الخطاب السياسي لدى الجابري وتجلياته في الفكر العربي المعاصر *

د. سعودي مفتاح **

* تاريخ التسليم: 5/ 11/ 2014م، تاريخ القبول: 28/ 12/ 2014م.
** أستاذ مشارك/ قسم التاريخ/ جامعة المسيلة/ الجزائر.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان طبيعة الخطاب السياسي في الفكر العربي المعاصر من وجهة نظر الجابري معتمدين في ذلك على المنهج التحليلي النقدي المقارن، ومثلما يعتقد هذا الأخير أنَّ ظهور الخطاب السياسي في مجتمع من المجتمعات لا يعبر إلا عن مرحلة من مراحل تفكيره، فإذا كانت السياسة تبدأ بخطاب، فإنَّ فلسفة هذا الخطاب ما هي إلا مرآة عاكسة لظروف سياسية واجتماعية وثقافية تحيط بواقع أمة من الأمم.لقد تعرضت الأمة العربية والإسلامية إلى ظروف سياسية واجتماعية قاهرة منذ الأزل، مما جعل حتمية مواجهة هذه الظروف قدراً محتوماً لا يمكن تجاوزه، وذلك من أجل وضع حد لهذه الصراعات العصيبة التي أثقلت كاهل الأمة وأرَّقتها، إذ لم تكن السياسة وحدها سبباً في ذلك بل لنظام القيم في الثقافة العربية والإسلامية دور فعال أيضا، وهو ما أدى بدوره إلى ظهور الخطاب السياسي العربي الهادف إلى إصلاح حال الأمة العربية والإسلامية.غير أنَّ طبيعة هذا الخطاب لم تكن واحدة في جميع مراحلها بل اختلفت من مرحلة إلى أخرى، الأمر الذي جعل فكرة الدولة محوراً من محاور هذا الخطاب، لأنَّ ظهورها يعكس حقبة تاريخية معينة، فكانت محل جدل واختلاف بين مواقف النخب العربية خاصة فيما يتعلق بتحديد ماهية كل مرحلة منها.الأمر الذي دفع بالدكتور محمد عابد الجابري إلى قراءته لهذا الواقع السياسي قراءة نقدية تحليلية، منتقداً فيها العقل العربي منذ لحظة تكوينه، واتساقا مع ذلك يمكننا طرح الإشكالية الآتية: **كيف قرأ الجابري الخطاب السياسي، وما أبرز تجلياته في الفكر العربي المعاصر؟**

The Political Speach of El- Jabri and Its Manifestations in the Contemporary Arabic Thought

Abstract:

In fact, the prevalence of the political discourse in a society is only a stage of its thinking.If policy begins with a speech, then the philosophy of that speech is only a reflective mirror of political, social and cultural conditions surrounded a nation›s reality. It is very natural that the Arabic and Islamic nation, like any other nation , was exposed to ruthless political and social circumstances long ago, and so it is necessary to face these circumstances and try to put an end to these racial conflicts that burdened and exhausted the nation.Indeed, politics is not the only cause of this, but also a system of values in the Arabic and Islamic culture, which led to the appearance of the Arabic political speech.However, the nature of the speech and the like is not the same in all stages because of different historical epochs.Thus it was a matter of argue and dispute among the elite to determine the identity of each stage.However, the decline of the Arabic political reality is not the result of political problems but also of the system of values.

Thus, there are a number of questions that can be raises:

1. *What is the nature of the Arabic political discourse and its stages?*
2. *How do we look at the state and democracy?*

مقدمة:

يعدُّ الخطاب السياسي من جملة القضايا السياسية المهمة، التي واجهت بها الأمة العربية مختلف المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تعرضت لها منذ فجر تكوينها.الأمر الذي دفع ببعض المفكرين وفي مقدمتهم الدكتور محمد عابد الجابري إلى محاولة فهمه وفقا لمنهجه الناقد للعقل العربي، فهو يرى أنَّ شيوع الخطاب السياسي في مجتمع من المجتمعات ما هو إلاَّ مرحلة من مراحل تفكيره، فإذا كانت السياسة تبدأ بخطاب فإنَّ فلسفة هذا الخطاب ما هي إلا مرآة عاكسة لظروف سياسية واجتماعية وثقافية تحيط بواقع أمة من الأمم.وطبيعي جدا أنَّ الأمة العربية والإسلامية كغيرها من الأمم، تعرضت إلى ظروف سياسية واجتماعية قاهرة منذ أمد بعيد، مما جعل حتمية مواجهة هذه الظروف قدراً محتوماً لا يمكن تجاوزه، وذلك من أجل وضع حد لهذه الصراعات العصيبة التي أثقلت كاهل الأمة وأرَّقتها، إذ لم تكن السياسة وحدها سبباً في ذلك بل لنظام القيم في الثقافة العربية والإسلامية دور فعال أيضا، وهو ما أدى بدوره إلى ظهور الخطاب السياسي العربي الهادف إلى إصلاح حال الأمة العربية والإسلامية.غير أنَّ طبيعة هذا الخطاب لم تكن واحدة في جميع مراحلها بل اختلفت من مرحلة إلى أخرى، الأمر الذي جعل فكرة الدولة محوراً من محاور هذا الخطاب، لأنَّ ظهورها يعكس حقبة تاريخية معينة، فكانت محل جدل واختلاف بين مواقف النخب العربية خاصة فيما يتعلق بتحديد ماهية كل مرحلة منها.

فإذا كانت الدولة ككيان سياسي يعيش تحت لوائه الأفراد، فإن الديمقراطية هي الجانب التطبيقي الذي يعبر عن حقيقة هذا الكيان، لأنَّ فكرة الدولة لا يمكن تجسيدها إلا في ضوء نظام سياسي يفرضه واقع الأمة، «فالدور المهم الذي يقوم به المجتمع هو تحديد القيم وترتيبها، ففي كل مجتمع نجد سُلَّماً من القيم مرتباً، هذه القيم تأخذ طبيعة الظاهرة الاجتماعية فتصبح مفروضة علينا».[1]

لكن تردي الواقع السياسي العربي لم يكن نتيجة تدهور سياسي فقط بقدر ما هو تدهور على مستوى نظام هذه القيم، « فإنَّ كثيرا من الصراعات التي عاشها – ويعيشها المجتمع العربي – كانت في جملتها عبارة عن أزمات في القيم».[2] ومن خلال ذلك كان الدين والتسامح من بين الأسس التي بنيت عليها الأخلاق السياسية، حيث حُدِّدوا بخطاب سياسي أبرز مواطن التقهقر القيمي في الثقافة العربية والإسلامية.ومن خلال ذلك يمكن أن نتساءل: ما طبيعة الخطاب السياسي العربي؟ ، وما المراحل التي مرَّ بها؟ وكيف نظر إلى

الدولة والديمقراطية؟ وبناءً على ذلك يمكن أن نطرح الإشكال الآتي: **كيف يقرأ الجابري الخطاب السياسي، وما تجلياته في الفكر العربي المعاصر؟**

1ـ الخطاب السياسي في الفكر العربي ومراحله عند الجابري:

يعد الجانب السياسي من أبرز الجوانب في فكر محمد عابد الجابري، لأنَّ هناك أهمية بالغة للسياسة، وذلك لما تنطوي عليه من عناصر مهمة في تحريك إرادة الشعوب وتوجيهها نحو واقع أحسن مما هي عليه، وضرورة التغيير عن طريق آلية الخطاب، مما جعلها المحرك الأساسي والرئيس في الفكر العربي والإسلامي حديثا كان أم معاصراً، وقد أولاها الجابري أهمية بالغة قبل العلم والأيديولوجيا، و قد عبّر عن هذا بقوله بأنَّ اللحظات الحاسمة التي مر بها الفكر السياسي العربي والإسلامي حديثه ومعاصره لم يكن يحددها العلم بما ينطوي عليه من قوانين ومبادئ، و إنما كانت تحددها السياسة، لأنَّ استقراء حوادث التاريخ توحي لنا بذلك.إنَّ أي تحليل أو دراسة لواقع الفكر السياسي العربي والإسلامي سواء من منظور بنيوي أو من منظور تاريخي لا يفي بالغرض المنوط به، وتكون نتائجه ناقصة ومضلَّلة، لا يمكن استقراؤها إذا لم يأخذ في الحسبان دور السياسة في توجيه هذا الفكر، وتحديد منعرجاته وفقا للعلاقة الموجودة بين الفكر السياسي كخطاب والواقع الذي يوجد فيه كممارسة، حيث يعكس مدى العلاقة الموجودة بين الدولة بأنظمتها والمجتمع بأفراده، إذ من الخطأ أنّ ننظر إلى واقع الخطاب السياسي العربي في مرحلته الماضية بدون النظر إلى الواقع السياسي للدولة.[3] فإذا كانت الفلسفة بحثاً صادراً عن إنسان، فإنَّ هذا الأخير يعيش في فلك واقع سياسي إمَّا في وسط حاشية الحكام، كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد، أو في فلك دول وحكومات يخضع لقوانينها ودساتيرها، قد يكون مسايراً لها ومتأثراً بها، وقد يكون معارضا لها وناقداً لقيمها كما هو الشأن (لديكارت) أو (كانط) أو (سارتر) وغيره، وقد تميَّز الجانب السياسي عند الجابري بميزات خاصة، جعلته يختلف عن كل دروب المعرفة الأخرى، وذلك راجع بالأساس إلى علاقة التأثير والتأثر بين الخطابين: الخطاب السياسي العربي المعاصر، و الخطاب السياسي العربي والإسلامي القديم، ويظهر ذلك جلياً في توظيفه لبعض المصطلحات السياسية العربية والإسلامية القديمة مثل: مصطلح القبيلة و الغنيمة والتحريض والعصبية والتضحية واعتبارهم كوقود للفعل السياسي الماضي، إضافة إلى الاقتداء بخطاب الإمامة والخلافة في الخطاب السياسي الإسلامي وتوظيفه كواحد من الأسباب التي أدَّت إلى نمو الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر وتطوره.[4]

فإذا نظرنا إلى الإسلام السياسي التاريخي في نظر الجابري، نجده كان يقوم على

عنصرين ساميين لا انفصام بينهما هما: الدين والدولة، فكان الدين والفكر بذلك مندمجين في الدولة والسياسة مع العلم أنَّ الخطاب السياسي الحاضر في الدولة الإسلامية لم يتحدد بالحاضر فقط، وإنَّما لابد من الرجوع إلى الماضي وتوظيفه لصالح السياسة، سواء من قبل الدولة أم من قبل المعارضة، لأنَّ ذلك صراع على الحاضر والمستقبل، [5] وأنَّ ارتباط السياسة بالدعوة الإسلامية لم يكن حديث النشأة، بل الدعوة الإسلامية رافقها خطاب سياسي كان الهدف من ورائه بناء دولة إسلامية تقوم على نظام سياسي يستمد شرعيته من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.هذا ما أدى إلى تبلور الخطاب السياسي في المجتمع العربي للرد على المشركين الذين زعموا أنَّ الدعوة الإسلامية خطر على سلطتهم ونفوذهم وممتلكاتهم، إذ يجب التصدي لهذا الوافد الجديد بالحجج المقنعة، أو بالدعاية المغرضة، مما جعل العرب والمسلمين لا يقفون موقف الشاهد المتفرج، أو أنّ تبقى الدعوة المحمدية سلبية أمام ممارسة المجتمع القرشي لخطاب سياسي ضدها.مما أدى بالضرورة إلى مواجهتهم ومحاربتهم الخطاب السياسي نفسه.[6] ونظرا للأخذ والرد بين الرسول عليه الصلاة والسلام والمشركين حول دعوتهم له إلى تولي الرئاسة والزعامة على قريش مقابل تخليه عن الدعوة المحمدية جعل يؤسس خطاباً سياسياً لأنَّ الخطاب السياسي كان يمارس باسم الدين بمفاهيمه و مصطلحاته عند المسلمين آنذاك، كما أنَّ الخطاب الكلامي والخطاب الفقهي لم تتبلور فيه السياسة بعد، إضافة إلى ذلك أن الخطاب السياسي في القرون الوسطى عامة لم يكن يقبل السياسة بل يشير إليها بالرمز فقط لأنَّ منتج الخطاب آنذاك كان إمَّا الخليفة أو الملك أو الأمير، ولم يعترف بأحد غيره إلا السلطة الإلهية العليا.فكان يحتكر هذه السلطة منّصبا نفسه خليفة **لله** في الأرض ولا خطاب إلا بما دعا إليه **الله** تعالى، أو ما دعا إليه أو أنتجه هو بنفسه، مع العلم أنَّ الخطاب السياسي المباشر لا يكون ممكنا إلاَّ إذا استقلت فيه وضعية الحاكم كراع على الأمة مختارة بإرادة ووعي، وليس كخليفة **لله** في أرضه وعلى عباده [7].

لقد درس الجابري مراحل التاريخ الإسلامي السياسية وذلك منذ بدء الدولة الإسلامية وما تضمنته من وقائع وأحداث وسياسات كانت منطلقا لإنشاء خطاب سياسي خاص انعكس على نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية كلِّها فيما بعد. حيث ظهر خطاب سياسي أو إيديولوجية سياسية استمد منها الأمويون و العباسيون مبادئ أحكامهم ومشروعية سلطتهم، فقد قامت الدولة الأموية على سيادة العرب على باقي الأجناس الأخرى، وسيادة قبيلة قريش على باقي القبائل الأخرى.وقد كان مبدأ الخطاب السياسي إيديولوجيا الجبر القائمة على فكرة الطاعة المطلقة للخليفة؛ لأنَّ فعل الإنسان مقدر من **الله** تعالى ولا يجوز أن يخالف ما جُبِلَ عليه.

يرى الجابري أن الخطاب السياسي عند العباسيين قد اتخذ الخطاب منحى آخر غير الذي كان معهوداً عند الأمويين، بل انطلقوا من فكرة القرابة لتأسيس مشروعية سلطتهم (خلافتهم) ضد الأمويين والعلويين، و أقروا السلطة بالقرابة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلى إرادة الله تعالى، بحجة أن الله تعالى أراد محمداً وأراد أن يكون وارثه هو عمه العباس، وقد كان جوهر خطابهم فكرة أن الخليفة سلطان الله في أرضه، وأنَّ السلطان هو القوة المستمدة من الإرادة الإلهية، إذ لا يوجد فيها جبر، بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أنَّ إرادته من إرادة الله فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله تعالى، وتجسدها في عباده فمن أراد شيئاً من الخليفة فعليه أن يدعو الله.[8] وقد تجسدت هذه الفكرة في آثار ابن المقفع الأدبية، خاصة في كتابه الأدب الصغير الذي يقر فيه بأنَّ ما هو اجتماعي في العقيدة هو من اختصاص الخليفة دون سواه لذا وجبت طاعته في كل شيء، ولا يجوز الخروج عنه إلاَّ إذا أمر هو بمعصيته هو بنفسه، مكرساً في ذلك فكرة الطاعة للإمام من طاعة الله تعالى.وقد روَّجَ لهذه الفكرة عدد من الكتاب المعاصرين له، وظلت هذه الفكرة قائمة في عهد الدولة العباسية إلى غاية انهيارها وسقوطها.[9]

لقد كان لهذه الفكرة جذور تاريخية، حيث أخذت هذه من النظام السياسي الفارسي الذي كانت تقوم فيه الدولة على مبدأ الحاكم المتأله، كما ورثوا نظام المدينة الإلهية والمدينة البشرية.وقد سادت فكرة المماثلة بين الله والخليفة في الخطاب السياسي في العهد العباسي، ليس ممَّن تبنوا ميثيولوجيا الإمامة كما هو الشأن بالنسبة للفرقة الإسماعيلية، بل كان له أثر أيضا عند أهل السنة كالمعتزلة والأشاعرة.لقد ظهر خطاب من نوع جديد مفاده أنَّ حرية الإنسان في اختيار أفعاله بإرادته ومسؤوليته عنها، إنَّما هو خطاب وضع خصيصاً لمواجهة ومحاربة الخطاب الأموي المبني على الجبر و استبدادهم في الحكم، و بدأ يوظف في الحقبة العباسية لإعطاء الشرعية الدينية لسلطتهم، على اعتبار أنَّ الملك هو ممثل الله في الأرض، وأنَّ إرادته الحرة تجسد إرادة الله تعالى، ممَّا أضفى عليه طابع الاستبداد، وأنَّ مخالفته هي مخالفة الله تعالى.[10]

إن ما يميَّز الخطاب السياسي في العصر العباسي في نظر الجابري بروز فكرتي ميثيولوجيا الإمامة والأيديولوجا السلطانية كخطابين منقطعي النظير، بالرغم من أنَّ ميثيولوجيا الإمامة قد لقيت من يردون عليها من أهل السنة تكريساً للأمر الواقع، غير أنَّ الإيديولوجيا السلطانية لم تجد من يرد عليها ويدحضها لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر، وهذا يؤدي بالضرورة إلى نبوغ العقل السياسي وبروزه، من هنا حيث يتوجب عليه نقد الميثيولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع.[11] إنَّ المتتبع لمراحل الخطاب السياسي العربي، ومراحل التاريخ الإسلامي و زمن الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة عثمان بن

عفان رضي الله عنه وما عقبها من تناحر بين المسلمين أدى إلى استخلاص العبر والدروس خاصة ما تعلق منها بالأمور السياسية والصراع حول من يظفر بالخلافة، لأنَّ ما حدث كان مجرد فراغ دستوري كبير في نظام الحكم، ويتجلى ذلك في عدم وجود وصية أو دليل شرعي يخوِّل الخلافة إلى شخص بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما لم تتحدد مدة الخلافة وولاية الأمير أو اختصاص كل منهما، ممَّا أدى إلى بسط السلطة المطلقة بيد الخليفة، وهذا ما أدى إلى تعدد الخطابات نتيجة هذا الفراغ الدستوري الذي لم يشرع له الفقهاء، وإنَّما بقي الأمر متروكا للسيف نتيجة عدم استيعاب التطورات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية. ونتيجة هذا الصراع وعدم الفصل في هذه الأحكام استولى معاوية على السلطة وانتزعها بالقوة، [12] الأمر الذي أدى إلى تصعيد لهجة الخطاب السياسي وجعلها تبحث في القضايا ذات الاهتمام البالغ بين المسلمين.

ونظراً لطغيان محددات العقل السياسي العربي المتمثلة في القبيلة والغنيمة والعقيدة كانت هناك ضرورة ملحة لتحقيق البدائل التاريخية المعاصرة، ومن هنا كانت المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي، وبما أنَّ الماضي والحاضر لا يمكن الفصل بينهما على صعيد الواقع، فقد اتجه النقد إليهما معاً ليتأسس خطاب سياسي جديد، وعقل سياسي منبثق عنه.[13] وأدى الاحتكاك الذي وقع بين العرب والغرب منذ قرن من الزمن إلى ظهور تيارات سياسية سواء كانت سلفية أم علمانية أم ليبيرالية أم قومية أم اشتراكية، الأمر الذي نجم عنه ظهور مؤسسات جديدة مطبوعة بطابع غربي، قامت بقمع المحددات الثلاث المتمثلة في القبيلة والغنيمة والعقيدة.ومنها تبلور الخطاب السياسي والاجتماعي، غير أنَّ المجتمع العربي لم يستطعْ تجاوز هذه المحددات لأسباب عدة منها الغزو الاستعماري والحملات العسكرية، والامتدادات الثقافية للغزو الاستعماري.أمَّا على الصعيد الداخلي فالنزوع صوب الحداثة و العصرنة حال دون ذلك، وأدى إلى عودة هذه المكبوتات الثلاث من جديد، فعادت الطائفية والعشائرية، وعاد التطرف الديني، وحل الماضي في الحاضر من جديد، كما عادت الريادة للقبيلة التي أصبحت المحرك الرئيسي للخطاب السياسي.[14]

لقد نظر الجابري إلى الخطاب السياسي على أنَّه امتزج بالخطاب الديني في المجتمع الإسلامي، لأنَّ الخطاب السياسي المعاصر اعتمد على توظيف الدين في خدمة السياسة، وهذا ما أدى إلى ضعفه نتيجة عدم وضع القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في سياقها ليتم التعبير عنها بوساطة الدين، وهذا ما أدى إلى ظهور الطائفية والاختلاف المذهبي والأيديولوجي من جديد، حيث تحولت الجماعة إلى قبيلة روحية في هيئة طبقة اجتماعية، حيث تزامن ذلك مع ظهور ما يعرف بالإسلام السياسي، وأصبح الخطاب قاسماً مشتركاً بين الدين والسياسة.[15] وحتى يُكتب النجاح للإسلام السياسي كان عليه أن

يتخطى هذه العقبات ويترفع عنها ولا يتم ذلك إلا بطرح مسائل سياسية مثل الاستبداد والظلم وما ينجر عليهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية طرحاً مباشراً و بخطاب سياسي صريح، مع العلم أنَّ التاريخ الإسلامي أوضح أنَّ هناك ثنائية بين الدين والدولة، إذ لا يجوز أن نفصل إحداهما عن الأخرى، بالرغم من أنَّ التاريخ الإسلامي لم يتكلم عن هذه الثنائية، ولم يكن لها وجود في تاريخه.[16]

أ ـ مراحل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر:

لقد قسَّم محمد عابد الجابري الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى ثلاث حقب، حيث تتمثل على وجه الخصوص في مرحلة ما قبل التجربة الناصرية، والمرحلة الناصرية، ومرحلة ما بعد الناصرية، حيث أنَّ لكل مرحلة خصوصيات تنفرد بها، ممَّا جعل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر متباين المعالم.

1. المرحلة الأولى:

يرى الجابري أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر بدأ مع بداية النهضة العربية الحديثة وذلك إلى غاية خمسينيات القرن الماضي، إذ عرفت هذه المرحلة بسيطرة مسألتين مهمتين هما: مسألة الدين والدولة كمسألة في الواجهة واضحة المعالم ومسألة الديمقراطية والأهداف القومية كمسألة تابعة لها.حيث لم يكن الخطاب السياسي في هذه المرحلة وحيداً ومنفرداً، وإنَّما كان يعود بالأساس إلى الخطاب النهضوي بمرجعياته المتمثلة في التراث والحداثة، والغالب على هذه المرحلة أنَّ الخطاب السياسي لم يكن واقعياً، على اعتبار أنَّه لم يعالج المشكلات السياسية المطروحة في وقتها بل اتخذ من التراث معياراً لمعالجتها وهذا ما أدى بالخطاب إلى ممارسة السياسة، ليست كخطاب في الواقع الراهن، بل هي كخطاب يبحث عن واقع آخر غير واقعه.كما أنَّه لا يدعو إلى محاولة فهم وتحليل وتغيير وإصلاح الواقع السياسي وتحليله وتغييره، بل يقفز عليه ليطرح واقعا بديلا عنه، إمَّا الواقع العربي الإسلامي الماضي الممجد له، وإمَّا الواقع الأوروبي الحاضر في ثوبه الليبرالي.[17] لقد انشغل الخطاب السياسي العربي بنفس القطبين اللذين شغلا الخطاب النهضوي فتارة تحت اسم الدين والدولة، وتارة تحت اسم الإسلام والعروبة وتارة تحت اسم الجامعة الإسلامية والوحدة العربية، وتارة تحت اسم حقوق الأغلبية والأقلية، حيث طرحت مسألة الديمقراطية ووُصفت موضوعات الخطاب السياسي آنذاك بأنها ليست سياسية، أي لا ترتبط بالسياسة إلا بشكل غير مباشر حيث لم يلامس الموضوعات السياسية التي تنظم العلاقات المتبادلة بين السلطة والمواطن من جهة وبين المواطن والسلطة من جهة أخرى.

يرى الجابري أن المعطيات السابقة جعلت الخطاب السياسي يتصف بخاصيتين

هما: التعميم وعدم مجابهة قضايا الواقع، وهذا ما جعله خطابا فقيراً يخلو من كشف النقاب عن المفاهيم والآليات، بل حتى من حيث الموضوعات التي تصبغ بصبغة سياسية، وهذا ما يطرح فرضية افتقار هذه المرحلة إلى مستويين اثنين هما: مستوى المفاهيم و الآليات الفكرية، ومستوى الموضوعات على الرغم من انشغاله بالسياسة وتسليط الضوء على وقائع الماضي وهروبه من مواجهة الواقع، [18] وذلك لانشغاله بالخطاب الليبيرالي والخطاب القومي نيابة عما تطرحه الساحة السياسية العربية من قضايا سياسية مع العلم أنَّ توجهات الخطاب السياسي في تلك الحقبة كانت في غالبها ذات طابع إسلامي سلفي، حيث أنها تعتبر الدين الإسلامي ليس ديناً فحسب، بل ديناً ودنيا.لأن الدولة في الإسلام هي التي تعمل على تطبيق شريعته بعيداً عن أي تأثير للقوانين الطبيعية أو السياسية أو الوضعية، وهذا ما أدى إلى عملية المزج بين الدين والدولة واعتبارهما وجهين لعملة نقدية واحدة ألا وهي الهوية.[19] لقد كان هروب الخطاب السياسي العربي إلى الماضي لسبب واحد، هو عجزه عن ممارسة السياسة، وهذا ما أدى بالضرورة إلى القضاء على طموحه المستقبلي، ودفع به إلى عدم تجاوز الخطاب السياسي القديم، فاستعاد كل محدداته الإيديولوجية سواء كانت هذه المحددات على مستوى الموضوعات أم المفاهيم أو المعالجة أم العلاقة بالواقع.[20]

وفي رأي الجابري استعاد الخطاب السياسي التساؤلات نفسها ومقابلتها بالإجابات نفسها التي وجدت في الماضي، كما عرفت هذه المرحلة عجز الخطاب السلفي عن إعطاء المفهوم الصحيح والواقعي لمفهومي الثورة والديمقراطية، بل نظروا إليها نظرة سلبية غامضة المفهوم وآلية التطبيق الميداني في المجتمع كنظام حكم.[21] فإذا كان للديمقراطية مفهوم مغاير لإطاره المرجعي الغربي زيادة عن ذلك نظرة الخطاب السلفي لواقع الأمة العربية، وما أصيبت به من تقهقر و انحطاط، إنَّما مرده إلى الاستبداد المطلق كواحد من الأسباب التي تقهقرت بها الأمة العربية و أبرزوا في ذلك أنَّ الشورى كانت هي الأساس للتقدم والازدهار في الإسلام، مع العلم أنَّ الشرع مكمل للتاريخ بل صانع له في نظر الخطاب السلفي، فقد أولى الخطاب السياسي أهمية بالغة لمشكلة الحكم ومشكلة الديمقراطية أو الشورى، إذ لا يمكن الجمع بين الاستبداد والعدل وجعل العدل في مقابل العقل وهذا ما أدى إلى تمزق الوعي العربي وشقائه من خلال جمعه بين النقيضين الاستبداد والعدل حيث ظل هذا الشقاء ملازما للوعي العربي منذ بداية النهضة إلى يومنا هذا، رغم التجارب البرلمانية التي عرفتها بعض الدول العربية، بل رغم التطور السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي.إلاَّ أنَّ التوتر برز أساسا على خطى الخطاب السياسي السلفي، كما أنَّ الخطاب الليبيرالي العربي مجَّد المستبد العادل القائم أساسا على حاكم بإرادة واحدة ورفض مبدأ الإرادات المتعددة،

ذلك أنَّ ضمير الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله تعالى وبضغط الرأي العام.أمَّا البرلمان أو السلطة التشريعية فلا تتعدى مهماتها إلا المذاكرات و المداولات لا غير وما يتم الاتفاق عليه بالأغلبية ليتم تقديمه إلى الحاكم، وهذا ما جعل الشورى تعود في ثوب عصري.[22]

2. المرحلة الثانية:

لقد ابتعد الخطاب السياسي العربي نوعاً ما عن فكرة النهضة في نظر الجابري، متجها بعد ذلك إلى فكرة الثورة ليتبناها، وقد تزامن ذلك مع بروز قضية العدالة الاجتماعية على مسرح الخطاب السياسي العربي واستبعاد الديمقراطية النيابية لتحل محلها الديمقراطية الاجتماعية، في حين قد تعرضت الديمقراطية السياسية ديمقراطية المجالس النيابية للطعن والتجريح حيث تم إلغاء ديمقراطية المجالس النيابية وحلت محلها ديمقراطية الثورة مع إمكانية الجمع بين العدالة الاجتماعية (الديمقراطية الاجتماعية) والديمقراطية النيابية (الديمقراطية السياسية) .[23]

إنَّ ما يميِّز الخطاب السياسي في هذه المرحلة هو أنه كان للوعي العربي شقاء دائم بدل التنظير للحلول، لأنَّ شعار المستبد العادل أو الزعيم البطل لا يوفق بين المتناقضين على صعيد الدال والمدلول معا، أمَّا الجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على اعتبار أنهما طرفان متكاملان من جهة الدال فهي تشير إلى ديمقراطية في السياسة و الاجتماع، حتى إن كانت العلاقة بينهما على صعيد المدلول علاقة سببية فهو بذلك لا يثير إزعاجاً.بل إنَّ شقاء الوعي هنا سيجد متنفساً له في لوعة الخطاب ورومانسيته الليبرالية من جهة، والثورة من جهة أخرى.[24] فإذا كانت العلاقة بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية علاقة سببية فكيف الحال للوصول إلى حل يجمع بين الطرفين؟ .

لقد تبلوَّر الحل في العقل العربي المعتاد، عن طريق البحث عن قيمة ثالثة من أجل إخفاء أو تجاوز هذا التناقض وبأسلوب أدبي، حيث استخدم فيه العقل العربي الصور الفنية خاصة التشبيه، أي ممارسة آلية القياس للبرهنة والتصديق.أمَّا القيمة الثالثة والتي وجد فيها الخطاب السياسي ضالته فهمه القومية العربية، مع العلم أنَّ الخطاب السياسي القومي رفض ديكتاتورية الديمقراطية السياسية، كما رفض إلى جانبها ديكتاتورية البروليتاريا. لكن الجمع بين أطراف هذه المعادلة قد يؤدي بدوره إلى إبراز طرف جديد يجمع بين الطرفين السابقين المتناقضين، حيث تجلى ذلك في ظهور ما يعرف بالديكتاتورية القومية وهذا ما أكدته التجربة العربية المعاصرة، أنَّه من الممكن جدا أن تمارس ديكتاتورية باسم الأهداف القومية، بالرغم من كونها أقسى وأعنف من ديكتاتورية الديمقراطية الرجعية.[25] كما مورست في البلاد العربية، فكانت بذلك نهاية للمرحلة الثانية وهي مرحلة التجربة

الناصرية، دون أن تجد حلا للتناقض الذي اكتنفته المرحلة الأولى والمتمثل في فكرة المستبد العادل، والتناقض الذي اكتنفته المرحلة الثانية والمتمثل في فكرة الديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية السياسية.وهذا ما أذن بمرحلة ثالثة بالضرورة.

3. المرحلة الثالثة:

يرى الجابري أن هذه المرحلة قامت على أنقاض المرحلة التي سبقتها، أي بدأت من نهاية التجربة الناصرية، وقد تميَزت باستمرارية البحث عن الحلول للمعادلات السابقة والتي حملت في طياتها كثيراً من التناقض.ولقد عرضت إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي التي كان فحواها أنَّ الخطاب السياسي العربي في هذه المرحلة قفز قفزة نوعية، تمثلت في توجيه العقل العربي إلى دراسة ما يجب أنّ يكون، وليس البحث فيما هو كائن.سعياً منه إلى إيجاد صيغة توفيقية بين الديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية وحتى بين الاستبداد والعدل الذي كان في الشعار العربي الأصيل باسم المستبد العادل.[26] لقد استمر الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر في هذه المرحلة على النمط نفسه الذي سار عليه في المرحتين السابقتين، وخلص إلى فكرة عدم استطاعة الخطاب السياسي على مدى قرن من الزمان حل قضية العلاقة بين الدين والدولة، وعلاقة الإسلام والعروبة، ودفع بها إلى المستقبل، ملزما المفكرين العرب لإيجاد حل للقضية الأولى وإيجاد صيغة مناسبة للقضية الثانية، حيث تساءل الجابري عن سبب الفشل في ذلك؟ إذ يرجعه إلى فشل الخطاب السياسي العربي على مدى قرن من الزمن في إيجاد صيغة عقلانية موضوعية وواقعية لصياغة القضايا ذات الاهتمام السياسي، ومقابلتها بالحلول الممكنة.كما برزت مشكلة العلمانية أيضا في هذه المرحلة، وهي إشكالية مصطنعة في نظره، وما المشكلة إلا مشكلة الديمقراطية.سواء تعلق الأمر بالمساواة الفعلية، أو التعايش بين البنى القديمة والحديثة، أو إمكانية قيام إجماع حقيقي فكري وعقلي.فإذا نظرنا إلى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أوجهه الإيديولوجية يتبيَّن لنا بوضوح مدلول كل من العلمانية والديمقراطية في بنى هذا الخطاب.[27] وبذلك يمكن القول إنَّ مصطلحي العلمانية والديمقراطية في الخطاب السياسي العربي لهما مدلولهما، فإذا كان مصطلح العلمانية زائفا، فالديمقراطية أيضا زائفة.لأنَّ كلاهما نقل إلينا لغة وإشكالية، [28] ثم يشير الجابري إلى نقد المدافعين عن فكرة الديمقراطية على اعتبار أنَّهم سكتوا عن متطلباتها رغم إخلاصهم لها، وتمجيدهم لأدائها، وسكوتهم عن مشكلة السلطة ومصدرها وشكل النظام الذي سيمارسها، كما سكتوا أيضا عن التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي.فلماذا هذا السكوت؟ [29] يجيب الجابري عن ذلك مشخصاً السكوت في بنية الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر والمتمثلة في العوائق الداخلية التي منعته من تناول

الديمقراطية كنظام للحكم وعلاقتها بتنظيم المجتمع، وأنَّ عدم قدرة الخطاب السياسي القومي على إيجاد صيغة توفيقية بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، لا يرجع إلى عزوفه عن قبول الديمقراطية السياسية منفردة فقط، وإنَّما السبب يكمن في تعارضها مع الأهداف القومية الكبرى.[30] لأنَّ البلدان العربية وبحسب رأي الجابري كانت وما زالت تحتكم إلى مبادئ النظام الاقتصادي الاشتراكي، الشيء الذي جعلها وفية إلى مبادئه.ولا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تقف في وجهه، كما تميزت هذه المرحلة بغض الطرف عن حقوق الأغلبية وحقوق الأقلية والتوجه نحو مناقشة العلاقة بين الدين والدولة، إذ ليس النظام الأمثل الذي تطرحه الديمقراطية، والذي يطرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، بل النظام الأمثل للحكم في التصور العربي الإسلامي هو النظام الذي يقيمه المستبد العادل.[31]

لقد حصر الجابري الخطاب السياسي في هذه المرحلة في عائقين هما: فكرة المستبد العادل ورفض شعار اللامركزية، فالعائق الأول يمنع الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم، أمَّا ما يمنع الخطاب نفسه من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات مثل المجتمع العربي يقتضي بالضرورة نظام اللامركزية مع العلم أنَّ الخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار اللامركزية لأنه محدد بفكرة القومية وفكرة الوحدة والاشتراكية.[32] وهذا ما جعل الخطاب السياسي العربي غير عقلاني وغير موضوعي وعدم مطابقته للواقع، نظرا للتعارض الموجود بين مفهوم المستبد العادل مع الديمقراطية السياسية، والتناقض القائم بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.إضافة إلى ذلك التأكيد على مركزية الحكم من أجل تحقيق الأهداف القومية (الوحدة العربية) لتتم التضحية بالديمقراطية التي تتطلبها اللامركزية و التعددية، وفي ضوء ذلك يمكن أن نتساءل: هل يستطيع الخطاب السياسي العربي في هذه المرحلة التحرر من وهم المستبد العادل وإعادة ترتيب العلاقة بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع وأهداف القومية ترتيباً عقلانياً يتماشى وطبيعة هذا الخطاب السياسي؟ غير أنَّ الواقع أكد فشل الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر في إيجاد الحلول للمعادلات التي طرحها في هذه الحقبة نتيجة احتوائه على عائقين إبستيمولوجيين هما: عائق المستبد العادل و عائق رفض شعار اللامركزية.[33] وقد طفحت على سطح الساحة السياسية العربية مشكلات عدة انجرت في ضوء هذه العوائق سالفة الذكر، حيث بقي المجتمع العربي بكل أقطاره يتخبط في متاهات سياسية تخدم إرادة المستبد العادل أو الزعيم البطل كما صوَر نفسه.

ب ـ مفهوم الدولة عند الجابري:

لفظ الدولة من الألفاظ المتداولة في قاموس اللغة العربية، فقد جاء في لسان العرب (لابن منظور) أن مصطلح الدولة يعني الفعل والانتقال من حال إلى حال [34] أما في اللغات الأجنبية الأخرى فيقابلها في الفرنسية لفظ (état) وفي الانجليزية لفظ (state) وهما لفظان ينحدران من الأصل اللاتيني (status) الذي يراد منه الاستقرار والثبات.[35] إنَّ المتتبع لحركة التاريخ يظهر له أنَّ الدولة ظهرت نهاية القرون الوسطى، وذلك نتيجة تجميع ومركزة السلطة في يد حاكم واحد، كرد فعل من جهة ضد النظام الإقطاعي المتعدد الولاء، لأنَّ سلطة السيد الملك على رعاياها كانت سببا في نشأة العديد من الدويلات ومنه إلى لامركزية السلطة، وضد سلطة البابا الإمبراطور من جهة أخرى.أي في وجه ما كان يسمى بالإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة.لكن مع بداية القرن السادس عشر الميلادي بدأ التفكير في ضرورة ربط هذا الكيان السياسي المتمثل في الدولة بمجموعة بشرية متناسقة في معايير الانتماء كالثقافة والعرق، وقد ظلَّ هذا النموذج سائدا طيلة أربعمائة سنة كوحدة أساسية قاعدية للنظام الدولي، إلى أن تم تثبيته مع معاهدة وستفاليا (Westphalie) سنة 1948م، التي وضعت حداً لحرب الثلاثين سنة بين فرنسا وألمانيا، والتي كانت في جوهرها حرباً دينية عمت كل التراب الأوروبي، حيث تم صقل جديد للقانون الدولي وتجسيده على أرض الواقع مع مطلع القرن التاسع عشر عندما تم الاعتراف بمبدأ سيادة الدول.مع العلم أنَّ المجتمع اليوناني القديم والمجتمعات الأوروبية الأخرى والمجتمع الإسلامي عرفوا أنماطا معينة من الدولة كبوليس (polis) والمدينة (cité) عند اليونان، والجمهورية (Republica) عند الرومان، بيد أن هذه الأشكال ليست فردا أو هيئة أفراد، بل هي مجموعة من مؤسسات مركبة كجهاز آلي على قمة المجتمع، فهي بذلك هيئة مخولة باستخدام القوة والقسر وتتكون من خبراء واختصاصيين في النظام العام في خدمة المصلحة العامة، والمتمثل أساسا في خدمة الإنسان.[36]

غير أنَّ مفهوم الدولة لم يأخذ مدلوله السياسي الحديث إلا في عصر النهضة مع المفكر الإيطالي (ميكيافلي 1527 - 1469 niccola machiavelli) في كتابه الشهير المعنون بـ (الأمير) ليميّز بين أنواع المماليك والحكومات التي حكمت الجنس البشري، [37] حيث يقول في هذا الصدد: « لا تخرج جميع الحكومات والمماليك التي حكمت الجنس البشري في الماضي أو التي تتولى حكمه الآن، على أن تكون في أحد شكلين: إمَّا الشكل الجمهوري أو الشكل الملكي « [38] غير أنَّ لفظ الدولة قد أستعمل في فرنسا مع مطلع القرن السادس عشر الميلادي وبنفس المعنى الذي كان قد استعمله به ميكيافلي، ومع تطور الحياة السياسية أستبدل بلفظ الجمهورية، والذي عبَّر عنه (جان بودان 1596 - 1529 jean Bodin) في

كتابه عن الجمهورية الذي عنوَنه بـ (les six livres de la république) حيث لم يكتمل مفهوم الدولة إلا في القرن الثامن عشر ليصبح لفظا سياسيا يعبر عن هيئة أو كيان سياسي قائم بذاته.[39] ومن خلال هذا كلّه فإنَّ الدولة هي كيان سياسي واجتماعي، خاصيته ملازمة لكل تجمع بشري بغض النظر عن زمانه أو مكانه.فإذا كانت الدولة في الغرب هي الآلية الأساسية التي تمت من خلالها عملية ترشيد المجتمعات الغربية وتجريدها في إطار الواحدية المادية، فإنَّ كلمة دولة تشير إلى مدلولين أساسين للإشارة إلى معناها، فالمدلول الأول يعني « كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمهم الإطار السياسي للمجتمع «، أمَّا المدلول الثاني فيشير إلى « مؤسسة الحكومة، ومن ثم تقف الدولة في مقابل المواطنين « الذين يشكلون هذه الأخيرة، و أن الغالب في الاستعمال هو المعنى الأول، لأن الدولة « شكل من أشكال الترابط (جماعة إنسانية منظمة بشكل واع) ، وهي تختلف عن أشكال الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها".أمَّا هدفها فيتجلى بالأساس في الحفاظ على النظام والأمن، من خلال جملة القوانين التي تسير بمقتضاها، والتي تحظى بخاصية الإكراه.[40] كما أنَّها تمارس سلطتها وسيادتها داخل مساحة جغرافية محددة، والسيادة يقصد منها أنَّ الدولة هي صاحبة السلطة المطلقة التي تسمو فوق سلطات أفرادها الذين يقعون تحت لواء هذه الدولة.ومنه فالدولة هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى المماثلة له، والتي تربطه بها بعض العلاقات، وتختلف الدول فيما بينها من حيث تكوينها، ونظام الحكم فيها فمنها دول كبيرة، ومنها دول صغيرة ومنها دول ملكية ومنها دول جمهورية.[41] حيث يشير هذا التعريف إلى أنَّ الدولة ما هي إلاَّ كيان سياسي يتمتع بالاستقلالية عن الدول الأخرى رغم العلاقات التي تجمعه بها كما أنَّ نظام الحكم المتبع سمة مميزة لماهية الدولة تتمتع بالتنظيم ولها حكومة مستقلة وتضطلع بدور شخص معنوي واعتباري متميز تجاه المجتمعات المماثلة الأخرى التي تقيم معها علاقات ومجموعة من الخدمات العامة لأمة من الأمم، وبهذا المدلول فالدولة تقابل المقاطعة، أو المحافظة، أو الولاية في التنظيمات السياسية الحالية.[42]

ج ـ نشأة الدولة العربية الإسلامية:

لقد كان العرب في الجاهلية عبارة عن مجموعة من القبائل متناثرة هنا وهناك عبر تلال وصحاري شبه الجزيرة العربية، تعيش جماعات متفرقة تحيا حياة مشقة وبداوة فرضتها عليها البيئة التي تعيش فيها هذه القبائل والعشائر، والتي لا تعرف إلاَّ لغة البداوة تستخدم أساليب الغزو بعضها على بعض، و تتبع أساليب السطو والنهب.[43] لأنَّ القوة ميزة المجتمعات البدوية، فالقوي منها يقوم بغزو الضعيف وذلك لما تتميز به هذه البيئة التي كانت تعيش فيها هذه القبائل من بداوة، و قحولة وقحط.فكان «عرب الجاهلية في جزيرتهم

بل في باديتهم يعيشون جماعات متنافرة تقوم الرابطة بينهم على النسب الذي يجمع بين الأفراد، ويفرق بين الجماعات.إنَّ الشروط المادية لحياة هؤلاء (جدب الأرض التنقل، قلة المرعى) ، قد جعلهم يتمتعون بالعصبية والقبلية « [44] حيث ليس من الممكن أن تقوم فيها سلطة مركزية تطبع بطابع الدولة.لذا وجب من الضروري أن يوجد شرط أساسي يجمع الشمل بينهم وتتوحد سلطتهم وتقلب طباعهم، وهذا ما تحقق بالفعل مع ظهور الإسلام الذي انقلبت على إثره حياة العرب رأسا على عقب، بعد أن كانت حياتهم حياة بداوة، وسلطتهم سلطة عصبية ومنهجهم في التعايش القهر والغلبة، وذلك لما كان هؤلاء يأكلون العقارب، والخنافس ويتفاخرون بأكلهم للعلهز. وهو وبر الإبل بعد أن يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه.جاء الإسلام فاجتمعت هذه العصبيات والتفت حول هذا الوافد الجديد، بما منَّ به **الله** تعالى عليهم بمحمد صلى **الله** عليه وسلم فزحفوا إلى أمم فارس والروم فإبتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم.[45] وبعد تقليدهم ومحاكاتهم لهذه الدول بدأت بوادر الدولة في الظهور، وذلك نتيجة جمع عصبية العرب وما لازمها من قيام مؤسسات ونظم، والتعصب للدين، حيث قام نوع من الحكم أي سلطة معينة هدفها تنظيم صفوف المسلمين وتوجيههم إلى الجهاد.[46] غير أنَّ التفاف هذه العصبيات العربية وغير العربية لا يعني بالضرورة إعلاء الولاء للحاكم أو السلطة الحاكمة، لأنَّ دولة العرب لم تعتمد في قيامها على العصبية فقط بل على الدين أيضا.لمَّا قام الإسلام توحدت القبائل العربية، وأصبحت قوة اكتسحت أعظم الإمبراطوريات وهي الفرس والروم شرقا، ودول البربر والعجم غربا، إلاَّ أنَّ هذه الوحدة ما هي إلا امتثالا لدعوة الإسلام فقط، لأنَّ إسلام العرب لم يكن متجرداً تاماً من العصبيات التي طالما فرقت بينهم، كما أنَّ إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم لم يكن اندماجا كلياً غير مشروط في أمم العرب والإسلام، بل بقيت هذه العصبيات تشكل تكتلات سياسية قبلية أو شبه قبلية، كل طرف يحتفظ بزعامته.

لقد أدَّت عصبية العرب في هذه المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي دورين متناقضين، دور يمثل رابطة جامعة لمواجهة غير العرب سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وعصبية مفرقة إذا تعلق الأمر بالعرب أنفسهم.[47] وكان من البديهي سيطرة العرب والظفر بالريادة على غالبيتهم، مقارنة بالفرس والروم، وسيطرة عصبية قريش على العصبيات العربية التي كانت تمثل قوة وغلبة، قبل مجيء الإسلام، فقد برزت الدولة الإسلامية آنذاك في ضوء تعاليم الإسلام التي جاء بها الرسول صلى **الله** عليه وسلم داعياً هذه القبائل إلى الوحدة ولمّ الشمل، حيث توحدت كلمة الإسلام وجمعت فرقة الصفوف، وتوسّعت رقعة الدولة، وذلك نتيجة العمل الدؤوب الذي قام به الرسول صلى **الله** عليه وسلم والصحابة من نشر للإسلام وإعلاء كلمة الحق.» فدولة زمن النبي والخلفاء كانت دولة فتوحات، في قمَّتها

قادة عسكريون هم في الوقت نفسه رجال الدين و رجال الدعوة، أمَّا في قاعدتها فكانت الرعية كلها جند.لقد جندت القبائل العربية كلها للفتح، لم يكن هناك إذن فصل بين شيء يمكن تسميته بالمجتمع السياسي، أعني أجهزة الدولة باختلاف أنواعها وبين شيء اسمه المجتمع المدني العلماء والأحزاب والتنظيمات الاجتماعية وعامة الناس».[48]

غير أنَّ بوادر الخلاف بين المسلمين بدأت تظهر في الصدر الأول من الإسلام أي في عهد الرسول صلى **الله** عليه وسلم، لكن لم يؤثر لوجود عبقرية محمد صلى **الله** عليه وسلم وذلك بحسمه للخلاف وفض النزاع، لكن بعد وفاة الرسول صلى **الله** عليه وسلم اشتد الخلاف بين الصحابة على الخلافة، وهذا ما كاد يؤدي إلى تمزق و انحلال الدولة الإسلامية، بعد أن ظهرت العصبية من جديد، وبعد أن دفنت أزمنة طويلة، وقد ظهر ذلك جليا في سقيفة بني ساعدة إذ بلغ الصراع أشده بين المهاجرين (قريش) ، والأنصار (الأوس والخزرج) حول من يكون خليفة بعد الرسول صلى **الله** عليه وسلم، ومع العلم أن رسول **الله** لم يدفن بعد.وأنَّ المهاجرين احتجوا بقرابتهم للرسول صلى **الله** عليه وسلم، وأنَّ العرب لم تخضع إلاَّ لقريش في تبرير قرشية الخلافة.لقد وقف أبو بكر الصديق للناس مخاطبهم «إن **الله** جل ثناؤه بعث محمد صلى **الله** عليه وسلم بالهدي ودين الحق فدعا إلى الإسلام فأخذ **الله** تعالى بنواصينا وقلوبنا إلى ما دعا **الله** فكنا معشر المهاجرين أول الناس لنا فيه تبع...ونحن أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلاَّ ولقريش فيها ولادة « [49] فكان أبو بكر قد بايع عبيدة أو عمر فقال عمر وأبو عبيدة: ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر أنت صاحب الغار، وثاني اثنين وأمرك رسول **الله** بالصلاة فأنت أحق الناس بهذا الأمر.[50] وقد احتج الأنصار بأنهم هم من آوى الرسول صلى **الله** عليه وسلم وناصروه ووقفوا معه في السراء والضراء، كما أنَّ الخلاف بين الأوس والخزرج قديم قدم تاريخ القبائل العربية، حيث قوَى هذا الخلاف من موقف المهاجرين حين أيدت الأوس المهاجرين ذلك لأنَّ مرشح الخلافة سعد بن عبادة كان خزرجيا.غير أن البيعة في النهاية عادت إلى أبو بكر الصديق رضي **الله** عنه، وبقي سعد بن عبادة غاضبا لم يصل معهم جماعة ولا جمعة، ولم يستشرهم في أمر، كما أنَّه لم يبايع لا أبا بكر الصديق ولا عمر بن الخطاب رضي **الله** عنهما.

إنَّ المتمعن لهذه الوقائع يستنتج أن الدولة الإسلامية قد تخطت عتبة الفتنة التي كادت تعصف بها بعد وفاة الرسول صلى **الله** عليه وسلم، امتثالا لمبادئ دولة النبي صلى **الله** عليه وسلم وما كرسه الإسلام من شورى حيث الميزة الأساسية في هذه الحقبة أنَّ دولة أبي بكر وعمر كانت امتدادا لدولة الرسول صلى **الله** عليه وسلم لما تميزت به من قتال ضد المشركين وضرورة نشر الإسلام والذهاب به إلى خارج حدود هذه الدولة، كما أنَّ اهتمام الدولة آنذاك انصب حول تأمين الحدود.بيد أن خلافة عمر بن الخطاب قد عرفت العديد

من الانجازات الإدارية و الحضارية، و قد كان أولها سنّ التاريخ الهجري مبدأ للتاريخ الإسلامي ودونت في عهده الدواوين و إنشاء بيت مال المسلمين وبناء مدن جديدة، وبلغ الإسلام بلداناً بعيدة، حيث ساد العدل والشورى في عهده، وفتحت بلاد الشام والعراق، وبلاد فارس ومصر وطرابلس وأذربيجان ونهاوند وجرجان، وبنيت في عهده البصرة والكوفة.غير أنَّه لما طعن عمر بن الخطاب على يد لؤلؤة المجوسي ظل يحتضر ثلاثة أيام على فراش الموت، حيث أوصى وهو يحتضر بتطبيق مبدأ الشورى في الخلافة بين الخلفاء الستة المبشَرين بالجنة وهم عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام.كما أوصى بإبعاد الإمارة عن أقاربه ورفض ترشيح ابنه عبد الله للخلافة، حتى وقع الاختيار على عثمان بن عفان رضي الله عنه.

إنَّ السلطة السياسية في الإسلام لم تكتف بعنصر الدين فقط بل كان للعصبية حضور أيضا، فالأنصار تمسكوا بمبدأ الدين لأنهم هم من ناصروا النبي صلى الله عليه وسلم بعد أنّ حاربه أقرباؤه وأبناء قبيلته، والمهاجرون وضعوا فرضية أخرى وهي أنَّهم هم أبناء عشيرته، وقد نادوا بضرورة تأسيس الخلافة على العصبية قبل الدين.غير أنَّ فتيل العصبية كان قد أطفأه أبو بكر وعمر لخطورتها على دولة الخلافة، وذلك بمنع أعيان قريش و أغنياء الصحابة من الخروج خارج حدود دولته بدون إذن منه « فحثَّ عمر هذه الطبقة الممتازة في المدينة ضنا بها و ضنا بالمسلمين على ما نسميه في هذه الأيام باستغلال النفوذ، فقد استقامت أمور المسلمين وأمور هذه الطبقة نفسها ما أمسكها عمر في المدينة ووقَّفها عند حدود معينة من الحركة والاضطراب» [51] وقد كان الغرض من ذلك هو رفض تبعات العصبية التي كانت تغذي أصحاب النفوذ السياسي عن طريق استغلال مال الدولة.

ومع خلافة عثمان كتب إلى الولاة ينصحهم بالعدل والإنصاف والمساواة بين أفراد الدولة، حيث انصبَّ اهتمامه أكثر بتجهيز الجيش، وتوطيد نفوذ المسلمين في البلدان التي فتحت من قبل، كما ضمَّت مناطق جديدة إلى الدولة الإسلامية.لكن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه اتسمت بالنقد الشديد لسياسته كونه استهتر بالحكم، وقرب إليه بنو أمية وأسند إليهم المناصب المهمَّة في الدولة الإسلامية.وهذا ما دفع بالظروف السياسية إلى التقهقر، فإسناد عثمان بن عفان أهم مناصب الدولة إلى أهله كان مطية للنقد والاعتراض وقد كان السبب الرئيس فيها هو تعيين معاوية حاكما على إقليم مدة طويلة متصلة يمتد من آيلة إلى حدود الروم ومن الجزيرة إلى ساحل البحر البيض المتوسط، ثم أيضا تعيين مروان بن الحكم سكرتيرا للخليفة، فاستغل هذا الأخير منصبه وارتكب أعمالا دون دراية من عثمان رضي الله عنه [52] .ومنه فعندما نتبع حيثيات هذه الأحداث يظهر لنا بجلاء أنَّ حال

الدولة الإسلامية قد تغير مع خلافة عثمان، « فكان الموقف بين الخلافة والملك ملتبسا متشابكا في عهد عثمان، كان نصفه ملكا، ونصفه خلافة أو كان نصفه إمارة دنيوية » [53] وقد أفضت هذه المسائل في النهاية إلى نشوب معارضة لسياسة الحكومة، والهجوم على عثمان وإرغامه على التنازل عن الخلافة.

لكن مع إصرَّاره على الرفض انتهى الأمر بمقتله، ومرة أخرى يظهر أثر العصبية على الصعيد الفكري والاجتماعي والسياسي، وبعد وفاة عثمان رضي **الله** عنه أصيب المسلمون بالهلع وفقدان الصواب فسارعوا إلى مبايعة علي بن أبي طالب كرم **الله** وجهه، وقد تزامنت بيعة علي مع اختلاف الصحابة حول مقتل عثمان رضي **الله** عنه وكيفية الاقتصاص من قاتله.وقد عرفت الدولة الإسلامية فتناً كبرى، وانقسام المسلمين إلى طوائف، تخللتها حروب طاحنة أشهرها حرب صفين بين معاوية وعلي رضي **الله** عنه وبعد مقتل علي وتسليم الحسين ابن علي السلطة إلى معاوية قامت دولة جديدة، دولة الملك السياسي « وهكذا حكم معاوية باسم القبيلة وليس باسم العقيدة «.[54] وقد عرفت الدولة الإسلامية في هذه المرحلة تغيراً ملحوظاً في نظام حكمها ونمط سياستها، فظهرت إيديولوجيا جبرية انتهجها الساسة الأمويون تهرباً من الأمر الواقع «فقالوا إن **الله** لا يحاسب الخلفاء لأنه هو الذي جعلهم أمراء على الناس، وقد وضعوا لذلك حديثا روجوا له يقول: (إن **الله** تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيئات) » [55] فعرفت فكرة القضاء والقدر، وفكرة الاجتهاد وغيرها.إلا أن واقع الدولة السياسي في عهد معاوية وما تميز به من عملية فصل الدين عن السياسة أي الدولة، حيث لم يسمح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية أو التكتلات...[56] وفي ذلك خطوة سياسية منقطعة النظير من قبل في الدولة الإسلامية، حيث لم تعرف هذه الأخيرة فصلا بين الجيش والتشكيلات السياسية، ولم يدرك القادة أو الخلفاء هذا الأمر إلاَّ مع معاوية، الذي ركز كثيرا بل وراهن على الدولة بقوة الجيش.

لقد احتلت الدولة مكانة مهمة في الفكر الإنساني قديما وحديثا، ممَّا يعني الحضور القوي الذي تحظى به في الحياة الإنسانية الذي تجسده جملة من المفارقات، فهي تبدو كما لو كانت تعبيرا عن حاجة طبيعية في الإنسان إذ «يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع » [57] غير أنها تبدو من زاوية أخرى كياناً مصطنعاً، ومجرد وسيلة لغاية أعلى منها « تعددت في التاريخ أشكال هذه المقالة من الرواقيين إلى أنصار القانون الطبيعي ومن أوغسطين إلى فقهاء الإسلام» [58] كما تبدو الدولة أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلاني والقصدي والإرادي للحياة الإنسانية، لتجسد حرية الأفراد والجماعات، وهي من جهة ثانية مقيتة إذ تقضي على جميع مظاهر الحياة

الإنسانية الفردية تحول الفرد إلى آلة أو عبد يتصرف بمقتضى قوانين لا دخل له فيها. وقد قيل «إنَّ الاغتراب البشري الأصلي هو اغتراب سياسي» « [59] .قد تظهر الدولة أحيانا أمراً واضحاً ومعطى مباشرا نقبلها إلى حد البداهة «كما نقبل خلقتنا وحاجاتنا إلى الأكل والنوم « [60] ، وتظهر أحيانا أخرى ملتبسة وغامضة ومعقدة ومتداخلة حتى أن تعريفها يغدو «مهمة شبه مستحيلة « [61] حيث تظهر الدولة كما لو كان حضورها يتغلغل إلى أخص خصوصياتنا، بل يمتد ليشمل مجالات الحياة كلها حتى غدت « شبيهة بدائرة باسكال التي يكون مركزها في كل مكان وإطارها غير محدد « [62] كل هذه المفارقات تجعل بحث الدولة أمرا ملحًّا ويزداد إلحاحا بازدياد سلطتها « إذ لم تشهد الإنسانية في أي حقبة في تاريخها تراكما للسلطة ونمواً لنظم العنف والاستبداد السياسي كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة، وفي مطلع القرن العشرين بالذات « [63] لأن الاهتمام بالدولة يعود بالأساس إلى تطور الدراسات في مجال العلوم الإنسانية وتسليط الضوء عليها، حيث لم يكن الفكر العربي بمنأى عن الاهتمام بالدولة ودراستها، مثل ما هو الشأن عند الدكتور محمد عابد الجابري، فكيف نظر للدولة العربية الإسلامية؟ وما الأسس التي تحددها؟ لما كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة هي المحددات الثلاثة التي حكمت العقل السياسي العربي، فإن الدولة العربية الإسلامية لا تخرج في تكوينها عن إطار هذه المحددات السالفة الذكر.باعتبارها محددات حكمت ماضي الدولة العربية الإسلامية ومازالت تحكمه إلى اليوم، حيث أصبحت القبيلة اليوم هي المحرك الأساسي العلني للسياسة في الدولة العربية الإسلامية، وأصبح الاقتصاد يمثل ريعا في مقابل الغنيمة، كما أصبحت الايديولوجيا والفكر تمثل عقيدة إما طائفية، أو شبه طائفية [64] .الأمر الذي جعل مفهوم الدولة في الوطن العربي يتبلور على ضوء هذه المكبوتات الثلاثة.

لقد ظهرت الدولة بأبعادها السياسية حينما تحولت الدولة الإسلامية من طابع الخلافة إلى طابع الملك، مع العلم أنَّ التراث العربي الإسلامي عرف ثلاثة أصناف من الفكر السياسي تتحدد من خلالهما الدولة، صنف يدور أساسا حول الخلافة والإمامة وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة. فقد برز مفهوم الدولة مع نشأة الخلاف الدائر حول أزمة الخلافة التي اشتد أزرها بعد مقتل عثمان بن عفان رضي **الله** عنه ثم بعد ذلك انتصار معاوية على علي بن أبي طالب كرم **الله** وجه، حيث حوّل معاوية الخلافة الإسلامية إلى ملك وراثي [65] .لقد تأسست الدولة العربية الإسلامية ككيان سياسي «وكما عرفها التاريخ منذ معاوية، أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة، أي الدولة بوصفها مؤسسة قهرية فوق المجتمع، وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة أو بغير ذلك من الشعارات « [66]

غير أن المتتبع لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي يتبين له بوضوح أن الدولة العربية الإسلامية إنما نشأت بانتشار الإسلام وذيوع صيته.«لقد رافق انتشار الإسلام كعقيدة دينية، نشوء دولة العرب، فمنذ بداية الدعوة المحمدية وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الإسلام تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئا فشيئا، إلى أن أصبحت حقيقة بعد سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار لاختيار من يخلف رسول **الله** أي لاختيار رئيس الدولة» [67] لذلك يعتبر معاوية مؤسسا جديدا للدولة العربية الإسلامية، فإذا كان التأسيس الأول كان على يد الرسول صلى **الله** عليه وسلم ، بعد هجرته من مكة إلى المدينة المنورة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر الصديق رضي **الله** عنه من خلال محاربته للردة، وحرصه و إصراره على احترام كل مظهر من مظاهر الإسلام، بما يحمله من أوامر ونواهي وأحكام، فإن التأسيس الثالث جاء على يد معاوية وذلك بتأسيسه لدولة الملك.

يعد معاوية بن أبي سفيان الوجه الذي أنقذ الدولة الإسلامية من الانهيار والزوال وصبغها بصبغة سياسية بعد الفتن التي عرفتها في أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي **الله** عنه [68] مع العلم أنَّ معاوية كان يعرف جيدا أنَّه اغتصب الحكم بالسيف، وهو ما يتنافى مع مشروعية الحكم في الإسلام التي تقوم أساسا على الشورى، التي شرعت في عهد أبي بكر الصديق رضي **الله** عنه فراح يبحث عن شرعية لحكمه من القضاء والقدر من جهة واسترضاء الناس بإشراكهم في الحكم وتوزيع الأموال.[69] حيث يمكن اعتبار ملك معاوية دولة السياسة في الإسلام، وهي شبيهة إلى حد كبير بالنموذج السائد اليوم، وذلك ليس لدهاء معاوية و حكمته و قدرته على التفاوض، بل الأمر أكثر من ذلك لأن معاوية أول من أوجد ما يعرف بالمجال السياسي عند علماء الاجتماع وعلماء السياسة؛ لأنَّ الدولة التي أقامها لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة التي ذكرناها سابقا، والمتمثلة في القبيلة والغنيمة والعقيدة بصورة مباشرة، بل بممارسة السياسة في هذه المحددات.[70] لقد كانت الأوضاع السياسية في الدولة قبل معاوية تتميز بالاندماج بين الأمراء والعلماء وبين الدين والسياسة، وبين الرعية والجند لتمثل بنية واحدة.ففي القمة الكلمة للدين وفي القاعدة الكلمة للقبيلة.أمَّا مع دولة معاوية فانفصل الأمير عن العالم وكل واحد مثل فريقا في قمة الدولة أمَّا في قاعدتها التي تسيرها القبيلة فتنقسم إلى جند وهم كل من حارب مع معاوية، ورعية وهم كل من قاتل ضده.كما عرفت الدولة آنذاك عقداً سياسياً مع المحكومين أساسه المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة، والتي تعني في مضمونها لا في السلطة بل في ثمارها وهو ما يعرف بالغنيمة.

يرى الجابري أن الدولة العربية الإسلامية قد عرفت نوعاً من الديمقراطية السياسية،

حيث تجسدت خاصة في حرية الكلام والتعبير وإبداء الرأي، وهذا ما أثبت معارضة بعضهم وطعنهم في شرعية الحكم الأموي كما فعلت الشيعة، والبقاء على الاتصال بخصومه.[71] حيث عرفت الدولة الإسلامية في عهد معاوية مجالاً سياسياً حقيقياً تضمن الشيعة والخوارج والأمويين أي الأسرة الحاكمة، إلى جانب المحايدين للصراع بين معاوية وعلي الذين اعتزلوا الفتن.غير أنَّ هذا المجال السياسي في الدولة لم يتحقق لو لم تقوَّض سلطة القبيلة ويعاد بعثها من جديد، لكن ما يعاب على حكم معاوية هو الاستئثار بالحكم لنفسه ولعائلته من خلال إحلال الملك والوراثة محل الشورى.وهو مظهر من مظاهر الاستبداد السياسي في الدولة ورفض مبدأ التداول على السلطة، ذلك من خلال عدم الالتزام بأحد أصول الحكم في الإسلام وهو الشورى، حيث أكد أنَّه لا سبيل ولا فائدة من الحديث عن الديمقراطية دون العمل بها.[72] يؤكد الجابري على أنَّه يجب أن يفسح المجال أمام التعددية، سواء كثرة الطوائف والأقليات، أو حرية التعبير وتعدد الأحزاب، لأن هذه المظاهر تعد أسمى مظاهر الديمقراطية في الدولة، ليتم القضاء على القبلية والعشائرية ليتسنى للأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وإمكانية تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع من هيمنتها ليحدث نوع من التجانس الاجتماعي، وبالتالي يتخلله انتقال سلمي للسلطة السياسية من النخب الحاكمة إلى النخب الشعبية المتنامية، وهذا المشكل تعاني منه معظم الدول العربية الإسلامية في الوقت الراهن.[73]

إنَّ ما هو مطلوب في الدولة العربية الحديثة والمعاصرة في نظر الجابري، هو إحلال الولاء للفكر والبرامج والاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء لشخص واحد، سواء كان شيخا للقبيلة أو رئيسا لطائفة، مع ضرورة إحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي العشائري الجامد، وهو ما يضمن الانتقال السلمي والديمقراطي للسلطة في الدولة. لتبنى الوحدة الوطنية على أساس التعددية الحزبية، وزوال المظاهر الاجتماعية القديمة ومواكبة التطورات.[74] كما ألح الجابري على ضرورة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وذلك من خلال الانتقال من الاقتصاد الريعي إلى الاقتصاد الإنتاجي الذي تفرض فيه الدولة الضرائب على المنتجين، لأنَّ الضريبة تشكل أحد أهم مواردها لتدعيم خزينتها.إنَّ سياسة الدولة هذه من شأنها حماية الاقتصاد، وضمان سلامة الأموال وحسن استخدامها ومراقبة صرفها.غير أنَّ الدولة العربية يطغى على اقتصادها القطاع الريعي كالأجور والأعطيات ودعم الموارد الطبيعية، الشيء الذي يمنع الخواص من مراقبة الحكام أثناء عملية صرف الأموال، لأنَّهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية.[75] إنَّ ما تعاني منه الدول العربية لا سبيل للتغلب عليه إلا بالتكامل الاقتصادي الإقليمي، وذلك بخلق سوق عربية مشتركة لبناء اقتصاد موحد على شاكلة السوق الأوروبية المشتركة، فالوحدة

الاقتصادية أساس إحداث تنمية عربية مستقلة.[76] كما يقرر الجابري بأنَّه يجب إحداث مجال سياسي في الدولة للانتقال إلى الديمقراطية «لأنَّ الديمقراطية إذن يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي حتى يصبح قابلا لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية، والديمقراطية ضرورية أيضا لتغيير المجتمع العربي تغييرا يتجه به هذه المرة لا من الوحدانية إلى التعدد...بل بالعكس من التعدد إلى الوحدة».[77] غير أنَّ هذه الوحدة التي يتكلم عليها الجابري إنما تهدف إلى إقامة نظام جماعي عادل خال من الاستبداد، وقادر في الوقت نفسه على مسايرة متطلبات العصر، إذ يجب أولا إقرار مبادئ دستورية للحد من الأنظمة الاستبدادية [78] وأنَّ هذه المبادئ تتمثل على وجه الخصوص في الشورى والمسؤولية والاجتهاد، غير أنَّه لا يمكن العمل بهذه المبادئ الثلاث إلاَّ إذا قمنا بتجديد العقل السياسي العربي من أجل بناء دولة قوية الدعائم وذلك بإقرار طريقة واحدة للوصول إلى السلطة وتحديد مدة ولاية الرئيس، وتحديد اختصاصاته.

لقد كان من « تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وأنَّ تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وأنَّ 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».[79] كما يجب أيضا إيجاد بدائل لمحددات العقل السياسي العربي لأنَّها تتنافى وأساليب الديمقراطية الحديثة، وذلك بتحويل القبيلة في الدولة إلى مجتمع مدني وتعويض الغنيمة بالضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي.[80] إنَّ تجديد هذه المحددات في إطار الدولة إنما يقودنا وبالضرورة إلى نظام ديمقراطي ليبيرالي، لأنَّ تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني أي أحزاب و نقابات و جمعيات و هيئات ومنظمات قاعدية، ثم تحويل العقيدة إلى مجرد رأي يؤدي بدوره إلى حرية التعبير والتفكير والمعارضة، وتحويل الغنيمة إلى ضريبة أي اقتصاد إنتاجي مبني على حرية المنافسة فهي بالضرورة نفس المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية السياسية.لذلك فلا مناص للدولة إلا باتباع الديمقراطية السياسية رغم مهاجمة العديد من المثقفين القوميين لها، لتحل محلها الديمقراطية الاجتماعية.غير أنَّ الجابري يرى أنَّ هذه الديمقراطية التي ينشدونها لا تتحقق إلاَّ في ظل دولة ليبرالية تقوم على الديمقراطية السياسية.[81]

إنَّ هذه البدائل الثلاثة التي اختارها الجابري لتحل محل محددات العقل السياسي العربي لا يمكن أن توجد إلا في ظل دولة تمارس نظاماً ليبيرالياً مطبوعاً بطابع المجتمع المدني الذي يمارس حرية الرأي والعقيدة، واقتصاده اقتصاد عصري.وهذا ما يشير إلى

دولة الحداثة، إذ يجب من خلالها أيضا تحديث سياستها، لأنَّ المحددات التقليدية (القبيلة والعقيدة والغنيمة) تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية، وتحول دون بلوغ الحداثة السياسية في الدولة التي تتطلب من العقل تجديد محدداته، وذلك بالنفي التاريخي لها وتعويضها بمحددات حديثة ومعاصرة، تضمن الانتقال إلى الديمقراطية، وتفتح المجال لدخول الحداثة السياسية من أبوابها الواسعة، مع العلم أنَّ استقراء حوادث التاريخ للدولة العربية الإسلامية يبيِّن لنا أنَّ هناك محاولات عديدة منذ أكثر من مائة سنة نتيجة الاحتكاك بالعالم الغربي والحضارة المعاصرة.[82] إنَّ الدخول في عالم الحداثة السياسية يقتضي مسايرة المعايير التي أدّت بالدول المتطورة إلى النهضة، حتى لا تبقى حبيسة القيم والمبادئ التقليدية التي كانت سببا في التردي والتخلف، مع أنَّ الدول الحديثة تنادي بالديمقراطية كطريقة في الحكم، وتعدي عتبة المكبوتات السياسية التقليدية، التي تظهر من حين إلى آخر بطريقة لاشعورية.إنَّ الدولة عند الجابري ما هي إلاَّ جهاز سياسي واجتماعي قائم على السياسة، إذ لابدّ للديمقراطية أنّ تكون هي الوازع الذي يحكم إرادة الأفراد. إذ هناك معياران في الدولة يمكن أنّ نستند إليهما لتوضيح الخط الفاصل بين الطبيعة الديمقراطية والطبيعة غير الديمقراطية للنظام السياسي داخل الدولة و هما: تداول السلطة ودرجة المشاركة السياسية للفرد في صنع قرارات الدولة.ومن هنا نرى أنَّ تجاوز الواقع والانتقال إلى دولة متحضرة يتطلب الأخذ بالمبادئ الديمقراطية و أساليبها المتجددة بتجدد الحياة وتطورها في أي بلد.

2. الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية:

يعد مفهوم الديمقراطية من المفاهيم الفلسفية الأشد ارتباطاً بالسياسة وأنظمة الحكم، بل هي «أكثر مفردات الفكر السياسي العالمي قدما بأصولها اليونانية» [83] مما جعل إمكانية القبض عليها واختزال دلالتها أمراً صعب المنال، لأنها تعبر عن علاقة سياسية بين الحاكم والمحكومين من جهة، و لما تتميز به من التباس و غموض من جهة أخرى. ومن خلال ذلك يمكن أن نتساءل: ماذا يقصد بالديمقراطية عامة؟ وعند الجابري خاصة؟ .إنَّ الديمقراطية من بين المفاهيم كثيرة التداول، وفي الوقت نفسه من المفاهيم التي يصعب تحديدها، وإعطاؤها تعريفاً واحداً يتفق فيه الناس جميعاً، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخ هذه الكلمة لعله يساعدنا على معرفة المقصود منها، لأنَّ مفهومها تطور تبعا لتطور حركة التاريخ، وهذا ما أدى إلى اختلاف مفهومها من زمان إلى آخر [84] فكانت عند اليونان تعني « حكم الشعب نفسه بنفسه « وهو معناها الأصلي، حيث أبرزه أفلاطون في عرضه لكيفية الانتقال إلى الديمقراطية، والتي هي نتيجة حتمية لجشع الطبقة الاوليجارشية طبقة الأقلية

الفاسدة والتي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء [85] ليؤول الأمر في النهاية إلى انتصار الفقراء على أعدائهم، ويقتسموا أمور الحكومة بالتساوي، ويختار الحكام في غالبيتهم عن طريق القرعة، وتكون حكوماتهم تعددية، لأنها تتكون من أشخاص من طباع شتى.وهو أفضل نظام ممكن، لأنَّه يعرف بألوان مختلفة، كما تعرف الحكومة بالفوضى ومظاهر التنوع.[86]

غير أنَّ أرسطو يرى أنَّ دولة المدينة هي أفضل أشكال المجتمعات البشرية لكونها تعرف بالتنظيم، والمواطن له الحق في المشاركة في مسائل الدولة، كما له الحق أيضا في الاشتراك في السلطة لقضائية.[87] مع العلم أنَّ أرسطو كان قد ربط بين نظريته في السياسة و مذهبه في الأخلاق، القائم على مبدأ الوسطية، أي الفضيلة وسط بين رذيلتين، فالمدينة تمثل وسطاً بين الأسرة و الإمبراطورية، فالأسرة هي نواة المجتمع لكن غير كافية والمدينة تتكون من مجموعة أسر.أمَّا الإمبراطورية فهي نتيجة ازدياد عدد الأسر عن العدد اللازم والذي تنعدم فيه علاقات الأخوة والصداقة، ليحل فيها سوء التفاهم و الصراع والاستغلال. [88] وقد عبّر أرسطو عن ذلك في قوله: «هذه نظم الأثينيين المتوارثة عن الأجداد، إن ثار أحد وحاول إنشاء حكم طغياني، أو أسهم في إنشاء ذلك الحكم، سقط عن حقوقه المدنية هو وأسرته».[89] إنَّ تعريف الديمقراطية بأنها: « حكم الشعب نفسه بنفسه « لا تصدق إلاَّ على دولة مثالية كما تحدثَّ عنها أفلاطون، لأنَّ كلمة شعب تستوجب دولة بالضرورة حيث لا يمكن تصور شعب ليس له نظام حكم يسير شؤونه، وكلمة حكم تقتضي وجود حاكم و محكومين فكيف يا ترى أنّ يحكم الشعب نفسه بنفسه؟ [90] مع العلم أنَّ جان جاك روسو كان قد أكدَّ هذه الفرضية معتبراً أن الديمقراطية بهذا المفهوم لن توجد أبدا، لأنَّ حقيقتها بهذا المعنى تتنافى مع حقيقة القانون الطبيعي الذي يقتضي بالضرورة تسيير العدد الصغير للعدد الكبير.كما أنَّ الشعب لا يمكن أن يكون دائماً ساهراً و مراقباً لأمور الدولة، وعندما تكون وظائف الدولة موزعة على هيئات عدة فإن أقلها عدداً يستولي على السلطة لاستحواذهم على النفوذ وتمكنهم من الفرص دون غيرهم.[91]

غير أن طبيعة المجتمع اليوناني آنذاك تقتضي جمعهم في ساحة واحدة لقلة عدد أفراده وهذا ما يمكنهم من المشاركة في الحكم، واستشارتهم والأخذ برأي الجميع لأنَّ كلاً منهما يعرف الآخر، لكن لما كثرت مدنهم وكثر عدد أفرادهم استحال أمر المشورة بينهم، وقد كانت هذه الاستحالة مطية لتسلط بعض الملوك واستبدادهم بالرأي.[92] وظهرت الطبقة الاوليجارشية التي اعتبرت الديمقراطية عاجزة عن تحقيق حلم المواطنين اليونانيين وذلك لكثرة العبيد في المجتمع الأثيني، إذ الدولة لا تخضع إلا لإرادة الأحرار فقط، غير أنَّ الديمقراطية اليونانية كانت آنذاك أسمى أنظمة الحكم، لأنَّ الجمعية العامة

للدولة والتي كانت تعد الجهاز الرسمي للدولة، وكان عدد أعضاء المحكمة العليا يفوق الألف عضو وذلك لتجنب انتشار الرشوة وفساد الأخلاق، لكن هذا النظام بقدر ما كان أكثر إحكاماً، كان في الوقت نفسه سخافة و بطلاناً بشهادة معاصريه.[93] لقد كان سقراط يتهكم بالديمقراطية هذه ويعتبرها ديمقراطية عرجاء، لأنها تميِّزها الطبقية بين الأسياد والعبيد، إذ إنَّ الجماهير فيها تسوقها العاطفة ولا تعطي قيمة للبسطاء من مزارعين وتجار، وليس لهم الحق في الانخراط في المحكمة العليا للبلاد، وهي قيم حطت من قيم الإنسانية، إنَّ هذا الهجوم اللاذع على الديمقراطية المزيفة من قبل سقراط جعل السفسطائيين يعدمونه، فإذا كانت ديمقراطية أثينا هي التي صنعت الأنوار، فإنها في مقابل ذلك كانت قد صنعت السجون.حيث أتهم سقراط إثر ذلك بالفساد الخلقي، و إفساد عقول الشباب.[94] إنَّ إعدام سقراط جعل أفلاطون أكثر سخطاً على الديمقراطية والجماهير التي أنشأتها الأرستقراطية في أثينا، وقال بضرورة تجسيد حكم الأعقل والأفضل، وهذا ما جلب له العداوة من قبل الديمقراطيين، [95] الذين وقفوا في وجهه لما يقوم بالترويج له، وهو أن الديمقراطية إنما جاءت لخدمة طبقة على حساب الطبقات الأخرى.

أما في العصر الوسيط فقد عرفت الديمقراطية نمطاً آخر، وهو أنَّ الرومان قد قسموا الشعب إلى سادة ونبلاء وأشراف من جهة، وأرقاء من جهة ثانية، فمفهوم الديمقراطية إنما ينطبق على عدم تثبيت ذلك التقسيم وترسيمه، وقد نشأ بموجبها مجلس الشيوخ ليحد من سلطة الحاكم واستبداده، حيث كان هؤلاء الأعضاء يُنتقون بطريقة عشوائية من الولايات كلها دون وضع مقاييس لاختيارهم.[96] وهو الأسلوب نفسه عند العثمانيين.أمَّا في العصر الحديث فقد اتخذت الديمقراطية شكلا مخالفا لما كانت عليه، حيث أصبحت تعني الانتخاب وبطرق تضمن المساواة بين المرشحين، وإلاَّ كان هناك استئثار بالحكم من قبل الطبقة الحاكمة والمحافظة على مكاسبها.[97] لقد تحددت الممارسة الديمقراطية في العصر الحديث مع الثورة الفرنسية التي أعطت السيادة للشعب بأن يحكم نفسه بنفسه، وذلك باختيار نواب ينوبون عنه في المجالس الشعبية، ومختلف أجهزة الدولة فالديمقراطية إذن تعني حكم الكثرة أو حكم الأغلبية التي تعنيها الانتخابات.[98] فالديمقراطية الحقة تعني المساواة، وهو ما يفهمه عامة الناس منها، إذ يقصدون بذلك المساواة في الحقوق والواجبات، وفي ظروف العيش وفي المحاكم أي أمام العدالة، ولأنَّ الديمقراطية تعني الانتخاب عن طريق الاختيار بين ممكنات عدة، وهو ما يقتضي حرية الناخب لأنَّ الحرية إذا لم يتساوى فيها الأفراد تصبح استعبادا واستغلالا، وأن حرية الأفراد أو الشعب لا تعني سوى الاستبداد والاستغلال، لأنَّهم يعيشون أوضاعاً تتميز باللامساواة.لأنَّ الشعب ليس له الخيار الحقيقي في مقابل أفراد القمة أثناء الانتخابات لأنَّ الإمكانات والوسائل مختلفة تجعل المنافسة

غير متكافئة، إذ لا يمكن أن نتحدث عن مساواة بين الغني والفقير، وبين العالم والجاهل، فالفقير لا يستطيع أن يختار إلا رغيف خبزه، والجاهل لا يختار أصلاً؛ لأنه لا يعرف، وماذا يريد؟ ، ولا يملك القدرة على ما يريد.(99)

أ ـ الديمقراطية عند الجابري:

لما كانت الظروف السياسية كلها تقتضي الإصلاح والمراجعة، فإنَّ واقع الدولة العربية أجدر وأحق بأنَّ يأخذ نصيبه من هذا الإصلاح، وذلك بالتأكيد التام على أنَّ العاطفة والعقل يؤيدان الديمقراطية ويؤكدانها، باعتبار أنَّها أصبحت اليوم ضرورة ملحة لتحقيق التقدم والحفاظ على الهوية العربية.(100) وهذا لا يتحقق إلا بأخذ الواقع العربي بعين الاعتبار لكونه يمثل التربة أو المناخ الذين سيحتضنان الديمقراطية، رغم أن الواقع العربي لم يعرف الديمقراطية طوال تاريخه، كما أنَّه لم يعرف أيضا الظروف والتطورات التي أفرزت الديمقراطية في أوربا كفكر وكمؤسسات، بل عاش الواقع العربي ظروفاً مختلفة تماماً عن تلك التي شهدتها أوربا بعد التحولات المستمرة التي عرفتها الشعوب الأوروبية منذ اليونان مروراً بالعصور الوسطى إلى غاية العصر الحديث، على العكس، مما كان يعيشه المجتمع العربي الذي عرف نمطاً واحداً من الحكم وهو الحكم الفردي سواء كان الحاكم خليفة أو ملكا أو أميرا.

لقد كان نظام الحكم دائماً فردياً سواء عيّن بالرضاء أو المبايعة، أو بوساطة القوة والغلبة.وهذا ما جعل فكرة المستبد العادل فكرة جوهرية في الحكم العربي، أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم، والذي يستشير دون أن يكون مُلزماً باستشارة رعيته.مع العلم أنَّ التاريخ السياسي العربي لم يعرف ذلك الصراع بين الحاكم والشعب من أجل الحد من سلطته، أو فرض قيود عليه كما هو الشأن في أوروبا، بل بقي القيد الوحيد هو الوازع الديني أو الأخلاقي، وهذا ما يعرف عند الجابري « بنصيحة الملوك « إذ النصح ليس رقابة، ولا حد من السلطة بل الخضوع التام لإرادة الحاكم، وهذا ما جعل الانتقال إلى الديمقراطية يتطلب إحلال انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا، وهذا يحتاج إلى نفس طويل وعمل متواصل، وصبر كبير وفكر عميق.(101)

يرى الجابري أنه مهما فشلت تجربة الديمقراطية في الوطن العربي، يجب أن لا تلغى، بل لابد من مضاعفة المجهودات لتوطيدها، لأنَّ الديمقراطية ليست عملية سهلة، فهي ميلاد جديد وعسير (102) إذ من غير الممكن فهم الديمقراطية وتحديدها في الوطن العربي إلا بأطراف ثلاثة وهي التيار الأصولي وتمثله النخبة التقليدية، والتيار الاستشراقي وتمثله النخبة العصرية، وهناك طرف ثالث وهو الواقع العربي نفسه، وأولى هذه العراقيل هي

كيفية الانتقال إلى الديمقراطية وهي وليدة بيئة رأسمالية، كيف يمكن تطبيقه في بيئة سابقة عن الرأسمالية وبعضها الآخر اشتراكي.أمَّا الصعوبة الثانية وهي كيفية الانتقال من نظام لاديمقراطي إلى نظام ديمقراطي وهذا لا يتحقق إلاَّ بقرار من الحكام أنفسهم، إمَّا بالتنازل طوعا، وهذا شبه مستحيل في الوطن العربي، وإمَّا جبرا وهذا يحتاج إلى قوة ومناضلين قادرين على فرض الديمقراطية.[103]

فهناك إذن اختياران إمَّا التدرج وذلك بفسح المجال للديمقراطية تنمو و تترسخ والعمل على الانتقال إلى دولة مؤسسات حقيقية مبنية على الحرية والحقوق وفصل السلطات، وهذا يتطلب وقتا طويلا.وإمَّا حمل الحكام على التنازل عن الحكم تحت ضغط القوى الحية المناضلة من أجل الديمقراطية وقيمها، وهذا لا يتأتى إلا بسبيل لاديمقراطي وهو ما يتنافى مع مبادئها ودعواتها، وهي تسير إلى الهدم أكثر من السير إلى البناء.وهذا ما يجعل طريق التدرج هو أفضل الطرق، لكن سوء فهمه قد يؤدي إلى تمييع الديمقراطية والعودة إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة.[104]

إنَّ التدرج نحو الديمقراطية يعني نزع امتيازات النفوذ من طبقة بكاملها قد تكون عبارة عن طائفة أو عائلة أو من الحزب الواحد، وقد تتفطن هذه الطبقة إلى المؤامرة التي تحاك ضدها فتعرقل كل عملية التدرج، فتقوم بالقضاء عليها وهو ما حدث في كثير من الأقطار العربية في أثناء محاولاتها تجسيد الديمقراطية، لكن يجب الكفاح من أجلها.[105] ومنه فالديمقراطية إذن ليست بضاعة أو نموذجاً جاهزاً يمكن استيراده، بل هي ممارسة ونتاج ومحصلة تاريخ وعلاقات وحوار.« فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات »[106] لأن الديمقراطية الحقيقية في جوهرها، وماهيتها ليست شيئاً آخر غير مشاركة الحاكم الرعية في الحكم.[107] وتبدو الديمقراطية إذن «هي نقيض الظلم تماما، مثلما أنَّ السماء نقيض الأرض »[108] وأن غياب الديمقراطية يعني غياب العلاقة العضوية بين الحكام العرب وبين جماهير الشعب، غيابها في الميادين السياسية والاجتماعية كافة.[109] إنَّ الديمقراطية يجب أن تضمن إقامة مجتمع مدني يتشكل من مؤسسات تنظم حياة الأفراد وتضمن لهم الحقوق والواجبات، حيث يكون الحاكم فيها نائباً عن الجماعة كلها وبرضاها، ولا يكون رئيس عشيرة أو عصبة من الأثرياء بالمال والسلاح، إنَّها ديمقراطية تضمن تداول السلطة وتمنع احتكارها مع ضرورة العمل على تحقيق الوحدة العربية، وإقامة سوق عربية مشتركة.[110]

ب. آلية الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي:

إذا كانت الديمقراطية من بين المطالب الأساسية التي تنادي بها الشعوب، خاصة

المضطهدة منها من قبل أنظمتها وساستها، فإن مفهومه يختلف من شخص إلى آخر، وذلك حسب آلية تطبيقها، واختلاف وجهات نظر الأفراد المطالبين بها.وعلى هذا الأساس كان المطالبون بها يختلفون في الآراء والعقائد، وحتى في العادات والتقاليد، مما جعلها مطلباً متشعب الفروع يحمل في طياته كثير من التناقضات.

1. المطالبون بالديمقراطية في الوطن العربي:

لما كانت الديمقراطية تصوراً تتحيز إليه كل كتابة وكل فكر، فإنَّ الفكر يعلن صراحة تحيّزه للديمقراطية، داعياً إلى تطبيقها والعمل بها كمبدأ أخلاقي يكشف عن أسباب الاستبداد ومرتكزاته، باعتبار الديمقراطية إرثاً للإنسانية جمعاء.[111] لا يستقيم أمر الدولة وتتحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بدونها، لأنها قانون طبيعي تطمح إليه الإنسانية لتقرير إنسانيتها، مما جعل الديمقراطية من أهم المطالب الشعبية اليوم، وأكثرها رواجاً.إذ إنَّها تلقى إجماعاً على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية بالدرجة الأولى، وذلك كالمطالبة بحرية التفكير والانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب السياسية والانتخابات...إلخ [112] فهم باختصار يطالبون بالديمقراطية السياسية البرجوازية، التي أصبحت في الوقت الراهن رغم عيوبها ضرورة ملحة في الوطن العربي.لا يوجد طريق آخر لتحقيق الوحدة العربية غير الديمقراطية السياسية البورجوازية لأنَّنا في عصر التكتلات الاقتصادية والإقليمية التي لا يمكن تحقيقها إلا بأحد الطريقتين إمَّا عن طريق القوة العسكرية، أو عن طريق التعبير الديمقراطي الحر.[113] حيث تعتمد النخبة العربية في نظرتها إلى الديمقراطية على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة تعممت في جميع المجالات وتنسب إلى طريقة علماء الكلام وعلماء الفقه واللغة والعقل السياسي أيضا.فهي الطريقة المثلى لعمل العقل العربي، [114] ومنه فإنَّ المستقبل يبقى مجهولاً مقارنة بالماضي الذي اعتمدت فيه الشورى من قبل الخلفاء الراشدين كمبدأ ديمقراطي يمكن استقراؤه، وإمَّا بالرجوع إلى المرجعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة لنأخذ منها الديمقراطية جاهزة.[115] ومن خلال ذلك يمكن تحديد ثلاثة أصناف من النخب العربية التي طالبت بالديمقراطية، **وتتمثل فيما يأتي:**

أ. النخبة العصرية:

يرى الجابري أن هذه النخبة يمثلها في الوطن العربي النخبة الذين تأثروا بالاقتصاد الليبيرالي الغربي وتشبعوا بثقافته، معتبرين إياه النموذج الذي يحتذى به.فهي تتكلم باسم الجميع لكنها لا تربطها أية علاقة عضوية بالمجتمع الذي تدعي دفاعها عنه، وتتحجج بخدمة مستقبله والتفكير في محنته، وهي ثغرة خطيرة تعاني منها هذه النخبة لغياب

العلاقة الروحية والعضوية التي تربطها مع الشعوب سواء في ميدان السياسة أو الاجتماع أو الثقافة وهذا عائق من بين العوائق التي تعوق كيفية الانتقال إلى الديمقراطية.

ب. النخبة التقليدية:

ويمثل هذه النخبة في نظر الجابري رجال الدين الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم الأصوليين أو السلفيين وهي نخبة حقيقية قائمة بالفعل لأنهم يشرعون للمستقبل، ولو بدعوتهم إلى العودة إلى الأسلاف والاقتداء بمآثرهم، والحفاظ على أصالة الفكر، [116] والسير وفق مناهج السلف الصالح سواء في السياسة أو الاجتماع أو العقيدة.وقد كانت دعوتهم ملحة إلى العودة إلى مبدأ الشورى للقضاء على كل مظاهر الاستعباد والطغيان، وكان هدفهم إقامة أمة تسيرها حكومة صالحة، مبنية على أسس وقواعد إسلامية تكون خادمة للشعب، وليست حكومة طغيان و استبداد.وقد تجلى ذلك خاصة في العلاقة التي كانت قائمة بين هذه النخبة والجماهير، لما تحظى به من قبول لأفكارهم ومساندتهم في مشروعهم، حيث إنَّ هذه النخبة لم ترفض الديمقراطية، وإنَّما أرادت التعبير عنها بالشورى مبرزين علاقة التداخل الموجودة بينهما.[117] واعين بذلك أنَّ الديمقراطية جزء من الهوية العربية، رغم النظرة السلبية القديمة لها.

ت. الواقع العربي:

لقد طرح الواقع العربي الراهن تساؤلات عدة حول مدى تطبيق الديمقراطية والآليات التي يمكن تحقيقها بها من خلال المعاملات وأثناء الانتخابات.وهل الديمقراطية هي الحل الأنسب للمشكلات التي يطرحها الواقع السياسي العربي؟ وكيف تتم عملية الانتقال إلى الديمقراطية؟ .وعلى ضوء ذلك فإن هذه الأطراف السالفة الذكر لها علاقة مباشرة بتطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، مما أدى إلى الاختلاف حول عملية الانتقال إليها.إذ يبيّن الجابري أن هناك مرجعيتين، واحدة تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، وهي مرجعية تراثية عربية إسلامية أصيلة ومرجعية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل، وتحكمها المرجعية الأوروبية المعاصرة.[118] لقد كان عجز العقل السياسي العربي على تحقيق الاستقلال التام سواء من جانب السياسة أو التفكير أو الوعي نتيجة احتكامه المطلق لهاتين المرجعيتين، مما جعل الواقع السياسي العربي لا يعبر عن رغبة الشعوب وطموحاتهم، وهذا لا يطرح بالضرورة فكرة الوقوف في وجه الغرب ومعاداتهم، بل أن تكون العلاقة قائمة على منطق المصالح، وهو منطق تحتكم إليه جل الأمم.لذلك وجب على الأمة العربية أن تقف في مفترق طريقين إمَّا الإتباع لتحقيق المصالح، أو الامتناع والرفض ومعارضة هذه القوانين والسياسات المستوردة.[119]

إنَّ هذه العقلية السياسية العربية قد فرضت على الشعوب رؤية واحدة فقط، قد تكون هذه الرؤية بمثابة مفتاح واحد يفتح جميع الأبواب، قد يكون مفتاح بوليس، أو مفتاح لصوص، وهذا ما جعل النخب تتعامل مع هذه الرؤى الجاهزة بحذر شديد.غير أنَّنا اليوم ونحن في عصر التعددية أصبحنا نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً للتعامل مع واقعنا، مثل عدم قمع التيارات المعارضة حتى وإنّ كان هذا الأمر شكلياً فقط.[120]

الهوامش:

× أستاذ مشارك جامعة محمد بوضياف المسيلة، طالب باحث بقسم الدكتوراه قسم الفلسفة جامعة الجزائر2

1. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة العربية– ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2001) ، ص 56.
2. المصدر نفسه، ص 22.
3. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 1994) ، ص346.
4. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، «محددات وتجليات «، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 2004) ، ص، ص 52، 53.
5. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 347.
6. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 57.
7. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، » العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة»، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 ، 1987) ، ص75.
8. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 338
9. المصدر نفسه، ص، ص 350، 351.
10. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص، ص 351، 352.
11. المصدر نفسه، ص، ص 361، 362.
12. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 ، 2004) ، ص، ص 88، 90.
13. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص، ص 372، 373.
14. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 373.

15. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996) ، ص، ص 118، 119.

16. المصدر نفسه، ص 121.

17. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط5، 1994) ، ص 65.

18. المصدر نفسه، ص 67.

19. المصدر نفسه، ص72.

20. المصدر نفسه، ص 80.

21. المصدر نفسه، ص 84.

22. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص89.

23. المصدر نفسه، ص 96.

24. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص، ص 94، 95.

26. المصدر نفسه، ص 97.

27. المصدر نفسه، ص 98.

28. المصدر نفسه، ص 99.

29. المصدر نفسه، ص 100.

30. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 101.

31. المصدر نفسه، ص 100.

32. المصدر نفسه، ص 102.

33. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

34. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج 2، (بيروت: دار

صادر، ط 1 ، 1997) ، ص431.

35. فتحي التريكي ، الفلسفة الشريدة دراسات في الفلسفة المعاصرة ـ، (بيروت: مركز الإنماء القومي، (دط) ، (دت)) ، ص40.

36. جاك ماريتان، الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله الأمين، مراجعة: صالح الشماع و قرياقوش موسيس ، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، (دط) ، (دت)) ، ص، ص 30، 31.

37. (Marcel prelot , institutions politique et droit constitutionnelle , (paris: édit Dalloz , 4 éme édition , 1969) , p1.

38. نيكولا ميكيافلي، الأمير، ترجمة: خيري حماد، (منشورات دار الآفاق الجديدة، ط11، 1981) ، ص 54.

39. Marcel prelot , institutions politique et droit constitutionnelle.....,, ibid, p2.

40. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (دار الشروق، ط 1، 2002) ، المجلد الثاني، ص71.

41. مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (دط) ، 1983) ، ص 65.

42. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001) المجلد الأول، ص، ص 368، 369.

43. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة ، – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي– ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6 ، 1994) ، ص202.

44. المصدر نفسه، ص255.

45. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة ، المصدر السابق، ص، ص 202، 203.

46. المصدر نفسه، ص203.

47. المصدر نفسه، ص 257.

48. محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ط 1 ، 1990) ، ج 1، ص 42.

49. ابن قتيبة الدينوري، كتاب الإمامة والسياسة، شرح وتصحيح: محمد محمود الرافعي، (مصر: مطبعة النيل، (دط) ، 1904) ، ص09.

50. المرجع نفسه، ص 10.

51. طه حسين، الفتنة الكبرى عثمان ـ (مصر: دار المعارف، ط 14، (دت)) ، ج 1 ، ص 46.

52. أبو الأعلى المودودي ، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس ، (الكويت: دار القلم، ط 1، 1978) ، ص 70.

53. إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية، «سلسلة عالم المعرفة «، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، (دط) ، 1994) ، ص166.

54. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر سابق، ص 235.

55. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 ، 1991) ، ص 58.

56. محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 ، 1990) .، ص44.

57. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، (لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (دط) ، (دت))، ص 41.

58. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (لبنان: المركز الثقافي العربي، ط 6 ، 1968) ، ص13.

59. بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة: حسين دكروب ، (لبنان: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 1981) ، ص5.

60. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق، ص5.

61. رايمون بدون و فرانسيس بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، 1986) ، ص301.

62. جاك دو نيديو فابر، الدولة، ترجمة: سموحي فوق العادة ، (لبنان: منشورات عويدات، ط 1، 1970) ، ص13.

63. برهان غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة ـ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (دط) ، 1994) ، ص7.

64. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 2010) ، ص182.

65. ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ـ، نقله عن العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مع وضع مدخل ومقدمة تحليلية: محمد عابد الجابري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998) ، ص13.

66. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 2010) ،، ص107.

67. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، المصدر السابق، ص 273.

68. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص، ص 233، 234.

69. محمد عابد الجابري ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المصدر السابق، ص83.

70. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص234.

71. المصدر نفسه، ص237.

72. المصدر نفسه، ص، ص، 240، 241.

73. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2 ، 1997) ، ص59.

74. المصدر نفسه، ص60.

75. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 182.

76. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 374.

77. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص58.

78. المصدر نفسه، ص366.

79. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المصدر السابق، ص82.

80. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 373.

81. المصدر نفسه، ص 12.

82. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 343.

83. عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، حوارات القرن، (دمشق: دار الفكر، ط 1، 1999) ، ص11.

84. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص، ص 14 – 15.

85. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا ، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، (دط) ، 1978) ، ص302.

86. المرجع نفسه، ص، ص 305، 306.

87. جورج كتورة، السياسة عند أرسطو، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1 ، 1987) ، ص26.

88. جورج كتورة، السياسة عند أرسطو، المرجع السابق، ص10.

89. أرسطو، دستور الأثينيين، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، (دط) ، (1967) ، ص 45.

90. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص، ص 14، 15.

91. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت: دار القلم، (دط) ، 1985) ، ص 118.

92. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة: مطبعة مصر، ط3، 1925) ، ص 34.

93. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح **الله** محمد، (بيروت: مؤسسة المعارف، (دط) ، (دت)) ، ص8.

94. إميل براهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: دار

الطليعة (دط) ، (دت) ، ج 1 ، ص 127.

95. ول ديورانت، قصة الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى جون ديوي، المرجع السابق، ص 20.

96. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص 34.

97. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص، ص 16، 17

98. محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، (الجزائر: مؤسسة الإسراء، ط1، (دت)) ، ص، ص 42، 43.

99. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 17.

100. المصدر نفسه، ص 48.

101. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص، ص 49، 50.

102. المصر نفسه، ص52.

103. المصدر نفسه، ص 82.

104. المصدر نفسه، ص، ص 82، 83.

105. المصدر نفسه، ص 85.

106. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المصدر السابق، ص 113.

107. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 ، 2004) ، ص 124.

108. المصدر نفسه، ص 115.

109. المصدر نفسه، ص 111.

110. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 125.

111. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 365.

112. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 32.

113. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 161.

114. علي حرب، مداخلات، (بيروت: دار الحداثة، ط1، 1985) ، ص 103.

115. المرجع نفسه، ص 103.

116. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 34.

117. المصدر نفسه، ص، ص 35، 36.

118. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 41.

119. تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، (بيروت: دار الساقي، ط 3، 2003) ، ص 89.

120. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 48.