بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 27 فبراير 2018

نقد أصول الاستبداد في التراث السياسي الإسلامي

عند محمّد عابد الجابري

عبد النبيّ الحرّي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

تسعى هذه الورقة، إلى فتح نقاش علميّ، تحليلي نقدي، مع أطروحة محمد عابد الجابري حول الكيفية التي تأسّست بها أصول الاستبداد في التراث السياسي الإسلامي، كما كشف عنها في نصوصه الأساسية التي تناولت هذا التراث، وهي «**العقل السياسي العربي**»، و«**العقل الأخلاقي العربي**» ومقدّمته المطولة لنشرته لكتاب ابن رشد «**الضروري في السياسة ـ مختصر كتاب سياسة أفلاطون**».

وهي الأطروحة التي تختزلها العبارة التالية القائلة بأنّ «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله و«الأمير» (سواء كان الأمير فرعونا أو بختنصرا أو خليفة أو ملكا أو سلطانا أو رئيسا أو زعيما) (..) لا فرق في ذلك بين شيعي وسنّي، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلّم أو فيلسوف».

لا يعني هذا أنّ الجابري يتجاهل «النماذج المشرقة» من تراثنا السياسي، حيث يتناولها وبإعجاب كبير، لا يختلف عن إعجاب أيّ مفكّر سلفي، بما في ذلك احتفاء السيد قطب في كتابه معالم في الطريق بـ «الجيل القرآني الفريد». هكذا يشيد (الجابري) بما يسميه بـ «ذلك «**النموذج الأمثل**» الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية».

يتعلّق الأمر بمرحلة النبي محمد، التي يعتبرها الجابري مرحلة نموذجية قابلة للاحتذاء بها اليوم من أجل ترسيخ الوعي بالديمقراطية وتعرية أصول الاستبداد في ثقافتنا التراثية و«المعاصرة»، التي ستنتج، من خلال رصده لملامحها المتعددة، نموذجا للحكم يستحيل، في نظره أن «يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله»، وتتمثل معالمه في المبادئ التالية: «**أمرهم شورى بينهم**»، و«**شاورهم في الأمر**»، و«**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**»، بالإضافة إلى **القطيعة الكلّية مع المفهوم الشرقي القديم لنموذج «الراعي والرّعية»**.

لقد سعت هذه الورقة، من بين ما سعت إليه، إلى دراسة هذا «النموذج الأمثل»، كما تصوره الجابري، واستشراف الآفاق التي يفتحها، بالنسبة إلى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، خاصة وأنه نموذج مفتوح، وقابل لإضافات متعددة، من شأنها ألا تترك أية ذريعة للفتنة كما حدث ذلك في الماضي، في عهد ما عرف في تاريخنا بـ «الفتنة الكبرى»، **وتعيد تأصيل أصول الفقه السياسي الإسلامي.**

وذلك من خلال المحاور الآتية:

1- بين يدي الورقة

2- مرحلة النبوة ... وتأسيس النموذج الأمثل للشرعية السياسية

3- تفكيك بنية الاستبداد بين الماضي والحاضر

4- فقه «السياسة الشرعية» والتكيّف مع واقع الغلبة

5- ابن رشد يتحدى شجاعتنا في نقد واقعنا السياسي!

6- الجابري والدعوة إلى إحياء "النموذج النبوي" في السياسة.

1 ـ بين يدي الورقة

«إنّ ما بقي ثابتا في الفكر السياسي السنّي هو الإيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الإيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذن لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والإيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنّة قد تجنّدوا للرد على الأولى تكريسا للأمر الواقع، فإنّه لا يوجد بعدُ من يردّ على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. إنّ نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع» الذي تكرسه الإيديولوجيا السلطانية»[1].»

بهذه الفقرة ختم الجابري الجزء الثالث من كتابه / مشروع «نقد العقل العربي»[2] الموسوم بـ «بالعقل السياسي العربي»[3] شعورا منه، أنّه سيكون متناقضا مع نفسه إذا قدّم للقارئ خاتمة تقليدية في صيغة منهية للكلام في موضوع لم يبدأ فيه الكلام بعد[4].

يقصد الجابري بـ «الكلام» هنا نقد العقل السياسي العربي. هذا العقل الذي يستعير، من أجل تحقيب مراحله، التصنيف الفلسفي الهيغلي الشهير (مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق)[5]، حيث تكون مرحلة النبوّة هي مرحلة الوعي الذاتي، ومرحلة الخلافة الراشدة مرحلة الوعي الموضوعي، ومرحلة الوعي المطلق هي التي ابتدأت مع نشأة الدولة الأموية ثم العباسية[6].

1- الجابري (محمد عابد)، **العقل السياسي العربي**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 389

2- عرف الجابري بمشروعه الموسوم بـ "نقد العقل العربي" والذي يتكون من أربعة أجزاء هي كما صدرت على التوالي (نشير إلى آخر نشرات لها):

- **تكوين العقل العربي**، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009
- **بنية العقل العربي**، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009
- **العقل السياسي العربي**، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000
- **العقل الأخلاقي العربي**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001

3- الجابري، **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق.

4- نفسه، ص 393

5- نفسه ص 394 و395، يمكن للقارئ العربي غير المتخصص أن يعود على سبيل المثال لا الحصر:

- هيغل، **العقل في التاريخ، محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت، 2007
- هيغل، **علم ظهور العقل**، المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2001

6- الجابري، **العقل السياسي**، مرجع سابق، ص 395

تلك هي مراحل مسار العقل السياسي العربي، وهي نفسها التي بقيت، في نظر الجابري، تكرر ذاتها إلى اليوم، باستثناء «اختلافات جزئية لا تغير من اتجاه ولا من طبيعة حركته، لأنّ المحددات التي صنعته، والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة»[7].

لا يفوت الجابري الإشارة إلى أنّه يتحدث عن المسار العام الذي حكم التاريخ السياسي العربي وطبعه بطابعه، انطلاقا من تكريس سلطة الأمر الواقع، القائمة على حق القوة والغلبة، ولا يعمّم ذلك على الحركات المعارضة، أو المواقف الفقهية والفلسفية التي تبنّت اختيارات رافضة للخضوع لهذا الأمر الواقع، ولم يكن لها إلا تأثير هامشي أو ثانوي، كما أن كل محاولة في إحيائها لن تفيدنا اليوم في شيء[8].

والغريب في الأمر أنّ الجابري، وهو الذي يعتبر ابن رشد والرشدية مفتاح تقدّمنا وتحرّرنا اليوم على كافة المستويات، النظرية والعلمية، عاد بعد ثماني سنوات من صدور الطبعة الأولى لكتابه «**العقل السياسي العربي**» لينسخ ما قاله في هذه النقطة بالذات، حيث احتفى، كعادته، احتفاء كبيرا بابن رشد، بمناسبة نشر كتابه، ملخّص سياسة أفلاطون، والذي قدّمه للقارئ العربي تحت عنوان «**الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**»[9]، مع مقدّمة تحليلية بيّن فيها أنّ ابن رشد يمكن أن ينوب عنّا في كشف أصول الاستبداد في واقعنا العربي المعاصر!

سنعود إلى الوقوف عند مفارقة الجابري هذه، وقفة تحليلية نقدية، في موضع لاحق من هذه الورقة، بعد أن نبيّن كيف عرّى الجابري أصول الاستبداد في التاريخ العربي - الإسلامي.

ما يسجّل للجابري هو أنّه مفكّر لا يدّعي الحياد المطلق، ولا يخفي تحيّزاته القَبْلية، بل هو ما فتئ يعلن على اختياراته الفكرية والإيديولوجية بمنتهى الوضوح والصراحة، وهذا ما يقرّ به في النص الذي بين أيدينا، بتعبير صاحبه الخاص: «إنّ المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية»[10].

7- نفس م وص.

8- يقول الجابري في هذا الصدد: ".. فلا معنى لأن يعترض علينا بكون الفيلسوف الفلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه الفلاني قد أفتى بكذا أو بكون المصلح أو الثائر العلاني قد ارتأى كذا وكذا، ما دامت آراء هؤلاء قد مرت دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضا مادام الارتباط بها اليوم لا يقدم البديل المستقبلي المطلوب" ن. م وص.

9- ابن رشد، "**الضروري في السياسة –مختصر كتاب السياسة لأفلاطون-**»، ترجمة أحمد شحلان، ضمن سلسلة مؤلفات ابن رشد، مع شروح ومقدّمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998

10- الجابري، **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق، ص 395

هنا لا يمكننا إلا نسجل نقطة نظام على كلام الجابري، وهي أنّ الديمقراطية مفهوم حديث، بينما هو يعالج موضوعا تراثيا قديما، فما هي المبررات المعرفية التي تسوغ له مثل هذه المزاوجة بين الانحياز للديمقراطية الحديثة في قراءته لتراث ينتمي إلى العصر الوسيط؟

لم يفت الجابري استباق الإجابة عن هذا السؤال بقوله إنّ «التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ أحد سبيلين: إمّا إبراز «الوجوه المشرقة والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل ... وإمّا تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الإيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية)، وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة، لأنها أكثر جدوى. إنّ الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمرّ عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملنا هنا يندرج ضمن مشروعنا العام «نقد العقل العربي» فإنّ تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا «العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر»[11].

هكذا نلاحظ من الوهلة الأولى أنّ منهج الجابري هو نقد التراث السياسي الإسلامي، من أجل الكشف عن أصول الاستبداد المتحكّمة في جلّ مفاصله، وذلك بتعرية خلفياتها الإيديولوجية المختلفة. أما أفق هذا النقد، فهو الانتصار للديمقراطية ضدّا على نقيضها الموضوعي، الذي ليس شيئا آخر سوى الاستبداد.

لا يعني هذا أنّ الجابري يتجاهل «النماذج المشرقة» من تراثنا السياسي، حيث يتناولها وبإعجاب كبير، لا يختلف عن إعجاب أيّ مفكر سلفي، بما في ذلك احتفاء السيد قطب في كتابه معالم في الطريق بـ «الجيل القرآني الفريد»[12]. هكذا يشيد (الجابري) بما يسمّيه بـ «ذلك «**النموذج الأمثل**»[13] الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية»[14].فما هو هذا «**النموذج الأمثل**»؟ وما هي تلك الملامح يا ترى؟

2 ـ مرحلة النبوّة ... وتأسيس النموذج الأمثل للشرعيّة السياسية

يتعلّق الأمر بمرحلة النبي محمد، التي يعتبرها الجابري مرحلة نموذجية قابلة للاحتذاء بها اليوم من أجل ترسيخ الوعي بالديمقراطية وتعرية أصول الاستبداد في ثقافتنا التراثية و«المعاصرة»، وتتمثل أبرز ملامحها في العناصر التالية:

1) رفض النّبي أن يسمه الناس بالملك أو الرئيس وتشبّثه بهويته كرسول فقط.

11- نفسه، ص 396

12- قارن، مع ما كتبه السيد قطب في فصل "الجيل القرآني الفريد"، ضمن كتابه "**معالم في الطريق**»، ط7، دار الشروق، 1979

13- التأكيد من الجابري نفسه.

14-الجابري، **العقل السياسي**، مرجع سابق، ص 396

2) العلاقة بينه وبين أتباعه كانت قائمة على أساس الصحبة والمصاحبة وليس على أساس تراتبية الحكم والسلطة.

3) هذه العلاقة كانت مبنية، في بعدها السياسي، على الشورى.

4) اعتبار الشورى جزءا من ماهية الإيمان والإسلام.

5) اختلاف المضمون النبوي للزوج المفهومي، الراعي والرعيّة، عن المفهوم القديم له في حضارات الشرق القديم[15].

يستنتج الجابري من خلال هذه الملامح المتعدّدة نموذجا للحكم يستحيل، في نظره أن «يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله»[16]، وتتمثل معالمه في المبادئ التالية: «**أمرهم شورى بينهم**»، و«**شاورهم في الأمر**»، و«**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**»، بالإضافة إلى **القطيعة الكلية مع المفهوم الشرقي القديم لنموذج «الراعي والرعية»**.

هكذا يستنتج الجابري أنّ لفظ «الراعي» لا يعتبر في الإسلام صفة لله تعالى، ولا اسما من أسمائه الحسنى، ولا هو مذكور في القرآن الكريم، على خلاف الموروث الشرقي القديم الذي يعتبر الله راعيا للناس أو لشعب مختار. أمّا ما ورد في الحديث النبوي «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» فيتحدث عن «الرعاية» كخاصية بشرية فقط، موزعة بين مختلف أفراد المجتمع كل حسب وظيفته ودوره، ويعطي مضمونا جديدا لهذه «الرعاية» يربطها بالأمانة والمسؤولية، ويحصرها في مجالات محددة ومضبوطة، مع ما تقتضيه من مساءلة ومحاسبة[17].

هذا النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة النبوة عن السلطة في الإسلام، وهو نموذج مفتوح قابل لإضافات كثيرة ومتنوّعة، كيف تسرب إليه الاستبداد وتأصّل فيه؟ علما أنّ الضوابط الموجّهة له والأصول المؤسّسة له (=«أمرهم شورى بينهم»، و«شاورهم في الأمر»، و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم») تسدّ الباب، في نظر الجابري أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد.

15- نفسه، ص 396، 397

16- نفسه، ص 397

17- يقول الجابري في هذا الصدد: "وعبارة "كلكم راع ..." ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل **"كلكم راع"** كل في ميدانه، وليس لـ "الإمام الذي على الناس" اي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو **المسؤولية**: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه". نفس م وص.

سنعود في موضع لاحق في هذه الورقة لهذا «النموذج الأمثل»، كما تصوّره الجابري، وللآفاق التي يفتحها، بالنسبة إلى الفكر الإسلامي المعاصر، خاصة وأنه نموذج مفتوح، وقابل لإضافات متعددة، من شأنها ألا تترك أيّة ذريعة للفتنة كما حدث ذلك في الماضي، في عهد ما عرف في تاريخنا بـ «الفتنة الكبرى»، **وتعيد تأصيل أصول الفقه السياسي الإسلامي.**

أما الآن، فسيتم التركيز على الكيفية التي تأسست بها أصول الاستبداد في التراث الإسلامي، كما يكشف عنها الجابري، من خلال فتح مجال للنقاش مع نصوصه الأساسية في الموضوع، وهي «العقل السياسي العربي»[18]، و«العقل الأخلاقي العربي»[19] ونشرته لكتاب ابن رشد «الضروري في السياسة - مختصر كتاب سياسة أفلاطون»[20].

سيلاحظ القارئ النبيه أننا سنعتمد في هذه الورقة على نص ابن رشد «**الضروري في السياسة -مختصر كتاب سياسة أفلاطون-**» بالإضافة إلى كتابي الجابري المذكورين أعلاه. ومردّ ذلك إلى سببين اثنين؛ أوّلهما أنّ الجابري، رحمه الله، قد اكتفى بإعادة ما سبق أن خطّته يمينه تقديما وشرحا لكتاب **الضروري في السياسة** خلال حديثه عن سياسة ابن رشد في كتاب «**العقل الأخلاقي**»، الذي حلّل فيه بشكل نقدي مختلف التصوّرات التراثية للسياسة كما ينبغي أن تكون، بعدما انتقد هذه السياسة كما طبقت فعلا في كتابه «**العقل السياسي العربي**». وثانيتهما هو أنّ المرحوم كان يعتمد في كل دراساته، التراثية والمعاصرة، على مفتاحين اثنين، هما «**الإيديولوجيا**» و«**الرشدية**»، «الإيديولوجيا» مفتاح للماضي و«الرشدية» مفتاح للحاضر.

3 ـ تفكيك بنية الاستبداد بين الماضي والحاضر

كيف يتأصل الاستبداد في واقعنا العربي - الإسلامي المعاصر؟ وكيف نفكّك مختلف بنياته؟

تلك هي المهمّة التي وعد الجابري بإنجازها من خلال مشروعه «نقد العقل العربي» الذي خصص جزأه الثالث لنقد العقل السياسي العربي، وتفكيك بنيته، ورصد محدداته، والوقوف عند تجلياته.

لقد فعلت الصراعات الإيديولوجية بين الفرق والطوائف في الماضي فعلها في ترسيخ أدبيات التسلط والطغيان، خاصة مع تطور النقاش حول مشكل شرعية الحاكم في الإسلام الذي طرح منذ اللحظة الأولى لوفاة النبي، وما يزال مطروحا حتى اليوم.

18- الجابري، **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق.

19- الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مرجع سابق.

20- ابن رشد، «**الضروري في السياسة**»، مرجع سابق.

لكن الجابري لا يعتبر فترة الخلافة الراشدة هي فترة البدايات الأولى لتأصيل الاستبداد، وإنما يرى أنّ بداياته التأسيسية انطلقت مع تأسيس دولة الملك السياسي في التاريخ الإسلامي، وهذا ما جعله ينطلق في معالجة إشكالية شرعية السلطة السياسية في الإسلام من الحديث النبوي المشهور: «**الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك**»[21].

ومع أنّ كثيرا من الفقهاء والمحدّثين يشكّكون في الأحاديث المرتبطة بالسياسة وصراعاتها ويعتبرونها موضوعة أو ضعيفة في أحسن الأحوال، فإنّ الجابري يشير إلى أنّ عددا معتبرا من أهل السنّة يرتقون بهذا الحديث إلى مرتبة «دلائل النبوّة»، باعتبار ما يتضمّنه من إخبار بالغيب. إنّهم «يريدون من خلاله وبواسطته [والقول بالحرف للجابري]، إضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاؤوا بعده، أمويّين وعبّاسيين وغيرهم»[22].

والنتيجة التي يصل إليها الجابري من هذا الموقف «السني» هي أنّ دولة الملك السياسي التي أسّسها معاوية بن أبي سفيان(= «الملك العضوض») تكتسب شرعيتها الدينية ليس «من «البيعة» التي كانت بـ «الإجماع» حتى سمّي عام توليته وتنازل الحسن له بـ «عام الجماعة»[23]، بل أيضا، وهذا هو الأهم أنها جاءت موافقة لقضاء الله وقدره، وتصديقا لما سبق أن أخبر به رسول الله[24].

لا شك أنّ هذا المنحى في إضفاء الشرعية على الانقلاب الذي أحدثه معاوية في تاريخ الإسلام، بتغييره لنظام الخلافة القائمة على الشورى إلى نظام الملك القائم على الوراثة، يمثل الإيديولوجية الرسمية للدولة الأموية، التي تكيف معها فيما بعد أهل «السنّة والجماعة» ضدّا على الخوارج من الذين طعنوا في شرعية الفترة الأخيرة من حكم الخليفة عثمان بن عفان، ولم يعترفوا بشرعية معاوية والملوك الذين جاؤوا بعده من جهة، ومواجهة للشيعة، خاصة الرافضة منهم، الذين لا يعترفون لا بشرعية العمرين ولا ملوك الأمويين أو العباسيين، ومن جاؤوا بعدهم إلى اليوم من جهة أخرى.

على الرغم من وعي الجابري بهذه الأبعاد الإيديولوجية، التي أطرت، لا الموقف «السنّي» فحسب، بل تحكّمت أيضا المواقف المخالفة له، خاصة عند الشيعة والخوارج، فإنّه يبدي تفهّمه للتكيّف الذي قام به علماء السنّة مع حكم معاوية خاصة، باعتباره يعالج مشكلة أعمق وأخطر، وهي مشكلة الفتنة التي كادت

21- الجابري، **العقل السياسي العربي**، مرجع سابق، ص 249

22- نفس م وص.

23- نفسه، ص 250

24- نفس م وص.

تعصف بكيان الأمّة كلّه، دينا ودولة، الأمر الذي جعل «الضمير السنّي» ينظر إلى انقلاب معاوية كبديل عملي «جاء ليضع حدّا للفتنة التي كانت تهدّد وجود الأمّة ككل بل وجود الإسلام كدين»[25].

هكذا يزكّي الجابري الموقف السنّي من «ملك» معاوية ويعتبره تأسيسا ثالثا لدولة الإسلام، بعدما كان التأسيس الأول لها على يد النبي، بعد هجرته إلى المدينة، والتأسيس الثاني لها على يد الخليفة أبي بكر الصديق، بقراره محاربة أهل الردّة، والذي يصفه الجابري بالقرار الصارم الذي رفض من خلاله «التنازل عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين وكدولة»[26].

إنّه الموقف ذاته الذي سيتبناه ما يمكن أن نعتبرهم بـ «الإسلاميين الجدد» من أمثال الباحث المغربي محمد جبرون الذي لا نشكّ أنّه حينما اعتبر الدولة الأموية هي دولة الإسلام السياسي التاريخي كان مطلعا على ما سبق أن ذهب إليه الجابري بهذا الخصوص.[27]

وبالعودة إلى الجابري، فهو يستدرك قائلا إنّ ما يشغله في قراءة التاريخ السياسي الإسلامي ليس هو «إعادة الاعتبار» لمعاوية أو تبرير حكمه، ما دام منهجه هو «النظر إلى الماضي كما كان، لا من منظور «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ولا من منطلق «ما كان ينبغي أن يكون (..) وإذا نحن [والقول للجابري دائما] نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولا وقبل كل شيء، فإننا سنجد أنّ **«ملك» معاوية كان فعلا «دولة السياسة» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم**»[28].

لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة» مع معاوية، الذي فرض بالقوة «عقدا سياسيا جديدا، لا ينبني على شعار «العمل بكتاب الله وسنة نبيّه وسنّة أبي بكر وعمر»، بل العمل فقط بما يستطيع أن يفي به من وعود، يمكن اختزالها في عبارته التالية: «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة»؛ أي المشاركة، لا في السلطة، بل في ثمراتها: «الغنيمة»[29].

وإذا كان الجابري يعتبر شرعية دولة الخلفاء الراشدين قامت على أساسين اثنين هما «العقيدة» و«القبيلة»، وأنّ شرعية معاوية قامت على أساس «القبيلة» فقط، فإننا نعتقد أنّ العنصر الحاسم في تولّي ابن أبي سفيان للحكم في بلاد الإسلام هو عنصر القوة والسيف، وقد تكون القبيلة هي العنصر الرئيس الممكن

25- ن. م وص.

26- ن. م وص.

27- محمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، سبتمبر 2014، ص 187 وما بعدها.

28- الجابري، **العقل السياسي**، مرجع سابق، ص 251

29- نفسه، ص 254

لهذه القوة، لكن ما يعنينا هو أنّ تكيّف فقهاء الإسلام مع هذا الوضع القائم على أساس الغلبة هو البدايات الجنينية لتأصيل للتسلّط والاستبداد في دولة الإسلام.

وإذا كان الانتماء القرشي لمعاوية، الذي اعتبره فقهاء الإسلام، شرطا من شرائط الإمامة العظمى، فإنّ الأمويين، ومن سار على نهجهم من متكلّمين وفقهاء، لم يعدموا الأساس «العقدي» للشرعية من خلال تأويل إيديولوجي يعتبر ما أحدثه معاوية من انقلاب في الحكم قد تمّ بقضاء وقدر وإلهي!

هذا المنحى في التماس الشرعية للسلطة السياسية للدولة في الإسلام سيتعمّق أكثر مع الدولة العباسية التي سيدعي خلفاؤها الشرعية لسلطتهم انطلاقا من قرابتهم العائلية للنبي، فضلا عن نسبهم القرشي الذي لا يمكن أن يشكك فيه أحد، وعلى ما اعتبروه تصرّف «الإرادة الإلهية» التي جعلت «آل البيت» يستعيدون حقّهم «الشرعي» في «الإمامة» على يد بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين فشلوا في هذا الأمر مرارا[30]!

لقد بدأ التأصيل لشرعية الاستبداد مع إيديولوجيا «القضاء والقدر» مع الأمويين، لكن هذا التأويل الديني لجبر «القبيلة» لم يعد كافيا لحمل العامة على الاستسلام للقوة التي غلب بها الأمويون، الأمر الذي تطلب من العباسيين، الذين قادوا الثورة ضدهم، «نوعا جديدا من التعالي بالسياسة»[31] يستند «لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله إلخ، بل إلى إرادة الله واختياره. **والنتيجة هي أنّ إرادته هو** [= الخليفة العباسي] **من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو إرادة الله تتصرف بواسطته**، لا فرق»[32].

في هذه اللحظة بالذات بدأت المماثلة بين الخليفة والله، سبحانه وتعالى، يقول الجابري بلغة وصفية دقيقة لها: «الخليفة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، وهو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أنّ إرادته من إرادة الله، فإنّ حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئا من الخليفة فليدع له»[33].

إنّها اللحظة التي تحوّلت فيها منزلة الخليفة إلى التماهي مع منزلة الله، ولم يعد مجرّد واحد من الخاصة، وهي الوضعية التي سينبري الأدباء والمتكلمون وفقهاء السلاطين بالتنظير والتأصيل لها. الأدباء سيوظّفون الأدبيات الفارسية، والمتكلّمون سيواصلون عملية تسييس المتعالي بما يخدم منطق الدولة القائمة، والفقهاء سيقوم للتشريع للسياسة كما يفرضها واقع الغلبة والقوة.

30- نفسه، ص 362
31- نفسه، ص 361
32- نفسه، ص 364
33- ن. م وص.

هكذا يميّز الجابري بين ثلاثة أنواع في الخطاب السياسي الإسلامي، وهي الأدبيات السلطانية، والجانب السياسي من علم الكلام، وفقه السياسة، وهي كلها أسست للاستبداد وأصّلت أصوله في التراث السياسي الإسلامي[34].

فالآداب السلطانية أو «الإيديولوجيا السلطانية»، كما يفضّل الجابري تسميتها، منقولة كلها من التراث الساساني، وهي تقوم على أساس مبادئ ثلاثة، أوّلها التمييز بين منزلة «الأمير» وبين كل من منزلتي الخاصة والعامة، وثانيها الدعوة إلى الطاعة المطلقة لهذا الأمير، وثالثها المماثلة بين الخليفة والله.

إنّ سلطة الأمير تمثل سلطان الله في الأرض وتجسد مشيئته المطلقة، ووظيفة الخاصة هي تنفيذ أوامره وحمل العامة على طاعتها طاعة غير مشروطة، لأنّ طاعته من طاعة الله الذي لا يسأل عما يفعل بينما باقي الناس يسألون!

لقد استنسخ العباسيون النموذج الإمبراطوري الفارسي في الحكم، بعدما هزم المسلمون دولته و«ورثوا نظمه المادية والفكرية، وبكلمة واحدة حضارته»[35] وها هي الأدبيات السلطانية ذات الأصل الفارسي تضفي الشرعية عليه من خلال إلباسه لباسا إسلاميا، حتى أوجدت لهذا النموذج الاستبدادي «مكانا في المخيال الديني والسياسي السنّي في العصر العباسي»[36].

هكذا لا يتردّد الجابري في القول إنّ بنية المماثلة بين الله والخليفة قد تغلغلت في اللاشعور السياسي عند المتكلّمين والفلاسفة والفقهاء، ويعطي نماذج تبرّر قوله هذا من نصوص للجاحظ[37] والماوردي[38] والطرطوشي[39] والفارابي[40]، ويضيف أنّه كان بإمكانه زيادة أمثلة أخرى، وهي في اعتقاده كثيرة، لو كان غرضه الاستقصاء والإحاطة، في حين أنّ **هدفه الرئيس هو إثبات أطروحته المركزية القائلة إنّ «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله و«الأمير» (سواء كان الأمير فرعونا أو بختنصرا أو خليفة أو ملكا أو سلطانا أو رئيسا أو زعيما) (..) لا فرق في ذلك بين شيعي وسنّي، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلّم أو فيلسوف»**[41].

34- نفسه، ص 365
35- نفسه، ص ص 377 و378
36- نفسه، ص ص 378 و379
37- نفسه، ص ص 380 و381
38- نفسه، 381
39- ن. م وص.
40- نفسه، ص ص 381 و382
41- نفسه، ص 382

إن الفقه السياسي الإسلامي، والذي لم يخصص له الجابري سوى «إطلالة سريعة» بتعبيره، لم ينج هو أيضا من هذه الآفة: آفة التأصيل لشرعية الاستبداد، والغلبة والقوة.

كيف ذلك؟

4 ـ فقه «السياسة الشرعية» والتكيف مع واقع الغلبة

لقد بدأ فقه السياسة مثله مثل سائر الفروع الفقهية الأخرى بالحديث النبوي، حيث كانت المرجعية الوحيدة التي تلتمس منها الشرعية الدينية للحاكم هي الحديث النبوي، وهنا بدأت «كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضفي به الشرعية على موقفه السياسي»[42] فكثرت بذلك الأحاديث الموضوعة.

وعلى الرغم من المجهود الكبير والجبّار الذي بذله علماء الحديث في التمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث الموضوعة، فإنّ هذا المجهود ظل شأنا خاصا بالعلماء فقط. أمّا رجال السياسة والدعاة والخطباء والوعّاظ، فقد كان المهمّ عندهم هو توظيف الحديث، صحيحا أو موضوعا، في تحقيق أغراضهم السياسية.

يرصد الجابري الأحاديث التي تتناول المسألة السياسة، مع استبعاد تلك التي تذم هذه الجهة أو تلك أو تمدح هذا الأمير أو ذاك، ويلاحظ أنها تتمحور حول موضوعين رئيسين:

1- ضرورة وجود الإمام

2- ولزوم الطاعة له.

وهي بذلك تكشف، حسب الجابري، على نزوع الضمير الإسلامي، السنّي خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان، شريطة أن يظهر الإسلام، حفاظا على الدولة، ذلك لأنّه مع انهيار الدولة لا يستقيم أمر الدين وقد لا تقوم له بعد ذلك قائمة[43]. وهي النقطة التي يظهر أنّ «الفقيه المقاصدي» أحمد الريسوني لا يشاطر الجابري الرأي فيها من خلال أطروحته القائلة أنّ الأمة هي الأصل[44].

42- نفسه، ص 383

43- ن. م وص.

44- يحدّد الريسوني هذه الأطروحة في قوله: "وأطروحة هذا الكتاب هي أنّ "الأمّة هي الأصل وليس الدولة، سواء من حيث توجّه الخطاب الشرعي ابتداء، أو من حيث العموم، أو من حيث الصلاحيات والمسؤوليات، أو من حيث الأولوية والتقديم. وفي هذا كله تأتي الدولة والحكام، والفئات الخاصة والأفراد، يأتون تبعا وضمن". (أحمد الريسوني، الأمّة هي الأصل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص10

وبصرف النظر عن أيّهما الأصل وأيّهما الفرع، الدولة أم الأمّة، فإنّ الجابري يخلص إلى النتيجة التالية مفادها أنّ ثوابت ثلاثة ستحكم الفقه السياسي الإسلامي، وهي على التوالي كما يذكرها: 1) ضرورة لزوم الإمام (الدولة)، 2) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، 3) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي»[45].

انطلاقا من هذه الثوابت، يرى الجابري أنّه لا مجال للحديث عن نظرية سياسية إسلامية، وبالتالي «فما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير مسمى»، على الرغم من أنّ دعوة النبي، كانت تحمل في نظره، مشروعا سياسيا منذ بداياتها في مكة إلى جانب مضمونها الديني الخالص[46].

وهو هنا يختلف مع **أطروحة علي عبد الرازق** القائلة بأنّ دعوة نبي الإسلام كانت دعوة دينية خالصة، وليس فيها ما يشير إلا أنّه كان صاحب مشروع سياسي، بينما يرى الجابري أنّ «**الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهاد المسلمين**»، ولهذا الغرض بادر الصحابة إلى الاجتماع مباشرة بعد وفاة الرسول، لاختيار خليفة له[47]، ولو لم تكن هناك دولة قائمة لما أقدموا على هذا الفعل، لأنّ الأمر يتعلّق بخلافته في تسيير شؤون الدولة وليس في شؤون النبوة التي ختمها الله به. هذا بالإضافة إلى أنّ اختلاف الصحابة دليل على أنّ شؤون الدولة متروكة للاجتهاد، وهو ما يستنتج منه الجابري غياب أيّ نظرية إسلامية في الدولة[48].

ما مصدر الشرعية إذن؟

إنّه «الإجماع» فقط، خاصة أمام غياب النص القرآني الصريح والحديث النبوي المتواتر، والذي صار مصدرا للشرعية عند «أهل السنّة والجماعة»، حيث بادر الفقهاء السنّة إلى «إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضدا على الشيعة) والتماس درجة ما من الشرعية لمن جاء بعدهم من الملوك الذين حكموا البلاد الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها من جهة أخرى»[49].

وللوقوف عند الشروط الواجب توفرها في الحاكم، التي وضعها فقهاء السنّة، يبتدئ بالماوردي ليرصد التطوّرات التي لحقتها عند كبار الفقهاء من بعده. فقد حصر صاحب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» **شروط الإمامة** في: **العدالة، العلم المؤدي إلى الاجتهاد، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، الرأي**

45- الجابري، **العقل السياسي**، مرجع سابق، ص 384
46- نفسه، ص 384 و385
47- نفسه، ص 385
48- ن. م وص.
49- ن. م وص.

المفضي إلى سياسة الرعية، الشجاعة والنجدة والنسب القرشي، حيث يعلّق الجابري قائلا: «وواضح أنّ أهم هذه الشروط هي **العدالة والعلم والنسب القرشي**»[50].

أمّا عن التطورات التي لحقت هذه الشروط عند فقهاء لا حقين، أو حتى معاصرين للماوردي، فيرى الجابري أنّ تتبّعها سيجعلنا أمام «سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعا»[51].

فهذا الفقيه الحنبلي أبو يعلى الفراء (معاصر الماوردي): يستدل برواية عن الإمام أحمد تفيد إسقاط العدالة والعلم والفضل وتشرّع لحكم الغلبة والقوة، والموقف ذاته نجده عند كل من الغزالي[52] وابن تيمية[53]، وصولا عند الفقيهين المالكيين ابن عربي وابن خلدون اللذيْن أسقطا شرط النسب القرشي[54].

لقد سقطت، في نظر الجابري، الشروط الأساسية الواجب توفّرها لمن يتصدّى للإمامة العظمى: العدالة والعلم والنسب القرشي وتركت مكانها لشرط الشوكة والغلبة، حتى قال فقهاء المالكية «**من اشتدت وطأته وجبت طاعته**»، والتي عبّر عنها المغاربة تعبيرا ساخرا <**الله ينصر من أصبح**»[55].

والخلاصة التي ينتهي إليها الجابري هي أنّ ما بقي ثابتا في الفكر السياسي الإسلامي هو «ميثولوجيا الإمامة» و«الإيديولوجية السلطانية» وكلاهما يشرّع للاستبداد ويؤصّل له. وبالتالي فنقد العقل السياسي العربي الإسلامي يبتدئ من هنا: «من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع» الذي تكرّسه الإيديولوجيا السلطانية»[56].

وإذا كان الجابري قد ذكر في كتابه «العقل السياسي العربي» أنّ أهل السنّة قد تجنّدوا للردّ على «ميثولوجيا الإمامة» تكريسا للأمر الواقع، وأنّه لم يوجد بعد من يردّ على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. فإنّه، وكما أشرنا إلى ذلك سابقا، قد عاد في مقدّمته لكتاب ابن رشد «**الضروري في السياسية**» إلى تسجيل موقف مغاير، يعتبر ابن رشد أوّل من كشف عن أصول الاستبداد ووجّه نقدا شجاعا لها!

50- نفسه، 387

51 - ن. م وص.

52- نفسه، ص 388

53- ن. م وص.

54- ن. م وص.

55- نفسه، ص 399

56- ن. م وص.

5 ـ ابن رشد يتحدّى شجاعتنا في نقد واقعنا السياسي!

لقد جعل الجابري من هذا النص مفتاحا ناجعا لفتح أبواب الاستبداد المغلقة، في الواقع السياسي العربي، لا في زمن ابن رشد فحسب، بل في زمننا هذا وفي مدننا هذه، حيث يقول: «نستطيع أن نقول **باعتزاز**: إنّ في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة، بل يتحدى شجاعتنا وقدرتنا لينوب عنا في نقد أساليب الحكم «في مدننا هذه وزماننا هذا»[57].

يعتقد الجابري أنّ ما دفع بابن رشد إلى تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون هو يأسه من العثور على كتاب السياسة لأرسطو، حيث ركّز فيه على ما هو ضروري في بناء السياسة على أسس علمية[58]، تصلح قاعدة لإصلاح الفكر السياسي العربي. هكذا يرتفع ابن رشد، في نظر الجابري، بالقول السياسي إلى مستوى العلم[59]، العلم السائد في عصره، والذي على كل حال ينتمي إلى ما بعد أفلاطون، ويقف عندما اعتبره المعلم الأول، أرسطو طاليس، نموذجا للتفكير العلمي: العلم الطبيعي يؤسس لعلم النفس، وهذا الأخير يؤسس لعلم الأخلاق، الذي يؤسس بدوره لعلم السياسة. وإذا كانت الأخلاق تدبير نفس الفرد، فإنّ السياسة تدبير لنفوس الجماعة، وما يصلح لإصلاح الفرد يصلح لإصلاح الجماعة[60].

هكذا يضع ابن رشد، في نظر الجابري، برنامجا تعليميا لمن يُعدّ للرئاسة وفق المنطق الأرسطي، كما يتجاوز اليأس الأفلاطوني من عدم إمكانية قيام المدينة الفاضلة، مؤكدا إمكانية قيامها على الأرض والواقع بصور وصيغ أخرى ممكنة تختلف عن تلك الصورة التي رسمها أفلاطون لهذه المدينة الفاضلة، ومؤكدا على فكرة المساواة بين النساء والرجال في الحقوق والواجبات، ومبرزا حقهنّ في أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات، منتقدا واقع المرأة العربية الأندلسية في عصره[61]، بل إنّه ينتقد الواقع السياسي الاستبدادي العربي في عصره بصفة عامة، حيث عوّض الأمثلة التي كان يستمدها أفلاطون من واقعه السياسي اليوناني، بأمثلة ونماذج من واقعه الإسلامي، المشرقي والمغربي، منددا بالطغيان ووحدانية التسلّط في زمانه ومدنه، فاتحا

57- ابن رشد، "**الضروري في السياسة**» مرجع سابق، ص 10

58- ن. م وص.

59- نفسه، ص 46

60- نفسه، ص 47

61- يشير المصباحي إلى ازدواجية الموقف الرشدي من قضية المساواة بين الذكورة والأنوثة، موقف يتبنّى المساواة الكاملة تتضمنه نصوصه الميتافيزيقية والسياسية، وموقف يتبنّى مقاربة تمييزية تتضمّنه نصوصه الشرعية (يراجع في هذا الصدد: ـ المصباحي، محمد، المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد، **أفكار وآفاق**، تصدرها جامعة الجزائر، العدد 1، مارس 2011. ص 123- 131).

باب الأمل في إمكانية تغيير واقع الاستبداد والتسلط إلى واقع تصبح معه المدينة الفاضلة العربية ممكنة، باعتبارها مدينة العدل والمساواة والحرية[62].

بهذا يكون ابن رشد، في نظر الجابري، قد قطع مع الفارابي الذي تماهى مع الاستبداد والطغيان والقيم الكسروية المكرّسة لأخلاق الطاعة والخضوع[63] .

لا يكتفي الجابري برسم صورة لابن رشد تبرزه كمصلح للوضع السياسي في زمنه، بل إنّه يجعل منه مفتاحا لإصلاح أوضاعنا السياسية الراهنة، العربية منها عامة والمغربية منها خاصة، وفيما يلي بيان ذلك:

يقول الجابري في كتابه «**نقد العقل الأخلاقي العربي**»: «إنّ «الملك العضوض» - الذي بلغ من العمر الآن 1380 سنة - لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضمونا يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة . والسبب في نظرنا لا يرجع إلى قصور في الفكر ولا إلى خوف من «العض»، فقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والألف سنة عباقرة في الفكر لا يخافون في الصدع بالحقّ لومة لائم، ومع ذلك لم يصفوا ولم يحلّلوا مضمون «الملك العضوض»، ولم يكشفوا عن أصوله (غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية أفلاطون)[64].

ما هي هذه المميزات والخصائص التي تضمّنها تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون، والتي تجعل منه عملا متميزا، وهادفا، وأصيلا، وشجاعا، كما ينوّه بذلك الجابري في العدد الكبير من الصفحات التي سطّرها عن هذا الكتاب بمفرده؟

يحدّد الجابري هذه الصفات في النقط التالية:

1- تناول ابن رشد مضمون جمهورية أفلاطون بأسلوب علمي موضوعي يقطع مع النزعة الميتافيزيقية التي ألّف فيها الفارابي الكتاب ذاته.

2- يعتبر ابن ارشد أوّل من واجه السياسة في الثقافة العربية، بخطاب سياسي صريح في نقده للاستبداد والطغيان.

62- لا يتفق الباحث المغربي عبد المجيد بن جلّون مع هذه الصورة التي يرسمها الجابري لابن رشد بوصفه رمزا للفكر الحر، بل على العكس من ذلك يعتبره مفكرا محافظا لا يقول بالحرية إلا في حدود ضيقة جدا، بل يعتبره رجل دين "أرثودكسي ومغرق في التقليدية". انظر دراسته باللغة الفرنسية:

Abdelmajid Benjellon, La liberté dans la philosophie d' Averroés,

ضمن: **الأفق الكوني لابن رشد**، مرجع سابق، ص 96 -111

63- الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. مرجع سابق، ص 392

64- نفسه، ص 630

3- يمثّل هذا النقد الرّشدي فكرا متحرّرا من القيم الكسروية المكرّسة لأخلاق الطاعة من جهة أولى، ومتحرّرا، من جهة ثانية، من النزعة الصوفية المؤدّية إلى المقاومة السلبية. هكذا يكون ابن رشد مؤسّسا لمقاومة إيجابية متفائلة بإمكانية قيام المدينة العربية الفاضلة[65].

هكذا يعتقد الجابري أنّ ابن رشد قد نظر للواقع السياسي العربي بعين أخرى، يتعيّن علينا أن ننظر، نحن أيضا أبناء القرن الواحد والعشرين، لواقعنا العربي المعاصر بها، فهي وحدها التي ستمكّننا من تعرية جذور الطغيان، وكشف أصول الاستبداد، حتى نتمكّن من تحقيق حلم نهضتنا القومية: بناء «المدينة العربية الوحدوية التقدمية الديمقراطية» .. «الفاضلة». وفي هذا السياق يمكن مشاطرة الباحث التونسي فريد العليبي اعتراضه على اعتبار الجابري ابن رشد يمكن أن ينوب عنّا في نقد واقعنا السياسي المعاصر، لأنّ في هذا الاعتبار انزلاق إلى توثين أبي الوليد فـ «ينتصب أمامنا عقبة كَأْدَاء نعتقد أنّ كل شيء قد بلغ معها منتهاه، ولم يبق أمامنا إلاّ إعادة إنتاج ما قدّم لنا فيخبو الإبداع ويسود الإتباع»[66].

لكن الرشدية ليست أداة للتفكير السياسي القومي، ولكنها أيضا مفتاح للتفكير في الواقع السياسي القطري؛ أي أنّها بالإضافة إلى الخلدونية، صالحة لفكّ ألغاز الدولة «المخزنية» القائمة ببلاد المغرب الأقصى، منذ مئات السنين، ومدى قابليتها للإصلاح من الداخل، باعتبارها نموذجا تاريخيا متواصلا، لـ«الملك العضوض» الذي أوردنا سابقا نصا للجابري ينوّه فيه بقدرة ابن رشد الفائقة على فهم أسسه وتحليل ركائزه.

حاصل القول إذن، مما تقدم، أنّ ابن رشد، يصلح في نظر الجابري، أن يكون مفتاحا، نفتح به أبواب، أوضاعنا السياسية، المحكمة الإغلاق، التي استعصى على الفكر العربي الحديث والمعاصر حلّ ألغازها، سواء في مغربنا الأقصى، أو في عالمنا العربي، كما هو مفتاح للفهم الصحيح للدين، عقيدة وشريعة، والعلم والفلسفة.

تلك هي الفكرة التي أعلن عنها الجابري، منذ أوّل دراسة له حول التراث[67]، وظلّ وفيّا لها إلى آخر لحظة من حياته، . وكما واعدنا في موضع سابق من هذه الورقة أننا سنعود لذلك **النموذج الفريد** الذي أشاد به المرحوم، والذي تبلور في المدينة، خلال عصر النبوة، واستمرّ قليلا زمن الخلفاء الراشدين، بدرجات مختلفة.

65- نفسه، ص 392

66- العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة والعربية، 2007، ص 256

67- الجابري، **"نحن والتراث"**، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993

6 ـ الجابري والدعوة إلى إحياء «النموذج النبوي في السياسة».

لقد قام هذا «النموذج الأمثل»، في نظر الجابري، وكما تمّت الإشارة إلى ذلك سابقا، على ثوابت تسدّ الباب على كل منفذ للتسلط والطغيان، فكيف تسرّب الاستبداد إلى التراث الإسلامي، ممثلا في استتباب الأمر للموروث السياسي الفارسي، خاصة في العصر العباسي؟

يعتقد الجابري، أنّ كل مواجهة للاستبداد تقتضي إحياء هذا النموذج التاريخي، ونبذ نموذج الحكم الاستبدادي الذي تكرس في «العقل السياسي العربي»، باعتباره نموذجا مفتوحا قابلا للإغناء والإضافة، ما دامت شؤون السياسة والسلطة في الإسلام متروكة للاجتهاد، وهو مجال للتعدد والاختلاف.

وإذا كان الاختلاف قد تطور في العهد الراشدي، خاصة في السنوات الأخيرة من حكم عثمان بن عفان إلى «فتنة كبرى»[68] هدّدت المشروع الإسلامي وكادت تعصف به، فإنّ الجابري يرى أنه «إذ أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إنّ ما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي»[69].

ينظر الجابري إلى هذا الفراغ بعين تنتمي إلى العصر الراهن، تحصره في قضايا ثلاث رئيسة، هي: 1) «عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة»[70]، 2) «عدم تحديد ولاية «الأمير»»[71]، و«عدم تحديد اختصاصات الخليفة»[72]. وقد تبنى محمد يتيم، الزعيم الإسلامي المغربي الموقف ذاته، فيما بعد، من دون أدنى إشارة إلى المرجع الذي استمده منه![73]

لا يلوم الجابري الصحابة، بل يلتمس لهم كل الأعذار، فقد فعلوا ما كان بإمكانهم فعله، ومع ما يتناسب مع ظروف عصرهم، لكنه يشير إلى أنّ نموذج «أمير الحرب» الذي قام عليه تصوّرهم للحكم في الإسلام لم يعد قادرا على استيعاب المتغيّرات الكثيرة التي طرأت على المجتمع الإسلامي، مع اتساع رقعته من خلال الفتوحات التي أدخلت إلى الإسلام شعوبا وقبائل مختلفة الأجناس والثقافات والملل اتسعت معها دائرة «دار

68- هذه الفكرة الجابرية وجدت طريقها ليتبناها بعض "الإسلاميين" المعاصرين، المغاربة منهم على وجه الخصوص، حيث نجد محمد يتيم على سبيل المثال يتبنى هذه الفكرة من دون أدنى إشارة إلى ما كتبه الجابري حولها ! يقول مفسّرا أسباب الفتنة السياسية الكبرى في التاريخ الإسلامي مختصرا إياها في: "فقر في التقنين الدستوري لمسألة التداول على السلطة وتنظيم الاختلاف وتقنين حق النقد والمعارضة" (يتيم محمد، الحركة الإسلامية بين الثقافي والحضاري، القاهرة، دار الكلمة، ط1، 2013، ص ص 44 و45).

69- الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص 399

70- ن. م وص.

71- نفسه، ص 400

72- نفسه، ص 401

73- انظر: محمد يتيم، **الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة1، 2013، ص ص 44 و45

الإسلام» اتساعا كبيرا، فـ «برز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف»[74].

كيف السبيل للتخلّص من سلطة السيف والقهر والتأسيس لشرعية سياسية جديدة تتجاوز المنطق التقليدي لما سمي بـ «السياسة الشرعية» التي تماهت في الغالب الأعم مع سلطة «الأمر الواقع»؟

يرى الجابري أنّ ذلك لا يمكنه أن يتم إلاّ بإعادة تأسيس الفكر السياسي الإسلامي، انطلاقا من الأصول التي استخلصها من النموذج النبوي في السلطة، والتي تمت الإشارة إليها سابقا في أكثر من موضع في هذه الورقة، وهي («وأمرهم شورى بينهم»، «وشاورهم في الأمر»، و>أنتم أدرى بشؤون دنياكم»).

إنّ إعادة تأصيل الأصول هذه تقتضي خطوتين ضرورتين لا بدّ منهما معا:

تقوم الخطوة الأولى على جعل حدّ للفراغ الدستوري الذي أدى إلى الفتنة الكبرى، من خلال 1) ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر[75]، 2) «وتحديد ولاية الرئيس في حال النظام الجمهوري أو ترسيخ أسس نظام ملكي دستوري تنقل فيه السلطة التنفيذية لحكومات مسئولة أمام البرلمان الذي يمثل الأمة التي هي مصدر السلطة»[76].

وهنا لا يفوت الجابري القول إنّ «عدم حماس بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام (..) للديمقراطية الحديثة، موقف لا مبرر له (..) ولا يستند على أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالماوردي مثلا وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم أنهم أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما ردا على الشيعة الرافضة ودعاواها وإما تكريسا للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة»[77].

أمّا الخطوة الثانية التي لا مفرّ منها، في عملية إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي، فهي تجديد ما اعتبره الجابري محددات للعقل السياسي المنتج لهذا الفكر، وهي «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة». وهذا التجديد لا يتحقق بدوره إلا بـ «تحقيق النفي التاريخي لها من جهة أولى وإحلال «البدائل التاريخية المعاصرة» محلها[78] من جهة ثانية.

74- الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص 402

75- نفسه، ص 403

76- ن. م وص.

77- ن. م وص.

78- نفسه، ص 404

إنّ عدم النفي التاريخي لهذه المحددات هو ما يفسّر به الجابري عودة «المكبوت الاجتماعي والسياسي» بقوّة إلى الحاضر العربي، ممثلا في العشائرية والطائفية، وكل أشكال التطرّف المذهبي والعرقي والسياسي، «الأصولي» و«العلماني» فـ «أصبحت القبيلة محرّكا للسياسة وأصبح «الريع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «العقيدة» عبارة عن إيديولوجيا تكفيرية».

يقتضي الأمر إذن، تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحويل الغنيمة من اقتصاد ريع إلى اقتصاد إنتاج وضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرّد رأي حر لا يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة بدلا من التكفير المذهبي الطائفي المتزمّت.

حاصل القول إذن، في نهاية هذه الدراسة، أنّ التأسيس لشرعية سياسية جديدة يمرّ، بالنسبة إلى محمد عابد الجابري، من خلال نقد «الإيديولوجية السلطانية» و«ميثولوجيا الإمامة»، وما ترتّب عليهما من فقهيات «السياسة الشرعية» التي تكرّس لحكم الوراثة والغلبة والقوة، الذي يجرّد الأمّة من حقّها الأصيل في الحكم والسلطة، والاختيار الحرّ لمن يحكمها، وفق تقاليد دستورية واضحة، تؤسّس لتداول سياسي حقيقي، مدني وسلمي، يستلهم ثوابت النموذج النبوي، وينفتح على ما حقّقته الإنسانية من مكتسبات في هذا المجال، وما ابتكرته من مفاهيم وآليات ووسائل لتنظيم المجتمع والدولة.

لائحة المراجع المعتمدة

مؤلفات الجابري المعتمدة

- الجابري (محمد عابد)، **العقل السياسي العربي**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990
- الجابري (محمد عابد)، **تكوين العقل العربي**، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009
- الجابري (محمد عابد)، **بنية العقل العربي**، ط 9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009
- الجابري (محمد عابد)، **لعقل السياسي العربي**، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000
- الجابري (محمد عابد)، **العقل الأخلاقي العربي**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001

مراجع أخرى:

- ابن رشد، "**الضروري في السياسة -مختصر كتاب السياسة لأفلاطون-**»، ترجمة أحمد شحلان، ضمن سلسلة مؤلفات ابن رشد، مع شروح ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998
- السيد قطب في فصل «الجيل القرآني الفريد»، ضمن كتابه «**معالم في الطريق**»، ط7، دار الشروق، 1979
- المصباحي، محمد، المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد، **أفكار وآفاق**، تصدرها جامعة الجزائر، العدد 1، مارس 2011. ص 123- 131
- محمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، سبتمبر 2014
- محمد يتيم، **الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة1، 2013
- هيغل، **العقل في التاريخ، محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت، 2007
- هيغل، **علم ظهور العقل**، المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2001
- Abdelmajid Benjellon, La liberté dans la philosophie d'Averroés. ضمن: **الأفق الكوني لابن رشد**، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 1990
- أحمد الريسوني، الأمّة هي الأصل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018