن ذلك، من اختصاص "أهل الحل والعقد"، أي رؤساء القوم وأكابرهم، ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهي للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابي معاصر[3]

وتستهدف هذه الممارسة الإيديولوجية من جهة أخرى الارتفاع بمعطيات تراثنا ومقومات حضارتنا إلى مستوى العصر، الشيء الذي يعني أن مشاكلنا تجد حلها في تراثنا الديني والفكري وأن المسألة كلها منحصرة في الكيفية التي ينبغي أن نفهم بها هذا التراث...وتلك آلية معروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس.[4]

---

[1] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 409.

[2] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 73

[3] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، كتاب في جريدة، عدد 95، منظمة اليونسكو، بيروت، لبنان، ص 07

[4] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر السابق، ص 73

وفي موقف يبدو أكثر جلاء من تموقعه إزاء مفهوم "الشورى" في مقابل "الديمقراطية" يذهب الجابري بعيدا في هذا النقاش ليؤكد أنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على "الشورى" وعلى "العدل" وعلى "الإخاء"...إلخ. فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبر عن قيم إنسانية خالدة ومُثل عليا يتطلع البشر جميعا في كل وقت إلى تحقيقها.[1]

ولمعرفة أية "شورى" يريد الجابري لأمته فإن علينا اقتفاء دراسته وتتبعه لمفهوم "الشورى" عند واحد من أبرز شيوخ السلفية النهضوية، وهو محمد عبده، الذي يكتفي، بحسب الجابري، بالقول إنها تعني غياب ما يسميه ب"الاستبداد المطلق"، أي "تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما"، أما ما يسميه ب"الاستبداد المقيد" ويعني به "استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون"، فهو في نظره لا يتعارض مع "الشورى"، وفي جميع الأحوال ف"الشورى" لا تعني عنده أكثر من "مناصحة الأمراء"[2] ؛ ولعل هذه التبريرات الداعمة للاستبداد هي التي استنفرت بعض الدارسين لمزيد من الاجتهاد في التراث نفسه، حيث وفي رد فعل واضح على الاستبداد المنتصر، منذ سبعينيات القرن العشرين، لوحظ اهتمام متجدد بكل من المصادر الدينية المعيارية للإسلام "الكتاب والسنة بالخصوص" والأدب السياسي الكلاسيكي،بحيث أعيد ضخ روح جديدة في عدد معين من النصوص مثل "ميثاق المدينة" "الصحيفة/ دستور المدينة المنورة"، ومداولات "سقيفة بن ساعدة"، وما إلى ذلك، لإعطاء شرعية دينية بحتة لضرورة إنشاء المؤسسات الديمقراطية؛فهل هي إعادة تأسيس لمفهوم الديمقراطية انطلاقا من مصادر إسلامية دينية وعلمانية أم أنها ببساطة جزء من منطق الغضب السياسي الرافض للاستبداد السائد؟.[3]

وهي نفس التبريرات التي جعلت عابد الجابري يستنتج أن موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإسلامية المتفرعة عنها لا يختلف عن موقف الشيخ محمد عبده وغيره من رواد السلفية الحديثة، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ تنظر بعين الريبة إلى الديمقراطية بدعوى أنها لا يمكن أن تسفر إلا عن وضع مماثل للوضع القائم، الوضع الذي يستولي فيه على مقاليد الحكم أفراد من "الأقلية المقلدة للغرب"، الشيء الذي يعني في نظرها استبعاد الأغلبية الساحقة من الجماهير المسلمة.[4]

بينما هناك من الدارسين من توصل إلى أن الجابري ميز في بحوثته في التراث بين "المجتمع السياسي" و"المجتمع المدني"، بينما بالنسبة لدولة الفتوحات، التي حكمها الخلفاء الراشدون، فكانت من

---

[1] محمد عابد الجابري، **قضايا الفكر العربي**، المصدر نفسه، ص 73

[2] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، المصدر السابق، ص 7

[3] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 410.

[4] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، المصدر السابق، ص 7

النوع الثيوقراطي، التي لم يكن هناك أي سبب لوجودها، وبالتالي تم استبدالها بالدولة السياسية "دولة الملك السياسي[1].

وبالنسبة للجابري أيضا لا بد من الإشارة إلى أنه يصر على التأكيد بأنه لا يوجد أي إحساس لديه بسؤال محدد يتعلق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية، والسؤال المركزي الذي يشغله هو عن حقيقة وجود عجز ديمقراطي مرتبط بدول العالم الثالث، المصطلح الذي تم إنشاؤه خلال الحرب الباردة لتحديد الفضاء الذي كان يدور فيه صراع عنيف بين الغرب الرأسمالي والمعسكر الشيوعي، حيث كانت السياسة الرئيسية للمعسكر الغربي تقوم على تنظيم الانقلابات وتثبيت الأنظمة الدكتاتورية في أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا وفي الأخير نجد الدارس لا يتردد، بغض النظر عن التسمية، في القبول بمفهوم الشورى لكن بشرط تحديد الكيفية التي تمُارس أو تطُبق بها، بمعنى أن تكون فيها الكلمة الأولى والأخيرة للشعب أو لممثليهم "البرلمان".

فيخلص الجابري معتبرا أن تحديد طريقة ممارسة "الشورى" بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ لا يمكن ممارسة "الشورى" في العصر الحاضر من دون إقرارها والعمل بها.[2]

وفي الاخير وفي سياق بحثه في مفهوم "الشورى" وجدنا المفكر محمد عابد الجابري يحشد كل المبررات والحجج، سواء من القرآن أو السنة ومن بعض التطبيقات السياسية اللاحقة وخاصة كما وردت في ممارسات الدولتين الأموية والعباسية، وفي "مقدمة" ابن خلدون، ثم في العصر الحديث، ليؤكد أن الاكتفاء بترديد "الشورى" كمفهوم عام لا يكفي لأن يبرر نظام الدولة على أنه إسلامي يطبق الشريعة ولاسيما مبدء الشورى، بل لابد أن يكون ذلك في إطار توزيع للسلط يجعل "الشورى" أكثر من مجرد "قيمة إنسانية"، أي أن تكون إحدى الأسس والمرتكزات لأي نظام سياسي؛ وهو في تفسيره لهذا المفهوم لا يجد أي حرج في القول بضرورة إعادة قراءة التراث واستعمال التفسير القمين بجعل القرآن والسُّنة يسايران السياقين التاريخي والاجتماعي للمسلمين، وهذا قطعا لن يمس بروحهما ومكانتهما، بعكس ما يريد بعض علماء الدين إقناع إما الحاكم أو المحكومين/الناس به.

ولعل الجابري هنا وإنْ كان يعطي قيمة اعتبارية مُثلى للشورى، كما جاءت في التراث العربي الإسلامي ويشي بإمكانية أن تكون مقابلا للديمقراطية كما هي معروفة في العصور الحديثة، لاسيما إذا ارتبطت "الشورى" بمجموعة من الشروط الموضوعية، إلا أن مفكرنا لا يجد غضاضة في توجيه الانتقاد وإن كان مبطنا لمن يسميهم الأصوليين الذي ينتصرون بشكل أعمى ومبالغ فيه للشورى على حساب

[1] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 411.

[2] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 82

"الديمقراطية"، ويبخسون الأخيرة امتيازاتها وتفوقها كقيمة إنسانية بوأت حضارات مختلفة مراتبَ التقدم والتنمية الإنسانيين.

بينما بالنسبة لدولة الفتوحات، التي حكمها الخلفاء الراشدون، فكانت من النوع الثيوقراطي، التي إن المشكلة بالنسبة لباحثنا محمد الجابري تكمن في الكيفية التي ينبغي بها فهْم التراث، فالحداثة أو المعاصرة لا يجب أن تعني القطيعة مع ماضينا ودحض التقاليد العربية الإسلامية، بل ينبغي هنا في إطار ما سماه "دينامية" التغيير والبحث الداخلي، أن يُعطى للعقل مكان تهُ بالكيفية التي تجعل من علاقتنا بالتقاليد في مستوى "الحداثة" و"المعاصرة".[1]

المطلب الرابع :الدين عند الجابري

يحتدم الجدل في خطابنا العربي الإسلامي حول إشكالية الدين و الدولة، و الجدل كما يقول ابن منظور هو شدة الاختلاف، ولكن القرآن الكريم يدعو إلى جدال بالتي هي أحسن، فعسى أن تجنى الفائدة للأمة كلها، و مع احتدام الجدل، تكثر التساؤلات وما أكثرها في مجال نقد الذهنيات كما يقول المفكر المغاربي عبد الله العروي، و بالأخص إزاء تاريخ بعيد للدولة وللعقل السياسي العربي، لم نستدل عليه بالكيفية اللازمة، و لا يزال يغري بشتى أنواع التأويل و الأدلجة التي تعبر عن نفسها تحت رايات إيديولوجية لا تزال تستعير معظم بواعث التعبير عن نفسها من الماضي البعيد كما يرى محمد أركون، لنقل، من التاريخ الأموي و العباسي، الذي تحولت فيه الخلافة إلى ملك عضوض راح بدوره يستعير معظم بواعث التعبير عن ملكه من المستبد الآسيوي بحسب تعبير العروي، أو من أبيه أردشير (الملك الساساني) بحسب توصيف محمد عابد الجابري في بحثه عن مبدأ الطاعة الذي جعل من الدين طاعة رجل، و الذي جعل من الطاعة عبر تمجيدها فضيلة الفضائل، و الذي تمكن من أن يغزو الثقافة العربية في عقر دارها و يجيرها لصالح الاستبداد الآسيوي كما تعبر عن ذلك وصية أردشير التي سنعود إليها لاحقا [2].

لقد فصل "الجابري" الدين عن السياسة، أي تحتسي توليف الدين الأغراض سياسية على أساس أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو سلبي ومتغير كما يرى بأن السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه[3].

فجوهر الدين وروحه يكمن في أنه يوحد ولا يفرق، فالدين الإسلامي مثلا هو دين التوحيد بإطلاق التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة والتوحيد على مستوى فهم الدين ومارسنه، "إن الذين فرقوا دينهم، وكانوا شيعا لست منهم في شيء، أنا السياسة في جوهرها

---

[1] نور الدين اليزيد، مرجع سابق، ص 412.

[2] محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2001، ص 146.

[3] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 106

قائمة على التفريق تقوم حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم الاختلاف، وبالتالي فهي فن إدارة الاختلاف أقرب منها إلى شيء آخر، والإدارة تعني هنا في نظر الجابري إما إدارة الاختلاف القائم، وإما التي تعمل على خلق اختلاف آخر جليان "ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة يؤدي ضرورة إلى إدخال جرثومة الاختلاف في الدين، والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسيا يؤدي ضرورة إلى الطائفة، ومن ثم إلى الحرب الأهلية"[1]

يبدو أن الدين والسياسة في نظر الجابري لا يمكن توظيف أحدهما في خدمة الثاني وذلك يعود إلى طبيعة كل واحد منهما، فالدين يقوم على التوحيد في حين السياسة تقوم على التفريق والاختلاف، لكن رغم هذا التعارض الطاهر بين الدين والسياسة إلا أن وظيفتهما تكاملية لكن من غير أن أحدهما في خدمة الثاني فلا ينبغي توظيف السياسة في الدين، كأن نقول مثلا طائفة دينية ما، نحن مع الحزب العقلاني لأنه يضمن بقاءنا ويضمن انتشار مذهبنا أو كأن يوظف حزب سياسى مثلا الدين في خدمته فيقول المنتسبون إليه مثلا نحن من أنصار المذهب المالكي من أجل حشد الدعم والنصرة، وقد حصل مثل هذا التواريخ في التاريخ العربي الإسلامي، ومثل هذا التوظيف يعد من أسباب الأزمة في العالم العربي الإسلامي.[2]

إن القول بأن توظيف الدين في السياسة يؤدي إلى حروب أهلية يبدو وكأنه يتناقض مع جوهر الدين، أعني طابعة التوحيدي، إن المنطق يقتضي أن يؤدي الدين بما هو عنصر توحيد إلى إقرار نوع من الوحدة في السياسة، الوحدة التي أقل درجتها منع الاختلاف من الانزلاق إلى حرب أهلية[3]، ينبغي ان يكون الدين محايدا في نظر الجابري، يحق لك الدفاع عن افكارك السيتسية لكن لا يحق لك فرضها بمنطلق ان الدين هو الذي يدعو لها، والذي يحدث في نظر الجابري" أن العقل السياسي يلجأ إلى توظيف الدين في السياسة الجماعة عندما لا تستطيع هذه الجماعة التعبير عن قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا لأن ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعفها نتيجة بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها طرحا مكشوفا[4]، وهذا ما يدفع الجماعة السياسية إلى أن تتحول إلى جماعة روحية.

كما يقر "الجابري" أن توظيف الدين في السياسة حاجة سياسية، والبلدان العربية عموما مرشحة الأن تعاني من هذه الحاجة، ولذلك فإن مسؤولية ما يسمى اليوم " بالاتحاد الإسلامي" أو بالأصولية أو "بالإسلام السياسي" مسؤولية عظيمة وخطيرة ذلك لأنه لا شيء أسهل من أن تتحول الدعوة الدينية إلى

---

[1] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مصدر سابق، ص 117.

[2] سارة راقوب، **الفكر السياسي عند محمد عابد الجابري**، مذكرة لنسيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، كلية، المسيلة، 2016-2017، ص 50

[3] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 107.

[4] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص 113

دعوة مفرقة، وبالتالي يصبح الدين عنصر تفريق وتمزيق بدلا من أن يبقى عنصر جمع وتوحيد[1]، وواقع الحال الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية ناجم على مثل هذا التوظيف السيء للدين وهذا التوطين ليس وليد الساعة وإنما لديه أمتداده التاريخي الطويل ويعود إلى بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ووقوع الخلاف حول من يكون خليفة.

إن ما يبرر وجود الإسلام السياسي اليوم، أعني وجوده التاريخي هو الاستبداد والظلم اللذات يطبعان سلوك الدولة والنخبة صاحبة السلطة، واللذان تعاني منهما أي الاستبداد والظلم الجماهير الفقيرة وقيادنا الروحية في البوادي والمدن ومعاناة مادية ونفسية الاستبداد والظلم اللذان لم تنجح التيارات الإيديولوجية الحديثة في البلدان العربية في مقاومتها وفرض البديل الديمقراطي مكانهما"[2]، فالذين يوظفون الدين من أجل مكاسب سياسية استغلوا الأوضاع التي يعانيها العالم العربي والإسلامي والمتمثلة في الاستبداد والطغيان من جهة، والفقر والتخلف والجهل من جهة أخرى وبالتالي أصحاب الإسلام السياسي استطاعوا كسب تأييد جماهيري لكنهم لم يستطيعوا التغلب على الاستبداد والفقر والتخلف، وهذا يدل على فشل الإسلام السياسي[3]، إذن فالإسلام السياسي لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه التاريخية إلا إذا ارتفع بنفسه إلى مستوى هذه الأهداف، واتجه صوب طرح مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما أو يترتب عليهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية طرحا سياسيا واضحا وبخطاب سياسى صريح، وبدخوله السياسة من بابها المعاصر والواسع[4].

أما ما يطرح باسم الدين في السياسة مثل مسألة "الحجاب" و"قطع يد السارق" ما هو إلا هروب من طرح القضايا السياسية الحقيقية ومواجهة المهام التي تطرحها وبالتالي انزلاق نحو الطائفية والحروب الأهلية [5]وهذه بعض النقائص التي ينطوي عليها أصحاب الإسلام السياسي في نظر الجابري والتي يمكن تلخيصها في اتساع الهوة بين تصور أصحاب الإسلام السياسي والواقع المعاش في البلاد العربية والإسلامية من خلال ما سبق تستنتج أن عنصر الدين حضى بالاهتمام البالغ في فكر الجابري" ودلاك لما ينطوي عليه من أهمية بالغة في الحياة السياسية العربية، ولما له من علاقة بالفكر السياسي، ولقد عارض الجابري" توظيف الدين في السياسة وهو ما يمين بالضرورة رفضه للإسلام السياسي، لأن السياسة في نظره اما تحول الدين إلى عامل تفريق بدل أن يكون عنصر جمع وتوحيد بين الأفراد[6]

---

[1] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص108

[2] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مصدر سابق، ص 120-121

[3] سارة راقوب، مرجع سابق، ص 51

[4] نفس المرجع، ص 52

[5] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مصدر سابق، ص 115.

[6] سارة راقوب، مرجع سابق، ص 52

المبحث الثاني: تجديد محددات العقل السياسي العربي

من أجل تحقيق حداثة سياسية ينادي الجابري بضرورة القيام بثورة نقدية للواقع السياسي العربي، ثورة تتجاوز المحددات الموروثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى محددات جديدة معاصرة وفق إيديولوجيا تنطلق من الواقع العربي و تعمل على تفسيره خاصة مع عودة المحددات السابقة لساحة الشعور السياسي و السيطرة على مشاهده[1] .

ويقترح الجابري خوض معركة تجديد العقل السياسي العربي بالارتكاز على تحويل العقيدة إلى مجرد رأي (المطلب الأول) و تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي (المطلب الثاني) وايضا تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة(المطلب الثالث) وفي الاخير محاولة عرض لاهم انتقادات مروعه السياسي من خلال الطرابيشي كنموذج (المطلب الرابع).

المطلب الأول :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 وابن خلدون. [2]

فالمشكلة حسبه 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. [3]

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 ".[4]

لكن وحسب الظاهر يتلافى الجابري الكثير من المحددات والضوابط أو قل الآليات التي تكفل حق الرأي وحدوده حتى لا تميع الحقائق والمبادئ الشمولية والدعاوى البيضاء...للكشف عن حقيقتها

---

[1] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط02، بيروت، 1990، ص 181

[2] إسماعيل زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، ط1 ، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، 1999، ص432

[3] أحمد بن شيخة، **الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي**، ص121.

[4] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته**، ص374

المبطنة التي كثيرا ما يخالف مضمونها ظاهر دعوتها، ثم إني 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.

المطلب الثاني :تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي

لقد انتصر الأستاذ الجابري للديمقراطية باعتبارها مظهرا من مظاهر 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 عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلا، وإذن فلابد من نفس طويل، ولا بد من عمل متواصل وأيضا لا بد من صبر أيوب".[1]

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، 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 يستقرئ مرجعية الآخر والأنا ويستحضر إكراهات الواقع ليعيد بناء المفهوم في وسطنا الحضاري ويستنبته 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 وأيضا كل ما يلزم من الحيطة والحمية ثم يتلوا ذلك كله عسر الوضع و وأحيانا ولربما هذه حالنا انتقالا من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير". [2]

يرى الجابري في الديمقراطية البديل الوحيد للطائفية والقبلية العشائرية، فبها تتمكن الأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وبإمكانها تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع، وبالتالي الانتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية والعلمية وتحويلها إلى النخبات الشعبية المتنامية .[3]
تفترض الديمقراطية مواطنا حرا أولى بنفسه من غيره يعي الفصل التام بين ميدان الألوهية وميدان الحاكمية البشرية، وهو مظهر علماني يؤكده الجابري مع تحفظه على مصطلح العلمانية.

---

[1] محمد عابد الجابري، **وجهة نظر ، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 131

[2] مصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3] محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مصدر سابق، ص59

المطلب الثالث :تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة

يرى الجابري في الاقتصاد الضريبي بديلا عن الاقتصاد الريعي، 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. [1]

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 الأوربية بإنشائها لما يعرف بالسوق الأوروبية المشتركة، فالوحدة الاقتصادية إذن أساس إحداث تنمية عربية مستقلة، فالمطلوب إذن هو ضرورة تكوين عقل منتج والتخلص من العقلية الاستهلاكية وغرس روح الإبداع والإنتاج الذي ينطلق من العلم على غرار ما حدث في التجربة الأوروبية الحديثة.[2]

المطلب الرابع :نقد الجابري في مشروعه الفلسفي والسياسي(الطرابيشي نموذجا)

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

لقد حاول جورج طرابيشي وهو مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربيي ساري من مواليد مدينة حلب، عام 1939م [3]في كتابه "نظرية العقل" نقد الجابري من خلال الإشارة إلى أن استخدام مصطلح العقل ليس من اختراع الجابري فقد سبقه إلى استخدامه "زكي نجيب محمود"، تحت عنوان "العقل العربي يتدهور" عام 1977م، كما أقر جورج طرابيشي أن الجابري لم يكن سياقا حتى في توظيف ذلك العنوان فقد سبقه في هذا المضمار أحمد موسى سالم عندما تصدى للرد على صاحب مقال "العقل العربي يتدهور" بكتاب تحت عنوان "العقل العربي ومنهاج التفكير الإسلامي[4]

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

---

[1] محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 182.

[2] محمد كعبش، مرجع سابق، ص 55.

[3] تمير بولرباح، **العقلانية العربية وإشكالية الحداثة.. الجابري نموذجًا**، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، الجزائر، السنة الدراسية 2009/ 2010م. ، ص 203.

[4] محمد جورج طرابيشى، **نظرية العقل، درا الساقي**، بيروت، لبنان، ط1، 1996ء ص 12 "

الفرع الاول : رد الطرابيشي على المصطلحات في فكر الجابري

كما استعمل الجابري مصطلحات مثل مفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المجال السياسي ومفهوم المخيال الاجتماعي، كما استعمل أيضا مفاهيم أخرى مثل مفهوم الكتلة التاريخية الذي كان قد استعمله قبله غرامشي، غير أن الجابري استعمله في مجال التاريخ الإسلامي إلى جانب هذه المفاهيم التي استمدها الجابري من المناهج الغربية، والتي أراد مطابقتها مع التاريخ الإسلامي، فإنه قد حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من خيرة التاريخ العربي الإسلامي نفسه، والتي راح يحدد بها ثوابت العقل السياسي العربي وهي القبيلة تعبيرا عن البعد السياسي أو العصبية على حد تعبير ابن خلدون، والغنيمة تعبيرا عن البعد الاقتصادي الريعي، والعقيدة تعبيرا عن البعد الفكري والإيديولوجي[1]، وهكذا تظهر أصالة المشروع الفلسفي الجابري في وضع قاموس مقاهيمي خاص به ويرز أيضا إطلاعاته على الفكر العربي ومناولة الاستفادة منه في وضع رؤية جديدة للمواقع العربي تجمع بين خيرات الغير وتجارب الذات في أطر القبيلة كتنطيم اجتماعى سياسى والغنيمة كأسلوب أو نظام اقتصادي والعقيدة كبعد إيديولوجي (فكري).

بالإضافة إلى ذلك حاول جورج طرابيشي أن يكن إلى أي مدى كان الجابري لالاندیا فعلا، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي في شواهده بالذات إلى مؤلف "العقل والمعايير"، ولذلك اعتير جورج طرابيشي" أن تعريف العقل المكون بأنه "الملكة التي يستطيع ما كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"، لا وجود له عشان لا لاند في كتابه إجمالا ولا في كتابه "العقل والمعايير" وإنما صاحب هذا التعريف "بول فوكييه" مؤلف معجم اللغة الفلسفية[2]"فالنموذج الإيبستيمولوجي الجابري تحكمه برمته كما لاحظ أحد منتقديه غائية تفاعلية فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث فيجعل القطر المغربي أعلاه مرتبة، وهذه الغائية التفاضلية، فضلا عن توجيها القطري ذات منزع إيستيمولوجي تراثي، فهي تصور البرهان أعلى مرتبة من البيان مثلما تتصور العرفان أدين مرتبة من البيان "[3]

وما يعيب عن وعي الإيبستيمولوجيا الجابرية هنا أمران، أولهما أن طريقة الحفر الإيبستيمولوجية ما وجدت أصلا إلا لكي تلغي الترتيبات التي هي بالضرورة ذات طابع إيديولوجي في مضمار نظرية المعرفة، وثانيهما أن البيان والرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة إلى العقل الإسلامي على الأقل أثناء من نطام إبستمى واحد آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة[4]

---

[1] محمود أمين العام، **مواقق نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للتوزيع والنشر، القاهرة، د.س، ص73، 74

[2] جورج طرايش، **نظرية العقل**،، مرجع سابق، ص 13 -14.

[3] جورج طرابيش، **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار انساني، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 404.

[4] نفس المرجع والصفحة

ولذلك يصرح جورج طرابيشي أنه بدلا من أن يضع الجابري حدا لاقتتال الإخوة الأعداء الذين ما كان لهم أن ينعتقوا من أسار تاريخهم ليدركوا أن اختلافهم في الرأي هو الدليل الأسطع على صدورهم عن منظومة مرجعية واحدة، حول الحرب المستقلة فيما بينهم إلى حرب خنادق ومواقع ثابتة ودائمة لا صلح فيها ولا حتى هدنة بين الأطراف المتحاربة بأسلحة ايستيمية متنابذة، وتلك هي الحرب التي يديرها ناقد العقل العربي بين ثلا نعلم معرفية، وهذه النظم الثلاثية البيان والعرفان والبرهان تخوض فيما بينها مصادمات ومعارك وتواكبها هزائم وانتصارات وتقارغا تحالفات وانقلابات في التحالفات، حيث أن التصادم بين تلك البنيات الفكرية غالبا ما يتطور من تصادم ثنائي إلى تصادم عام بين تلاك البنيات جميعها[1]، والنص التالي يكشف أهم الاعتراضات والانتقادات التي تعرض لها مشروع الجابري الفلسفي والسياسي من قبل المفكر طرابيشي بحيث لم يجد الآلية التي تسمح بتنظيم العلاقة بين ما يدعى (البيان والعرفان والبرهان) كأنظمة معرفية متصارعة ومتنافرة تهدد وجود المجتمع العربي وتدفع به إلى التوال أو التلاشي.

"فكما قلب ناقد العقل العربي الإبستيمية الفوكوية من وظيفتها الوجودية إلى وظيفة الشطيرية، وكما حول البنية اللاشعورية الليفستراوسية من وظيفتها الإثنولوجية إلى وظيفة إبستيمولوجية، وكما جعل من الذاكرة الهريوية مشيعة للعلم لا محفظة، كذلك فإنه سبوظف مفهوم اللاشعور المعرفي، بالمضادة التامة مع منظومة الأطروحات التي صنعت الشهرة العالمية لمؤسس السيكولوجيا والايبستيمولوجيا التكوينيتين"[2]، وهذا كله يعكس ردود الأفعال التي تلقاها مشروع الجابري والانتقادات الموجهة من طرف الانتقاد من حيث أن المنطلقات التي بدأ منها لم تكن ناجحة ومحاولة الاستفادة من الفكر الغربي لفهم وضعيات المجتمع العربي لم تنجح.

إن ناقد العقل العربي حسب رأي جورج طرابيشي نقد على المستوى الإجرائي المنهجي مناورة انقلابية "فقد سعى إلى تفسير المنظومة الفلسفية السنوية برمتها، وبكل بعدها الموسوعي بالجزء الضائع منها كتاب "الحكمة المشرقية"، وهكذا فإنه بدلا من أن يستدل بالشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد، وليس هذا فحسب بل إن هذه المفارقة أخذ بعدها الحقيقي من أدركنا أن الشاهد المستدل عليه هنا هو الكل في حين أن الغائب المستدل به هو الجزء وهذا ما يناف مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي "[3]، في تطور المفكر طرابيشي لا يمكن الأخذ برأي الجابري (المشروع) مما دامت الحقب التاريخية مختلفة ومتعددة المذاهب والرؤي-

ومن جهة أخرى تناول طرابيشي ظاهرة الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية، فكما أن أفاميه تقدم مصدرا شرقيا لتعليل أكل العقلانية اليونانية (الغربية) كذلك فإن درّان تقدم مصدرا شرقيا التعليل المال الانحطاطي للثقافة العربية الإسلامية، وتحويلها من معقولها الديني البياتي إلى اللامعقول العرفان بجميع

[1] جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، بيروت، ليجان، ط1، 1998، ص 278

[2] نفسه، ص 294

[3] نفسه، ص 27

ضروبه من هرمسية وغنوصية وأفلاطونية مهدئة بصبغتها المشرقية، وعلى هذا النحو يكون منبع اللامعقول خارجيا وعلى هذا النحو أيضا تعطى براءة ذمة العقل العربي الإسلامي، فتأكله لم يتم من الداخل ومن جراء تطور عضوي سالب بل من الخارج[1]، وأن المفاهيم التي قام عليها المشروع الفلسفي والسياسي للجابري لها امتدادات تتنافى مع واقع المجتمع العربي ومفاهيم الدين..

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

الفرع الثاني: رد الطرابيشي على أطروحة: حضور الديمقراطية عند اليونان وغيابها عند العرب المسلمين

يختلف طرابيشي مع مُعارضه في مسألة الديمقراطية من عدة نواحي، فهو يختلف معه في ظروف نشأتها عند اليونان مرورا بدعواه عن غيابها في الفكر العربي الوسيط.

وقد قام بإبطال مقولة"الديمقراطية الغربية الحديثة استعادة للديمقراطية اليونانية" وذلك من عدة نواحي:

– الطبيعة القبلية للديمقراطية اليونانية : خصوصا في عهد بركليس "، ويدعم الناقد السوري رايه بالباحث فرانسوا شامو وهو عالم فرنسي مختص في الحضارة اليونانية والهلنستية، القائل أن تقاسم الوظائف العامة : السياسية والقضائية والعسكرية كان يتم في اطار القبيلة. كما أن كلمة ديموس اليونانية كانت تعني قبيلة أو عشيرة .

– الديمقراطية اليونانية مباشرة لا نيابية : إن الديمقراطية المباشرة بعكس ما يبدو للوهلة الأولى درجة أدنى من الديمقراطية التمثيلية الحديثة، ذلك أنها بحكم بدائيتها لم تعرف مضامين متطوّرة كالتعدّدية وحق الاختلاف وحقوق الأقلية ونظام الأحزاب السياسية ...إلخ

[1] جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الاسلام**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 96

[2] جورج طرابيشي، **إشكالية العقل العربي**، مصدر السابق، ص 69

– الديمقراطية اليونانية ديمقراطية أقليّة : وهو طابع لازمها بحيث يمكن وصفها ب"ديمقراطية أرستقراطية"لأن الحكم يعود إلى فئة ضيّقة هم المُمادِنون [1]، ويُستثنى من ذلك طبقة الرقّ والأجانب وجميع النساء.[2]

وإذا شئنا إيجاز الكلام فإن جوهر الخلاف بين المتواجهين في اعتبار ديمقراطية أثينا ودولتها هي عينها تلك التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة – الديمقراطية اليونانية ديمقراطية مأجورة : كان المُمادنون يتلقى الواحد منهم أجرا نظير حضوره جلسة التصويت، وهذا المبله كان يتراوح بين نصف درهم إلى درهم ونصف للجلسة الواحدة في اليوم، وهو مبله يكفي لمعاش أسرة، والنتيجة نخر المال الفاسد لجسم"الديمقراطية"مما أدى إلى الاستقالة السياسية للشعب.[3]

– الطابع الامبريالي للديمقراطية اليونانية : لئن كانت المدينة اليونانية بحاجة إلى الدفع للمُمادنين لحضور الجلسات فقد كان لزاما عليها أن تجد مصدرا لجباية الأموال، فكان في الهيمنة على المدن الخرى المجاورة لامتصاص ثرواتها وخيراتها، مما جعل إحدى الباحثات الغربيات تصرّح أن"الديمقراطية الأثينية كانت مشروطة ببقاء الامبراطورية"[4]، ومعنى ذلك أن الديمقراطية اليونانية كانت متّكئة على عامل الرفاه الاقتصادي الذي غطّى وحجب كل عيوبها الهيكلية، ولولاه ما استمرّت هذه التجربة مدة زمنية طويلة.

وبعد عرضنا لهذه الحجج الخمس الطرابيشية القوية التي تدحض الصورة المثالية والوردية للديمقراطية الأثينيّة، يتبادر إلى خُلدنا كيف يمكن أن يغفل الجابري عن هذه الحجج الكثيرة والقوية ؟!! أحيانا لا نجد تفسيرا لذلك إلا تصديق المرء المسلّمات الفلسفية والتاريخية، بينما كان من واجب الباحث المتخصّص تمحيص مجمل الأفكار والمكتسبات التي يحوزها.

وختاما يثور طرابيشي على الجابري في كونه :

– أمْثَلَ و رفع من شأن التراث اليوناني ليس لإثبات التواصل مع الحضارة الغربية كما يفعل الغربيون، وإنما لترسيخ صورة النقيض كفعل تبخيسي أمام العقل العربي .

– أن النظام الديمقراطي كان عند اليونان أبغض نظام عندهم ،ووصف أفلاطون وارسطو بأنهما"منظّرون رجعيون".[5]

---

[1] المُمادِنون هو مصطلح يراه طرابيشي معبّرا تعبيرا دقيقا رعن الفئة المشاركة في تسيير المدينة بدلا من مصطلح "المواطنيين." حوري بديع الزمان، **نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري**، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة 1، 2017–2018، ص 379

[2] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص327 .

[3] المصدر نفسه، ص331

[4] هي الباحثة كلود موسيه والقول نقله طرابيشي من كتابها ، تاريخ ديمقراطية أثينا، وهي امراة وليست رجل كما ظنّ طرابيشي، مؤرخة فرنسية مولودة في. 1924 ، حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص 380

[5] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص338

كما أن النظام الديمقراطي عند افلاطون يأتي لا في المرتبة الأولى كما يوحي الجابري بل في المرتبة ما قبل الأخيرة، وراء كل من الحكومة الأرستقراطية ثم الأوليغارشية وقبل حكومة الطغيان، وأما أرسطو فقد اعتبر الديمقراطية ضربا من الانحراف مثلما اعتبرها أفلاطون نوعا من المرض. في حين يتلخّص موقف الباحث الشخصي في مسألة الديمقراطية في اعتبارها"إبنة الحداثة وتطور العقل السياسي وما كان لأي شعب قديم أن يخترعها قبل الأوان حتى ولو كان يمثّل العبقرية المنسوبة إلى الشعب اليوناني".[1]

الفرع الثالث: دحض مقولة الجابري عن غياب المفاهيم السياسية والمدنية في الفكر العربي: ابن خلدون أنموذجا

لا يتّفق طرابيشي مع مقالة الجابري في كتابه"التراث والحداثة"حول نظرية ابن خلدون في الدولة العربية : وفيها يذهب ناقد العقل العربي إلى أن مفاهيم وعبارات العنف والاستبداد هي السائدة في الخطاب الخلدوني"الافتراس، غلبة، الاستيلاء على الملك، استبداد صاحب الدولة على قومه، فلْج، كبْح، قرْع"...إلخ وبالمقابل غياب عبارات دالة على السياسة المدنية مثل"حقوق وواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون"، ويستنتج الجابري من هذا أن المدينة الفاضلة التي تحدّث عنها أفلاطون وأرسطو لم تكن من صنع الخيال بل كانت امتداد للواقع اليوناني[2]،وما ينطبق على ابن خلدون ينطبق أيضا على الفارابي، إذ لم يستطع هذا الأخير توظيف المفاهيم السياسية المدنية اليونانية في مشروع مدينته الفاضلة، وإنما اكتفى بما تقدّمه اللغة العربية من مفاهيم متداولة .

يرفض صاحب "الهرطقات" مضمون تلك المقولة الجابرية الأخيرة حول ابن خلدون جملة وتفصيلا، شكلا ومضمونا للدواعي التالية:

– لأن النص يستعيد مفهوم العقلية وإن بتغيير لفظي باستبدال عبارة"الذهنية اليونانية".

– أن النص يستعيد مفهوم العقلية بمضمونها وذلك لاعتبار العنف والاستبداد فطرة للعرب، مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان، وذلك بإرجاع سبب الاختلاف إلى عامل اللغة، بمعنى أن"اللغة هي التي صنعت الخطاب العربي الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عيّن نفسه بواسطتها".[3]

إن لوم طرابيشي على مُخالِفه في مسألة أسر اللغة العربية متكلّميها في حقل تداولي محدد هو إلغائه جدلية العقل المكون ومنع أي تطوّر للعقل العربي وانفتاحه على المنجزات السياسية المدنيّة للعقل اليوناني، هذا اضافة إلى أنه لو صحّت هذه الفرضية على المجتمعات البدائية المغلقة فإنها لا تصحّ على الحضارات المفتوحة على الثقافات المختلفة الأخرى كالحضارة العربية الاسلامية .[4]

---

[1] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص342 ،344.

[2] المصدر نفسه، ص307 ،308

[3] المصدر نفسه، ص309

[4] المصدر نفسه، ص 311

– يرفض طرابيشي ثالثا قياس الثقافة العربية الاسلامية إلى ضدّها الثقافة اليونانية، ذلك أن وضع الأولى في وضع تصادم مع الثانية من شأن ذلك أن يسلب عنها هويتها وأصالتها.

إن المعُطيات تماثل اليوم سياسة شراء السلم الاجتماعي أو سياسة كسب الشرعية والشعبية من خلال توزيع الهبات والثروات لفئات المجتمع على حساب المصالح بعيدة المدى للدولة .[1]

ونختم كلامنا بالتعليق على صورة وشكل الاستدلال الطرابيشي بمفاهيم ابن خلدون، فحينما يقول صاحب نقد النقد"إن الخطاب السياسي الخلدوني لا ينحتع مفرداته من معجم"الاستبداد والعنف"وحده، بل كذلك من معجم الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية"، ولكن هاهنا قد يعترض ناقد العقل العربي بأن ابن خلدون يقدّم"العنف"على رقة"الحاشية"بقدر ما يربط بالأول قيام الدولة، وبالثانية هرمها، وهاهنا نرانا مضطرين إلى أن نستحضر مرة أخرى واقعية ابن خلدون، فهو يُحلّل دولة الواقع ولا يُشيد دولة المثال".[2]

لكننا مع ذلك نُسّجل ثلاثة نقائص :[3]

– أن مفاهيم وعبارات ك"الترف والحضارة والسكون والدّعة ورقّة الحاشية لا تدلّ على مفاهيم السياسة المدنية والديمقراطية، وأكثر من ذلك فهي تدلّ على الحكم الفردي الذي ينظر إلى السلطة كغنيمة .

– أن اعتراض ناقد العقل العربي على ألفاظ ابن خلدون قوي وسليم، لأن ابن خلدون ربط العنف بقيام الدولة، ورقّة الحاشية بهرمها وزوالها.

–ولمّا أدرك طرابيشي متانة هذا الاعتراض الجابريّ، عاد إلى طبيعة التحليل الواقعي الخلدوني المُقرّر للحقائق لا البحث عن القيم المثالية، وكان يمكن الاقتصار على اختيار محطّة من المحطّتين : إما اعتبار الفكر الخلدوني واقعي أو مثالي عوض التنقّل بين المحطتين كيفما اتفق.

يناقش طرابيشي مسألة عبارات ابن خلدون الواردة في مقدّمته والدالة علة الاستبداد والعصبية والسيطرة ...إلخ، فيرى أنها تكشف فقط عن واقع موضوعي لا على ما ينبغي أن يكون، فميل الحاكم إلى الانفراد والاستئثار هو من طبيعة الحكم، أولا لحاجة هذا الحكم إلى توحيد العصبيات كلّها في"عصبية كبرى"تكون"لقوم أهل بيت ورئاسة"ومنهم بالتفويض أو بالتغلّب لواحد منهم"يكون رئيسا لهم غالبا عليهم فيتعيّن رئيسا للعصبيات كلّها"، وثانيا لحاجة سيكولوجية وطبيعة في شخص الحاكم كحاكم لأنه"إذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلُق الكِبْر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكّم فيه".[4]

إن ملاحظتنا على هذا النص الطرابيشي الطويل هو كونه مزيجا بين لغته ولغة ابن خلدون، وهذا احتراما للموضوعية والتزاما للدقة العلمية، إلا أن مضمونه لا ينهض دليلا على براءته من مفاهيم القوّة

[1] حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص 382

[2] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص315

[3] حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص 382

[4] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص313.

والغلبة، فتبرير ابن خلدون ومعه الناقد لغلبة العصبية بالقوة القاهرة قد ابتعد بهما عن شق طريق ثاني للتحليل وهو طريق سيادة القانون.ولا يشفع لطرابيشي استشهاده بمفاهيم مضادة لابن خلدون الدالة على"أن طبيعة الملك الترف"و"في أن من طبيعة الملك الدّعة والسكون"و"في أنه إذا تحكّمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدّعة أقبلت الدولة على الهرم"[1]،إن هذه المفاهيم فيراينا لا تُثبت السياسة المدنية كما عرفها اليونان، وإنما تُثبت عكسها، وهو ما أكده الجابري في كتابه اللاحق : نقد العقل السياسي من أن محدّدات العقل السياسي العربي هي : الغنيمة، القبيلة، العقيدة .[2]

و يستأنس طرابيشي بعبارات أخرى لابن خلدون"إذا كثر الترف في الدولة، وصار عطاؤها مقصّرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم"، ومع ذلك كلّه فإنه يشفع لصاحبنا انتفاء الدافع الإيديولوجي لوقوفه مع ابن خلدون، بحكم وقوع هذا الأخير في الجغرافيا المغربية ذات"المنزع البرهاني"، وهنا نُسجّل أيضا ويا للمفارقة تبادلا وتقاطعا في الأدوار بين الخصمين الغريمين، فإن كان الجابري قد رفع من شأن المدرسة المغربية البرهانية في أطروحته ضدا من المدرسة المشرقية العرفانية، مع استثنائه لافكار السياسية التي هي سواء في الانحطاط لدى الجانبين، لا يختلف في ذلك الفارابي عن ابن خلدون، فإن طرابيشي يُنكر هذا التفضيل للتقسيم الجغرافي و يقف في الوقت نفسه مع خطاب ابن خلدون الغائب معه الحس السياسي المدني كما عرفه اليونان، وهذه الحالة يمكن وصفها ب"لعبة شغل الفراغ أو تبادل المواقع"[3]، غير أن ما يُسجّل لباحثنا هو تنبّهه إلى مسألة العدل عند ابن خلدون فهي ليست غائبة كما يزعم الجابري بل لا يمكن تصوّر تراث فكري عربي اسلامي في غياب هذا المفهوم المركزي كما لا يفوتنا أيضا الوقوف عند اشارة الباحث أن مفهوم الحرية كما عرفها اليونان ليس هو المتداول اليوم في المجتمعات الغربية الحديثة إذ ليس نقيضا للاستبداد أو الطغيان بل هو نقيض للعبودية، أي أن يكون المرء ملك نفسه لا ملك غيره وأن يعيش وفقا لإرادته .[4]

وإذا كان الجابري يرفع من شأن التراث السياسي اليوناني ممثلا بأفلاطون وأرسطو فإن ناقده على النقيض منه يكشف مساوف هذا التراث في كونه لا يختلف كثيرا عن غيره من التراث العربي أو حتى الشرقي القديم، فهو لا يعكس حياة المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة، بل حياة العشائر الأثينيّة، فقد كانت أثينا مدينة لاثينيّين بالعِرق ورابطة الدم لا كمدينة تشمل جميع الأعراق والطوائف الكثيرة، فكان"الآثينيّون، لا أثينا المكان والأرض، هم الذين يُؤلفون الدولة الأثينيّة، وليس في هذه الدولة مواطنون، بل فقط أثينيّون ينتسبون برابطة الدم إلى واحدة من القبائل العشر التي كانت تتألف منها أثينا".[5]

---

[1] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص 314.

[2] حوري بديع الزمان، مرجع سابق، ص 383

[3] على الرغم من أن محلّ ابن خلدون في الأطروحة الجابرية غير واضح كل الوضوح، المرجع نفسه، ص 384

[4] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص32

[5] جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، مصدر سابق، ص.325

خلاصة الفصل:

حاول الجابري التصدي لروح الفلسفة الغربية الحديثة في مشروعه النقدي، بعد إدراكه أن الفكر العربي لم يستطع إعطاء مضمون محدد لمفهوم نهضته، فقد بقي هذا الخطاب يستقي محددات مشروعه المنشود، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة بين واقع الانحطاط في الحياة المعاصرة، وواقع التقدم في العالم الأوروبي ، وعليه لم يستطع هذا الخطاب التقدم ولو خطوة واحدة على جميع الأصعدة، وظل يتأرجح بين سلطة النموذجين العربي الإسلامي والأوروبي المعاصر.

ومن هنا كانت دعوته لتبني مشروع جديد يجعل من الممكن حقيقة خاصة على الصعيد السياسي،لأن المجال السياسي في العالم العربي يعتبر في نظر الجابري مفتاح كل تغيير، وما لم تحدث خلخلة لبنية هذا المجال وفق اطر نقدية واضحة فلن تحدث الوثبة المنتظرة.

غير ان أن الجهود التي بذلها طرابيشي لدى تنقيبه وتحقيقه في المراجع التي استند إليها الجابري، ومدى أصالتها ودقتها، من حيث كونها مراجع أصلية أو ثانوية، ومن حيث دقة ترجمة بعض نصوصها إلى العربية أحياناً، وتقليب أوجه فهمها وتفهيمها، من جانب الكاتب و إلى القارئ، بصرف النظر عن الحكم على نتائجها في هذا المقام، تدل على أن هناك من يقف بالمرصاد لكل كاتب أو باحث، يحاسبه على دقة مراجعه ومستنداته، حتى اذا إعتُبر من كبار المفكرين، بل ان هذه النخبة الأخيرة معرضة للحساب العسير أكثر من غيرها، وهذه علامة إيجابية عن حضور روح المحاسبة والنقد في الوسط الفكري العربي.

الخاتمة

الخاتمة

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

تنطلق أعمال الجابري الفكرية التي تدافع عن الحداثة كهدف لمشروعه المقترح تنطلق فض الاشتباك والخروج من حالة الإرباك التي صرنا نتخبط فيها منذ أن اصطدمنا بالنموذج الحضاري الغربي، الذي فرض نفسه علينا كنموذج حضاري عالمي، يقوم على مجموعة من المقومات لم تعرفها النماذج الحضارية السابقة.

لقد فرض النموذج الغربي نفسه علينا من خلال وسائل عديدة غير متكافئة، بداية من الهيمنة الاقتصادية وصولا إلى التدخل في الشؤون الداخلية .هكذا وجد العرب أنفسهم أمام مفارقات عديدة، انجرت عنها أسئلة متعددة، تتعلق أساسا بمسألة النهضة والتقدم /ومسألة العلاقة بالأخر، دون أن تكون لدينا حرية الاختيار بين النموذج الغربي والنموذج التراثي.والنتيجة من كل هذا، أصبحت المجتمعات العربية(والشعوب المستعمرة كلها)، تعيش حالة تململ، فإلى جانب البنَ الوافدة من الغرب، بقيت البنَ الموروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها وتأثيرها، في بنية العقل العربي

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 لتسويغ 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 لتسويغ 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 الإبيستمي 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 .

الخاتمة

لذلك فإن ضرورات المرحلة وسنن النجاح عندنا يحتمان علينا محاربة الأفكار التجزيئية والدعوة إلى الكلي والشمولي الذي يجمعنا وهو كثير .وإذا كان للجابري عذره وهو يدرس التراث لينتهي إلى هكذا خواتيم، فإن لنا أعذارا كثيرة تدعونا إلى لملمة تلك الجوانب من التراث ومحاولة الارتكاز عليها لولوج الحداثة، ولعل كشف النقاب عن العقل السياسي، بنيته وتجلياته كان مقصودا، فتجاربنا من مرحلة ما بعد الاستعمار تتمحض بالتدريج إلى الاهتمام بالشأن السياسي وإعطائه الدور الأكبر في رسم خارطة طريق أخرى / مفارقة لواقع الثقافة والاجتماع، بل وشتى مفاصل الحياة وتقاسيمها.

إن عملية التفاعل الحضاري، التي تمت بين الفكر العربي والقيم الغربية الحديثة، أو بين الثقافة الغربية المهيمنة والثقافة المحلية المستتبعة، عملية أدت إلى حالة من القطيعة مع الذات، وإلحاق هذه الذات الثقافية بالآخر المهيمن، في نوع من علاقة السيد بالعبد والتابع بالمتبوع، ذلك أن هذا الاتصال لم يكن قائمًا على أساس من التفاعل الثقافي بين متكافئيْن، بالمعنَ النفسي والمعرفي، وإنما على أساس من التلقي والتبني والانقياد، الذي يبديه المغلوب اتجاه الغالب، تصديقا لمقولة ابن خلدون في مقدمته.

لقد تعرف العرب، على منظومة مكتملة، في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي، تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة، بعبارة أخرى، إن العرب تعرفوا على ليبرالية، ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة، وروح الثورة الفرنسية،...وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد.

وهذا ما حاول الجابري التصدي له في مشروعه النقدي، بعد إدراكه أن الفكر العربي لم يستطع إعطاء مضمون محدد لمفهوم نهضته ، فقد بقي هذا الخطاب يستقي محددات مشروعه المنشود، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة بين واقع الانحطاط في الحياة المعاصرة، وواقع التقدم في العالم الأوروبي، وعليه لم يستطع هذا الخطاب التقدم ولو خطوة واحدة على جميع الأصعدة، وظل يتأرجح بين سلطة النموذجين العربي الإسلامي والأوروبي المعاصر.

ومن هنا كانت دعوته لتبني مشروع جديد يجعل من الممكن حقيقة خاصة على الصعيد السياسي، لأن المجال السياسي في العالم العربي يعتبر في نظر الجابري مفتاح كل تغيير، وما لم تحدث خلخلة لبنية هذا المجال وفق اطر نقدية واضحة فلن تحدث الوثبة المنتظرة.

لقد أرجعنا أصول الاختلاف بين الطرابيشي والجابري الى تمايز المرجعية الفكرية عندهما، فطرابيشي بتصريحه طبعا كفىّ أن يكون حتى مسيح يا، وأما الجابري فينطلق من كونه بإشهاره أيضا مسلما أشعريا مالكيا، ومع أن كليهما عقلانيا إلا أن عقلانية طرابيشي متحرّرة أكثر، لا حدود لها، بينما عقلانية الجابري لا تنطلق من الصفر وإنما من مسلمات جاهزة هي أصول الاسلام السُنّي، وطبيعي جدا أن ينعكس هذا الاختلاف على القضية المركزية وهي تحديد أسباب استقالة العقل العربي أي أسباب الانحطاط والجمود، فإن أرجعها ناقد العقل العربي الى أسباب ابستمولوجية متمثّلة في اكتساح مد اللامعقول الغنوصي والفارسي حقل الثقافة العربية الوسيطية، فإن ناقده يرى أن الانزياح الذي حصل

الخاتمة

للاسلام الباكر باختصاره في أفعال وأقوال الرسول قد جعل حياة المسلم مكرورة لا تتقدم، ولا أمل في نهضة عربية إلا بنهضة لاهوتية وليس فقط ابستمولوجية، كما امتدّ الخلاف بين الرجلين الى جل القضايا الفكرية التي تهم العالم العربي اليوم مثل العلمانية والديمقراطية...إلخ.

وفي الأخير إذا ما حاولنا أن نُنصف طرابيشي فلا يجب أن نضعه في وضعية مقابلة مع الجابري أو مع غيره ، فالقارئ للطرابيشي لابد أن يلح العمق في تحليله لاعتماده على المنهج التاريخي العلمي النقدي الذي لا يقرر قضية إلا بعد تأكيدها أو ترجيحها، وهذا المنهج قريب جدا مما عمله الأديب طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي. ومن المؤسف أن كتاباته لم تلقَ الاهتمام اللائق بها، كما أنه عانى من التهميش ولم يعرف شرف التكريم إلا نادرا، ومن الواضح أن الاستقطاب في الفكر العربي قد فعل فعله فكان طرابيشي أحد ضحاياه، والحق أن الضحية ليس هو وحده بل ومعه الثقافة العربية جمعاء.

المراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1) الجابري محمد عابد ، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980م

2) _____ ، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 ، بيروت، لبنان، 1985،

3) _____ ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990.

4) _____ ، **العقل السياسي العربي**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 ، 1995.

5) _____ ، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت، لبنان،1996

6) _____ ، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، منظمة اليونسكو، بيروت،1997 .

7) _____ ، **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1997.

8) _____ ، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط2 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

9) _____ ، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، ط04، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

10) _____ ، **العقل الأخلاقي العربي "نقد العقل العربي"، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط2001

11) _____ ، **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2001.

12) _____ ، **التراث، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006 .

13) _____ ، **قضايا الفكر العربي"، الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية " 29 ". الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009

14) _____ ، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

15) طرابيشى محمد جورج ، **نظرية العقل، درا الساقي**، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

16) _____، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، بيروت، ليجان، ط1، 1998.

17) _____، **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار انساني، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
18) _____، **العقل المستقيل في الاسلام**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

المراجع

1) ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط7، 1409هـ / 1989م.
2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار المعارف، ط1، ج6، د.ت، بيروت.
3) أبي نادر نايلة ، **التراث والمنهج" بين أركون والجابري"**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01، بيروت لبنان 2008.
4) البخاري محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة**، دار الكتب العلمية،ج 8، ط1، لبنان، 1992م.
5) برقاوي أحمد وآخرون، **التراث والنهضة" (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)**، إعداد : كمال عبد اللطيف،مركز الدراسات العربية، ط.01، بيروت 2004.
6) بن نبي مالك ، **شروط النهضة**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4 ، دمشق، سوريا، 1987.
7) البوطي، محمد سعيد رمضان، **الشورى في عهد الخلفاء الراشدين**، بحث ضمن كتاب الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت،ج 1، عمان، 1989م.
8) تركي الحمد، **السياسة بين الحلال و الحرام** ،دار الساقي ،ط3 ،بيروت ،لبنان،2003
9) حنفي حسن ، **محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب " نحو إعادة بناء الفكر العربي"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01، بيروت، 1990.
10) الخالدي محمود ، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، مؤسسة الإسراء، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 1991.
11) الخالدي محمود، **الشورى**، دار الجيل، د.ت، بيروت.
12) الدريني محمد فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1982.
13) زروخي إسماعيل ، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، ط1 ، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، 1999.
14) الزمخشري محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل**، دار الفكر العربي، ج 10، د.ت، بيروت.
15) الشاوي توفيق، **الشورى والاستشارة المنصورة**، دار الوفاء، ط/1 مصر،1992.
16) شريف رضا ، **أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ،2018.

17) الشوكاني محمد بن علي، **فتح القدير الجامع لفني الرواية والدراية في علم التفسير**، دار الفكر، ط/3، ج 1، بيروت، 1973م.

18) الطبري محمد ابن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، ج7، د.ت، مصر.

19) العالم محمود أمين ، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، منتدى مكتبة الإسكندرية، ب. ط، بدون سنة.

20) العالم محمود أمين ، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للتوزيع والنشر، القاهرة، د.س.

21) عبد اللطيف كمال ،**الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري**، إفريقيا الشرق،(دط)،المغرب،2003.

22) العلي صالح أحمد ، **محاضرات في تاريخ العرب**، ط1 ، ج1 ، بغداد، مطبعة المعارف، 1955، ص23

23) فضل الله مهدي، **الشورى**، دار الأندلس، د.ت، بيروت.

24) قطب سيد ، **في ظلال القرآن** ،دار الشروق، ج5، ط10، بيروت، 1981م.

25) قطب سيد ، **معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر**، برج الكيفان، الجزائر.

26) المودودي أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه**، دار الفكر،، بيروت، 1969م.

27) الهرماسي محمد عبدالباقي ، **القومية والديمقراطية في الوطن العربي..أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002.

المقالات

1) الجابري محمد عابد ، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، كتاب في جريدة، عدد 95، منظمة اليونسكو، بيروت، لبنان.

2) العالم محمود أمين ، **العقل السياسي العربي، المستقبل العربي**، ع 140، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

3) كعبش محمد ، **إصلاح العقل السياسي عند محمد عابد الجابري**، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، المجلد – 03 العدد – 10شهر مارس –السنة 2020.

4) اليزيد نور الدين ، **مفهوم الشورى في فكر محمد عابد الجابري**، مجلة العلوم الاجتماعية – المركز الديمقراطي العربي ألمانيا –برلين، العدد09 ، جوان2019 .

المذكرات

1) بديع الزمان حوري ، **نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري**، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة، جامعة باتنة 1، 2017-2018.

2) بن شيخة أحمد ،**الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري**، رسالة ماجستير، جامعة منتوري – قسنطينة– كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2005-2006.

3) بولرباح تمير ، **العقلانية العربية وإشكالية الحداثة.. الجابري نموذجًا**، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، الجزائر، السنة الدراسية 2009/ 2010م.

4) الجبوري محمد حسن مهدي ولاء ، **محمد عابد الجابري وتوجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر** ،دكتوراه أدب في الفلسفة، كلية الأدب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، 2005.

5) راقوب سارة ، **الفكر السياسي عند محمد عابد الجابري**، مذكرة لنسيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، كلية، المسيلة، 2016-2017.

المواقع

1) محمد الحاج ، **قراءة في مشروع نقد العقل العربي، الجابري نموذجاً**، الحوار المتمدن-العدد: 1784 - 2007 / 1 / 3 تم الاطلاع عليه بتاريخ 2020/11/19 على الموقع:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=84956

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر

الاهداء

مقدمة **أ**

الفصل الأول : محمد عابد الجابري ومحددات العقل السياسي العربي وتأثيراتها

تمهيد: **07**

المبحث الأول : نبذة عن الجابري **08**

المطلب الأول : التعريف بالجابري النشأة والتكوين ومناصبه **08**

المطلب الثاني: مؤلفات الجابري **10**

المطلب الثالث : الفكر عند محمد عابد الجابري **13**

المطلب الرابع: المنهج الفلسفي عند الجابري من التجاوز إلى تأسيس **17**

المبحث الثاني: محددات العقل السياسي العربي وتأثيرها على الفكر السياسي العربي عند الجابري **20**

المطلب الأول: مفهوم العقل السياسي في فكر الجابري **20**

المطلب الثاني: تأثير العقيدة. **22**

المطلب الثالث: تأثير القبيلة **24**

المطلب الرابع: تأثير الغنيمة **28**

خلاصة الفصل **32**

الفصل الثاني: فلسفة محمد عابد الجابري في تحديث وتجديد العقل السياسي

تمهيد **34**

المبحث الاول: تحديث وتجديد الخطاب السياسي عند الجابري **35**

المطلب الأول :أصول الحكم عند الجابري **35**

المطلب الثاني :الدولة عند الجابري **51**

المطلب الثالث :الديمقراطية عند الجابري.. **51**

المطلب الرابع :الدين عند الجابري **55**

المبحث الثاني: تجديد محددات العقل السياسي العربي **58**

المطلب الأول :تحويل العقيدة إلى مجرد رأي **58**

المطلب الثاني :تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني سياسي واجتماعي **59**

المطلب الثالث :تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة **60**

المطلب الرابع :نقد الجابري في مشروعه الفلسفي والسياسي(الطرابيشي نموذجا) **60**

خلاصة الفصل: **68**

الفهرس

الخاتمة	**70**
المراجع	