PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الجمهوريَّة الجزائريَّة الد
وزارة التعليم العاليّ و [illegible]
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعيَّة
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الماجستير

مشروع : فلسفة العدالة

الموضوع :

" إشكالية العدل في الخطاب النَّهضويّ "

إعداد الطالب :
–دحمانـــي مصطفى

الأستاذ المشرف :
–د.بوزيد بومدين

أعضاء اللجنة :

–أ.د.البخاري حمانه	(جامعة وهران)	رئيساً
–د.بوزيد بومدين	(جامعة وهران)	مقرراً
–د.برياح مختار	(جامعة وهران)	مناقشاً
–د.الزاوي عمر	(جامعة وهران)	مناقشاً

السنة الجامعية : 2010-2009

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الجمهوريَّة الجزائريَّة الديم
وزارة التعليم العاليّ و البحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعيَّة
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الماجستير

مشروع : فلسفة العدالة

الموضوع :

" إشكالية العدل في الخطاب النَّهضويّ "

إعداد الطالب :
–دحمانـــي مصطفى

الأستاذ المشرف :
–د.بوزيد بومدين

أعضاء اللجنة :

–أ.د.البخاري حمانه	(جامعة وهران)	رئيساً
–د.بوزيد بومدين	(جامعة وهران)	مقرراً
–د.برياح مختار	(جامعة وهران)	مناقشاً
–د.الزاوي عمر	(جامعة وهران)	مناقشاً

السنة الجامعية : 2010-2009

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الإهـــداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجتي الغالية

و بناتي الثلاث : أصالة ، رانيا و ندى

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المقدمة

ظهرت معالم النهضة العربية في بداية القرن التاسع عشر، و في النصف الثاني من هذا القرن ، بدأت تتشكل ملامح الفكر النهضوي العربي ، واستمرت خطابات النهضة إلى غاية النصف الأول من القرن العشرين .و طيلة قرن ، كان السؤال التاريخي – الحضاري ، الذي شغل الفكر العربي ، هو : لماذا تأخرنا و كيف نتقدم ؟

و جاءت الإجابات في نصوص النهضويين و "زعماء الإصلاح " و الذين كان من أبرزهم رفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي ، محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي .هؤلاء الرواد حاولوا تشخيِّص داء "التأخر " و تقديم وصفة التقدم .

و مع تراكم الأحداث التاريخية و تداخل العوامل الخارجية مع العوامل الداخلية ، تبلورت قضايا الخطاب النهضوي و تحددت أطروحاته .

و نظراً لثقل التراث من جهة ، و سحر النموذج الغربي من جهة أخرى ، انقسم هذا الخطاب ، إلى تيار إصلاحي و اتجاه ليبرالي ، يتفقان في ضرورة النهوض و لكن يختلفان في " شروط النهضة" .

و رغم هذا الاختلاف ، فإن القاسم المشترك بينهما هو نقد الاستبداد و رفض الطغيان ومن هنا كانت المسألة السياسية هي المسألة الطاغية على هذا الخطاب .و لهذا ليس غريباً أن يكون الاهتمام منصباً ليس فقط على نقد الاستبداد و لكن المطالبة بالإصلاح السياسي فالتقدم – عند هؤلاء الرواد – لن يتم إلا بتحقيق العدالة السياسية وبعبارة أفصح إصلاح النظام السياسي. و من هذا المنظور ، كان الهَّم الديمقراطي في الفكر السياسي العربي ليس فقط جزءاً من إشكالية عامة هي إشكالية النهضة ، بل كان و ما يزال ، إشكالية مركزية في الخطاب النهضوي و في الفكر السياسي العربي المعاصر .

و بناءً عليه لا نندهش من كثرة النصوص و المتون التي تناولت قضايا من قبيل الحرية، الدستور والعدل.و هذه المذكرة، هي محاولة للبحث و التنقيب في نصوص الرواد المؤسسون للفكر السياسي العربي.و بعبارة أخرى،هذه الدراسة هي ، قراءة تحليلية – نقدية لمفهوم العدل السياسي ، أي مفهوم الديمقراطية .في الخطاب النهضـــوي العربي

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ولهذا ، سوف يتقاطع في هذا البحث ، مفهوم الـ
جنب مع مصطلح الديمقراطية و مع مصطلح الاستبداد .

لأن **الإشكالية** التي نتحرك في إطارها، في هذه المذكرة، هي:

هل استطاع الخطاب السياسي النهضوي العربيّ استيعاب مفاهيم الحداثة السياسية ؟ وبصياغة أخرى: هل تمكن هذا الخطاب ، و هو يدعو إلى العدل السياسي ، من بناء فكر ديمقراطي ؟ هل تمكن من التأسيس لمفهوم الحرية السياسية داخل الثقافة العربية – الإسلامية ؟

و قبل أن نتطرق، بشيء من التعريف الموجز لأقسام المذكرة و مفاصلها الأساسية، من مدخل نظري، و فصول ثلاث و خاتمة.

لابد أن نتوقف أولاً عند الصعوبات التي واجهتنا قبل و أثناء إعداد هذه الدراسة.ثانياً سنحدد الفرضيات التي انطلقنا منها ثالثاً و أخيراً ، سوف نشير للدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع ، أقصد موضوع الخطاب السياسي النهضوي ، الذي كان ومازال موضوعاً مثيراً للجدل و مادة خصبة للدراسة و البحث .

I/صعوبات البحث :

تواجه الباحث في العلوم الإنسانية عموماً و الباحث في القضايا الفلسفية ، عدد لا يستهان به ، من الصعوبات و العراقيل ، أهمها ـــ في نظري ـــ صعوبة الوصول إلى المصادر و المراجع ، التي لا غنى عنها لأي باحث ، و تزداد الصعوبة عندما يتعلق الأمر بقضايا فلسفية محضة ، و بصورة أخص بعض الفلاسفة المعاصرين الذين لم تترجم أعمالهم إلى اللغة العربية بعد كذلك من العوائق الإبستمولوجية في مجال البحث في علوم الإنسانية ، و في الدراسات الفلسفية ، يمكن الإشارة إلى عائق الموضوعية حيث غالباً ما تختلط ذات الباحث مع الموضوع المبحوث بشكل غير سوي ، فتنعكس أحلام و رغبات و عواطف الباحث على موضوعه ، كما قد تطل الإيديولوجيا برأسها ، في هذا المجال ، فيتم إسقاط قضايا الحاضر على قضايا الماضي ، أو يقع تلوين فيلسوف بعينه بلون إيديولوجي محدد وهذا ما حولنا تجنبه قدر المستطاع لأنه بالفعل واجهنا،في هذه المذكرة ،

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

صعوبة الإلتزام بالموضوعية .أي ضرورة ترك م

ليس فقط صعوبة الوصول هي المشكلة، و لكن هذه المصادر و المراجع، و في كثير من الأحيان، قليلة ونادرة في المكتبات العامة و الخاصة، سواء بسواء. و بناءً عليه، هناك صعوبة في الحصول على بعض النصوص الفلسفية، وخاصة النصوص الأساسية للفلسفة اليونانية وحتى نصوص الفلسفة الحديثة.

كما أنه كان من الصعب العثور – وإلى وقت قريب – على نصوص بعض المفكرين العرب ودراساتهم على رفوف المكتبات، اللهم إلا في معارض الكتاب التي تقام هنا وهناك.

هذا من جهة ، و من جهة أخرى ، المناخ العام ، الثقافي و الاجتماعي ، يقف أحياناً عقبة كأداء أمام البحث العلمي وأحياناً لا يشجع على الدراسة الأكاديمية الرصينة والجادة فالبحث العلمي يتطلب إمكانيات مادية و شروط معنوية تُحفِّز الباحثين على الإبداع في شتى مجالات المعرفة،وبالإضافة إلى كل هذه الصعوبات والعراقيل الموضوعية،هناك صعوبات ذاتية متعلقة بموضوع الدراسة في حد ذاته .إذْ أن الباحث في قضايا الفكر العربي الحديث ، يلاقي من الصعوبات المنهجية و الفكرية ، ما لا يُعَّد و لا يُحْصى ليس لأن موضوعاته متداخلة و شائكة و إشكالياته تتأرجح بين الأصالة والمعاصرة بل لكثرة نصوصه و تعدد اتجاهاته.وكذلك– و هذا هو الأهم – لتَنوّع موضوعاته من العلمانية والإسلام ،مروراً بقضايا الوحدة و التقدم و المرأة وانتهاءً بالعدالة والديمقراطية.

كما أن الفكر العربي الحديث ، منذ بداية تكوينه في القرن التاسع عشرو إلى غاية اليوم، تختلط فيه الأحلام بالطموحات و تمتزج فيه الإيديولوجيا بالإبستمولوجيا و "التراث " "بالحداثة" ويتواجد داخله خطابات ،من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار و يقف على أرضه دعاة العلمنة ، جنباً إلى جنب مع دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية .و بناءً عليه ليس من السهل تحليل إشكاليات الخطاب العربي الحديث و المعاصر ، كما أنه من الصعب فهم آلياته و قراءة مفاهيمه و تحقيب فتراته و مراحله .و لهذا لابد من التوظيف الجيِّد للمناهج في قراءة و تحليل الفكر العربي الحديث .و في هذه الحالة لا ينفع منهج واحد في

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

التحليل ، فكل المناهج مطلوبة من ماركسية و بن
مُرحبٌ بها من التفكيك إلى التأويل.

II/ فرضيات البحث:

في هذه الدراسة المتعلقة بإشكالية العدل السياسي في الخطاب النهضوي استندنا عل مجموعة من الفرضيات ، و حكمت مسارنا في البحث عدة محددات و هي كما يلي :

أولاً: المسألة السياسية ، هي المسألة الطاغية في الخطاب النهضوي و هذا راجع لأسباب عديدة ، منها أن هذا الخطاب ، وُلِد و نشأ و ترعرع في أحضان في بعض المناطق الخاضعة لنفوذ العثماني .كما تَشَكَّل و تَكَوَّن في إطار الحملات الأوروبية ،والضغوطات الإستعمارية و الهجمة الإمبريالية الشرِّسة على العالم العربي /الإسلامي.و في نفس الوقت تحددت المفاهيم السياسية لهذا الخطاب ، بعد أن اكتشف المفكرون النهضويون .الدولة الحديثة في أوروبا ، بكل ما تعنيه من حداثة سياسي .و ما تتضمنه من مؤسسا عقلانية – ديمقراطية. ومجتمع مالقانون. سيادة القانون.[1]

و لهذا ليس غريباً أن يكون الفكر السياسي، هو الفكر المُهِّيمن، منذ ذلك الوقت، إلى غاية هذه اللحظة و من هنا كانت السياسة هي الساحة التي دارت عليها كل معارك الفكر العربي .كما أن الصراع السياسي ألقى بظلال كثيفة على هذا الفكر و من هنا تلك "الحرب الأهلية الطويلة " بين تيارات و مذاهب إيديولوجية متناقضة داخل ساحة الفكر العربيّ مثل الصراع الدامي بين القوميين و الماركسيين من جهة ، و بين العلمانيين والإسلاميين من جهة أخرى .

و من هنا كانت القضايا السياسية و على رأسها قضية الاستبداد الشغل الشاغل للفكر النهضوي .

ثانياً :إن الخطاب السياسي النهضوي ، في بداية تكوينه مع نصوص الطهطاوي ، التونسي و محمد عبده ، كان "متصالحاً" إلى أبعد الحدود مع مفاهيم الفكر السياسي الأوروبي ، خاصة مفاهيم روسو لوك ، مونتسكيو وهوبز .كما أُعْجِب بالدولة الحديثة

1-علي أمليل : الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية .المركز الثقافي العربي ط1 .الدار البيضاء 1985 ص 06

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ولكن مع انتهاء الربع الأول من القرن العشر
المفاهيم، و بالتالي رفض رفضاً مطلقاً الفلسفة السياسية الغربية و خاصة التراث الفلسفي الأنواري. [1]

و بعبارة أخرى ، الإصلاحية العربية،كانت تسير في تعاملها مع الحداثة السياسية والتنوِّير الثقافي بخطوة إلى الإمام و خطوتين إلى الوراء و هذا بسبب أن هذه الإصلاحية كانت محكومة منذ البداية ، بإطار سلفي .سَمَح بأن تكون الانطلاقة النهضوية و جريئة إلى حد ما نظراً لقوة الدفع الذاتية لهؤلاء " الرواد " .و لكن عندما زادت جرعة الشجاعة مع الشيخ علي عبد الرزاق .بدأ البناء النهضوي ،الهَّش أصلاً ، يتصدع مع الضربات الأولى التي تلقاها على يد الشيخ محمد رشيد رضا و تلميذه حسن البنا .ثم انهار تماماً مع الخطاب الراديكالي لسيد قطب وجماعات التطرق الديني التي قطعت نهائياً مع مفهوم الدولة الحديثة و ما يرتبط بها من ديمقراطية و حقوق إنسان.و في نفس الوقت رفعت هذه الجماعات شعارات "الإسلام هو الحل " والدولة الإسلامية و" تطبيق الشريعة " كما دخلت هذه الجماعات المتطرفة في صدام عنيف مع أنظمة دول ما بعد الاستعمار.كما مارست إرهاباً لم يسبق له مثيل، على مجتمعاتها و على الآخرين.

مما أدى إلى فتح النقاش على قضايا الإسلام، العلمانية ، الديمقراطية .الحداثة و الغرب.. و على المشروع النهضوي نفسه .

ثالثاً: ثالث الفرضيات التي تنطلق منها في هذا البحث ، هي أن الخطاب السياسي النهضوي ، بمخلف اتجاهاته ارتكز في تفسيره لأسباب "التقدم" و في فهمه لعوامل " التقدم" بوجود " ظاهرة " الاستبداد في الأنظمة السياسية السائدة آنذاك .و لهذا كان يرى هذا الخطاب ، أن الخروج من هذا المأزق التاريخي ، هو وضع نظام سياسي يقوم على مبادئ "الشورى الإسلامية" ويلتزم بأحكام الدستور .

و لهذا كان، شعار «الشورى هي الحل " عند البعض، و شعار "الدستور هو الحل " عند البعض الآخر .و من هذا المنطلق ، كانت أنظار النهضويين ، مركزة على الدولة ،

[1]- رضوان السيد و عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسي العربي . دار الفكر .ط 1 دمشق 2000 . ص66

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وبعبارة أفصح ، على المؤسسة السياسية .و ب
سلطانية .و التقدم لن يكون مع نظام سياسي استبدادي .

و في هذا السياق ، بذل كل من الطهطاوي ، التونسي ، عبد و الكواكبي ، جهوداً مضنية ، من أجل بيان أن "الشورى " هي "الديمقراطية " و أن النظام الدستوري لا يتعارض مع النظام السياسي الإسلامي وخاصة في مجال رعاية مصالح الناس و إقامة العدل .

واللاَّفت للانتباه، أن الحركات الوطنية في العالم العربي ، قرنت الدعوة إلى الاستقلال بالمطالبة بالدستور .و كأنها كانت على يقين بأن التحرر السياسي ، وحده لا يكفي ، بل لابد لدولة الاستقلال من نظام سياسي ديمقراطي .يأخذ بمبادئ حقوق الإنسان و تكون فيه السيادة للقانون .

III/الدراسات السابقة في هذا الموضوع:

يلاحظ المتابع للثقافة العربية المعاصرة .كما ينتبه المهتم بكل ما يصدر من أبحاث ودراسات في الفكر العربي عامة و الفكر السياسي خاصة ، لقلة الدراسات المتعلقة بموضوع العدل السياسي في الخطاب النهضوي رغم كثرة الدراسات التي تبحث في الفكر النهضوي و في الإصلاحية العربية .

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، الدراسات و الأبحاث التي تناولت الفكر النهضوي العربي ، سواء بالتاريخ أو بالمراجعة و النقد ، فهي كذلك كثيرة ،نذكر منها على سبيل المثال و ليس الحصر كتاب " الفكر العربي في عصر النهضة " لألبرت حوراني "وكتـــاب " أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث" لفهمي جدعـــان .و كتـــاب "الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ." لعلي محافظة .أما الكتاب الأقرب إلى موضوعنا ، فهو " العدالة و الحرية في فجر النهضة العربية " لعزت قرني وكتاب "الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية " لعلي أومليل و الجدير بالملاحظة ، أنه قد ازدهرت ، في العقود الأخيرة الكتابات التي تهتم بمراجعة المشروع النهضوي و نقد و تحليل الخطاب النهضوي و خاصة الخطاب السياسي و في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى كتابات

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

كل من محمد عابد الجابري .كمال عبد اللطيف ورضوان السيِّد .

وهذا بالإضافة إلى الندوات والمتلقيات الفكرية التي تتناول "عصر النهضـــة" و"رجالات النهضة " و "الخطاب النهضوي " .

و التي تقام داخل العالم العربي و خارجه .أما عن المقالات و الدراسات التي تنشر في الجرائد و المجالات .فهي كثيرة .و أما عن الرسائل الجامعية التي تبحث بكل ما يتعلق بالنهضة فَحَدِّثْ و لا حَرَجْ و الجدير بالذكر، أننا قد استفدنا من كل هذه الكتابات والنصوص، التي ساعدنا الحظ في الحصول علها و قراءتها، و هي في الحقيقة مراجع أساسية لا غنى عنها لأي باحث يروم الفهم و يبغي الحقيقة و يسعى إلى النقد. و بطبيعة الحال، هناك مراجع باللغة العربية و باللغات الأجنبية، لم يسعفنا الحظ في الإطلاع عليها، و هذا لأسباب خارجة عن إرادتنا تدخل في إطار الصعوبات التي سبق الإشارة إليها.أما فيما يخص مصادر البحث، فقد بذلنا قصارى جهدنا للوصول إليها وقراءتها قراءة متأنية.

و هكذا قسمنا هذه المذكرة ، إلى مدخل نظري و ثلاثة فصول و خاتمة .ففي المدخل النظري الذي عنوانه " مفهوم العدل و السياقات الفلسفية " و فيه سنتعرض لمفهوم العدل في الفكر الفلسفي عبر التاريخ ، من خلال عينة من الفلاسفة و ذلك بتقديم أفكارهم في الموضوع ، و باقتضاب من "جمهورية " أفلاطون إلى "عدالة "راولز .

و في الفصل الأول الذي عنوانه " الله و العدل " سوف نتطرق فيه لإشكالية العدل في الفكر الإسلامي و ذلك في مبحثين " الإمامة و العدل الإلهي " و " الأداب السلطانية وعقل المدينة " و سنركز خاصة على مفهوم " العدل الإلهي " عند المعتزلة والأشاعرة، ومفهوم "الإمامة " عند الشيعة والخوارج و"المدينة الفاضلة " عند الفارابي و الإصلاح السياسي عند ابن رشد و في هذا الفصل كذلك ، سنتوقف عند عبارات رائجة في الثقافة العربية /الإسلامية و في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي ، وهي "الآداب السلطانية "و"الفتنة" و "إيديولوجيا الطاعة " و "ثقافة الاستبداد " بشيء من التحليل و النقد، لأن لها علاقة وطيدة بالدولة ، الحرية و السلطة و الله .و من هنا كان عنوان هذا الفصل " الله و العدل " و ذلك لشدة التداخل بين الدين و السياسة .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

أما الفصل الثاني ، فعنوانه " العدل و الحرية "، و الإطار النهضوي " و " الليبرالية عند الطهطاوي و التونسي " و في هذا الفصل سوف نضع أولاً الخطاب النهضوي في إطاره التاريخي ، أي الظروف السياسية /الاقتصادية /الاجتماعية التي شكلت هذا الخطاب وحددت قضاياه ورتبت أولوياته.ثم سندخل في صلب الموضوع ، وهو مفهوم العدل السياسي عند كل من الطهطاوي والتونسي باعتبارهما نموذجاً للتيار الليبرالي ومن رواد الفكر النهضوي .

أما الفصل الثالث و الأخير ،و الذي عنوانه " الإصلاح و العدل " فقد قسمناه كذلك إلى مبحثين هما " الإصلاحية إنفتاح و انكفاء " و " العدل السياسي عند محمد عبده والكواكبي " و في هذا الفصل سوف نركز على التيار الإصلاحي – السلفي ممثلاً بالشيخ محمد عبده و المفكر عبد الرحمن الكواكبي و سنستعرض أفكار و أراء " الشيخين " في الحرية ، الاستبداد ، السلطة و الشعب .

و في الأخير ، سوف نخرج بخاتمة هي عبارة عن خلاصة و استنتاج لهذا البحث و للأفكار التي توصلنا إليها عنوانه " نحو فكر ديمقراطي – عقلاني ".

و الحقيقة أن هذا البحث/المذكرة هو محاولة ، مجرد محاولة لمقاربة الخطاب السياسي النهضوي. ونحن على يقين تام ، أن هذه المحاولة في حاجة إلى المراجعة والتعديل ولهذا،نحن لا ندعي الصواب أو الكمال في هذا العمل .و لكن نزعم أننا اجتهدنا و بذلنا جهداً رغم الصعاب و العراقيل و العوائق التي واجهتنا، سواء قبل الكتابة أو أثناءها.و في الختام، لا يسعني إلاَّ أن أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف الدكتور بوزيد بومدين على توجيهاته و متابعاته لهذه المذكرة من البداية إلى النهاية .

كما أتوجه بالشكر الكثير إلى الأخت الكريمة دحماني حـــدو و الآنسة علاوي حـــدو على كتابة هذه الدراسة الجامعية على الحاسوب .كما لا يفوتني الثناء على قسم الفلسفة – إدارة و أساتذة ، لِمَا وجدته منهم ، من ترحيب و تشجِّيع وتحفيز على البحث والعمل في إنجاز هذه المذكرة الجامعية .

و الله ولـي التوفيق

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

توطئـــــــــة

من المفاهيم الفلسفية التي نالت حظاً وافـ
ومن الإشكاليات التي أخذت قسطاً كبيراً من جهود المفكرين ، في الشرق و في الغرب ، وعبر تاريخ الفكر الإنساني إشكالية الاستبداد . و لهذا ليس غريباً أن يحتل مفهوم العدل مساحة واسعة ، في الخطاب الفلسفي .منذ الفيلسوف اليوناني سقراط (470ق.م – 399 ق.م) إلى الفيلسوف الأمريكي جون راولز (1921–2002) . مروراً بأفلاطون، أرسطو ، سان – أوغسطين ، الفارابـــي ، إبن رشد و هيغل ..

و منذ البداية، كان السؤال: ما هو العدل؟ و ما حقيقة العدالة ؟ كما كان "العقل الخالص " مهتماً بالكيفية التي تحقق "العدل العملي " على المستوى السياسي و الاجتماعي .كما أن العدل ، كان و مازال حلماً ،حلم المساواة بين الناس و حلم تطبيق القانون على الجميع و حلم الديمقراطية .

و للعدل معانٍ أخلاقية ، اجتماعية ، اقتصادية ، قانونية و سياسية .كما تساءل المفكرون ، عن حقيقة الظلم و طبيعة الاستبداد .وطرحوا سؤلاً في غاية الأهمية : لماذا كان الظلم الاجتماعي والقهر السياسي ، هو القاعدة في تاريخ الاجتماع الإنساني ؟ ومعنى ذلك ، أن العدل والمساواة ، كانتا الاستثناء .و العدل ، هو من القيم الأساسية في الفكر الإنساني ، يرتبط بالأخلاق ، الاجتماع و السياسة و هو على غرار المفاهيم الفلسفية ، مشكل نظري ، يطرح على مستوى الفكر و مشكل عملي ، يثار على مستوى العلاقات الاجتماعية كما أن العدل ، من الموضوعات الشائكة ، في تاريخ الأفكار ، تتداخل فيه الفلسفة ،العلوم السياسية ، القانون و الفكر الأخلاقي و الديني كما أنه "حلم " طالما راود الإنسان منذ أقدم العصور .

و بناءً عليه ، هناك العدل بالمعنى الأخلاقي،و العدل بالمدلول الاجتماعي ، و العدل بالمفهوم الاقتصادي،والعدل بالمنظار القانوني ،و العدل بالمعنى الديني،وأخيراً العدل بالمعنى السياسيّ. وهو ما نقصده في هذه المذكرة،ونحاول التركيز عليه.لأن العدل بالمعنى السياسي ،ارتبط بالدولة التي تنقسم إلى حكام و محكومين ، و يتعلق بمجتمع يتركب من طبقة تملك وسائل الإنتاج وطبقة تملك قوة العمل .و على كل حال ، العدل قيمة إنسانية ، يطمح إلى تحقيقها كل الناس ، وحلم بتجسيدها ، كل الشعوب ، في كل مكان وزمان .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الفلسفة و العدل ... التنظ

الفلسفة ، كما هو معروف فكر إنساني والإبستمولوجيا (المعرفة) و الأكسيولوجيا (القيِّم) و من هنا ، الفلسفة تتميز بالنظر الشمولية للوجود ، المعرفة والقيم .تقوم على محاولة الفهم و التأمل التساؤل ، الدراسة و النقد في قضايا الإنسان ، المجتمع التاريخ و الطبيعة .. و ما وراء الطبيعة .بمنهج تساؤلي –نقدي و لهذا ليس غريباً ، أن يخوض الفلاسفة في إشكالية العدل التي تنبثق من صميم الوجود الإنساني .[1]
و لا غرو ، أن تنال هذه الإشكالية حظاً وافراً من النقاش و مساحة أكبر من الجدال والسِجَّال بين العلماء ، الفقهاء الفلاسفة و المفكرون .

و بما أن موضوع المذكرة، هو العدل بالمعنى السياسيّ ،و بعبارة أخرى، العدل الذي يناقض الاستبداد السياسي فإنه من الضروري ،التوقف عند مفهوم العدل و معنى الاستبداد .
ثم نأخذ عينة مختارة بعناية ، من الفلاسفة الذين حَللوا إشكالية العدل السياسي ، يقف على رأسهم طبعاً أفلاطون و أرسطو ثم فلاسفة الأنوار مروراً بتوما الأكويني و مكيافللي،وانتهاءً بالفيلسوف الأمريكي المعاصر جون راولز.

و قبل أن نتطرق إلى فكر هؤلاء الفلاسفة ، لابد من الإشارة إلى أن مفهوم العدل ، منذ ظهور الفلسفة عند اليونان إلى غاية عصر الأنوار ، كان يتأرجح بين مجالين هما الفلسفة السياسية والفكر الأخلاقي .حيث تم البحث فيه ، بإعتباره قيمة خلقية مثل الفضيلة ، الصدق والتسامح كما عُولج ضمن القضايا السياسية ، مثل قضايا الدولة ، السلطة و المواطن والدستور .

و الحقيقة أنه ، لا يمكن غض النظر عن هذا الاشتباك الذي حَصَل في تاريخ الفكر الفلسفي بين الفكر الأخلاقي و الفلسفة السياسية ، و بعبارة أفصح بين الأخلاق و السياسة .إلى أن جاء الفيلسوف الإيطالي نيكولا مكيافللي (1469–1527) في كتابه الشهير "الأمير" حيث حَوَّل الفضيلة من مفهوم أخلاقي إلى مفهوم سياسي.وبذلك،هيَّـــأ مكيافللي – بهذا الانقلاب – لاستقلال المباحث السياسية عن المباحث الأخلاقية .

1–علي عبد المعطي محمد : مقدمات في الفلسفة .دار النهضة ط بيروت.1985.ص 16

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و لتحويل الإشكالية الرئيسية إلى موقع العلاقة بي

و بناءاً عليه ، نحن نتعامل مع موضوعة العدل بالم

البداية ، أي أننا نضعه في إطار سياسي بحث،إطار الفلسفة السياسية الفلسفة التي تساءلت ، منذ البداية ، كيف تكون الدولة عادلـــة ؟

ومن هذا المنظور ، العدالة السياسية ، هي محور هذا البحث .و العدل بهذا المعنى ، لا يفهم إلا بنقيضه ، و هو الاستبداد السياسي .و كما قال العرب قديماً **"بضدها تتميز الأشياء"** أي أن العدل يناقض الاستبداد .و عندما نعرف الاستبداد ، ندرك معنى العدل و هكذا الاستبداد السياسي ، معناه وجود سلطة حاكمة مطلقة تفعل ما تشاء ، دون أي وازع قانوني أو ضابط دستوري لا تملك من الشرعيات ، إلا "شرعية" القوة ، الشوكة و الغلبة بلغة ابن خلدون . والنظام الاستبدادي لا يسمح بالمعارضة ، و لا مجال فيه للتعدد و الاختلاف ، و قد يكون الحكم الاستبدادي ، فردي أو يكون حكم جماعة .وقد يكون مدنياً أو عسكرياً المهم هنا ليس الشكل ، و إنما المضمون ، وهو أن السلطة الحاكمة لا تلتزم بالقانون ، بل أن قولها وفعلها هو القانون .وفي الأنظمة الاستبدادية الدولة تخترق المجتمع و تُهيِّمن عليه و كما يقول أحد علماء الإجتماع العرب عن الإستبداد بأنه :"الإحتكار الفعال لمصادر القوة و السلطة في المجتمع "[2] بمعنى أن السلطة المستبدة تستولي على السلطة السياسية و الأمنية وكل مؤسسات الدولة والمجتمع .و تستخدمها لصالحها و بها تمارس العنف المشروع و غير المشروع والإستبداد كما تشير معاجم اللغة هو الانفراد ،نقول :استبدّ به ،انفرد به، واستبدَّ الأمر بفلان : غلبه ، فلم يقدر على ضبطه .واستبد برأيه : انفرد به .كما قد يعني الاستبداد الحزم و عدم التردد في إتخاذ القرار. [3] و الاستبداد في اللغة الفرنسية –Despotisme– مشتق من الكلمة اليونانية –Despotis– التي تعني رب الأسرة ، أو سيد المنزل ، أو السيد على عبيده .[4]

و الاستبداد السياسي ، يمكن تسميته بالطغيان [5]–Tyrannie– الذي استخدم هو كذلك للإشارة إلى الأنظمة الحاكمة التي تقوم بالاستخدام المفرط للقوة في إدارة شؤون الدولة

1–محمد الحداد : حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي دار الطليعة .ط1.بيروت 2002.ص 76

2–خلدون حسن النقيب : الدولة التسلطية في المشرق العربي مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت.ص23 و 24

3 – ابن منظور : لسان العرب .15 مج .دار صادر .ط 3.مج 3 مادة بدد.بيروت .

4– Dictionnaire La Rousse–edi 2006 P 375

5–خلدون حسن نقيب : المرجع نفسه ص 21

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والمجتمع .كما يمكن تسميته كذلك ، بمصطلح آخ
السماح بوجود معارضة للسلطة الحاكمة .أو بظ
الحكومة .و الاستبداد السياسي درجات ، فهناك النظام الدكتاتوري - الذي يقمع الحريات السياسية ، وهناك النظام الشمولي –Totalitaire–[3] الذي يقمع كل الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية [4] ويحدّد للناس طريقة الأكل و الشرب و اللباس مثل النظام الشمولي الديني في العصور الوسطى و حتى في عصرنا الراهن هناك أنظمة شمولية .و خلاصة القول أن العدل السياسي هو النظام الديمقراطي الذي تكون فيه السيادة للقانون ، والفصل بين السلطات الثلاث ، القضائية ، التنفيذية ، والتشريعية و يتم فيه احترام الحريات الفردية والجماعية و التداول السلمي على السلطة بانتخابات حرة و نزيهة .و تكون فيه المشاركة في صنع القرار بين الحاكم والمحكوم و يقوم هذا النظام على مبدأ المواطنة أي أن الأفراد مواطنون لهم نفس الحقوق والواجبات.و الآن ، بعد أن ضبطنا المفهومين الأساسين ، في هذه الدراسة، وهما العدل والاستبداد.نعود إلى رحاب الفلاسفة حيث أشرنا سابقاً أننا سوف تناول أفكارهم المتعلقة بالعدل السياسي ، بشيء من الاقتضاب و التكثيف للأفكار، لأن طبيعة موضوع المذكرة يتطلب ذلك ، ولنبدأ بكبيرهم ...أفلاطون.

---

1 –ر . بودون .و ف ب.بوريكو : معجم نقدي لعلم الإجتماع .ترجمة سليم حداد ديوان المطبوعات الجامعية .ط 1 .1986 .الجزائر .ص 301،310، 372 و 466

2 – موسوعة السياسة –عبد الوهاب الكيالي و ماجد نعمة .ج 2 المؤسسة العربية للدراسات و النشر .بيروت 1986 ص 684 –مادة ديكتاتورية

3 –علم الإجتماع السياسي –فيليب برو –ترجمة –محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت 1998 ص 191، 192

4 –المرجع نفسه ص 23

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

أفلاطون .. المدين

يرى أفلاطون أن هدف الدولة هو تربية المواطنين التي يعيشون فيها [1].و خير الجماعة و الأفراد،هو تحقيق التوازن بين المطالب الروحية و المطالب المادية لهم جميعاً فلا يسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم في الدولة و إقامتها على أساس شهوة السلطان و إرادة الطغيان .[2] وهذا المسار الصحيح للدولة ، إذا أرادت أن تكون عادلة .

نستنتج من هذا الكلام ، أن فكرة تحقيق و إقامة دولة عادلة ، هي الفكرة الأساسية التي هيمنت على خطاب أفلاطون السياسي ، و يلاحظ ذلك ، بصورة جلية في كتاب "السياسة " المعروف خطأ ، باسم "الجمهورية" .و هكذا، فالغاية السامية التي تسعى إليها "جمهورية أفلاطون" هي المدينة الفاضلة .. أي الدولة العادلة .[3]

و من هذه الزاوية ، الدولة العادلة ، هي التي يقوم فيها كل فرد بواجبه داخل الطبقة التي ينتمي إليها .فالحاكم عليه بالعمل على إدارة شؤون الدولة .و الصانع مكلف بأداء واجب إتقان العمل ، والجندي ملقاة على عاتقه مهمة توفير الأمن و السهر على حفظ النظام .[4]

و لا نجانب الصواب ، إذا قلنا أن فيلسوف آثينا ، كان مهموماً بالبحث عن الصيغة أو الشكل أو الآلية ، التي يمكن أن تتحقق بها العدالة ، بطريقة أفضل و أشمل ، فالهدف النهائي لوجود الدولة هو تحقيق العدالة في المجتمع . و لكي تتحقق العدالة في المجتمع ، لابد من وجود دولة ، و لهذا ، فالعدالة لن ترى النور إلا في المدينة الفاضلة التي يكون على رأسها فيلسوف .و هي المدينة التي يتلقى فيها الحراس و الجنود و أبناء المدينة على العموم تربية خاصة .و ترتب فيها العلاقات بين هؤلاء الحراس و الجنود و الأبناء ترتيباً خاصاً .[5]

و غني عن البيان القول ، أن أفلاطون يكرِّس "التراتبية" الموجودة أصلاً في المجتمع اليوناني ، فهو مجتمع طبقي ، مُقسَّم إلى طبقة المنتجين للثروة من فلاحين و حرفيين و تجار ، و طبقة

---

1 –ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية : ترجمة مجاهد عبد المنعم .دار الثقافة للنشر و التوزيع .القاهرة .1984 .ص 192

2 –د.ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام .دار الأندلس .ط2 بيروت 1982 .ص 70

3 –أفلاطون : الجمهورية .موفم للنشر .الجزائر 1990 ص 67

4 –المصدر نفسه .ص 71

5 – المصدر نفسه .ص 68

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الحراس من جند و موظفين الذين يحفظون النظام و يرجع إليهم الأمر والنهي .[1]

و في إطار هذه التراتبية ، ينشغل الخطاب الأفلاطوني بإقامة التوازن بين هذه الطبقات بشرط أن تقوم كل طبقة بأداء وظيفتها في إطار الانسجام و التوازن يحاكيان نظام الكون و توازنه .[2] و لتعزيز فكرته يقيم أفلاطون مماثلة بين النفس الإنسانية و قواها و المدينة و طبقاتها فالنفس عنده .ثلاث قوى ، لكل منها وظيفية خاصة بها ،القوة الشهوانية و فضيلتها العفة و تقابلها في المدينة طبقة المنتجين للثورة و القوة الغضبية و فضيلتها الشجاعة و تقابلها في المدينة طبقة الجند و الحراس، ثم أخيراً القوة الناطقة (العاقلة) و فضيلتها الحكمة و يقابلها في المدينة طبقة الحكام و لكي يَسْتقيم أمر النفس و أمر المدينة ، كذلك يجب أن تخضع القوتان الجامحتان بطبعهما ، أعني الشهوانية و الغضبية للقوة العاقلة أي لسلطة العلم و المعرفة ، و في نفس الوقت أن لا يتصرف القوة هذه بجموح و تحكم في سلطتها على القوتين الأخريين ، لذلك لابد من قيمة أخرى فوق القيم الثلاث المذكورة آعلاه (العفة ، الشجاعة و الحكمة) مهمتها إقامة التوازن بينها .و هذه القيمة العليا هي العدالة ..." [3]

و بما أن أفلاطون لا ينطلق في تفكيره من فراغ على غرار كل الفلاسفة عبر التاريخ ، كما أنه لا يفكر في الفراغ ، بل إن فكره السياسي خاصة ، مشدود إلى الواقع اليوناني ، و لكن برؤية مستقبلية .و هكذا ، نجده و هو يتأمل المجتمع اليوناني ، بكل تناقضاته كان يفكر في العدالة .عدالة الدولة بالأساس .التي تقوم على بناء العلاقة بين الحاكمين و المحكومين على أساس "العدل " الذي يُقيم التوازن بين طبقات المجتمع ، بإعتمادها الحكمة ، الشيء الذي يعني ، أن المدينة الفاضلة ، مدينة العدل ، لا تقوم و لا يتأتى تشيِّيدها ، إلا إذا كان رئيسها فيلسوفاً ، فهو الذي يتصرف بالعقل ، و الحكمة و المعرفة العميقة و الرؤية بعيدة المدى . [4]

نخلص مما تقدم أن العدالة ، كما تصورها أفلاطون ، هي تكريس لتركيبة المجتمع اليوناني القائمة آنذاك على الطبقات الثلاث : الحكام ، الحراس و العبيد ، فكل الجهد الفكري الأفلاطوني تركز على البحث عن أفضل السبل لجعل هذا الواقع القائم متوازناً و منسجماً

---

1 – ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية : المرجع نفسه .ص 193

2 – المرجع نفسه .ص 193

3– المرجع نفسه .ص 193

4 – المرجع نفسه.ص 193

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

بصورة تحاكي توازن و إنسجام أجزاء الكون ، كـ
الكوسموس –COSMOS– و البوليس –POLIS
قوى النفس البشرية و لكن و مهما يكن –علينا أن ناخذ في الحسبان –عند قراءة الفلسفة الأفلاطونية الإطار التاريخي الذي عاش فيه ، إطار المدينة الدولة .[2]

أرسطو ... دولة القانون و المؤسسات

لا يمكن أن نفصل عند الفيلسوف اليوناني ، أرسطو طاليس (384 ق.م –322 ق.م) بين الأخلاق السياسية .لأن هناك إشتباك واضح في الخطاب الأرسطي بين الفكر الأخلاقي والفلسفة السياسية .[3]

و لهذا ليس مستغرباً أن يجعل الدولة تقوم على قاعدة الأخلاق .و هكذا ، فالغاية من وجود الدولة هو تحقيق الخير و لذلك هي مطالبة ، بأن تُميِّز بين الظلم و العدل ، بين الحق و الباطل كما أنها ملزمة بالحفاظ على القِيَّم العليا و أن تمنع القيَّم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب.."

و بناءً على هذا الكلام ، يعطي أرسطو دوراً أكبر للدولة في تحقيق العدل و في احترام سلم القِيَّم الأخلاقية .و لهذا ، العدل عنده ، ليس فقط جزء من الفضيلة ، بل هو الفضيلة ذاتها كما أن الظلم هو الرذيلة عينها .ومن هنا ، الدولة العادلة هي التي تحرص على المساواة في توزيع الثروات و الأموال والمناصب .كما تحرص على تطبيق القانون ، على جميع الأفراد ، إذا أرادت هذه الدولة طبعاً الحفاظ على سلم القيم داخل المجتمع .[4] و الجذير بالذكر ، أن أرسطو من هذه الناحية بالذات ، هو أكثر واقعية من أستاذه أفلاطون ، لأن نظرية أرسطو في الدولة هي أقرب ما تكون إلى ما يعرف اليوم بمبدأ سيادة القانون ، لأنه عند ما فاضل بين أصناف الحكم و التي درسها أفلاطون و هي حكم الفرد الواحد ، و قد يكون فاضلاً ، إذا كان فيلسوفاً ، و قد يكون منحرفاً طاغياً . و هناك حكم الأقلية ، و قد تكون صالحة ، إذا كان حكم الأرستقراطية ، أما إذا كان حكم الأوليغارشية فهو حكم غير صالح .أقول عندما فاضل

---

1 – عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي دار الطليعة .ط3 بيروت 1986 .ص 71

2– Karl Popper : La Société ouverte et ses ennemis Tome 1 .L'ascendant de Platon .edion du Seuil .Paris 1979 P 79

3 –ماجد فخري : آرسطو : المعلم الأول .الآهلية للنشر و التوزيع .ط2 بيروت 1977 .ص 133 و 134

4 –المرجع نفسه .ص 134

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

أرسطو بين هذه الأنواع من الحكم واضعاً معياراً [illegible] "صلاح الفرد" و في النهاية احتكم إلى القانون ، [illegible] أكان هذا الشخص فيلسوفاً أو إنسان عادي ، و ثمة مبرر عقلاني لذلك ، و هو كون العلاقة بين الحاكم و الشعب هي علاقة سلطة ، بين طرف يمارسها و طرف يخضع لها .وهي ليست علاقة السادة بالعبيد ، بل هي علاقة "شراكة " و "تعاون" ذلك ،لأن الدولة هي هيئة اجتماعية تتألف من أعضاء متساويين تجمعهم رغبتهم المشتركة في أن يعيشوا أصلـــح حياة ممكنة " .[1]

و لا يتوقف أرسطو في فكره السياسي –السابق لعصره –عند هذا الحد بل يقدم لنا فكرة في غاية العمق ، عندما يشيرإلى أن أحسن و أفضل رجل لا يمكن أن يكون في مكان القانون .[2]

و إذا أردنا ، أن نأوِّل هذا الكلام ، نقول إن العبرة في وجود القانون و ليس الأشخاص .وبلغة القرن الواحد و العشرين الدولة الحقيقية هي دولة المؤسسات و ليس الأفراد ، لأن حكم الفرد ، مهما كانت قدراته ، سوف ينتهي لا محالة عند محطة الإستبداد و سوف يرتكب أخطاء فادحة ، و لا أحد يجرؤ على محاسبته .و حتى ، و إن كان هذا الشخص الحاكم ، فذاً ، عبقرياً ، خارق القدرات ، فإننا لا نضمن من سيأتي بعده و التاريخ القديم و الحديث و المعاصر يُعج بأمثال هؤلاء الحكام "العباقرة" الذين بمجرد رحيلهم رحلت معهم "إنجازاتهم العظيمة " **!!** فالاستبداد قد ينجز أعمالاً عظيمة ، و لكنه ، في النهاية ، يحطمها تحطيماً .و بمناسبة الحديث عن الاستبداد ، يعتبر أرسطو ، هو أول من استخدام مفهوم الاستبداد ، عندما قارنه بالطغيان و قال إنهما نوعان من الحكم ، يعاملان الرعايا على أنهم عبيد .كما أن الاستبداد عنده.ذو سمة آسيوية ، لأن الشعب هناك يخضع للحاكم بإرادته ، و لهذا سماه أرسطو بـــ "**الاستبداد الشرقي** "[3]

و قبل أن ننتقل إلى الفلسفة الحديثة ، لابد أن نتوقف عِنْد نموذجين بارزين في فلسفة العصور الوسطى هما القديس أوغسطين و توما الآكويني. و كما هو معروف فإن الفلسفة الوسيطة ، كانت مشغولة بإشكالية التوفيق بين الفلسفة و الدين و إن شئنا الدقة ، فهي فلسفة لاهوتية .

---

1 –محمد علي محمد و علي عبد المعطي محمد : السياسة بين النظرية و التطبيق دار النهضة العربية .بيروت .1985 ص 79.

2 – المرجع نفسه .ص 83

3–محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية ط 1 بيروت 1997 ص 37

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

القديس أوغسطين : مدينة الله

يعتقد القديس أوغسطين (354م–430م) أن

لا يتناقض مع العقل لأن الفلسفة عنده هي الحكمة .و غاية الحكمة هي السعادة .و السعادة هي الطمأنينة و الراحة النفسية .و السعادة هي معرفة الذات ،وهذه المعرفة لا تكتمل إلاَّ بمعرفة الله.

و هكذا تختلط في انسجام ، عند هذا الفيلسوف و اللاَّهوتي المسيحي "الروماني" الفلسفة بالدين ، و الإيمان بالعقل ، في كل القضايا التي تناولها ، بالتأويل و التفسير ، مثل قضايا الله ، النفس، المعرفة الإدارة ، المجتمع و القانون .[1]

المجتمع ...الدولة و القانون :

يرى هذا القديس ، أن المجتمع ليس مجرد كم من الأفراد يجهل بعضهم بعضاً،و إنما المجتمع هو إشتراك أفراده في الفكر و العاطفة .و لذا فالمدينة أو الدولة هي جماعة تجمع بين أعضائها المحبة المشتركة لموضوع مُعيَّن .

و من هذا المنطلق ، هناك مدينتان .. المدينة الأرضية .و المدينة السماوية أو "مدينة الله" كل المجتمعات البشرية تعود إليهما .و هذا ليس معناه أن هذه خيرة بالطبع ، و تلك شريرة بالطبع و لكن بينهما حرب شعواء ، تجاهد إحداهما في سبيل العدالة ، بينما تناصر الأخرى الظلم . ولن تزال هذه الحرب مشتعلة حتى نهاية العالم ، و إلى أن يفصل بينهما المسيح في آخر الزمان .بحيث تنعم إحداهما بالسعادة الأبدية ، بينما تلقى الأخرى ، جزاءها في النار الأبدية .

في اعتقاد القديس أوغسطين ، مدينة الله يمثلها بنو إسرائيل أما المدينة الأرضية فتمثلها الإمبراطورية الرومانية مع ظهور المسيح ينتهي الاختلاف العقائدي بينهما ، و يندمجان في كيان سياسي –ديني جديد تلعب فيه الكنيسة المسيحية دوراً محورياً و هكذا تلتقي المدينتان في الحياة الراهنة ، و على أرض الواقع .حيث يشارك أعضاء المدينة السماوية في أعباء و مزايا المدينة الأرضية.و لكن ظاهرياً فقط و ذلك لاختلاف الغايات .فالخيرات هناك غير الخيرات هنا .هناك الهدف هو تحقيق الفضيلة و هناك الغاية هي الحصول على المادة .[2]

---

1 –زكي نجيب محمود و آخرون : الموسوعة الفلسفية المختصرة .دار القلم بيروت . ص 88

2 –يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط .دار القلم بيروت .ص 46

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، يرى أوغسطين على الدولة أن تأخذ في قوانينها و تشريعاتها بأصول نظام و سلام مساعدة للكنيسة في العمل لغايتها ومن ثمة ساد الوفاق بينهما و في هذا السياق ، سياق العلاقة بين الولة و الكنيسة ، حدد المسيح عيسى عليه السلام ، هذه العلاقة بقـــول : **" أعط ما لقيصر لقيصر ، "و ما لله لله "** فعندما يطلب قيصر ماله ، يعطيه المسيح إياه .لا حبًّا في قيصر و لكن حبًّا في الله .مهما كان الحاكم ، صالحاً أطالحاً ، ظالماً أم عادلاً .لأن الحاكم يستمد سلطته من الله .و عندما يطلب قيصر ، مالله .يرفضه المسيح لا كرهاً لقيصر ، و لكن أيضاً حباً في الله .و لكن على المسيح ، ألاَّ يثور بل عليه تحمل الظلم .[1]

و في نفس الاتجاه ، ينافح أوغسطين ، عن العلاقة بين الدين المسيحي و الدولة الرومانية فالمحبة المسيحية،قد تعود على الدولة بالقوةوالفلاح من خلال خلق جماعة متضامنة و منسجمة ومجتمع خالٍ من الحقد و الكراهية و الإجرام . و المحبة لا تتنافى مع الحزم أي لابد من القانون و العقاب ، لردع المجرمين و تأديبهم ، لمصلحة المخطئ أولاً،و لمصلحة المجتمع ثانياً معنى ذلك ، أن أساس الحياة الإجتماعية ، هو القانون الطبيعي،وهو قانون يدرك بالعقل و يتطلب الاحترام، لأنه يتكئ على قاعدتين أساسيتين هما:عدم صنع الفرد بالآخرين ما لا يريد أن يصنع به،و أن يعطي كل ذي حق حقه .

و بما أن الإنسان ميَّال بطبعه إلى مخالفة القانون الخلقيّ ، و هنا تأتي ضرورة القانون الوضعيّ الذي يعاقب باستعمال القوة التي تردع كل من يبعث بالنظام العام .فمهمة القانون في هذه الحالة هي إصلاح الأشرار و طمأنة الأخيار ، و هذه هي الشرعية التي تستند عليها السلطة الزمنية .و هكذا نشأ النظام الذي تقتضيه الطبيعة المختلة و الأوضاع الخاطئة .و من هنا يحق للحاكم إستعمال القوة ، لضمان النظام و إصلاح الخطيئة .و لكن لابد أن يكون الوضعي متسقاً مع القانون الطبيعي .بحيث لا يكون القانون ظالماً أي في صالح الحكام و ضد مصلحة الرعية فاللحاكم ، حقوق وواجبات و كذلك للشعب ، حقوق وواجبات .ثم أن أساس الحق العدالة و ليس مصلحة الأقوى .و أساس استخدام القوة ، أنها وسيلة ضرورية لتحقيق العدالة.

---

1 – المرجع نفسه .ص 47

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، القانون الـ
الوضعي ، فإنه لا يفلت من عقوبة القانون الإلهي
الزمانية و المكانية .و العدالة تقتضي ، أن تتناسب القوانين مع ظروف الناس و احوالهم .[1]

و في نفس السياق ، يؤيد القديس أوغسطين ، قيام الحروب ، إذا كانت الحرب من أجل المقاومة و الحفاظ على الحقوق وصون الكرامة و إقامة السلم فالحروب مشروعة ، في كل الأحوال ، متى كانت من أجل العدالة .و في النهاية ، يقر صاحب " مدينة الله " بأن من واجبات الدولة تجاه الأفراد ، هو السماح بحق التملك و الشراء ، و لكن في إطار مشروع أما الغنى غير المشروع ، فهو الاستيلاء على ملك الآخرين .و هذه تعتبر سرقة ، و هي غير مقبولة قانونياً و أخلاقياً .خلاصة القولة ، أن الدولة مكلفة بتحقيق العدل و لو نسبياً لأن العدالة التامة لا توجد على أرض الواقع .[2]

توما الآكويني ... الله ، الملك و الشعب .

يعبر القديس توما الآكويني (1225–1274) من أبرز فلاسفة العصر الوسيط المتأخر ، ومن اللاَّهوتيين الذين جمعوا بين الفلسفة و الدين ، بين شرح أرسطو و تفسير الكتاب المقدس، ترك لنا مجموعة من المؤلفات تدور حول قضايا وجود الله وماهيته .و قضايا الخلق ، الملائكة ، الإنسان ، الأخلاق و السياسة .

و ما يهمنا في هذه المذكرة ،هو فكره المتعلق بالدولة، العدالة ،و السلطة الحاكمة .و في هذا الشأن ، يرى توما الآكويني أن الدولة هي جهاز مهمته الأساسية تنظيم الأفراد و الجماعات في وحدة تقوم على الإرادة و العقل .لأن الإنسان مدني بطبعه ، يتوفر بداهة على مبادئ الحق و الخير و غاية الاجتماع البشري،ليس الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته الإنسانية .و مهمة الدولة هي مساعدة الفرد للوصول إلى هذه الغاية النبيلة .أما بناء الفرد أخلاقياً و دينياً ، فهذه من مهام الكنيسة .و بذلك فالدولة خاضعة للكنيسة .كما أن الغاية الزمنية خاضعة للغاية الأبدية .[3]

---

1 – المرجع نفسه .ص 48

2– المرجع نفسه .ص 50

3 –يوسف كـــرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط .دار القلم بيروت .بدون تاريخ ص 198

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، يعتقد هذا ا
أو حكومة الفرد الفاضل خير من الحكومة الأرسقر
شيء في الطبيعة يديره مبدأ واحد .فالجسم تديره النفس و الاسرة يديرها الاب و العالم يديره الرب.

و لهذا ، فكل سلطانٍ آت من الله .و لكن هذا لا يمنع أن تكون المونواركية (الملكية) قائمة على معيار الفضيلة في إختيارها ، و ليس على الحسب و النسب .

و من الأفكار البارزة لوما الآكويني ، أنه لا يوجد نظام كامل أو دائم ، بل كل نظام إلا ويتضمن " جرثومة فساد " لأنه قد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان و قد تتحول الأرستقراطية إلى أوليغاركية أو كما تسمى بحكومة الأقلية / الأغنياء .كما قد تصبح الديمقراطية مجرد كلام و شعارات ديماغوجية .

و هذا معناه ، أنه لا يوجد ثبات في الأنظمة السياسية ، بل أن الأنظمة متداولة باستمرار فدوام الحال من المحال في المجال السياسي .

و يرى توما الآكويني ، أن خير الأنظمة و أكثرها ثباتاً ، هو النظام الوسط ، و هوموناركية معدلة بأرستقراطية و ديمقراطية .أي لابد من وجود مجلس أرستقراطي مُنْتَخَب من طرف الشعب .فالله يختار الملك ، و الشعب يختار مجلس يعاون الملك و هذا حتى تقوم بأهم وظائفها وهو تأمين الجماعة من الخطر الخارجي و الخطر الداخلي .و التأمين من الخطر الداخلي يكون باضطلاع الدولة بالتشريع و بعبارة أدق بإقامة العدالة بين الأفراد و من هذه الناحية لا قيمة للقانون الوضعي ، إلا إذا صدر طبقاً للعقل و هادفاً إلى تحقيق الخير العام .و في وفاق مع القانون الطبيعي و القانون الإلهي .فالتشريع يكون باسم الله و لكن في انسجام مع الطبيعة والعقل .و إذا انعدم هذا الشرط كان القانون الوضعي فاسداً و بطبيعة الحال ، هناك علاقة وطيدة بين التشريع و القضاء فالقضاء يتبع التشريع و بعبارة أخرى ، القانون لا معنى له بدون جزاء .و في هذه الحالة ، على القاضي بالعدالة و قبل النطق بالحكم عليه مراعاة الانصاف ، وعليه كذلك أن يحكم بروح القانون و لا يتقيد حرفياً بنصوص القانون .[1]

---

1 –المرجع نفسه ص 199 –200

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و عندما يسود القانون و تتحقق العدالة .على وطاعتها و كذلك عليهم واجب طاعة القانون العاد إلى الفتنة و الفوضى.و لكن إذا كان القانون جائـــرا،و معارضا للقانون الطبيعي و الإلهي معا، فلا طاعة له و كذلك ، لا طاعة لملك غاصب ، لأن السلطة الحاكمة ، في هذه الحالة ، تعتبر غير شرعية إلاَّ إذا تمت الأمور بصورة عادلة .

فغاصب السلطة ، لا يعتبر ملكاً حقيقياً ،إلاَّ إذا حاز على رضا الشعب،و بشكل ضمني .أو أن حكمه أقرته سلطة عليا لها صلاحيات التعيين و العزل أما إذا كان الحاكم ، لا يتوفر على رضا الشعب ، و لا توجد سلطة عليا ، هي التي أقرت شرعيته . فإن من حق الشعب الثورة عليه و لكن دائماً حذارٍ من الفتنة .أما إعدام الملك الطاغية ، فلا تجوز للفرد ، بل أن هذه مهمة الشعب برمته أو من يمثله في مجلس شرعي .

خلاصة القول ، إن الحاكم يمثل الشعب ، و ليس نفسه .و عليه أن يصدر القوانين التي تهدف للصالح العام .إذا أراد أن يتفادى الإنتفاضات و الثورات على نظام حكمه. [1]

مكيا فللي:فصل السياسة عن الأخلاق

لا يمكن التطرق إلى الفلسفة السياسية ، دون الإشارة إلى الفيلسوف الإيطالي نيكولا مكيافللي (Machiavelli) (1469-1527) الذي اشتهر باهتمامه الكبير بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة .لهذا الاهتمام الفكريّ تولدت عنه أفكار فلسفية سياسية حول الدولة السلطة والاستبداد .

و من ثمة لا يمكن تجاهل هذا الفيلسوف ، و خاصة و نحن بصدد عرض أراء و أفكار ونظريات الفلاسفة عبر التاريخ ، في مفهوم العدل السياسي ، و لهذا لابد من إبراز أفكاره ، بدءً من نظريته في العلاقة بين الأخلاق و السياسة وانتهاءً بأنواع المملكات و أشكال الجمهوريات.

و في هذا السياق يرى مكيافللي ، أن الأخلاق لا ترتبط بالسياسة فلا مجال للاعتبارات الأخلاقية في المجالات السياسية ، سواء للوصول إلى السلطة أو للبقاء فيها و لهذا لابد من المكر

---

1 –زكي نجيب محمود و آخرون .الموسوعة الفلسفية المختصرة دار القلم بيروت ص 71

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والدهاء للتحقيق هذه الغايات .فالغاية تبرر الوسيا
السلطة قوية و الدولة متماسكة .

و الغاية العليا من السياسة في نظر مكيافللي ، هي المصلحة العامة و الامن و الرفاهية للجماعة وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون فالعبرة بالنتائج الاجتماعية و السياسية ، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية و في هذا المقام ، يجب الانتباه إلى أن مكيافللي لا يدعو إلى اللاَّأخلاق هكذا بإطلاق أي الممارسة السياسية المبتذلة بل إنه يدعو إلى أن تكون الممارسة السياسية في خدمة الصالح العام و أن تحقق الأمن و توفر الرفاهية للمجتمع ككل .و بعبارة أخرى لا يبرر مكيافللي استخدام وسائل لا أخلاقية ، إلا لأجل المصلحة العامة وحدها ، ووحدها فقط .

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، يعتقد صاحب كتاب "الأمير" أن النزاع أصيل في طبع الإنسان و المظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب جهة و بين العظماء و الأقوياء من جهة أخرى .و هو نوع من "الصراع الطبقي " أساسه إرادة القوة و الشهوة إلى السيطرة و في كل دولة نجد الأغلبية الساحقة من الناس تأمل في تحقيق الأمن على أشخاصهم و ممتلكاتهم بينما نجد الأقلية داخل المجتمع إما أن تكون أرستقراطية وراثية أو تكون من فئة التجار التي ترغب في السيطرة على أفراد الشعب .[1]

و النزاع قد يكون مفيداً، و له نتائج إيجابية بحيث يأخذ النزاع في الدولة الفاضلة معنى العمل " الوطني "المشترك أي ذاك النوع من العمل الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة. كما يتمثل هذا العمل في الرغبة في احترام القانون و إطاعة الالقانونية.ازي مع كراهية استخدام العنف و اللجوء إلى الوسائل غير القانونية .

و النموذج الأبرز في نظر مكيافللي لهذه الدولة الفاضلة ، هي روما الجمهورية ، التي نُظِم فيها النزاع بين الأشراف و العامة من خلال مجلس الشيوخ و الجمعيات الشعبية بخطبائها .و في الاتجاه المعاكس للدولة الفاضلة ، هناك الدولة الفاسدة التي تتفرق فيها أهواء الناس و تنحل فيها الأخلاق و تسود الأنانية و تتفكك العواطف الدينية و تتفكك معها الروح المدنية و ينهار الواجب المدني ، و تنهار هيبة الدولة و السلطة و تتكاثر " الملل و النحل " و تتولد المؤتمرات كما يصبح الحكم في ظل هذه الدولة المفككة نهباً متواصلاً للفئات القوية ، و لأصحاب النفوذ

---

1 – عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة .المؤسسة العربية للدراسات و النشر الجزء II .ط1 بيروت 1984 .ص 465

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و تتضاءل في هكذا أوضاع الفضائل الأخلاقية ، بـ
الناس سلوكات الترف ، التراخي و الكسل كما
خاصة مع التوزيع اللاعادل للثروة إذْ يزداد الأغنياء غنى و يزداد الفقراء فقرا .

كما تناول مكيافللي في كتابه " الأمير " أنواع الدول ، و ذلك حسب عدد الحاكمين ، فهي الملكيات و الجمهوريات .

الدول الملكية ، يمكن أن يكون الحكم فيها محدود الصلاحيات ، مثل المملكة الفرنسية ،كما يمكن أن تكون ملكية مطلقة استبدادية مثل الإمبراطورية العثمانية .أو تكون طغمة مملكة بها سلطة طغيانية مثل صقلية.

أما الجمهوريات ، فهي كذلك أنواع ، منها الجماهيرية كأثينا و منها الجمهورية المتوازنة من قبيل روما .و هذا النوع الأخير ، يوجد منه نمطين فهناك الجمهورية المتوازنة الأرستقراطية مثل البندقية و هناك الجمهورية المتوازنة الديمقراطية ، روما نموذجاً كما يعتقد مكيافللي أن هناك نمط من الحكم يتوسط الجمهوريات و المملكات ، هو الحكم الأليغارشي ، أي حكم الأقلية .[1]

كما ميز صاحب كتاب "الأمير بين الدول على حسب الطريقة التي يتم بها الوصول إلى السلطة و الاستيلاء على مقاليد الحكم كما تتميز الدول في نظر مكيافللي بحسب نزعتها التوسعية و قدرتها على الاحتلال كما كانت روما أو بحسب نزعتها المحافظة على وجودها فقط كما كان شأن إسبرطا و يمتد التميِّيز إلى الدولة الفاسدة و الدولة الفاضلة .أخيراً تتميز، حسب طريقة نشأة الدستور : هل هو من وضع شخص واحد أم أنه نتاج تجربة تاريخية؟

وأخيراً و ليس آخراً الحكومة الناجحة ، بالنسبة لمكيافللي ، هي التي تقوم على قواعد عسكرية قوية ، تحمي من خلالها الشعب و الدولة ، من أي اعتداء خارجي كما تحمي المواطنين حياتهم وممتلكاتهم و شرفهم و بالإضافة إلى ذلك ، مهمة الحكومة هي تشجيع الاقتصاد و منع الثراء الفاحش و احترام سلم القيم ، و تكريم الأفاضل ، و إعطاء المناصب لأصحاب الكفاءة والقدرة و طلاب المجد و الشرف .[2]

1-المرجع نفسه ص 466

2- المرجع نفسه ص 466

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

فلسفة الأنوار ... العدل

تشكلت الفلسفة الأوروبية الحديثة في إطار تحو
القرن السادس عشر ، الذي كان نهاية النظام القديم القائم على الإقطاع و سلطة الكنيسة وفق عقيدة إيديولوجية ثيوقراطية تعطي للبابا سلطات مطلقة و للملوك الحكم ، انطلاقا من نظرية حق الملوك المقدس و "الحق الإلهي"ضمن نظام إجتماعي إقطاعي و سيادة نظام معرفي لاهوتي .[1] و لكن ، و في مَسَّار تاريخي طويل ومعقد .تَمَ تقويض أركان هذا النظام .و ظهر على أنقاضه نظام جديد بقيادة طبقة اجتماعية جديدة ، هي الطبقة البرجوازية التي كانت تُروِّج للفكر العقلاني و فلسفة الأنوار .

و بالفعل ، لقد وَجَد الفكر الأنواري ، في هذه الطبقة البرجوازية الجديدة ، كامل الدعم والتشجيِّع و الرعاية ، على إعمال العقل و التفكير الحر ، و على الإبداع و الإنتاج ، و على وضع قيم التنويِّر مثل الحرية ، المساواة و التفكير خارج دائرة المقدس .[2]

كما قامت ، هذه الطبقة البرجوازية ، و بفضل إيديولوجيتها الليبرالية ، بوضع خطوط فاصلة بين السلطة الزمنية ، و السلطة الروحية ، وحددت مجال العلم و مجال الدين و مجال السياسة و أعادت الترتيب الإجتماعي ، وفق قيم جديدة ، هي قيم المصلحة العامة على قاعدة الحرية والمساواة .[3] هكذا كان يتشكل مجتمع جديد ، بقيم و مفاهيم جديدة ، و كان من الطبيعي ، أن يظهر فلاسفة و علماء جدد يعبرون عن هذا المجتمع الجديد ، و يبررون مشروعية هذا الانتقال من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع برجوازي و من استبداد البابوات و الملوك إلى الحداثة السياسية التي نَظَّر لها فلاسفة العقد الاجتماعي .و السؤال الذي يقفز إلى الذهن ، هو : كيف تناولوا مسألة العدل السياسي ؟

تصور فلاسفة العقد الإجتماعي أن الإنسان كان يعيش في "حالة الطبيعة " و هي حالة افتراضية ، معناها أن الحياة الأولى للإنسان ، هي الحالة الأولية الطبيعية ، ثم انتقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى المجتمع السياسي و من أبرز هؤلاء الفلاسفة نذكر :

---

1 –سعيد بن سعيد : نشأة و تطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث .من أبحاث ندوة "المجتمع المدني و دوره في تحقيق الديمقراطية " مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 1992 لبنان ص41

2 – المرجع نفسه ص 45

3 – المرجع نفسه ص 49

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

توماس هوبز: الدولة - التنيـــن -

يرى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز– bbes الطبيعية كانت كُلها شقاء و تعاسة فهي حالة "حرب الجميع ضد الجميع .. كان فيها الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان .هذه الحالة يحكمها قانون القوة أو ما يسمى بـــ " الحق الطبيعي "والإنسان شرير بطبعه ، يقترف الجرائم و يرتكب الآثام .ولمنع الظلم الحاصل بسبب كثرة الجرائم ،لابد من سلطان القوة الذي يأتي نتاج تعاقد إجتماعي يتنازل بموجبه المجتمع إرادياً عن حقوقه الطبيعية لصالح نظام حكم ، يضمن سير القوانين و يردع كل من يتعدى على الحقوق و يعاقب كل من يخالف القانون .

ومن جراء قيام سلطة تسهر على تطبيق القانون .يتطلب من المحكومين طاعة الحاكم و قبول سلطته المطلقة و الإذعان لأوامره .لأن الحاكم ليس طرفاً في العقد .و بالتالي ، وجود سلطة ووجود القانون ، عند هوبز ، أفضل للإنسان من حالة الفوضى و حالة الحروب .

و لا نحتاج إلى جهد كبير ، لبيان ، أن العقد الاجتماعي عند هوبز ، يتميز بنزعة استبدادية ، يعطى سلطات مطلقة للحاكم و يجرِّد الشعب من كافة حقوقه .و ما يهم هوبز ، في هذا العقد الاجتماعي ، هو وجود سلطة حاكمة تضمن الاستقرار و توفر الأمن .[1]

جون لوك :تقييد السلطة و تحديد المدة

يعتقد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك – John Locke - (1632–1704) أن حالة الإنسان الأولى ، الحالة الطبيعية لم تكن كلها بؤس و شقاء و فوضى و عنف .كما أن الإنسان لم يكن فيها مسلوب من كل إرادة و من كل حرية ، بل كان يعيش حالة الفطرة التي تتميز بميزتين رئيسيتين هما ، الحرية و المساواة .فكان كل فرد يعرف ، أن له حقوق محددة في الحرية والملكية الخاصة ، وفي الحياة و في تحقيق السعادة .ويعرف أنه لا يجب أن يتعدى على حقوق الآخرين ولكن الأفراد كثيراً ما يميلون إلى انتهاك هذه الحقوق الطبيعية .و غالباً ما يترعون إلى الاعتداء على ملكية غيرهم ، إرضاءً لنزواتهم العدوانية وإشباعاً لرغباتهم الحيوانية .

وهو الأمر ، الذي يجعل حالة الفطرة تتحول من حالة سلام و آمن إلى حالة حرب و عنف . وهي الحالة التي في ظلها تسلب الحقوق وتنتهك الحريات و يتم التعدي على الملكيات الخاصة.

---

1 –عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة .المؤسسة العربية للدراسات و النشر الجزء II .ط1 بيروت 1984 .ص 554

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وبناءاً على هذه الحالة الفوضوية التي تصبح فيها ا
ينتقل الإنسان من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السي
وذلك من خلال عقد إجتماعي بين الأفراد ، يؤدي إلى قيام دولة تحمي حقوقهم الطبيعية حيث يتنازل أفراد المجتمع عن بعض الحقوق ، لصالح سلطة حاكمة يكون فيها الملك الحاكم ، طرفاً أساسياً في العقد ، و على الحاكم إحترام شروط العقد .أما إذا لم يلتزم الحاكم بالعقد ، ففي هذه الحالة من حق الشعب الثورة على نظام الحكم ، و خلع الحاكم .لأن السلطة ، ومهما كانت ، في العقد الإجتماعي ، عند جون لوك ، هي سلطة لها صلاحيات محدودة وسلطات مقيدة ، و مدة الحكم مؤقتة .[1]

و من هنا كان جون لوك أقرب إلى الفكر الديمقراطي المعاصر ، من خلال تقييِّد سلطات الحاكم و تحديد المدة الزمنية للحكم ، بعهدة أو عهدتين على الأكثر ، مهما كانت إنجازاته ومهما كانت صفاته العبقرية .

جان جاك روسو:الإرادة العامة و سيادة القانون

على نفس خطى جون لوك ، سار الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو - Jean Jacques Rousseau - (1712–1778) صاحب كتاب "العقد الإجتماعي " وفي هذا الكتاب يؤكد روسو،أن الإنسان كان يعيش في حالة الطبيعة،في أجواء الحرية والمساواة والسعادة .و لكن هذه الحياة الطبيعية "السعيدة " ، لم تستمر طويلاً ، بسبب تناقض مصالح الأفراد ، و كثرة النزاعات و بسبب ذلك ، كان من الطبيعي أن يسعى الإنسان ، عن قصد ووعي ، إلى بناء حياة إجتماعية جديدة و تكوين مجتمع سياسي ، تقوم فيه السلطة الحاكمة بحماية حقوق الناس و المحافظة على ممتلكاتهم .

ومصدر السلطة،عند روسو،هو العقد الاجتماعي ،العقد الذي يتم بين الحاكم و الشعب. و ما يميز هذا العقد هو أنه لا يقوم على القوة و السلطة المطلقة ، و إنما يقوم على المشاركة والتعاون والتضامن و الوحدة ، و يتميز عقد روسو كذلك ، بأن الأفراد لا يتنازلون لشخص

---

1 –المرجع نفسه .ص 373

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

مُعيَّن ، و إنما يتنازلون للجماعة ، أي للدولة و على المجتمع و تُجَسِّد الإرادة الشعبية .[1]

و الحاكم الذي نَصَّبَه الشعب ، لا يملك السلطة المطلقة و لا يجوز على القوة الكاملة ، بل السيادة دائماً للشعب فالجماعة متجسدة في الدولة ، و المهمة الأساسية للدولة ، هي ضمان حقوق الأفراد الطبيعية ، و بالتالي مصالح الدولة هي مصالح الأفراد .و الدولة ، من منظور روسو ، ليست متعالية على الإنسان ، بل هي وسيلة ضرورية لتحقيق أماني الأفراد و لتجسِّيد طموحاتهم ، و لهذا ، لابد من وجود النظـــام ومن وجود القوة لحماية الإنسان من ظلم الإنسان ، فالعدل يحتاج إلى قوة تحميه وتدافع عنه .

كما يرى روسو ، أن سيادة الدولة هي سيادة الشعب ، لأن الهدف الأسمى للدولة هو تحقيق المصلحة العامة ، كما أنها من المفروض أن تسعى دائماً لتوفير الحرية و العدل و المساواة ، باعتبارها حقوق طبيعية للإنسان أي أن الإنسان مهما كان عرقه أو لونه أو دينه ، داخل الدولة يعتبر مواطن ، لابد أن يتمتع بحريات الإعتقاد التفكيـــر و السفر ومن حقه الحياة ، العمل ، التعليم ، الزواج و الصحة ...إلخ

و مفهوم روسو للدولة ، أنها كيان قانوني بالدرجة الأولى،بمعنى أن كل الأعمال والنشاطات و العلاقات التي تتم بين الأفراد داخل الدولة ، لابد أن تكون قانونية لأن القانون الذي تطبقه الدولة ، هدفه الأساسي ، هو المحافظة على هذه الحريات و هذه الحقوق التي يتمتع بها الأفراد و على الشعب الخضوع للقانون و إحترام كل ما يصدر عن الدولة من لوائح ومراسيم وأوامر قانونية .لأن إحترام الشعب للقانون ، معناه إحترامه "للإرادة العامة " التي هي في النهاية "سيادة الشعب " الضامنة للحرية و المساواة و الأمن لكل أفراد الجماعة الوطنية على حد سواء و كأن روسو يريد أن يقول ، أن سيادة الشعب تتمثل في سيادة القانون. وهذا أكبر ضمان لكل الحقوق و الحريات .[2]

نستنتج من كل ذلك ، أن جوهر الدولة عند روسو يكمن في التوفيق بين الحرية الفردية الطبيعية و بين الإرادة العامة ، التي هي سيادة القانون .وهذه ، بلا جدال ، إحدى أهم ملامح الحداثة السياسية .و الخطوة الأكبر نحو النظام الديمقراطي ، كما عرفته أوربا الغربية في إطار

---

1 –زكي نجيب محمود و آخرون : المرجع نفسه.ص 227

2 –سعيد بن سعيد . المرجع نفسه.ص 50

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المفهوم الحديث للدولة ،دولة – الحداثة ، الدول
المؤسسات .وفق علاقة صحية بين السلطة و الشعب
النظام الديمقراطي و هي المشاركة ، المساءلة و التداول السلمي على السلطة .

مونتسكيو .. الفصل بين السلطات

و ليس بعيداً عن فلاسفة العقد الاجتماعي،و في نفس اتجاه فلسفة التنويِّر،يحاول الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو(1689–1755) أن يمسك بجذور الاستبداد،ويُنقب عن أسباب الطغيان.

فاكتشف أن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة و أن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية و القدوة .و بالجملة على الفضائل المرئية ، و أن الحسد و الشهوة للتسلط هو من بين المصادر الأساسية للاستبداد .[1]

و في كتابه الرئيس "روح القوانين " يصف مونتسكيو أنواع الحكومات وفقاً لثلاثة أنماط ، لكل واحدة منها طبيعة ومبدأ ، و هي من حيث الطبيعة ثلاثة أنواع : الجمهورية ، الملكية والديكتاتورية أما الجمهورية فهي نظام الذي فيه الشعب كمجموع أو بعض الأسر تملك السيادة .و الملكية هي نظام الحكم الذي يحكم فيه أمير وفقاً لقوانين مقررة تنشئ قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية .و كنموذج لهذه القنوات يذكر مونتسكيو أرستقراطية تتولى أمور العدالة محلياً،و برلمانات ذوات مهمات سياسية ، و هيئة دينية ذات حقوق معترف بها ومدن لها امتيازات تاريخية .

أما الديكتاتورية أو الحكومة الاستبدادية ، فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يستشرد و لا يتوجه ولا يسوس إلاَّ بإرادته الخاصة و أهوائه الشخصيَّة .[2]

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة ، فالفضيلة ، هي مبدأ الجمهورية و الشرف و الكرامة هما مبدأ الملكية ، و أما الخوف فهو مبدأ الديكتاتورية و الحكومة المستبدة .

كما قسَّم مونتسكيو الجمهوريات إلى ديمقراطية و أرستقراطية و نموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما .و حين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بها مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها ففي حالة الديمقراطيات نجد من الصفات ، حب الوطن ،

---

1 –د.عبد الرحمن بدوي : المرجع نفسه.ص 488

2 – المرجع نفسه.ص 490

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الإيمان بالمساواة الزهد و التعفف اللذان يقودان إلى العامة أما النظام الملكي ، كما كان سائداً في عصر على مبدأ الشرف حيث يتأسس المجتمع على طبقة النبلاء .[1]

أما النظام الديكتاتوري حسب رأي مونتسكيو – فليست له ،أيَّة فضيلة ، بل أنه يقوم على الخوف و هو يُلقي بالناس في هوة الذل و المهانة .و هذا النظام اللاَّشرعي ، لا يحافظ على بقائه إلاَّ بسفك الدماء .وهو يتعامل مع الشعب بمنطق الوصايا .و لهذا عليه بالطاعة لكل ما يصدر عن السلطة الحاكمة من أوامر و قرارات دون مناقشة ومن هنا فدور التربية و التعليم ، ليس لهما من هدف ، إلاَّ تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء لنظام الحكم .

و هؤلاء الأفراد الذين يتخرجون من مدارس هذا النظام ، يتميزون بالنقص في التفكير المستقل و بغياب الروح النقدية لأن التربية التي يتلقونها تقتصر على بث الخوف في قلوب الرعية و في الحكومات الديكتاتورية تقل القوانين إن لم تقل تنعدم ! فالقانون هنا يختفي ليترك مكانه للقوة ، أي أن ما هو سائد بين الحاكم و المحكوم هو قانون القوة و ليس قوة القانون مسألة أخرى يحرص عليها نظام الديكتاتورية هي نشر الجهل بين الناس و بعبارة أخرى ، من مصلحة النظام المستبد أن يكون الشعب جاهلاً ، و أن يتصف من الناحية الأخلاقية بالجبن ومن ناحية النفسية بالإحباط و اليأس و الاكتئاب[2] و كما نَبذ مونتسكيو الاستبداد واعتبره المرض الخبيث الذي ينخر عظام الدولة ، حَبَّذ العدل السياسي الذي يقوم على الفصل بين السلطات الثلاث ، التشريعية ، القضائية و التنفيذية . وأكد أن استقلال السلطات داخل الدولة هو الشرط الضروري و المدخل الحقيقي للحرية والعدالة .[3]

---

1 –المرجع نفسه .ص 490

2 – المرجع نفسه.ص 490

3 –المرجع نفسه .ص 491

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و التيار الدافق للفلسفة الأوربية الحديثة سوف
هيغل (1770–1830) الذي ترك لنا تراثاً فلسفياً زاخراً في شتى مجالات المعرفة الفلسفية ، بما في ذلك الفلسفة السياسية ، و كما لا يخفى على دارسي الفلسفة .فإن هيغل قد ارتبط بالفكر السياسي منذ بداية حياته الفكرية .كما أن آخر كتاب دفع به إلى المطبعة هو "فلسفة الحق" وفي هذا الكتاب يؤكد أن : "الدولة هي التحقيق الفعلي للفكرة الأخلاقية ، إنها العقل الأخلاقي بوصفه إدارة جوهرية تظهر و تتجلى أما ذاتها ، و تعرف نفسها و تعقل ذاتها " .[1]

ومن هذا المنطلق ، الدولة –عند هيغل –تعلو على جميع المصالح الذاتية و المنافع الخاصة .ولا بد أن يكون لها القدرة على إعادة تشكيل العوامل الموجودة بداخلها مهما بدت هذه العوامل قوية ، فأي عضو من أعضاء هذه الدولة قد يلجأ إليها لحمايته و الدفاع عنه ضد عضو آخر ، إنها الحكم الأعلى .و لهذا فهي لها الحق الأعلى .و هي حامية الممتلكات الخاصة و العامة .وفيها يحقق الفرد فرديته ، لكن الدولة ، تعارض و تقمع نزوات الفرد و أهوائه .[2]

ومن الآراء البارزة ، لهيغل ، في هذا الصدد ، أن الدولة هي تنظيم سياسي –دستوري – قانوني فهي العقل وقد تحقق بالفعل .و للدولة ثلاثة جوانب . الجانب الكلي هو وظيفتها كمنبع ومصدر للقوانين ، و يتمثل في السلطة التشريعية .أما الجانب الجزئي ، و يتمثل في السلطتين التنفيذية و القضائية أما الجانب الثالث و الأخير ، فهو الجانب الفردي ، و يتمثل في الشخص الحاكم أو الملك .

و ينبغي أن تكون هذه السلطات –أحياناً –مستقلة عن بعضها البعض .و هذا ضَمانٌ للحرية ولكن هيغل يرفض فكرة إنفصال السلطات ، بل يرى أنه يجب أن تنظر إلى الأقسام كوحدة واحدة .و على أن لكل منها سلطة الكل بداخلها فكل منها متحدة مع سلطة الكل .[3]

و الملك يمثل اللحظة الأخيرة أو القمة التي تصل إليها الدولة و لكن هذا لا يعني أن الملك له سلطة مطلقة ، يفعل ما يشاء .و هنا سيكون حاكماً مستبداً ، يُشرِّع و يقرر كما يريد بل بالعكس ، يعتقد هيغل أن الملك لا يفعل ما يشاء وفقاً لنزواته .و إنما هو مُقيّد بالقرارات العينية

1–هيغل: أصول فلسفة الحق .ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي .القاهرة .1996.ص497

2 –المصدر نفسه .ص 505

3 –عبد الرحمن بدوي : المرجع نفسه.ص 530

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

لمستشاريه و عندما يوضع الدستور و يحترم ، و تس
من عمل سوى التوقيع باسمه ، لأن اسمه مهم ، فه
معنى هذا الكلام ، أن هيغل من أنصار الملكية الدستورية او النظام البرلماني .كما انه يرفض رفضاً مطلقاً الاستبداد و الطغيان .[1]

و على العكس ، مما يعتقد البعض من أن هيغل قد جعل الفرد عبداً للدولة ، فالفرد هو جزء لا يتجزأ من الدولة ، يتمتع بالحقوق و الحريات ، لأن الدولة هي مركب الكلية الجزئية و إذا ألغت الدولة الفرد ، معنى ذلك ، أنها ألغت عنصراً جوهرياً في تكوينها .ثم أن هيغل أفرط في الحديث عن "حقوق الفرد التي لا يمكن سلبها " كما أنه أدان "بلا تحفظ العبودية و الرق ، والحرمان من الملكية الخاصة ، و منع استخدامها و الانفتاح بها و ما شابه ذلك،واغتراب العقل و الحياة و الأخلاق و الدين ، هي كلها ممثلة في الخرافات و الإذعان للآمن السلطان الذين يحددون لي الأعمال التي ينبغي أن أقوم بها .و على النقيض من هيغل "المثالي" يأتي فيلسوف "مادي" ألماني هو كارل ماركس (1818–1883) الذي يرى أن الدولة،بكل تنظيماتها وتشريعاتها و أجهزتها المختلفة ، ما هي إلاَّ الصورة الإيديولوجية لسيطرة طبقة اجتماعية على غيرها من الطبقات الاجتماعية الأخرى .و مفهوم السيطرة عند ماركس،معناها امتلاك وسائل الإنتاج المادي و التحكم فيها،ولا تتم السيطرة ، إلاَّ بفرض نظام قانوني كفيل بالحفاظ على روابط الإنتاج بالشكل الذي يمكن الطبقة المُسيِّطرة من إدامة سيطرتها .و في سياق هذا المعنى يقول فريدريك أنغلز:"ليست الدولة شيئاً آخر سوى آلة قمع طبقة من قبل طبقة أخرى، والأمر في ذلك سواء ، في الجمهورية الديمقراطية أو في الملكية " .[2]

و بالتالي ، ترى الماركسية ، أن نهاية المجتمع الطبقي الظالم ، لا تكون إلاَّ بزوال الدولة البرجوازية ذاتها .و هذا لا يتم ، إلا ّ بحصول "الثورة البروليتاريا" ثم يقام مجتمع "اشتراكي" يمهد بدوره لمجتمع شيوعي عادل مائة في المائة ، تزول فيها الطبقات و تكون فيه المساواة بين جميع الأفراد ، و تضمحل فيه الدولة و مؤسساتها القمعية .[3]

---

1 –المرجع نفسه .ص 534

2 –المقولة لأنغلز وردت في كتاب لنين"الدولة و الثورة" وقد ذكرها د.سعيد بن سعيد في "نشأة مفهوم المجتمع المدني" المرجع نفسه . ص 61

3 –م روزنتال.ب.يُدين: الموسوعة الفلسفية .ترجمة سمير كرم .دار الطليعة .ط5بيروت 1985.ص 202،203 و 204

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و كما هو معروف ، بنى ماركس نسقه الفكري السائـــد في أوربا في القرن التاسع عشر،وكان يعتقد سوف تقوم في قلب النظام الليبرالي ، و في عقر دار الرأسمالية ، و هي إما فرنسا او إنكلترا لان هذا النظام اللاَّعادل يحمل في داخله بذور فنائه .فهو مجتمع طبقي يتكون من طبقة مُستَّغِلة (بكسر الغين) و طبقة مُستغَلة (بفتح العين) الأولى هي الطبقة البرجوازية التي تملك وسائل الإنتاج ، ومنه تتحكم في دواليب الدولة فالسيطرة اقتصادياً تعني السيطرة سياسياً أما الطبقة الثانية ، فهي طبقة العمال والفلاحين التي لا تملك إلا قوة العمل .[1]

و هذا معناه مجتمع متناقض ، لأنه بالتأكيد من يملك السلطة و الثروة ، مصالحه تتناقض ، مع من لا يملك إلاَّ "عضلاته" و بالتالي ، فالحل الوحيد ، لهذا التناقض ،هو "الانقلاب الثوري " و لكن الثورة لم تقم في مركز النظام الرأسمالي ، كما تنبأ ماركس و إنغلز ، بل قامت في أطرافه في روسيا القيصرية التي كانت مجتمعاً زراعياً ، و إلى حد ما ما قبل رأسمالي .

أما الرأسمالية في المجتمعات الغربية ، فقد استفادت من النقد الماركسي ، وانتهت إلى الحركات العمالية المتصاعدة و قَامْت باصلاحات شاملة في بنية النظام الليبرالي .و انتقل بذلك من الرأسمالية المتوحشة إلى رأسمالية أكثر إنسانية ،و ليبرالية أكثر اهتماماً بالعدالة الإجتماعية و في نفس الوقت أكثر حرصاً على الحرية السياسية ، أي حدث تزاوج بين الحرية و العدل و لكن مع الليبرالية الجديدة ورياح العولمة العاتية ، بدأت تلوح في الأفق ، ليبرالية متوحشة ، تُسرِّح ملايين العمال و تشعل الحروب و ترفع من درجة الإحتباس الحراري و تؤدي إلى الأزمات المالية .[2]

نستنتج من كل ذلك ، أن هناك تقاطع بين ما جاء به مونتسكيو وما قدمه فلاسفة العقد الاجتماعي و جادت به قريحة هيغل وماركس .فهي كُلها تدخل في إطار الثقافة الغربية التي تقوم على النقد والمساءلة .و تندرج ضمن التيار الفلسفي الذي يفضح الاستبداد و يبشر بالديمقراطية و وسوف يواصل مهمة إعادة بناء مفهوم العدالة على ضوء التجربة السياسية الليبرالية،وبالاستناد على تراث الفلسفة السياسية ،كل من الفيلسوف النمساوي كارل بوبر و الأمريكي جون راولز .

---

1 –جورج بوليتزر و آخرون : أصول الفلسفة الماركسية .ترجمة شعبان بركات ج.2 .منشورات المكتبة العصرية .صيدا .بيروت بدون تاريخ

2 –رمز زكي : الليبرالية الجديدة تقول : وداعاً للطبقة الوسطى مجلة "عالم الفكر" المجلد 25–العدد 2 .أكتوبر/ديسمبر 1996 الكويت

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

كارل بوبر : الديمقرا

اشتهر كارل بوبر Karl Poper (1902–2

كتاب " منطق الاكتشاف العلمي " لكن ذاع صيته ، عالميا ، باعتباره مفكر ليبرالي و ذو نزعة إنسانية خاصة بعد صدور كتابه الأكثر شهرة " المجتمع المفتوح و أعداؤه " الذي قال عنه الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل بأنه : " دفاع قوي و عميق عن الديمقراطية " و في هذا الكتاب،وجه بوبر نقداً لاذعاً لأعداء المجتمع المفتوح و هم الفلاسفة الثلاثة الكبار، أفلاطون، هيغل و ماركس و هم أصحاب الفلسفات التاريخانية الذين قالوا بأن التاريخ يخضع لقوانين حتميّة صارمة.[1]

و من زاوية ، هذا النقد اللاذع ،يرفض كارل بوبر كلّ الفلسفات التي تقول بالحتمية التاريخية التي تغلق "قواعد اللعبة " في وجه الإدارة الإنسانية " و خاصة تلك الإيدلوجيات التي تدعي أن هناك شعب مختار أو طبقة مفضلة أو عرق صافٍ .هذه الفلسفات التاريخانية ، هي التي أنتجت الأنظمة الفاشية كما هو حال الماركسية .ففي هذه الأنظمة يذوب الفرد ذوباناً في الجماعة أو الحزب أو القبيلة .حيث يصبح الفرد بلا إرادة و لا قرار شخصي و بالتالي ، مصير الأفراد ليس بأيديهم .و دائماً في إطار الرفض و النقد لكل ما هو فلسفة تاريخانية ، يرجع ، هذا الفيلسوف النمساوي الأصل ، الذي عاش حياته كُلَّها في القرن العشرين .و كان شاهداً على أهوال حربين عالميتين،أقول يرجع أسباب الحروب إلى الإيديولوجيات الفاشية، فالفاشية و الطغيان و جهان لعملة واحدة اسمها الأنظمة الشمولية،سواء أخذت الشكل الديني أم الشكل السياسي .و سواء ارتدت عباءة اليمين أم اليسار .

و هكذا انتقد صاحبنا ، المعمار الفلسفي الأفلاطوني ، باعتباره نسق يؤدي إلى الجمود والانغلاق كما نَقَضَ الفلسفة الهيغلية .لأنها تبرر وضع سياسي قائم .كما وَجَه ما في جعبته من سهام النقد إلى الإيديولوجية الماركسية لأنها إيديولوجيا الأوهام من بينها و هم العنف المشروع، مرة باسم الثورة و مرة باسم دكتاتورية العاملة و الكادحة .[2]

---

1 –جورج طرابشي : معجم الفلاسفة دار الطليعة .ط 1 بيروت 1987 ص 174

2– Karl Poper : La societé ouverte et des ennemis Tom 1 –L'ascendant de Platon Edition du Seuil paris 1979 .p8

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و لهذا ، فالماركسية ، ليست هي البديل الحقيقي ألمانيا و الفاشية في إيطاليا و الستالينية في روسيا فال النظام الديمقراطي الليبرالي .

و الديمقراطية ، في اعتقاد بوبر،هي أحسن نظام سياسيّ ،توصل إليه الفكر البشري حتى الآن و الديمقراطية ليست نظاماً مكتملاً ، كما أنها ليست حلاً سحرياً بل إنها نظام سياسيّ ، له مخاطره و صعوباته .و لكن ، رغم ذلك ، تمنح الفرد فسحة للأمل .

معنى هذا الكلام ، أن الديمقراطيةالليبرالية ، رغم العيوب و النقائص ، هي أفضل من الأنظمة الشمولية .ثم أنها نظام سياسي يُبْنى على مراحل ، و بالتدريج و لهذا من السهل دائماً تحقيرها،والحط من شأنها و لكن يبقى هذا البناء غير المكتمل لاأفضل ما تمّ تأسيسه في الفكر السياسي العالمي ثم أن العمل الذي يؤدي إلى احتقار الديمقراطية و ازدراء الحرية ، يؤدي في نفس الوقت إلى فتح الأبواب للعنف المفرط و للسلوك الوحشي اللاّإنساني الذي تكون نتيجته الطبيعية ، هو ملايين الضحايا و معسكرات الاعتقال .

و هكذا ، يصل صاحبنا إلى أنه لا بديل عن الديمقراطية فهي وحدها القادرة ، على منح الأفراد و المجتمع ،الإطار المؤسساتي ، على مستوى المجتمع المدني ، أحزاب ،جمعيات و نقابات. و على مستوى السلطة السياسية ،من حكومة و برلمان و قضاء و قضاء .كل ذلك يتم في أجواء الحرية و القانون و هذا ما يسمح بإجراء إصلاحات على الصعيد السياسي ،الاجتماعي و الاقتصادي ، في إطار ديمقراطي .بدون عنف و بدون إراقة للدماء و هذا ما يسمح كذلك ، للأفراد بإعمال عقولهم في المجال السياسي .

فالشمولية تجعل الناس تعتقد أن الحرب ،الطغيان والاستبداد قدراً لا فكاك منه و حتمية تاريخية بينما العكس هو الصحيح فالمستقبل مرهون بإرادة الأفراد في التغيير .و بقدرتهم على رفض الخضوع للزعيم أو لرجل الدولة الكبير أو لقوى خفية تتحكم في مصيرهم حتى لو كان هذا الخضوع باسم "الثورة " رغم أن المذاهيب الثورية ، تجد إستجابة واسعة ، بسبب الظلم والبؤس .و لهذا فالإصلاح الديمقراطي ضروري للإصلاح الاجتماعي و هذا لن يتم إلاَّ في المجتمع المفتوح الذي يملك فيه الأفراد ، قراراتهم الشخصية ، و يختارون بحرية و يمارسون بحرية،و الأهم من كل ذلك ، يفكرون بحرية في إطار نزعة عقلانية –نقدية. [1]

1– Ibid : P 162

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

جون راولـــز : م

ما يميز هذا الفيلسوف الأمريكي جون راولز ثقافته الفلسفية العميقة ، و فكره السياسي الكثيف و هذا ليس غريبا أن يأتي مؤلفه الهام "نظرية العدالة " في غاية العمق الفكري و الدقة المنهجية .

و الإشكالية الأساسية المثارة في هذا الكتاب هي "..إشكالية التقابل بين العدالة و بين الخير المفضي إلى السعادة ، و تغليب مبدأ العدل :"و هذه الإشكالية في حد ذاتها تندرج في إطار "..الجدل الواسع حول العدالة و الديمقراطية الذي ثار بين مفكري الديمقراطية الليبرالية ، وبين مناهضيهم من مفكري الديمقراطية الجماعاتية على وجه الخصوص".[1]

و الحقيقة أن جون زاولز كان يطمح في هذا الكتاب ، إعادة الإعتبار للتراث الفلسفي الأنواري ، وترميم الليبرالية السياسية .و بعبارة أخرى أراد هذا الفيلسوف التواصل مع تراث العقد الاجتماعي ، و بالتحديد مع فلسفة جون لوك و جان جاك روسو .

و في هذا الصدد .يعتبر فكر جون راوولز امتداد لرغبة فلسفة الأنوار في بناء المؤسسات الأخلاقية على تصور للطبيعة الإنسانية .

و المشكل الأساسي عند هذا الفيلسوف ، هو: كيف يمكن بناء مجتمع عادل و مستقر، مجتمع يتشكل من مواطنين أحرار متساوون في الحقوق و الواجبات ، مجتمع عادل رغم اختلاف أفراده دينياً ومذهبياً و عرقياً .

كما انتقد راولز نفعية بنتام ، أو ما يسمى بالمذهب النفعي ، ورفض مبدأ التضحية ، أي التضحية للصالح العام بالأفراد الأقل نفعاً في المجتمع ، لأن كل فرد هو إنسان له قيمته ، لأن التمييز بين الأفراد يتنافى مع الأخلاق ،و لهذا لابد أن تكون نفس الحقوق لكل الأفراد .

و منها ، تقدم لنا نظرية راولز "الوضعية الأصلية " حيث يتحرك الأفراد تحت "حجاب الجهل " هي وضعية تشبه "العقد الاجتماعي " الذي قدمه "لوك " و "روسو" و لكن بشكل مختلف ، حيث يكون الأفراد تحت "حجاب الجهل" بشكل يجهلون وضعياتهم في المجتمع (سيِّد أم عامل) ووضعهم الطبيعي (قوي أم ضعيف) سليم أم معاق و بدون تصور مسبق للخير .فالفرد المتعاقد يجهل حتى الظروف الخاصة للمجتمع الذي يعيش فيه .أي سيتكون قوته الاقتصادية و نظامه

---

1 –فهمي جدعان : نحن و الديمقراطية .مجلة "عالم الفكر" المجلد 29.العدد 3 يناير/مارس 2001 الكويت

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

السياسي و مستواه الثقافي . في هذا الإطار يتوافق ا
العدالة و لهذا ، فكل فرد ، حسب تصوره الخاص لل
فالتوافق –حسب راولز –سيكون حول مبدأين هما :

- الأول هو مبدأ المساواة في الحرية .فكل شخص له حق الحرية ، على حسب ما هو موجود في النظام العام .فكل فرد من حقه أن تتمتع، بحرية التنقل ، الاجتماع التملك والتعبير ..إلخ و من هذا المنطلق .فالحريات الأساسية ، لا يجب أن تحدد ، إلاّ باسم الحرية .فالحرية هنا غير قابلة للتصرف .
- الثاني هو مبدأ اللاّمساواة ، معناه أن التفاوت الاجتماعي و الاقتصادي ، ر يبرر ،إلاّ في حالات الوظائف و الأعمال الممنوحة للجميع في إطار تكافؤ الفرص .و لهذا فالمجتمع مطالب بالحد ، إلى أقصى درجة ، من إحتمال وجود تفاوتات طبيعة .
- و في حالات وجود التفاوت الإجتماعي و الإقتصادي ، لابد أن يتحرك المجتمع كمؤسسة تعاونية و ليس كمؤسسة تنافسية . [1]

خلاصة القول ، أن الفلسفة السياسية قدمت لنا تراثاً فكرياً ضخماً ، فيما يتعلق بمفهوم العدل و معنى العدل السياسي .مما ساهم في تحقيق التطور السياسي الديمقراطي .كما أن باب الإجتهاد مازال مفتوحاً لإيجاد الصيغة المثلى للعدالة السياسية .

---

1 –جمال مفرج : العدلة عند راولز –من بحوث ملتقي : العدل و الإنسان –أسئلة الواقع ورهانات المستقبل إشراف عبد القادر بوعرفة وبوزيد بومدين .منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر –دار الرضوان للطباعة و النشر و التوزيع الجزائر –2008–ص 120

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الأول : الإمامـ

يتفق الباحثون ، العرب و الأجانب على أن العدل من القيـــم الأساسية في الثقافـــة العربية/الإسلامية.بل هو قيمة القيَّـــم إن صـــحَّ هذا التعبير.فإذا كانت الحرية هي رقم واحد في سلَّـــم القيَّـــم في الثقافة الليبرالية الغربية و في الحياة الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية.فإن للعدل مكانة خاصة عند المسلمين والعرب، فهو من".. القيَّـــم الأساسية في الصيغة الفقهية الكلامية لنظام القيَّم في الثقافة العربية/ الإسلامية التي أجمعت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية على التمسك بها، والمطالبة بوضعها في أسمى المقام."[1]

والمفارقة الغريبة، أنه رغم هذه المكانة التي يحتلها العدل في الوجدان والعقل العربيين، إلا أنه لا الفكر السياسي العربي ولا الفلسفة الإسلامية تطرقـــا إلى هكذا موضوع حاز على مكانة خاصة في المجتمع، ونال مقاما رفيعا في سلَّـــم القيَّـــم. و بعبارة أخرى لا نجد مفهوم العدل السياسي لا في صريح المنقول، ولا في صحيح المعقول." [2]

و هكـــذا:"....لا توجد نصوص صريحة، لا نصوص الفقه السياسي مثل نصوص الماوردي، ولا في مساجلات المتكلمين، وأقاويلهم التي تملأ المجلدات، لا نجد ،لا في هذه ولا في تلك ، بحثاً خاصا بالعدل بالمعنى السياسي الدنيوي للكلمة..»[3].ونحن نتفق مع هذه الآراء و الملاحظات إلى حد كبير، لأنه بالفعل وبالقوة، الفكر السياسي العربي رغم امتداده التاريخي الطويل. و رغم كثرة الفرق والمذاهب، ومع وجود كـــمٍّ هائل من المِلَّل والنِّحـــل في مساحة جغرافية شاسعة.ورغم العدد المهول من المجلدات التي غطَّاها الفكر السياسي، سواء في الفلسفة السياسية أو الفقه أو في علم الكلام أو في الآداب . رغم كلّ ذلك، لم يقدم لنا خطابا سياسيا واضحا، ولم يترك لنا مذهبا فكريا متناسقا حول مفاهيم هي من صلب الفكر السياسي مثل مفهوم العدل، السلطة والدولة وحتى مبدأ الشورى الذي بقي مبدأً أخلاقيا حتى القرن التاسع عشر عندما نفخ فيه الإصلاحيون روحا أنوارية.[4]

1–محمد عابد الجابري: "قضايا في الفكر المعاصر" مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 بيروت 1997 .ص 72 و 73.

2– المرجع نفسه . ص 75.

3– المرجع نفسه ص 73.

4–علي أومليل:" الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" دار التنوير للطباعة والنَّشر. بيروت/ المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط 1 1985 . ص6

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و بنـــــاءً عليـــه لا ننتظر من هذا الركام من [illegible] المفهوم الصحيـــح للعـــدل. ولا الطريقة التي يتـ[illegible] المستوى السياسي ونظام الحكم، لأن مفهـــوم العدل الدنيوي كان غائبا تماما، ليس فقط في الخطاب السياسي ولكن في الثقافة العربية/ الإسلامية برمتهـــا. والشيء الآخر الذي لا نراه غريبـــا، أنه إذا كان العدل بالمعنى الدنيوي هو الغائب الأكبر ،فإن العدل بالمعنى الديني، كان هو الحاضر الأكبر في أدبيات الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة.

و مـــن هذا المنطلـــق، نـــال مفهـــوم العدل بالمعنى الديني حظا وافـــرا من النِّقاش والسِّجال و المُحـــاججة. وهذا شيء طبيعي إلى حد مـــا، لأن كل ذلك كان يتمُّ في مناخ ثقافي إسلامي، لم يترك أيّ مجـــال للتفكيـــر أو البحث أو التساؤل العقلي خارج مجال النقل. وكيف يكون هناك تفكير فلسفي عقلانـــي و"...حيث للنَّص الديني سلطان في النَّاس، وحيث الفقه معرفة غالبة وسلك الفقه مشمول بالحماية وجمعهم كبير..." [1]

و لهـــذا لا نستغـــرب، أن يأخذ العدل معنى المساواة في المسؤولية و الجزاء والعقاب في الآخرة تحت عنوان" العدل الإلهـــي"؛ وهو الموضوع الذي أثار جدلا واسعا عند الفرق الكلامية عامة و المعتزلة خاصة. فكيف تناولت الفرق الكلامية و" الأحزاب" السياسية إشكاليـــة " العدل الإلهـــــي " ؟!

المعتزلة : الحرية أساس العدل

تشكل الفكر المعتزلي عندما وقع خلاف فكري بين الإمام الحسن البصري(643-728م) تلميذه واصل بن عطـــاء(689-749م) في مسألة مرتكب الكبيرة: هل هو كافر أم مؤمـــن؟! فكـــان جواب الإمـــام أنَّـــه "منـــافق"، بينمـــا كان جواب التلميـــذ أنَّه «فـــاســـق"، فهو في مرتبـــة وسط بين الإيمـــان والكفر؛ فلا هو مؤمن ولا هو كافر.بل هو في" **منزلة بين المنزلتيـــن**".و بعد هذا النقاش، انزوى واصل في أحد زوايا المسجد.فقال عنه "الحسن البصري": " لقد انعزل عنَّا واصل"،ومنذ ذلك الوقـــت سُمِّي المذهب الذي نادى بـــه "واصـــل"، ومن تبعـــه من الأتبـــاع والمريديـــن بـــالمذهب **المعتزليّ**. [2]

1-عبد الإله بلقزيز* ندوة*:"حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر" مركز دراسات الوحدة العربية . ط1 2005. ص07.

2-حسين مروة:" النزعات المادية في الفلسفة العربية / الإسلامية. دار الفارابي. ج1 ط5 .بيروت 1986 .ص 632 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ولقـــد عُـــرف رجالات هذه الفرقة في تا
الشديدة للعقل والحريـــة.كما اشتهـــروا بعدَّة ألـ
العدل"،وهذا اللقب الأخير هو أشهر ألقابهم على الإطلاق ، لأنه اللقب الذي لازمهم ، منذ أن كانت أفكارهم الكلامية بسيطة،إلى غاية أن أصبحت طروحاتهم ممزوجة بالفكر الإسلامي .

ومن المعروف أن "التوحيد" و " العدل" من أصولهم الخمسة ، والتي منها كذلك " المنزلة بين المنزلتين"و" الوعد والوعيد"و" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـــر".

و الأســـاس الذي تقوم عليه فكـــرة "العدل الإلهـــي" عند المعتزلة هو أنَّ الله –يوم الحساب –سوف يكافئ المحسن بدخوله الجنة ، و سوف يعاقب المسيء بأن يتبوأ مكانه في النار .

ثم أن المقصود بالعدل هو أن الله لا يفعل القبيح أو لا يختاره و لا يخـــلُّ بمـــا هو واجب عليه لأنَّ أفعالـــه كلهـــا حسنـــة ،مـــاذا يترتب عن هذا الكلام؟! يترتب عليه أن ما يقوم به الناس من أفعال قبيحة،أي أفعال الشر مثل الذنوب والجرائم والقهر السياسي والظلم الإجتماعي، هي كلها أفعال صادرة عن الناس، وتمت باختيارهم وبإرادتهم الحرَّة.و بالتَّالي فهم مسؤولون عن ما يترتب عن الأفعال من نتائج .و من المنطقي و المعقول أنهم سوف يحاسبون عليها يوم الحساب. والله تعالى قد أكـــد في كثير من الآيـــات أنَّ :" فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يراه." فكل أعمال الإنسان سوف توزن بميزان العدل.

وبلغة " المعتزلة"، وعلى حسب أصولهم، فإن الله تعالى قد أوجب العدل على نفسه، وسيفي بوعده بالمكافأة، وسينفذ وعيده بالعقاب يوم القيامة. وعلى كلّ الناس، وبلا استثناء.فالكلُّ سيخضعون للحساب الغني والفقير، الحاكم والمحكوم،الظالم والمظلوم.[1]

وبناء عليه ، يرفض المعتزلة فكرة أنَّ الله "حرٌّ" في أفعاله وتصرفاتـــه في الدنيا والآخرة.فقد يعاقب المسيء وقد يعفو عنه.ففي اعتقادهم، أنَّ هذا لا يجوز، لأنـــه في هذه الحالة إذا عفـــا الله عـــن المسيء، فإنَّ العدل يتطلب أن يعفو عن كل مسيء مثلـــه.وبالتالي يصبح الثواب والعقاب مسألة لا معنى لهـــا.

والحقيقة التي يقرُّهـــا معظم الباحثين أنَّ المعتزلة أعملوا العقل في فكرة العدل الإلهي وحاولوا التنظير الكلامي الفلسفي في تحديد العلاقة بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني . معنى هذا الكلام أنَّ " العدل الإلهـــي"، لا ينسجـــم مع مضمون العقيدة الإسلامية، إلا إذا

1–علي الشابي ، أبو لبابة حسن وعبد المجيد النَّجار:" المعتزلة بين الفكر والعمل" الشركة التونسية للتوزيع . ط2 تونس 1986 . ص: 43و44.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

تضمَّـــن تحديد هذه العلاقة بطريقـــة تتجسَّد فيه
الأفعال والتصرفات لأن وجود الاختيار يؤدي إلى
عن أفعاله. وعندما يأتي يوم الحساب يكون الثواب او العقاب على حسب هذه الافعال، اي مترتبا على هذه المسؤولية نفسها. والحقيقة أن المعتزلة قدموا لنا تفسيرا في غاية المعقوليـــة لمفهوم "العدل الإلهي"، لأنه بالفعل إذا كان الإنسان غير مخيَّـــر في ما يفعل، كان بالتالي غير مسؤول عن ما يترتب على هذه الأفعال من نتائج. سواء أكانت نتائج إيجابية (خير) أم نتائج سلبية (شر).

كما أنَّ الإنسان ، إذا لم يكن مسؤولا كانت المكافأة والثواب بـــاطلتين، ولا معنى لهما. وكان العقاب ظلمـــا بيِّـــنـــا. وفي هذه الحالة، يصبح الباطـــل والظلم نوعـــا من أنواع الشَّـــر. ومن غير المعقول أن يصـــدر عن الله الشَّـــر.

وهكذا ،" فللعـــدل الإلهـــي " عنـــد المعتزلـــة وضـــع خاص يقوم على معادلـــة عقلية منسَّقـــة منطقيا على قاعـــدتين: قاعدة أنَّ الشَّـــر لا يصـــدر عن الله.وقاعـــدة أنَّ الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شـــر.لكن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور لتصور مفهوم "العدل"كما تصوّره المعتزلة، هي قضية حريَّـــة الإنســـان في أفعـــالـــه.

و هنا يلاحظ الربط الشديد الذي أقامه المعتزلة بين المسؤولية والحريـــة فلا معنى للمسؤولية دون حريَّة الإنسان في الاختيار بين الفعل والترك. ولكن ما هي الأسباب التي دفعت المعتزلـــة إلى مناصرة الحريَّـــة هذه المناصرة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفكر الإسلامي؟ [1].

لقد تبنَّـــى علمـــاء " المعتزلة « **إيديولوجيا الاختيار**" لمناقضـــة " **إيديولوجيا الجبر**" التي كانت تُروِّج لها الدولة الأمويـــة بعد تأسيسهـــا مباشرة عقب أحداث دامية عُرفت في التَّاريخ الإسلامي بـــ " الفتنة الكبرى" انتهت بقيـــام الدولـــة الأموية و نهاية الخلافـــة الراشدية. وانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض. وبالتالي كانت السلطة الأموية الناشئة تفتقد إلى الشرعيَّة والمشروعية.فما كان منها إلاَّ تبني "الإيديولوجيا الجبرية". بمعنى أنَّ ما حدث من إراقة للدمـــاء ووصول معاوية بن أبي سفيان إلى سدَّة الحكم هو قضاء وقدر ومكتوب،ولا دخل للإنسان فيه.لأن الفاعل الحقيقي هو الله.فكل ما حدث و ما سيحدث هو بإرادة الله

1–علي الشابي : " المرجع نفسه" ص: 3 و4

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ومشيئته. ومن يقول عكس ذلك، فهو يعارض إراد
السياسي " لإيديولوجيـــا الاختيار".

أمَّـــا البعـــد الاجتماعـــي فهو أنَّ جلَّ علماء المعتزلة كانوا من " الموالي"، و هؤلاء كانوا في المجتمع الأموي أقلَّ مرتبة وأحـــطَّ شأنـــا من الفئات الأخرى.و في هذا الصدد يقول باحث معاصر:" ليس من المصادفة أن معظم مفكري المعتزلة، بل أعظمهم شأنـــا في عالم الفكر وأكثرهم تمسكا بقضية العقل وقضية حرية الإنسان ورفض فكرة القضاء والقدر.كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها" الموالي"؛ وهم الذين يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك أدنى من مرتبة غير الموالي؛ إمَّـــا لأنهم كانوا أرقـــاء، أو لأنهم استرقـــوا بالأمر، أو لأنهم كانوا تابعين لإحدى القبائل بحِلـــفٍ يكون فيه الضعيف للقوي إلى حدّ الذوبان بحيث يصبح تابعا له حتى في النَّسب.فأيّ مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفـــة "مولى فلان" أو" مولى قبيلـــة"أو" العشيرة الفلانية" حتى في أيَّـــأم مجده الفكري في حياته..و لابـــد أن ذلك كان يشعره بانتقاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيدا أن يؤثـــر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون أن يكون واعيا بذلك. [2]

وسوف يتداخل البعد الاجتماعي مع البعد السياسي، ويظهر ذلك جليًّا في مواقفهم من أحداث عصرهم أو من وقائع "الفتنة الكبرى".ومن مواقفهم البارزة في هذا الشأن:" اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربة علي بن أبي طالب. [3] ورفضهم لسياسة الخليفة الثالث عثمان بن عفان القائمة على " اللاعـــدل" لأنه منح المناصب و الامتيازات المادية ومغانم الفتوحات لأفراد عائلته وعشيرته المُقربين دون سواهم من المسلمين والعرب.حتى قال فيه ابن الحديد في "شرح نهج البلاغة":" أنَّـــه كان أوطـــأ رقـــاب النَّـــاس وولاهـــم الولايات، وأقطعهـــم القطائع ، وفتحت أرمينيا في أيامه فأخذ الخمس كلّه فوهبه لمروان، وحمى المراعي كلها من مواشي المسلمين إلاّ عن بني أميَّـــة، وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف من بيت مال المسلمين." [4] كمـــا كـــان " للمعتزلـــة" موقف واضح من مشكلة الخلافـــة، يقترب كثيرا من موقف الخوارج، وهو أنه ليس شرطـــا أن يكون الإمام من قريش.وليس هذا فحسب، بل

1–ماجد فخري: " مختصر تاريخ الفلسفة العربية" دار الشورى.ط1بيروت 1981. ص: 24.

2–حسين مروة : المرجع نفسه ، ص 765.

3– أبو الحسن الأشعري : " مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .المكتبة العصرية .ج 2 ص. بيروت 1999 .ص 456 – 457

4–ابن أبي الحديد: " شرح نهج البلاغة" . تحقيقي محمد عبد الكريم النمري .دار الكتب العلمية .ط 1 . ج1. بيروت 1998 ص 66

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ذهب بعض المعتزلة أبعد من ذلك ،وقالوا:" إذا اجت
فلابـــدَّ أن يتولى الإمـــامـــة الأعجمـــي، لأن الأع
موقف " ديموقراطي" متقدم يُحسَـــب للمعتزلـــة. أمَّـــا موقفهم من السلطة السياسة، فهم يؤكدون على" الثورة" والخروج على الحاكم ، ولكن بشرط توفر الإمكان والقدرة؛ وهذا يبيِّـــن أنَّ المعتزلة كانوا يفكرون بالسلطة وبالوصول إليها، ولو بوسائل القوة و العنف السياسي .بطبيعة الحال إذا كانت الظروف الموضوعية و الشروط الإجتماعية و التاريخية تساعد على ذلك .

نستنتج من كلّ ذلك أنَّ الفكر المعتزلـــي ليس فكرًا ميتافيزيقيـــاً تماماً لأنَّ حتى مفهـــوم "العدل الإلهي" لا يخلو من دلالات اجتماعية وأبعاد سياسية كما رأينـــا.و زيـــادة في التوضيـــح، نقول :إنَّ المعتزلـــة وهم يضعون الأسس العقلانية والمنطقية لمفهوم " العدل الإلهـــي" كانوا يفكرون في نفس الوقت في مفهوم " العدل الدنيوي" الذي يتجسَّـــد في علاقات اجتماعية/سياسية.و بعبارة أخرى؛ العدل الذي يتمثل في عدالة اجتماعية، وفي سلطة سياسية دينية عادلـــة، فلابـــدَّ في أيِّ عمل سياسي من وجود إمـــام.و لابدَّ في تنفيذ الأحكام الشرعية من وجود إمـــام، ولابـــدَّ أن يكـــون الإمـــام عـــادلا في كل الحالات.

وهكـــذا نستطيع اكتشاف العلاقـــة في تفكير المعتزلة بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل والمفهوم الواقعي للعدل المتمثل في سلطـــة سياسية دينيـــة عـــادلـــة اجتمـــاعيـــا .[1]

ولعلَّـــا لا نجـــانـــب الصواب إذا قلنـــا :" إنَّ العقلانيـــة " الاعتزاليـــة" في مفهوم العدل، ولو بالمعنى الإلهـــي الميتافيزيقي شكَّلـــت خطـــوة متقدمة قياسا بالفرق و المذاهـــب الكلاميـــة الأخرى التي كانت تعـــجُّ بها السَّاحة الثقافية في ذلك الوقت. ولكن هذه " العقلانية" كانت محدودة بحدود النظام المعرفي السائد، وعلى حسب الثقافة الدينية والسلطة السياسية المهيمنـــة وقتـــذاك."[2]

الأشـاعـــرة : التوفيق بين الجبر و الاختيار

تبلورت مبادئ المذهب الأشعري الذي أسَّســـه الإمـــام" أبو الحسن الأشعري" (**873-941** م) ليكون ردا إيديولوجيـــا على مذهب الاعتزال، وليكون معبِّـــرا عن أهـــل السنَّـــة في علم الكلام.وعن السلطة الجديدة المتمثلـــة في الخليفـــة العباسي "المتوكل" الذي فـــكَّ

1- د. حسين مروة: " المرجع نفسه" ص:767

2-ماجد فخري: "دراسات في الفكر العربي"دار النهار للنشـــر. ط3 بيروت 1982 ص79.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الارتباط بين الدولة العباسية ومذهب " الاعتزال" س
المذهب الرسمي للدولـــة في عهد الخليفة " المأمون بن

ولقـــد طـــوَّر هذا المذهـــب علمـــاء كبـــار من بينهم " القاضي ابي بكر الباقلانـــي" الذي وضع المقدمـــات العقليَّة التي تتوقف عليها الأنظار والأدلَّـــة وهـــذَّب الطـــريقـــة."

ومثـــــل بقيَّـــة الفـــرق الكلاميـــة كانت للأشاعـــرة مواقف وآراء في كلِّ القضـــايـــا المعروضـــة على علم الكـــلام.والتي من بينهـــا قضيَّـــة " العدل الإلهـــي" فمـــا هو رأيهـــم في ذلك؟! "العـــدل" بالنسبة للأشاعرة هو التَّصرف في الملك على مقتضى القدرة والمعرفـــة.وحيث إنَّ الله لا يعمـــل إلاّ وفـــق علمـــه وقدرتـــه ،وكلّ شيء ــ سواء أكان خيراً أم شـــراً ــ يحدث طبقـــا لذلك العلـــم وتلك القدرة، من حيث ذلك؛ فالله عادل في فعله من حيث إنَّـــه فاعـــل لما يريـــد ومـــا يشاء، غير فـــاعل لـــما لم يرد.و هكـــذا فالله قادر على التَّصرف في ملكه ، كيف يشاء ويريـــد.لأنَّ العجز لا ينسجـــم مع مفهـــومـــي " الألوهية" و" الكمال الإلهي".و الكمال يتطلب أن يكون الله فاعـــلا لمـــا يريـــد. ولا شيء يمنعه من ذلك.وهو بالتالي خالق كلّ شيء ــ هذا هو العدل ــ ولا ظلم هناك و لا جور. لذلك يستحيـــل أن يكون في الدنيـــا أو في الآخرة شيء لم يرده الله تعالى من نفع أو ضـــرر، أو من رزق واجل وطاعة ومعصية؛ وهكذا فالله خالق الشَّر مثلما أنَّـــه خـــالـــق الخير.لأنَّ الله لا تضبطـــه شريعـــة، ولا يقيِّـــده قـــانون مثلمـــا ضبط الشريعة للناس ويقيِّدهم قانون. فالله يتصرف كما يشاء دون مساءلـــة من أحـــد.

كمـــا أنـــه لا يليـــق أن يكون معنى " العدل الإلهـــي" مثل "العدل الوضعـــي".وهناك فكرة يركز عليها " الأشاعرة"هي أنَّ خلـــق الشيء لا يؤثـــر في ذات الخالق." [2] وبعبـــارة أخرى الله خـــالـــق الظـــلـــم ولكـــن ليس بالضروري أن يكـــون ظـــالـــمـــاكما أنـــه خالـــق للكفـــر وأسبابـــه ، ومع ذلك ، من غير المعقول أن نسميَّـــه " كـــافـــرا" كما أنـــه خـــالـــق للطاعـــة، ومع ذلك لا نسميـــه مطيعـــا.و بنـــاء عليـــه لا يرى الأشاعـــرة تناقضا في وجود الشَّر في هذا العالم، ونسبته أي نسبة هذا الشَّر الموجود إلى الله سبحانه وتعالى. و عنـــيٌّ عـــن البيـــان القول إنَّ هناك اختلاف واضـــح بين المعتزلة و الأشاعرة. فالله عند المعتزلة لا يفعل إلاّ الخير، و يراعي مصالح العباد .و إلاَّ كان سفيها ظالما متعسفا، ولكن حاشا

1–حسين مروة: " المرجع نفسه" ص:862

2– المرجع نفسه ص: 95

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

أنَّ الله تعالى كذلك، لأنه في البداية والنهاية ليس بـ
الإرادة القدرة على الاختيار بين عدَّة أفعال متناقض
والله بذلك بريء من ما يقوم به الإنسان من أفعال وأحداث، فالإنسان مسؤول عن افعاله، خير أم شر، و مسؤول عما يترتب عنها من نتائج إيجابية أم سلبية، وبالتالي هناك استقلال الإرادة الإنسانية أمَّا الله عند الأشاعرة، فهو صاحب الإرادة والمعرفة اللذان يسبقان كلَّ شيء موجود تنزيها له عن الشريك في الخلق.ومن هذا المنطلق رفض الأشاعرة فكرة "وجوب" فعل الأصلح على الله تعالى، لأنَّ الله قادر على كلِّ شيء،قادر على جعل كلّ الناس تؤمن به، ويدخلهم جميعا الجنَّة لأنه مطلق الإرادة ولاشيء واجب عليه، ولكنه لم يفعل لأنه مطلق الإرادة، ولاشيء واجب عليه.وهكذا يمكن القول إنَّ المؤمن يكون مؤمنا لأن الله هيَّأ له أسباب الإيمان، والكافر يكون كافرا لأنَّ الله هيَّأ له أسباب الكفر.

ومعنى هذا الكلام، أنَّ الله سبحانه وتعالى يخلق أسباب الهداية وأسباب الضلال، ولكنه يساعد الإنسان على الإيمان.أمَّا الكافر، فهو يختار الكفر بإرادته، فهو يتجه إليه بالإرادة و"الاختيار"، أمَّا الله فيأتي منه "الضلال".و بعبارة أخرى، يرى الأشاعرة أنَّ الفعل من الله،والكسب من الإنسان .ليس خالقا لأفعاله،كما يقول المعتزلة، فهذا الكلام ينطوي على الشّرك.لأنَّ الله هو الخالق الحقيقي للأفعال،والإنسان لا يملك منها إلاَّ "الكسب".وبعبارة أخرى الله يخلق القدرة المطلقة والاستقلال بالأمر.و الله هو الذي يقول للشيء " كن فيكون " ، وكل شيء في الأرض من خير وشر هو بمشيئة الله .

وما يلاحظ على المذهب الأشعري، هو أنه أراد أن يكون وسطا بين دعاة الجبر ودعاة الاختيار من النَّاحية اللفظية، وإن كان من الناحية الفكرية أقرب إلى الجبر. و في هذا المجال يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري :إنَّ موقف الشاعرة من حرية الإنسان لا يختلف عن الجبر لأنَّه لا يثبت للإنسان الاختيار بتعبير صريح .[1]

الصراع السياسي والفرق الكلامية

كما أكدنا في فقرة سابقة أنَّ مشكلة "العدل" ولو بالمفهوم الديني / الميتافيزيقي تحمل في طيَّاتها مدلولا سياسيا.كما أنَّ الكلام في العقيدة الإسلامية هو كلام في السياسة. ولا يخفى على أحد بأنَّ السياسة لعبت دورا هاما في الدفع بالمناظرات الفكرية

1– إبن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل .تحقيق أحمد شمس الدين .دار الكتب العلمية ج1 .ط 2 .بيروت 1999 .ص 22

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

قُـــدمـــا نظرا للترابط الوثيق في الإسلام بين الش
معروف فلقد "انبثق أول صراع سياسي خطير في ا
النِّزاع حول الخلافة أو" الإمامـــة " الذي احتـــدم إثر وفاة عثمان بن عفان الخليفة الثالث بين أنصار علي بن أبي طالب وأنصار معاوية بن أبي سفيان.[1] فـــوقعت معركة صفين بين الطرفين انتهت بقبول التحكيم وانقسام جيش علي بن أبي طالب إلى خوارج، مرجئة وشيعة. وبعدها اغتال الخوارج "علي" ثم قامت الدولة الأموية في خضم هذا الصراع السياسي الدامي.وقام حكم بني أميَّـــة على القوة والسيف.كما مارسوا صنوفا من التعسف والعنـــف.وكانوا يبررون ذلك بأن أفعالهـــم إنما هي قضـــاء وقدر من الله،وأنَّ الله هو الذي ساق إليهم الحكم وكتب عليهم ما ارتكبوه من "فواحش وكبائر"؛ فهم لم يتصرفوا إلاَّ حسب ما أراده الله . والنتيجة المنطقية لذلك هي أنهم لـــن يعاقبـــوا في الآخرة. الشيء الذي يعني أنهم في الدنيا مسلمون مؤمنون لا يجوز قتالهم والخروج عليهم."[2]

هـــذا مـــا ذكـــرنـــاه وأكـــدنـــاه في فقرة سابقـــة،وأكدنـــا أيضـــا أنَّ " إيديولوجيا الجبر" هي الإيديولوجيا الرسمية للدولة الأموية .إنها المبرر الفكري للانقلاب التاريخي الذي وقع، انقلاب الخلافة الراشدية إلى ملك عضوض.

فالاستيلاء على السلطة بالقوة والقهر والدهاء والسيف وحده لا يكفي لاكتساب الشرعية وضمان استمرار الطاعة.ولهذا لابد من غطاء يضفي شرعية على النظام،ويوفر له القوة والسند.ذلك أن الاعتماد على محض " السيف لا يجدي في صراع ليس من أدواته السيف، بل يشهر سلاح الفكر عندما تكون قوى المعارضة لا ترفع السيف وإنما تحارب بواسطة الكلام. ولهذا لجأت الدولة الأموية إلى إيديولوجيا الجبر إلى سيف تسوِّغ بها استبدادها بالسلطة في مقابل " إيديولوجيا القدر" التي تبنتها قوى المعارضة الكلامية."[3]

ما يسترعي الانتباه في هذا المضمار، أنَّ مشكلة الخلافة هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى، أدت إلى انقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب وتيَّارات فكرية/سياسية كلامية.

1–ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية .المرجع نفسه . ص:19

2–خليل داود الزرو : الحياة العلمية في الشام : في القرنين الأول و الثاني للهجرة . دار الآفاق الجديدة . ط 1 بيروت 1971 ص:147

3–محمد هلال الخليفي: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره و آليات تكريسه. بحث قدم إلى ندوة" الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة" مركز دراسات الوحدة العربية .ط1بيروت 2005 ص:279.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و هذه الفرق وبلغة العصر الأحزاب السياسية اح
السياسية. وبمـــا أن ّ موضوع المذكرة هو العدل
هذه الفرق ومواقفها من إشكالية الخلافة/الإمامة أي من السلطة السياسية الحاكمة.

الشيعـــــــــــــة: الإمام أولاً .. و الأمة ثانياً

و هم أنصار الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب، الذين ناصروه وأيَّدوه وشايعوه بعد قبوله التحكيم. وقالوا بأنَّه الأحقَّ بالخلافة بعد وفاة الرسول الكريم ، نظرا لكفاءته وبلائه في الإسلام وسبقه لاعتناقه، وأيضا لقرابته من الرسول وتربيته على يده.. لكن الأمر انتهى بتعيين أبي بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب.. و عندما قُتِل عثمـــان، وجد أنصار علي أنَّ الوقت قد حان لتولي الخلافة، ولهذا انتصروا له وشايعوه وبايعوه، وتمسكوا بموقفهم حتى النهاية عكس الخوارج [1] و لقد انضمَّ إلى المذهب الشيعي أنصار كثيرون من الفرس والعرب"الموالي"، والشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام. وكان له عبر العصور علماءه وفقهاءه وأئمته الكبار الذين تركوا " تراثا فكريا شيعيا" ضخمـــا تتداخل فيه السياسة والفقه والتَّصوف.[2]

ومن الكلمات المفاتيح في الفكر الشيعي " الوصية"و"العصمة"و"الرجعة"، ونظرا للاضطهاد الكبير الذي تعرَّض له الشيعة من طرف النظام السياسي الرسمي، اتخذوا أسلوب "التقيَّـــة"، ومعناه إخفاء المعتقد الشيعي وإظهار عكسه حتى تحين الفرصة لإظهاره.[3]

وانقسم الشيعة إلى فرق متعددة، أهمها " الزيدية"و"الإمامية"، كما تفرَّع الزيديون و الإماميون بدورهم إلى فروع شتى.

وتتفق جميع فرق الشيعة،على أنَّ " الإمامة" ليست من المصالح المرسلة الموكلة إلى نظر العامة، بل هي من المسائل الأساسية .فهي "ركن " من أركان الدين ، لا يجوز إغفاله أو تفويض أمره إلى الجماعة،بل عليهم أن ينصوا عليه صراحة.فلابدَّ و الحالة هذه من التزام الأمة بمبدأ " النَّص والتعيين" في اختيار الإمام ونصبه دون المبايعة التي اصطلح عليها أهل السنَّـــة والجماعة منذ خلافة أبي بكر(**632-634**م) ، ولَّما كان هذا الإمام معصوما عن الخطأ والزلل، لم يكن أمام الأمة سبيل إلى تكفيره أو خلعه كما زعمت الخوارج. بل منصب الإمام واجب " لا تخلو

1-حسين مروة : المرجع نفسه .ص:**477**.

2- المرجع نفسه. ص: **493** و**494**.

3- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة: نصير مروة وحسين القبيسي. منشورات عويدات ط**3** بيروت**1983** .ص**66**.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الأرض منه" فاستحال أن تنقطع سلسلة الأولياء (
انقطعت فلابدَّ من الافتراض أنَّ الإمام في" غيب
ليملأ الأرض عدلا، كما ملئت ظلما وجورا "[1]. ولم يكتف الشيعة بهذا الحد من الرفع في شأن الإمام . بل ذهبوا أبعد من ذلك، حيث أكدوا أنَّ الإمام هو المعلم المعصوم المؤهل دون سواه لتأويل النصوص الشرعية ، من هنا إطلاق اسم" التعليمية" على بعض فرق الشيعة (ولاسيما الإسماعيلية) في حقبة لاحقة. فلا غرو والحالة هذه أن تتنكر الشيعة تاريخيا لمبدأ الإجماع المناقض لمبدأ التعليم، وتعمد إلى رفع الإمام إلى أسمى مراتب التبجيل والتعظيم البالغة في بعض الأحيان مرتبة الألوهية. [2] واضح من هذا النَّص، أننا أمام فكر يقدس منصب الإمامة، ولا يترك أي مجال للاختلاف أو المعارضة.. كما أننا لا نعرف الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة، بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وهذا يتنافى مع الفكر الديمقراطي المعاصر الذي يقوم على الفصل بين السلطات ، وعلى انتخاب الحكام بالاقتراع السري، وعلى المواطنة...إلخ

وزيادة في التوضيح ، نقول ، أن التشيَّع بدأ في شكل حزب سياسي ، زمن الفتنة الكبرى ومشكلة الخلافة ، ثم تحول في خصم الصراع السياسي المرير ، منذ قيام الدولة الأموية إلى غاية تأسيس الدولة العباسية .أقول تحول التشيع من حزب سياسي إلى مذهب فقهي و طائفة دينية في مقابل أهل السنة .

ونظراً للإرتباط الشديد ، في تكوين الفكر الشيعي و تشكل مفاهيمه و آلياته .بين الدين والسياسة .بين المقدس و " المدنس " .

فليس غريباً ، أن يقول الشيعة الإثني عشرية ، بمفاهيم سياسية ملفوفة في بطانة دينية ، مثل مفهوم الوصية ، بإعتبارها جزء أساسي من مهام الإمام ، أي أن الإمام ، لا يحق له أن يترك الأمة بدون الوصية لمن يخلقه ..و الوصية ،هنا، تأخذ كل معاني العدل ، و الرفق بالضعفاء . والتمسك بالأمل .[3]

و لهذا يقترن ، عند بعض غلاة الشيعة ، الإمام بالنبي،فكما أن النبي يمثل العدل و السلام ، فكذلك الإمام ، لأن كلاهما مختار من الله.و مادام كالأمر ، كذلك فالإمام معصوم .و من

1- المرجع نفسه. ص94

2- المرجع نفسه. ص95

3- محمد عابد الجابري: "العقل السياسي العربي " مركز دراسات الوحدة العربية. ط 2 بيروت 1992 .ص 283.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المفاهيم الأساسية ،عند الشيعة ،مفهوم " المهدي " ال
الخلاص من الظلم و الإضطهاد ، " فالمهدي المنتظ
النسق الشيعي ، هناك إرتباط بين مفهوم " المهدي " و مفهوم " الرجعة " فالإمام الذي قتل ، لم يقتل ، بل أنه غائب ، و سيعود في المستقبل ، ليحقق ، ما لم يتم تحقيقه في الماضي .و هنا يصبح "المهدي " رمزاً لرفض اليأس ، من ناحية ، و للتمسك بالأمل من ناحية أخرى .

و من ناحية مختلفة ، عن الشيعة الإثنى عشرية ، ترى الشيعة الزيدية ، أن الإمامة ، لا تقوم على مبدأ الوصية و النص .بل حق كل فاطمي ، تتوفر فيه شروط ، أهمها شرط الخروج ، أي بلغة العصر ، الثورة .فالفاطمي الشائر ، هو من يستحق الإمامة و من هذا المنطلق ، رفض الزيديون مبدأ التقية .لأنه في نظرهم ، نوع من أنواع الخنوع و الخضوع و الاستلام للظلم والرضا بالاستبداد .[1]

ومن الأفكار التي تستحق ، أن نتوقف عندها ، و خاصة و أن لها علاقة وطيدة بمفهوم العدل السياسي عند الشيعة الزيدية .هي فكرة أو نظرية جواز إمامة المفضول ، رغم وجود الأفضل الإمام المفضول هنا ،هو أبو بكر الصديق .و الأفضل هنا هو على بن أبي طالب .لأن القيادة السياسية ، تتطلب المرونة و اليِّن ،و يكون "اختيار"الحاكم نتاج توازن القوى .و هذا ما حصل مع الخليفة الأول أبو بكر و الخليفة الثاني عمر بن الخطاب و هذا على عكس ، علي بن أبي طالب ، الذي كان يتميَّز بالشدة و الصلابة ثم أنه ، لم يكن يحظى ، بإجماع قريش .أو بعبارة أخرى،لم يكن شخصية " توافقية " تقبل بها جميع "القوى السياسية " الموجودة آنذاك .[2]

إذن ،ما يميز النسق الشيعي الزيدي ، أنه اعترف بخلافة،كل من أبي بكر و عمر و عثمان، وهذا على العكس تماماً من الشيعة الرافضة ، الذي لا يعترفون بخلافة هؤلاء .و يقولون بأن الإمامة ، بعد النبي كانت من حق علي بن أبي طالب وحده .لا يشاركه في هذا الميراث أحد ، مهما كانت صفة و في اتجاه آخر،يرى الإمام الباقر بن على بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أن الإمامة ،ليست من حق أيّ كان بل هي محصورة في سلالة الحسين بن علي أي أنها هنا، ليست مسألة وصية و نص فقط ، بل إنها مسألة وراثية لا علاقة لها ، لا بالمفضول و لا بالأفضل .

1- المرجع نفسه ص 292
2- المرجع نفسه ص 292

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هذا من جانب ، و من جانب أخرى ، يرى الباقر الإمامة ، الخروج أو الثورة ، أو أي شيء من هذا عند الشيعة عامة ، هو مبدأ التقية ، المرفوض عند الزيد بين فقط .و لكن مبدأ التقية هنا ، يأخذ معنى تكتيكي .أي السكوت عن الخروج مؤقتاً حتى تتهيأ الظروف و يتم الإعداد "للثورة " بشكل جيد من حيث إعداد الأنصار و حشد المؤيدين وراء الإمام بإعتباره القائد الروحي ، المنقذ من الظلم و الإضطهاد .[1]

خلاصة القول ، أن الإمامة ، عند الشيعة ، ليست مسألة متروكة للعامة يختارون فيها حاكمهم ، بإرادتهم و لا هي قضية شورى بين أهل الحل و العقد ، لإختيار الخليفة .بل إنها أمر مقدس ، و شأن من شؤون السماء .لاعلاقة للبشر بها ، و لا دخل للعامة فيها و كيف يكون للبشر رأي في أمر إلهي ! فالله هو الذي نص على شخص الإمام .هكذا أخذت الإمامة في المعمار الشيعي مكانة تضاهي مكانة النبوة ، إن لم نقل تتفوق عليها ! فلله يختار الأئمة كما يختار الأنبياء .و ما دام الأمر كذلك ، فليس هناك أي إعتبار للأمة فهي لا تستشار و لا ترشح و لا تختار و لا تعيِّن بل أنها تطيع فقط .[2]

الخـــــــــوارج : الحكـــم لله .. و ليس للرجال

كان الخوارج في البداية من أنصار علي، وكانوا يعتقدون أنَّ الحق بجانبه ، و ليس بجانب خصومه ؛ ولكنهم "خرجوا " عليه عندما قبل التحكيم لأنهم اعتبروا تفريطا في حق "علي" في تطبيق الحق وطلبه.فعرضوا عليه التراجع عن ذلك الصلح، والتوبة من " كفره" الذي سقط فيه،لكن"علي"استنكر قبول الصلح كفرا .ورفض التراجع عن مبدأ الصلح؛ وعندئذ خرجت تلك الجماعة من صفوف "علي". وسموا منذ ذلك الوقت بـــ" الخوارج"، وتميَّز موقفهم السياسي والعقائدي بالتشدّد والعنف، كما انتهجوا أسلوب " الاغتيال"، وسلكوا مسلك "التكفير" ضد كل من يخالفهم الرأي، وكل من يسير في الاتجاه المعاكس لاتجاههم .[3]

و" الخوارج" كذلك مثل سائر الفرق، انقسموا إلى فروع عديدة تختلف في درجات العنف والتسامح.أشهرها "الأزارقة" و"الإباضية".وأسس الخوارج دولتين في جنوب كل من الجزائر والمغرب .

1– المرجع نفسه ص 292

2–علي مبروك : النبوة : من علم العقائد إلى الفلسفة التاريخ .دار التنوير ط 1. بيروت 2007 .ص 130–131 و 132

3–حسين مروة: المرجع نفسه ص509

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وللخوارج نســـق كلاميّ بأبعاد سياسية/ أخ
موقفهم من مسألة الخلافة؛التي يرون بأنها مهمة يو
لابد أن تقوم على قاعدة الاختيار الحر للخليفة بين سائر المسلمين، ولهذا يجب إسقاط كل اعتبار عنصري في هذا الاختيار كما يقتضي بذلك الإسلام. فليس من شروط تولي منصب "الخلافة" أن يكون " المترشح" من هذا الجنس أو من ذاك اللون، بل فقط أن يكون مسلما عادلا، ويحكم بما أمر الله تعالى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلا يجوز للخليفة بعد تعيينه " التنازل" عن الحكم؛ وإلا اعتبر خارجا عن أمر الله الذي يقضي برعاية الحق **والعدل**. ويجب على الإمام الالتزام بـــ "**العدل**" ،وإلا وجب عزلـــه[1] ، وبعبارة أفصح، وزيادة في التوضيح نقول إن الخوارج خالفوا الشيعة في مسألة " الخلافة " لأنهم حصروها في الإمام علي بن أبي طالب وأولاده وأحفاده.كما خالفوا أهل السنَّة في حصر "الخلافة" في أهل وأبناء قريش.لأنَّ ذلك يتناقض مع جوهر " الإسلام" . وبناءً عليه يمكن أن يتولى " الخلافة" من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام. بل يمكن أن يكون عبدا حبشيا .[2]وبعبارة أخرى " الخلافة " للأمة والأمة فوق الخليفة. ولهذا يجب على الأمة أن تختار لتولي هذا المنصب الخطير كل من تراه جديرا وهذا لرعاية مصالحها وإدارة شؤونها. ومن حق الأمة حين يخالف ويخرج الخليفة عن رعاية الصالح العام، ويرعى فقط مصالحه الشخصية الضيِّقـــة؛ ففي هذه الحالة، ليس فقط يجب عزله وخلعه..كما أشرنا إلى ذلك آنفا بل يجب قتله.

و لهـــذا رفع الخوارج شعارات تنسجم مع موقفهم الإيديولوجي مثل: " الحكم لله.. وليس للرجال " وشعار:" الحق حق الله ". ومع مبادئهم ، وخاصة المبدأ الخلافة/ الإمامة ليست ركنا من أركان الدين.

و بسبب فكرهم " الثوري" و مبدأهم " الديمقراطي " في مسألة " الخلافة" وجمعهم بين الإيمان والعمل وجد "الخوارج" أنفسهم يناصرون الضعفاء والبسطاء، ويقفون إلى جانب انتفاضة الفلاحين والمظلومين ، وكل الذين عانوا من القمع " الأموي" الذي كان يجسِّده ميدانيا رجل ارتبط اسمه بالبطش والإرهاب " الحجاج بن يوسف الثقفي" [3]

1– حسين مروة : المرجع نفسه ص 912

2– إبن قتيبة الدينوري : الإمامة و السياسة .تحقيق خليل المنصور .دار الكتب العلمية .ط 1 .بيروت 2001 .ص 204

3- الإمام الطبري : تاريخ الأمم و الملوك .المجلد الثالث .دار الكتب العلمية . ط 2 بيروت . 1988 . ص 115 –116 و 117

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

صحيح أن للخوارج مواقف " ثورية " متقدمة على
و" القتل"، والاستعمال المفرط للعنف وممارسة الإره
والحقيقة التي لا مراء عليها أنَّ مسألة " الخلافة" وأصول الحكم في الإسلام هي من المسائل الخلافية والقضايا الشائكة التي لابدَّ أن يكون فيها اجتهاد ، لأنه من المعروف أنَّ النص الديني ممثلا في القرآن والسنَّـــة لم يحدّد من يكون حاكما على المسلمين و لا مدَّة الحكم، ولا من يخلفه في حالة الوفاة أو العزل،أو لأيّ سبب من الأسباب. فهناك ما يمكن أن نسميَّـــه بلغة العصر بـــ: " **الفراغ الدستوري** " [1]، وهذا الفراغ هو الذي دفع بكثير من المفكرين الإسلاميين بالبحث عمَّا يوازي " الديمقراطية" في التراث العربي/ الإسلامي ، فلم يجدوا إلا مبدأ " الشورى" وحتى هذا المبدأ الذي ورد ذكره في القرآن الكريم ، هو مبدأ عام مطلق غير محدَّد ، فليس من شأنه أن يعتبر ذا وضعا تشريعيا يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الإسلام، فمثلا النص الواضح الذي ورد فيه هذا المبدأ هو قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم ". إنَّ هذا النَّص لا يدل على تشريعية المبدأ لأنه لم يرد في السياق التشريعي في الآية، بل ورد خلال وصف " "أخلاقية" المؤمنين و"سلوكياتهم" وهو ـــ أي هذا النَّص ـــ يخلو من الدلالة على كونه خاصا بنظام الحكم."[2]

و بالفعل مبدأ " الشورى "، كما ورد في النَّص القرآني لم يكن مبدأً تشريعيا إلزاميّاً، بل هو مبدأ أخلاقي يغلب عليه الطابع " الاستشاري" وحتى جماعة " الحل والعقد " بالنسبة للخليفة هي جماعة استشارية ، ولا تملك سلطة القرار.فالسلطة الفعلية هي بيد الخليفة؛ فهو صاحب القرار الحقيقي ، وقد يأخذ برأي هذه الجماعة ـــ إن وجدت ـــ وقد لا يأخذ به . ثم هناك مسألة جديرة بالتوقف عندها ، وهي أنَّ الشورى التي أخذ بها في تعيين الخلفاء الراشدين لم تحكمها قواعد قانونية لأنه و لو كان الأمر كذلك " لكان من المستبعد أن يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات أسرية أو قبلية أو فئوية، إذا لم نقل " شبه طبقية"، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى " الفوقية " التي حصرت " أهل الشورى " في أشخاص محدودين، كان معروفا سلفا أنهم لـــن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة لما كان بينهم من خصومات سياسية، ومن مواقف ترجع من جهة إلى طموح كل منهم إلى المنصب،

1– برهان غليون : نقد السياسة .الدولة و الدين .المركز الثقافي العربي ط 4 .الدار البيضاء 2007 المغرب .ص 54

2–حسين مروة:" المرجع نفسه" ص 398

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وترجع ــ من جهة ثانية ــ إلى اتفاق الأكثرية ــ عن قيادة دولة الخلافة ."[1]

وعلى كل حال ، فالحكم والسلطة في الإسلام خضعا طوال التاريخ الإسلامي لمنطق القوة والغلبة، منذ أن انتزع معاوية بن أبي سفيان السلطة من الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وتأسيس الدولة الأموية (661-750م) وإلى غاية إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية من طرف مصطفى كمال أتاتورك عام 1924م [2]، بل أن منطق القوة استمر حتى مرحلة الاستقلالات وقيام دولة ما بعد الاستعمار و إلى غاية اليوم .

1 – حسين مروة:" المرجع نفسه" ص 398

2–نصر حامد أبو زيد : الخطاب و التأويل .المركز الثقافي العربي ط 2 .الدار البيضاء 2005 المغرب .ص 162–163 و 164

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الثاني : -الآداب الس

ثقافة الاستبداد و إيديولوجيا الطاعة

إذا قرأنا التاريخ السياسي الإسلامي نلاحظ بوضوح أنَّ السلطة الحاكمة قد تدحرجت بسرعة من سلطة راشدة تضبطها إلى حدٍ ما أخلاق ومبادئ الإسلام إلى سلطة تحكم بمنطق " **التسلط" والاستبداد**.[1]كما انتقلت في زمن قصير من خلافة راشدة إلى ملك " عضوض" وراثـــي يدير شؤون الدولة والمجتمع بالقمع والبطش والإرهاب و الأمثلة والشواهد التاريخية، على ذلك لا تعد ولا تحصى.والشيء الذي يلفت الانتباه أنَّ الاستبداد في التاريخ العربي/الإسلامي كانت تسنده وتدعمه ثقافة رسميَّـــة وتسوِّغه إيديولوجية ثيوقراطية، وتبرِّره كتابات ما يعرف في التاريخ الثقافي العربي بـــ " **الآداب السلطانية** " أوكما يسميها أحد الباحثين المعاصرين "**الإيديولوجيا السلطانية** "[2] .وهذا النوع من الكتابات ظهر بصورة واضحة في العصر العباسي.ويرى كثير من الدارسين أن أول من فتح باب " الاجتهاد " في هذا الميدان هو كاتب من أصل فارسي معروف باسم"ابن المقفع"(**106-142** هـــ) صاحب كتاب " الأدب الصغير". وفي هذا الكتاب يتناول " ابن المقفع" ما يجب أن يكون عليه رجال الدولة من كتاب وولاة ، أو ما يطلق عليه في ذلك الوقت اسم " الخاصة" التي تخدم " الأمير" بصورة مباشرة. كذلك يبيّن " ابن المقفع "ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه ، في عقله، وسلوكـــه .." [3]

وفي كتابه الآخر" الأدب الكبير" يشرح فيه الكيفية التي يجب أن تتعامل بها هذه الفئة مع السلطان ، وآداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها.

و الفكرة الأساسية لكتابـــات " ابن المقفع " هي تحديد مهام فئة " الخاصة"؛ وهي خدمة الخليفة، وتبرير سلطته وممارساته السياسية فكريا ودينيا. وبالتالي فالخليفة يحتاج إل هذه الفئة في بسط سلطته ، وتمرير مشاريعه و تسويغ قراراته. و هذه الفئة " الخدومة " في حاجة إلى السلطان الذي يقدم لها خدمات اجتماعية و امتيازات مادية. [4]

1-كمال عبد اللطيف : في تشريح أصول الإستبداد .قراءة في نظام الآداب السلطانية دار الطليعة ط1 بيروت 1999 ص 150

2 -محمد عابد الجابري:" العقل السياسي العربي" مركز دراسات الوحدة العربية. ط2 بيروت 1992 ص329

3- المرجع نفسه ص341

4- المرجع نفسه ص342

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وتتأسس " الآداب السلطانية " على ثلاثـــة أ
" **إنزال الناس منازلهم** ":التَّرفع على " العامة "
المعاملة معها على المجاملة والتَّودّد، الانصياع التام لـــ :" السلطان " والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه.. إلخ، وهذه الأنماط الثلاثة من " الآداب " تعكس ليس فقط الطابع الطفيلي الأرستقراطي لفئات "الخاصة " بل تعبر أيضا عن الوظيفـــة التي تعطيها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها، والتي تبرر وضعها كمنزلة بين المنزلتين : منزلة " الأمير" الذي يجب أن يطاع ومنزلة " العامة" التي يجب أن تطيع؛مهمة "الخاصة " إذاً هي حمل "العامة" على طاعة الأمير، إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و" العلم" الإيديولوجيا ـــ بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية،الجند يقهر الأجسام و"الخاصة" تطوِّع النفوس بالكلمة."[1]

وباختصار شديد، فإنَّ المهمـــة الأساسيـــة الملقـــاة على عاتـــق هذه الفئة الخاصة "الحاشية" هي خدمة السلطان و دورها هو تبرير و تسويغ ممارسات الحاكم فكريـــاً ودينيـــا، أي أنهم يقدمون الغطاء الإيديولوجي لكل ما يصدر عن السلطة السياسية من أفعال وقرارات، فهم يمارسون على المجتمع الهيمنة الإيديولوجية. والسلطة الفكرية.وذلك من أجل بقـــاء "الحاكم " واستمرار " النظام"، ولا يتم ذلك إلاّ بضمـــان طاعـــة العامـــة.، ولضمان هذه الطاعـــة لابـــدَّ من ركنين أساسين لهما "الجند و المال "وبلغة العصر نقول:" الجيش" و"الثروة"، ومهمة هؤلاء " الخدام " في هذه هو بيان" للأمير كيفية التعامل مع الجند، وكيفية التعامل والتصرف في المال، وبذلك تبرز أهمية "الإيديولوجيا السلطانية " في إسداء النصح للخليفة من أجل تنظيم العلاقات بين عناصر البنية العميقة للهرم الاجتماعي المتمثلة في القبيلة والغنيمة والعقيدة.والبنية السطحيَّة المتجسِّـــدة في الأمير و الخاصة والعامة .[2]

و في هذا الجانب تسعى كتابات " ابن المقفع " إلى تكريس "**إيديولوجيا الطاعة** " على الجيش، وعلى الشعب، للخليفة سواء أكان ظالما أو عادلا، وسواء طبَّق الشريعة أم لم يطبقهـــا؛ ومعنى هذه الإيديولوجيا أنَّ الحاكم مهما كان شرعيّاً أو غير شرعي ، وكيفما كان "دكتاتورا" أم " ديموقراطيا " يجب أن يطاع في كلِّ شيء . ولهذا لا غرو أن تكون سلطات وصلاحيات الحاكم بلا حدود .فلا يقيِّـــده " قانون " و لا يضبطه " دستور ". ولم يكن "ابن

1- المرجع نفسه ص342
2- المرجع نفسه ص345

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المقفع" وحده في الميدان، أقصد في ميدان تكريس مجموعة من كتابات العلماء، الأدباء،الفقهاء، وحتى لنفس الفكر وتنشر نفس الثقافة من بينها كتاب "أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب " "**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**" الذي يؤكد فيه أنَّ طاعة أولي الأمر من حكَّام وسلاطين وخلفاء واجبة ، وبالتالي يترتب عن تلك الطاعة عدم الخروج عن الإمام/الحاكم لأنَّ ذلك سوف يؤدي إلى " الفتنة" و" الحرب الأهليَّة "[2]

و من المفارقات العجيبة أنَّ الخوف من "**الفتنة**" وما يسمى اليوم بالحرب الأهلية بعد سقوط السلطة وزوال الحكم بسبب الثورات والانتفاضات.أقول من المفارقات أنَّ هذا الخوف هو القاسم المشترك لكل من نظَّر لمسألة الحكم في الثقافة العربية/ الإسلامية؛ الكلُّ دقَّ ناقوس الخطر من وقوع الفتنة، وما ينجر عنها من فوضى وخراب العمران، ولهذا رُفِعَ شعار " **سلطة جائرة و لا فتنة دائمة** ". ومضمون هذا الشعار يقول إنَّ وجود سلطة تدير شؤون الدولة والمجتمع، ولو كانت سلطة ظالمة خير ألف مرَّة من حرب أهلية يتقاتل فيها أبناء البلد الواحد، الغالب فيهم مهزوم.

إنَّ هذا الهاجس من غياب " الإمام "معناه بكل بساطة عدم قبول المعارضة السياسية، وشجب الاختلاف، ورفض الرأي الآخر مهما كانت وجاهته، والرضا بالحاكم مهما كان "متسلِّطا" ومبايعة السلطان حتى لو كان ظالما.المهم هو وجود سلطة تضمن استقرار المجتمع وتقوم بقضاء حاجاته الدينية والدنيوية.

والحقيقة أنَّ الخوف من الفتنة عند الأنثلجانسيا يعتبر مرضا عضالا ظهرت أعراضه في البداية زمن " الفتنة الكبرى "عندما انقسم المسلمون إلى أحزاب ومذاهب و تيَّارات وطوائف ظاهرة وباطنية وإلى حركات سريَّة وعلنيَّة، كلُّ فرقة تكفِّر الأخرى ، وكلُّ جماعة تدَّعي أنها الفرقة الناجية وأنها صاحبة الحق ، وأنها الوحيدة التي فهمت الإسلام،ولهذا فهي مضطرة لقتال الضالين و" المارقين"، وكل الذين انحرفوا عن خط الإسلام الصحيح.

هذا الانقسام و التكفير والتقاتل الذي حدث في نهاية عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، واستمر حتى تأسيس الدولة الأموية ولَّد صدمة عنيفة لدى المثقفين في

1–الطاهر لبيب :" هل الديموقراطية مطلب اجتماعي؟ "علاقة المشروع الديموقراطي بالمجتمع المدني العربي" من بحوث ندوة "المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديموقراطية " مركز دراسات الو حدة العربية ؟ ط1. بيروت 1992.ص339

2– أبو الحسن الماوردي:" الأحكام السلطانية والولايات الدينية".دار الكتاب العربي ط3 بيروت 1999

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ذلك العصر من فقهاء وأدباء وعلماء كلام.كما تر
فيما بعد عند الأجيال اللاحقة إلى " **لاشعور سيـ**
ومن الاختلاف الفكري، ومن كلِّ ما قد يصيب الوحدة والإجماع [1]. المهم هو الاستقرار؛ حتى وإن أفرز هذا الاستقرار جمودا في كل الأصعدة، وعلى جميع المستويات. ولهذا لا نستغرب من إعطاء الخليفة كافة الصلاحيات، حتى تلك التي كانت مثلا من اختصاص القضاة.وفي هذا الصدد، نحن نتفق تماما مع باحث معاصر عندما يشير إلى أن " القضاء" في العصر الأموي كان مستقلا. إنَّ الخليفة لم يتدخل فيه، وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات..." [2] ولكن " ابن المقفع لم يرقــه هذا الاستقلال الذي كان يتمتع به القضاء؛فاتخذ من هذا الاختلاف في الاجتهادات والأحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلِّــها إلى الخليفة." [3] وهكذا يبرّر "ابن المقفع" نزع صلاحيات القاضي بكثرة الاختلافات بين القضاة في الأحكام لأنَّ بعضهم يدعي أنه يحكم بالقياس الذي يقود إلى الخطأ.لكن لماذا يتحامل " ابن المقفع" على مبدأ أساسي في إقامة العدل، وهو استقلال القضاء؟ ولماذا يرفض مصدرا من مصادر التشريع، ألا وهو القياس؟!

الجواب نجده عند نفس الباحث وهو " أنَّ ابن المقفع لا ينتقد القياس من منظور فقهي أو ديني، إنَّه لا ينتصر " لأصحاب الرأي "ضد أصحاب الرأي..كلا إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المحض.إنَّ العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي، وهذا بمثابة إشراك له في السلطة مع الخليفة؛بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده .." [4]

ولا يتوقف الأمر عند هذا المستوى من التبرير و التسويغ وإضفاء الشرعية على الاستبداد السياسي في الثقافة العربية /الإسلامية، بل يتعداه إلى تبرير الاستيلاء على السلطة بالقوة والغلبة والعنف.و هذا ما يشير إليه بكل وضوح واحد من منظري السلطان هو " ابن جماعة" في قوله : " إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها فهو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت لبيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا، في الأصح ،و إن انعقدت الإمامة بالشوكة

1- برهان غليون : المرجع نفسه.ص 68

2-محمد عابد الجابري: المصدر نفسه.ص349.

3-المرجع نفسه ص349

4- المرجع نفسه ص350

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته و ج
قدمناه من مصلحة المسلمين و جمع كلمتهم." [1]

وللتـــذكير فقط ، لقد عاش " ابن جماعة" في عهد المماليك بمصر.وكان يشغل منصبا راقيا وقتـــذاك هو قاضي القضاة ، ولهذا ليس غريبا أن يشرِّع لحكمهم، ويضفي على سلطانهم الشرعية المطلوبة في مثل هذه الحالات.

أمَّـــا حجَّة الإسلام ، وأحد عتاة المذهب الأشعري ، وحامل معول هدم التفكير الفلسفي أبو حامد الغزالي فلقد وضع كتابا أسماه "الاقتصاد في الاعتقاد ".في هذا الكتاب يشرح بالتفصيل الممل فكرة أن "الخلافة" منصب يعود لمن انتهض لهذا الأمر مع فوات شروطها لحال الضرورة..[2]

و في نفس السِّـــياق يؤكد باحثنـــا المعاصر أنَّ فقهاء المالكية قد لخصوا في النهاية موقفهم في الإمامـــة في كلمـــة واحدة هي:" **مـن اشتـدت وطـأتـه وجبت طـاعتـه**." [3]

و ممَّـــا لاشـــكَّ فيـــه، أنَّ التَّـــاريـــخ السياسي العربي منذ الانقـــلاب الذي أطاح بخـــلافـــة "علي بن أبي طالب" إلى يومنـــا هذا كان تاريخـــا وفـــيّـــاً وملتزمـــا بمفـــاهيـــم الطاعـــة و مقولات القوة والغلبـــة، ولهـــذا لا نستغرب في قراءاتنـــا لهذا التاريـــخ من تلك الحروب الطاحنـــة و الصراعات القاتلـــة، والتي شاركت فيها أحـــزاب وفرق ومذاهب وقبائـــل إمَّـــا من أجل الوصول إلى السلطـــة أو للبقـــاء فيهـــا ؛ وهذا ما أكـــدَّه بكل صراحـــة " ابن خلدون" في " المقدمة الشهيرة" حيث وضع نظريـــة" التنازع والغلبة" في قيام الدول وانهيارهـــا، وفي مصدر السلطـــة في التاريخ العربي/ الإسلامي انطلاقـــا من مفهوم مركزي هو مفهـــوم **العصبية** . وفي هذا الصدد يقول"ابن خلدون" :" كل أمـــر يحمل النَّـــاس من نبوة أو إقامـــة ملك أو دولة..إنما يتـــم بالقتـــال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء.. "[4]كما يؤكد أنَّ " أحوال الملوك والدول الراسخة قوية لا يزحزحها و يهـــدم بنـــاءها إلاَّ المطالبـــة القوية التي من ورائها عصبية القبائـــل و العشائـــر." [5]

1– ابن جماعة. أورد هذا النص " محمد عابد الجابري" في كتابه " العقل السياسي العربي" المرجع نفسه . ص362

2– أبو حامد الغزالي: أورده الجابري في " العقل السياسي العربي" .ص 362

3–محمد عابد الجابري: المرجع نفسه . ص362

4– عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة. مراجعة لجنة من العلماء. المكتبة التجارية الكبرى القاهرة .بدون تاريخ. ص377

5– المصدر نفسه ص377

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

واضـــح أنَّ " ابن خلدون" بفكـــره الواقعـــي ي
ينبغي أن يكون؛ فالذي وقع هو العصبية و الص
"الخلافة الراشدية" كـــان نموذجيـــا مثاليـــا فـــريـــدا من نوعـــه وقـــع مرة ،ولـــم ولـــن تتكرّر.و لكن النموذج الذي تكرَّر وسوف يتكرَّر هو نموذج العصبيات والصراعات والاقتتال، والتناحر من اجل السلطة.وهذا ما كان سائـــدا بالفعل ، وأمَّـــا ما سيكون ، فهذا سينبري للقيام به الفيلسوف والمعلم الثاني " أبو نصر الفارابي" (**873-953**م) .

العدل عند الفارابي : التراتب والنظام

غنـــي عن البيان القول إنَّ فلاسفة الإسلام شغلتهـــم إشكـــاليـــة التوفيق بين **العقل والنقل** بين الحكمة والشريعة، بين الفلسفة والدين ، بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي.وهذه الإشكالية نالت منهم الشيء الكثير جهدا فكريا غير مسبوق في تاريخ الحضارات والفلسفات.ورغم ذلك كانت لهم آراء و أفكـــار سياسيـــة.صحيح أنَّ هذه الآراء والأفكار لم ترق إلى مستوى النظرية السياسية الكاملة، كما كان شأن فلاسفة اليونان. ولكن النظرة السياسية للأمور كانت موجودة.وصحيح أنَّ فلاسفة الإسلام نهلـــوا في هذا المضمار من معين لا ينضب، هو" جمهورية أفلاطون " و كتاب " السياسة" لأرسطو، ولكن أخرجوا لنا نصوصـــا فيهـــا شيء من الأصالـــة و الجدَّة؛ لا يستطيع أن ينكرهـــا أحد.وفي هذا السِّيـــاق يمثل الفيلسوف المسلم " أبو نصر محمد الفارابي نموذجا واضحا لذلك الفيلسوف الذي يبدو بعيدا في كتاباته عن هموم السياسة.ولكن وكما بول كراوس فـــ :" إنَّ النظرة السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أنَّ باقـــي الدراسات الفلسفية بما فيها الإلهيـــات و الأخلاق وحتى الطبيعة والمنطق، تتبع تلك النظرة وتخضع لها." [1]

ومـــن هذا المنطلق، سنأخذ هذا الفيلسوف كممثل لفلاسفة الإسلام لنعرف رأيـــه في إشكالية " العدل" ، ومفهومه للمدينة الفاضلـــة؛ المدينة كما ينبغي أن تكون ، وليس كما كانت، وهذا ما يمـــيِّز الفلسفة عن الفقـــه و الآداب التي نظرت للسياسات القائمـــة ، وبررت الممارسات السلطانية السائـــدة .

1- النص للمستشرق بول كراوس .ذكره عبد السلام بن عبد العالي في كتابه "الفلسفة السياسية عند الفارابي" دار الطليعة . ط3 بيروت 1986 . ص14

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ومـــا يميِّز " الفارابي" عن غيره من الفلاسفة هو ر
أيَّ مجتمع يطغى فيه القوي ويسوده التغالب هو مج
الفتن، ويعمُّـــه الاضطراب، ولهذا فاستعمال القوة سواء للبقاء في السلطة او للوصول إليها لا يليـــق بكـــائن اسمـــه " الإنســـان" الذي من المفروض أنَّ له مرجعية دينية وأخلاقيـــة وقانونية .ولهذا يجب أن ترتبـــط الأخلاق بالسياسة ،فلا معنى لممارسة السياسية بلا ضوابط أخلاقية؛لأن الأخلاق تفسح الطريق لتحصيل السعادة. والسعادة كما هو معروف لا تتم إلاَّ بالاجتماع مع الآخرين في أمة أو مدينة ؛والعلوم السياسية هي التي تعلِّـــم الإنسان من حيث هو مواطن كيفية تحصيل السعادة أو بلوغهـــا،فتكوين الفرد الصالح يعني عند الفيلسوف المسلم تكوين " المواطن الصالح " ، ولن يتم ذلك كما أشرنـــا من قبل إلا في ظل الاجتماع المتمدن، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة . المهم بالنسبة إليه هو نوع هذه الروابط لا غير."[1]،ولهذا كان "الفارابي" يرفض الفوضى ويمقت الفرديـــة،والنزعة الأنانية، ويميل ميلا شديدا إلى الاجتماع المتمدن" الذي يؤدي إلى النظام. والنظام لن يكون إلا في مدينة فاضلـــة المدينـــة التي تقوم على التراتب والنظام و المعـــرفـــة والأخـــلاق عكـــس المدينـــة الجاهـــلـــة التي لهـــا آراء فـــاسدة، وتتميَّـــز كذلك بعـــدم المعرفـــة ممـــا يفرز في النهـــايـــة أخلاقـــا فاســـدة وحكما جائـــراً. و على العكـــس من ذلك، فالمعرفـــة تلعب دورا كبيرا في قيـــام أخلاق فاضلـــة وحكم عادل . فلا يمكـــن قيـــام مـــدن فاضلـــة بالجهـــل والفساد والفوضى ." [2] بل أنَّ هذه الصفات موجودة في المـــدن الجاهلـــة التي تنقسم بدورها إلى أنواع الحكومات ؛فمدينـــة النـــذالـــة عنـــد " الفارابي" تقابـــل الحكومة الأليغارشية عند " أفلاطون"، ومدينـــة الكرامـــة تقابل التيموقراطية . والمدينـــة الجماعية توافـــق الديموقراطيـــة. ومدينة الغلبـــة تجـــد نظيرهـــا في حكومـــة الاستبـــداد.

وبطبيعة الحال، لا نبغي من هذا التقابل بين " الفارابي"و" أفلاطون" سوى الإشارة إلى التشابـــه بين الفيلسوفين، وإن كانت لكل منهما إطاره المعرفي والتاريخي المختلف، ومن هذه الناحية فجمهورية "أفلاطون" ليست هي المدينـــة الفاضلة عند "المعلم الثاني" بالرغم من وجود التشابه الذي أشرنـــا إليه ، فكما اختلفا في المنطلقات اختلفا في الأهداف ،"فالفارابي" كان يهدف من كتابه" آراء أهل المدينة الفاضلة" إلى إعادة توحيد السلطة، وضمِّ الشتات لإصلاح

1– عبد السلام بن عبد العالي . المرجع نفسه ص54

2–الفارابـــي : " آراء أهل المدينة الفاضلة" قدَّم له وعلَّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر . دار المشرق. ط5 بيروت 1986

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الخلافة. أمَّـــا الفيلسوف اليوناني فكان يرمي إلى
السفسطائيين للوقوف ضد الاستبداد، وبناء مجتمع

بالفعل عـــاش " الفارابي" في عصر الاضطراب والفوضى في القرن العاشر الميلادي كانت الإمبراطورية العباسيَّـــة تسير نحو الانهيـــار، كما كانت الخلافات الفكريـــة بين الفرق الكلامية على أشدِّهـــا. أمَّـــا الأوضاع الاقتصادية فهي كذلك تمر بفترة عصيبة ، بالإضافة إلى تمـــرد الجند، وكثرة اللصوص، وقطَّاع الطرق.فكل هذه الفوضى العارمة هي التي دفعت"الفارابي" إلى التفكير في حلول " تعيد للسلطة المركزية في بغداد هيبتها، وتجمع شتات الأمة، وتعيد الجند إلى أماكنهـــم.هذا ما كان يطمـــح إليـــه صاحبنـــا في كتابـــه "آراء أهل المدينـــة الفاضلـــة " المدينة التي يحكمها النظام والتراتب . لأنَّ التراتب فضيلة من فضائل المجتمع الصالح مثلما أنَّ النظام سنَّـــة من سنن الكون " [2] ، ولكي يتحقق النظام لا بـــدَّ من وجود رئيس أو قائـــد. وكما أنَّ المدن تتفاضـــل حسب آراء أهلهـــا أي حسب معارفهم. فإنَّ الأفراد داخل المدينة الواحدة يتفاضلون حسب قدراتهم العقليـــة. ومن هذا المنطلق يضع الفيلسوف المسلم الفلاسفـــة في المرتبة الأولـــى يليهـــم علمـــاء الدين، وفي المرتبة الأخيرة يأتي العامـــة الذين يعملون عقولهم فقط في الحياة اليومية العملية.والمقياس الذي اعتمده في هذا الترتيب هو ترتيب المعارف والقدرات العقلية. فالتراتب الاجتماعي عند "الفارابي" ليس تراتبـــا مـــاديـــا أو طبقيـــا كما يعتقـــد البعـــض. بل هو تراتب مقياسه المؤهلات والمَلَكَـــات التي يتوافر عليها الأفراد في المجتمع، وهو تراتب مفتوح، وذلك حتى تصبح المناصب والوظائف يشغلها من يستحقها،ومن يكون مؤهـــلا لهـــا.[3]

وبنـــاء عليـــه،فالعدالـــة عند "المعلم الثاني" تتمثل في الانسجام، وليس في المساواة؛ لأن المساواة بين الأذكياء والأغبياء ظلـــم، وبين الجهَّـــال والعلماء كارثـــة. ولهـــذا فالانسجـــام الاجتماعي يحقـــق "العـــدل" ،لأنه يؤدي إلى قيام كلِّ فـــرد بمـــا أوكـــل إليـــه من مهام داخل المجتمع، مما ينتج عنه ترابط اجتماعي يفرز في النهايـــة الـــودّ والمحبة والفضيلـــة. فالعيش المشترك يقوم على القيـــم الفاضلـــة، وعلى الحب المتبادل، وعلى وحدة العقيدة، ولا

1- عبد السلام بن عبد العالي . المرجع نفسه ص73
2- المرجع نفسه ص73
3- المرجع نفسه ص75

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

يقوم على القوة والقهر و التغالب والكراهية وا
السريع إلى السقوط والزوال.

واضح تماما أنَّ صاحبنا لا يبتعد كثيرا عن الخلقية الإسلامية في " إنزال النَّاس مراتبهم"، كما لا يبتعد كثيرا عن التراتب الأفلاطوني، وإن كان " الفارابي" يستبعد الجند لأنه يرى فيهم سبب الخراب الذي حلَّ بالإمبراطورية العباسيَّة،وسبب التشرذم الذي أصاب الأمة.

ابن رشد : الإصلاح ممكـــن في الدولة الإسلامية

معروف عن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (**1126-1198**) أنه خاض معارك فكرية،إما دفاعاً عن الفلسفة ، كما هو واضح في كتابه "تهافت التهافت " و إما محاولة منه في التوفيق بين الفلسفة و الدين ، و قد برز ذلك ، في مؤلفه "فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال " و إما بالانكباب على شرح فلسفة أرسطو و تلخيصها و بما أننا في هذه المذكرة ، نتحرك في حقل الفلسفة السياسية ، فإن ما يهمنا في هذا المقام ، هو الفكر السياسي لابن رشد الذي ظهر جلياً في قيامه باختصار كتاب "السياسة " لأفلاطون ، و قدمه باسم " الضروري في السياسة " حيث قدم أبو الوليد ، شروحات و تعليقات و مقارنات ، تنم عن فكر سياسي ، كان بالإمكان أن يذهب بعيداً ، لولا الحدود و القيود الثقافية و السياسية السائدة زمن دولة الموحدين .

كما استعان ابن رشد ، بكتاب " النواميس "لأفلاطون و كتاب " " الخطابة " لأرسطو ، في فهم "الواقع السياسي " الذي عاش فيه ، و في تقديم خطاب " الإصلاح السياسي " .

1- المرجع نفسه ص82

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

من السياسة إلى الضرو

لا يفهم الفكر السياسي عند فيلسوف قرطبة إ
السياسي المتميز الذي كان يرى ، أن أنظمة الحكم تتعاقب من حكومة الأرستقراطية ، و هي "حكومة الأخيار" و هي من أنواع الحكم الممكنة واقعياً و لكن بانحلالها ، تقوم على أنقاضها ، يقوم حكم " التيموقراطية " و هو نظام يجمع بين الثروة و القوة ، معروف في الترجمة العربية باسم رئاسة الكرامة "لأن أنصار هذا النظام ، يصعد إلى المجد عن طريق القوة . و لكن بانحلال هذا النوع من الحكم ، ينشأ على إثره نظام آخر ، يسمى بالأوليغارشية .

و هو عبارة عن حكومة الأقلية من الأغنياء ، و قد ترجم إلى "رئاسة القلة " أيضاً هذا النظام يتعرض للانهيار ، لخلفه "الديمقراطية " و هي " حكم الشعب " و قد ترجمه العرب إلى "الرئاسة الجماعية " و لكن بانهيارها تسود الفوضى ، و ينتهي الأمر ، بقيام حكم استبدادي أو ما يسمى بنظام الطغيان .أو كما تسمى عربياً باسم " مدينة التغلب " أو بـــ " رئاسية وحدانية التسلط " .و في نظر أفلاطون ، أن الأرستقراطية هي الأقرب إلى المدينة الفاضلة .

أما النظام وحداني التسلط ، الطاغية ، فهو الأبعد عن المدينة الفاضلة و في كتابه "القوانين " المعروف عند العرب باسم "الواميس " فيقر أفلاطون ، أن هناك حكومة دستورية تحكم بالقانون ، و هناك حكومة غير دستورية تحكم بالأهواء و الثروات . و أفضل أنواع الحكم عنده هي الملكية المقيدة بدستور و بهيئات نيابية .. إنه نظام مركب يجمع بين الملكية والديمقراطية .[1]

و إنطلاقاً من هذا الفكر السياسي ، يتفق فيلسوف قرطبة مع فيلسوف أثينا ، فيما يخص إنتقال نظام الحكم من " المدينة الفاضلة " إلى "رئاسة الكرامية " و يجد ابن رشد ذلك محققاً ، في التاريخ الإسلامي حيث انتقلت الخلافة الراشدة (الفاضلة) إلى الملك الوراثي العضوض (الرئاسة الكرامية) .و قد كان الأمر ، كذلك متحققاً زمن ابن رشد ، عهد الموحدين ، إذْ كانت هناك حكومة فاضلة مع حاكم يحب الفلسفة و يسعى للتنوير ، هو يوسف بن عبد المؤمن لكن سرعان ما انقلبت إلى حكومة العسكر و المجد ، مع الحاكم يعقوب المنصور .

1–أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد:الضروري في السياسة : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون .نقله عن العبرية أحمد شعلان مع مدخل و مقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري سلسلة التراث الفلسفي العربي .مؤلفات إبن رشد رقم 4 مركز الدراسات الوحدة العربية ط2 بيروت 2002 ص 50

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

معنى ذلك ، أن نظم الحكم ، زمن الموحدين ، الذين خليط مركب من السياسات ، حيث سادت كل من و هكذا كانت الدولة مركبة ، في التاريخ الإسلامي و زمن ابن رشد ، تجمع بين الاستبـــداد (التغلب) و الحرية " السياسية " أي بين الحضور القوى للسلطة المركزية و الغياب التام لهذه السلطة.و لهذا،فالدولة الإسلامية،في نظر فيلسوف قرطبة ،ليست فاضلة ،هكذا بإطلاق ،كما أنها ليست استبدادية هكذا بإطلاق و من الأمور التي انتبه إليها ابن رشد ، العلاقات التي تحكم الدولة من الداخل ، و خاصة علاقة السلطة بالمال ففي الدولة الأوروبية الحديثة ، المال هو الطريق إلى السلطة ، أما في التاريخ الإسلامي ، فالسلطة هي الطريق إلى المال و بعبارة أخرى ، الإستيلاء على السلطة معناه الحصول على المال و تاريخ الدولة الإسلامية يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن القابض على السلطة ، قابض على الثروة كان هذا سائداً في الماضي ومازال مستمراً في الحاضر .

هذا من ناحية و من ناحية أخرى ، يرى أبو الوليد ، أن "التقسيم الطبقي " الحاصل في الدول الإسلامية، هو تقسيم على أساس أن المجتمع مُكوَّن من "السادة "و"العامة "والعلاقة الاستغلالية بينهم ، هي أن طبقة " السادة " تسلب أموال "طبقة العامة " سلباً يصل إلى حد التسلط والاستعباد،و بمزيد من التوضيح نقول:إن "السادة " الموجودين في السلطة، من مدنيين وعسكريين ، بطريقة أو بأخرى ، سوف يستولون على أموال "العامة " أو الأموال العامة " لا فرق و في هذا السياق يقول فيلسوف قرطبة :"و إذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة من أفراد العامة ، و كانوا يتسلطون عليهم ،كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة و الأموال المكتنزة أصلاً في هذه المدينة ، هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات ، أعني أنها من أجل بيوتات السادة ، ولذلك فالجزء الأمامي منها ، هو اليوم جزء التسلط بإطلاق ." [1] و السلطة تعتمد في تسلطها على العامة ، على فئة هي جزء من "السادة " و من خاصة المجتمع ، هي فئة " الجند " و بلغة العصر ، هي الجيش ، الشرطة و المخابرات التي تتمتع بالنفوذ و الجاه ، داخل الدولة وتسهر على استمرار استيلاء الخاصة على أموال العامة .و كذلك ، أن تبقى العامة في خدمة الخاصة ، كشكل من أشكال الاستغلال .

1- المصدر نفسه . ص 176

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن : إلى م
الإسلامية ، بهذا الشكل ؟ و هل التسلط و الفساد
منه ؟

هنا يتدخل ابن رشد ، و يجيب أن الإصلاح ممكن ، و المدينة الفاضلة ممكنة و التحول من الدولة التسلطية إلى الدولة العادلة ، كذلك ممكن و باختصار ، أن التحول في المسائل السياسية مُمكن ، و لكن بشرط توفر الإرادة السياسية ، و مراعاة سنن الكون و قوانين العمران وبعبارة أفصح تحسين الأوضاع السياسية و الاجتماعية ، ليس مستحيلاً ، إذا توفرت الإرادة وحسنت النوايا.والإيمان بالإصلاح التدريجي يقوده حاكم يكون قدوة في العدل و العمل والإخلاص . و يأمر بما يستطاع و ليس شرطاً أن يكون فيلسوفاً كما يزعم أفلاطون ، بل بالعكس الفيلسوف ، يفتقد صفات القيادة ثم أن دور الفيلسوف مطلوب في ممارسة التنويِّر الذي يصاحب الإصلاح السياسي . [1]

و في ختام هذا الفصل ، نستنتج أنَّ الفكر العربي/ الإسلامي في العصر الوسط بالرغم من ضخامته،وبالرغم من الجهود التي بذلها علماء، فقهاء،أدباء ،وفلاسفة إلاَّ أنَّه لم ينتج فلسفة سياسية بالمعنى الحقيقي، كما كان شأن الفلسفة اليونانية. كما أنَّ هذا التراث الضخم لم يقدم لنا خطابا سياسيا حقيقاً ، ولهذا لا نستغرب من الغياب الواضح للكلام في الدولة، السلطة، الحكومة...إلخ . وبناءً عليه لا ننتظر وجود نظرية سياسية في "العدل " . "العدل" بالمعنى الدنيويّ، ولكن ما كان حاضرا بقوة هو العدل بالمعنى الديني خاصة عند الفرق الكلامية، وذلك راجع إلى سيطرة الفكر الديني و الثقافة اللاهوتية على الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وإن كانت السلطة السياسية هي المستفيد الأكبر من هذه الوضعية.فجاءت" الآداب السلطانية" لتكرِّس الاستبداد، وتبرِّر التَّسلط و القمع الذي كان يمارسه الخلفاء والسلاطين والأمراء جهارا نهارا ، وهذا بحجة توفير الاستقرار، وتجنب الفتنة.وهنا يتدخل الفقه السياسي يرفع شعار" سلطة جائرة و لا فتنة دائمة ". ويدافع دفاعا مستميتا عن الهدوء والاستقرار، ويدعو إلى طاعة أولي الأمر ولكن ما غاب عن ذهن " فقهاء السلطان" أنَّ الاستقرار المزعوم تحول إلى جمود في جميع المجالات، وعلى كافة المستويات،وخاصة مع سقوط بغداد عام **1258**م على يد المغول، وسقوط غرناطة عام **1492**م على يد الإسبان ، فالجمود السياسي والفكري ومحاصرة العقل،

1-المصدر نفسه : ص **65**، **66**، **67** و **68**

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وتضييق الخناق على الفلسفة أدى إلى " خروج العـ
رشد، وهزيمة المعتزلة أمام الأشاعرة" كـــان إيـــذا
قرونـــا.كما أنَّ الاستبداد السياسي الذي كانت تبرره " إيديولوجيا الطاعة " ويسوغـــه فقـــه سياسي يقوم على مبادئ الاستسلام للقدر والخنوع و الإذعان لأولـــي الأمـــر حتى اعتقـــد الخلفـــاء بأنَّـــهـــم خلفـــاء الله في الأرض، ومن يعارضهم ، فهو يعارض إرادة الله؛وهذا ما قاله بصراحة ووضوح الخليفة العباسي " أبو جعفر المنصور" في خطبة له يوم عرفات :"أيُّها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنـــه على فيئه ، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه ؛ قد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني.فارغبوا إلى الله أيّها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد، ويلهمني للرأفة بكم الإحسان إليكم ، ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب." [1]

وهكذا بكل بساطة **إرادة الخليفة من إرادة الله !**.وبالتالي فهو لا يحاسب و لا يساءل عما يأتي من أفعال، وما يصدر من قرارات. فالسلطة مقدسة، كما أنَّ الله مقدس، ومن هنا وقع تداخل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بين ما هو زمني و نسبي مع ما هو روحي مطلق.

وهذا التداخل يعكس في الحقيقة إشكالية السياسة والدين في السياق العربي / الإسلامي سواء في العصر الوسيط أو في عصر النهضة عندمـــا استفـــاق العرب على طلقات البارود، ودويّ مدافع جيش "نابليون" في حملته الشهيرة على مصر عام **1798**؛ ومنذ ذلك التاريخ، وهم يعيشون بين إغراء الحداثة وثقـــل التراث [2]، بين فكر سياسي حداثي وتاريخ طويل من الاستبداد. ومن هنـــا كان التخلص من الاستبداد هو حجر الزاوية في فكر زعماء الإصلاح وروَّاد التنوير. وهـــذا ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني والثالث.

1–النص ذكره الجابري .المرجع نفسه .ص **363**

2–هاشم صالح : الإنسداد التاريخي .دار الساقي .ط**1** .بيروت **2007** .ص **211**

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الأول : -الإطار التاريخي

حسب بعض الباحثين المتخصصين في الفكر [illegible] الحديث والمعاصر فإنَّ بداية عصر النهضة العربية كانت مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وإذا شئنا الدّقة أكثر نقول:((إنَّ تاريخ استيقاظ العرب من سبات عميق دام ستة قرون تقريبا، يؤرخ مع حملة نابليون على "مصر" عام **1798**م ، وكذلك مع انطلاقة مشروع "محمد علي باشا في بناء دولة مركزية حديثة على أرض الكنانة سنة" **1805**")) [1]

هذا من النَّاحية الزمنية، أمَّا من النَّاحية المكانية، فالرقعة الجغرافية التي شهدت بزوغ الخيط الأول لفجر النهضة العربية فهي عموما " المشرق العربي"، وخاصة "سوريا"، "لبنان" و"مصر". ثم تركزت نشاطات النهضويين" الشوام" في القاهرة، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك لأسباب سياسية بالدرجة الأولى، أهمها الاضطهاد العثماني للعرب المسيحيين.[2]ولهذا، كان من الطبيعي جدا أن تبزغ مؤشرات التَّمدن، وتلوح في الأفق تباشير التقدم، على عدَّة مستويات، وخاصة المستوى الثقافي، من ناحية التجديد في اللغة، الأدب، والأهم من ذلك التجديد في الفكر، بالإضافة إلى محاولات الإصلاح السياسي والاجتماعي. [3]

و لاشكَّ أنَّ هؤلاء النُّشطاء في حقول الأدب، الفكر، والصحافة قد حاولوا في حدود إمكاناتهم و مجهوداتهم أن يؤسسوا لمشروع نهضوي عربي متكامل بكل أبعاده السياسية، وجوانبه الثقافية ، وحتى الاجتماعية.و أي قراءة جادَّة لهذا المشروع لابدَّ أن تقرأه في إطاره التاريخي وحدوده المعرفية.

وعندما نقول إن النهضة ،قد ظهرت بشكل واضح في المشرق العربي فهذا لا يعني عدم وجود مؤشرا ت للنهوض في المغرب العربي بل بالعكس هناك محاولات نهضوية، سواء على مستوى الإصلاح السياسي ، أو على المستوى الفكري[4].

إذن من المتفق عليه، أو بعبارة أصح، هناك شبه إجماع على أن عصر النهضة العربية، بدأ بالفعل وبالقوة، مع نهاية القرن **18** وبداية القرن **19**. ففي هذه الحقبة الدقيقة من التاريخ العربي ،

---

1 – كمال عبد اللطيف:"سلامة موسى وإشكالية النهضة" المركز الثقافي العربي .ط **01** /الدار البيضاء **1982** ص**36**

2–هشام شرابي :"المثقفون العرب والغرب" دار النهار للنشر ط**3** / بيروت **1981** ص**64** .

3–أبرت حوراني:" الفكر العربي في عصر النهضة **1798–1939**" ترجمة: كريم عزقول.دار النهار للنشر ط**3** / بيروت **1977** ص**51**

4–محمد عابد الجابري وآخرون:" الإنتلجانسيا في المغرب العربي" دار الحداثة ط**1** /بيروت **1984**

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وقعت مجموعة من الأحداث التاريخية البارزة ، التي مرحلة تاريخية بأكملها [1].

صدمة الحداثة و الوعي بالتفاوت

من الأمور التي وقع عليه إجماع المؤرخين ، هي أنَّ الحدث الأبرز ــ في هذه الحقبة ــ هو حملة "نابليون " على مصر عام **1798** م ، والتي شكلت منعطفا تاريخيا حاسما،لأنها كانت أول لقاء رسمي بين الشرق والغرب، لأن هذا التاريخ كما يقول عالم اجتماع عربي معاصر:" يمثل المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق، أو بالأحرى بين الخلافة العثمانية وأوربا الصناعية ، في المشرق العربي .وبين مصر وانجلترا ، وبين المغرب العربي وفرنسا، وباعتباره بداية انتشار التعليم والصحافة، وتوسع الاحتكاك بالغرب.[2]

أمَّا نحن فنقول، بالإضافة إلى ذلك ، إنَّ هذه الحملة العسكرية كانت بالفعل أول احتكاك حقيقي بين الإسلام والغرب،و أول صدام بين الحضارة الأوروبية الصاعدة والحضارة العربية/الإسلامية التي كانت ملفوفة في بطانة التقليد والسلفية والجهل والاستبداد.

كانت هذه الحملة، بالنسبة للعرب، بمثابة صدمة حضارية لأنهم اكتشفوا شيئين: تقـــدم الآخـــر(الغرب) في كل المجالات،وتخلفهم في كل الميادين، من هنا كانت الصدمة قوية، كما كانت الحملة عبارة عن جسٍّ نبض للمنطقة لمعرفة مدى قابلية المنطقة للاستعمار، ومدى قدرة شعوبها على المقاومة. ولهذا لم يَـــدَّعِ "نابليون"،كعادة الاستعمار ، أنه جاء غازيا أو محتلاً،بل قدَّم دعاوى متعددة، ومبررات متنوعة ، يسوّغ بها دخول جنود فرنسا أرض "مصر"، أول هذه الدعاوى تحرير "الشعب المصري" من المماليك الطغاة، وآخرها كانت نشر الحضارة الأوروبية في دار الإسلام، وتنوير الرأي العام المصري.[3]

و الحقيقة أنَّ الدافع الرئيس لهذه الحملة العسكرية هو امتلاك الطريق البري نحو الشرق، ومنافسة طريق رأس الرجاء الصالح.وبالتالي يدخل الغزو في إطار التنافس للاستعماري الشَّرس بين فرنسا وانجلترا، لأن استيلاء الانجليز على رأس الرجاء الصالح قد جعل و صول السفن

---

1 - Mohamed Arkoun :" La pensée arabe ".Q.S.J. Paris /Presses Universitaire de France . reedition -1975 P 78

2–حليم بركات :" المجتمع العربي المعاصر" مركز دراسات الوحدة العربية ط1 / بيروت 1984 ص398

3–كمال عبد اللطيف : المرجع نفسه .ص37

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الفرنسية إلى الهند محفوفا بالمصاعب، ومحاطا بالمخا
آنذاك .[1]

وانتهت الحملة الفرنسية ، أو بالأحرى اندحر جيش "نابليون" بعد مقاومة شعبية باسلة، وخرج آخر جندي فرنسي من "مصر" عام **1801**م.

والحقيقة التي لاشك فيها، أنه رغم المدة القصيرة التي استغرقتها هذه الهجمة العسكرية (**1798-1801**) إلا أنها تركت آثاراً عميقة في نفوس ووجدان المصريين.

و لا يتوقف الأمر عند الأثر النفسي ، بل يتعداه إلى الأثر الثقافي ،حيث وضعت هذه الحملة البصمات الأوروبية على الجسم الثقافي/ الفكري المصري و العربي، وأحدثت زلزالا في الوعي السياسي العربي، كما أنها رسمت "خارطة الطريق" لمستقبل مصر والمنطقة العربية.[2]

و في أعقاب اندحار الحملة الفرنسية ، صدر قرار من الباب العالي العثماني في الآستانة بتعيين الضابط "محمد علي باشا" واليا على مصر، سنة **1805** ، وفور تعيينه شرع في توطيد أركان حكمه وتدعيم أسس نظامه . كما انطلق في بناء الدولة المصرية الحديثة.

ولاشك أنَّ الكثير من مظاهر الحداثة في "مصر"، مدينة لهذا الوالي، والتي لا تعدُّ ولا تحصى، من بينها اهتمامه الشديد ببناء جيش مصري عصري،وقوي قادر على صدِّ أيِّ عدوان خارجي، و في نفس الوقت قادر على خوض حروب "الفتوحات".

ولتـــــدعيـــم قوة الجيش،كان لابدَّ له من اقتصاد قوي،وهذا ما تفطن له"محمد علي" منذ البداية؛ فأنشأ لذلك مصانع كبيرة، ومتعددة لسدّ حاجيات الإدارة والجيش، كما عني بالزراعة عناية خاصة .كما اهتمَّ اهتماما كبيرا بالـــرَّيِّ ،فقام بتجديد وترميم نظام الرَّي الذي أهمله المماليك طويلا .وهكـــذا نشطت التجارة، وانتعشت الفلاحة، فوقع ما نسميه اليوم "بالازدهار الاقتصادي الذي يؤدي إلى الاستقلال الاقتصادي .

و"الاستقلال الاقتصادي" هو الذي دفع حاكم " مصر" إلى السَّعي الدؤوب لتحقيق سياسته الخارجية الطموحة؛ وفي الداخل أقام أسس نظام احتكاري مركزي، إن لم نقل نظام سياسي تسلُّطي استبدادي، فلقد تمتَّع " محمد علي" باعتباره والي"مصر"بسيطرة كاملة على الحكومة

1- المرجع نفسه. ص 37

2- ألبرت حوراني: المرجع نفسه ص71

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والدواوين والمجالس المحليَّـــة،يعضـــده في ذلك الـــدولة، يســـمَّـــــى: " ديوان عام التفتيش"[1] .

و في مجال التَّعليم والصِّحـــة ،واصل" محمد علي" جهوده التحديثية،فانجز العديد من المدارس والمعاهد والعيادات والمستشفيات،وأرسل العديد و العديد من البعثات العلمية للتعلّم واكتساب الخبرة، والاستفادة من التَّقدم الهائل الذي حقَّقته "أوروبا" وخاصة في "فرنسا" .ومن أبرز مـــن سافـــر في بعثة علمية في تلك الحقبـــة :" رفاعة الطهطاوي ".ولكن ،وكما أخبرنا التاريخ ، فإنَّ الإنجازات ولو عظيمة في ظلِّ سلطة استبدادية ،وحكم طاغية تنهار بسرعة؛ وهذا بالضبط ما حدث مع دولة " محمد علي" ،الذي يبدو أنَّ طموحاته أكبر من قدراته ،كما كان ينقصه الدهاء السياسي في التعامل مع "الدول الكبرى" ، بدليل أنَّه لم يأخذ مأخذ الجدِّ أطماع الدول الاستعمارية ،وخاصة" انجلترا " ،ولم ينتبه إلى أنَّ الدولة العثمانية كانت تعاني من مرض عضال .

وبسبب الضغوطات و التَّحرشات الخارجية ، وعوامل داخلية انهـــار الاقتصاد ، ووقعت "مصر" في مصيَّدة "الديون الأوروبية"،وتزامن ذلك مع ظهور طبقة "كبار الملاَّك الإقطاعيين المصريين المتحالفين مع الشركات الأجنبية" التي سيطرت ماليا وتجاريا ،وبالتالي أمسكت برقبة " الاقتصاد المصري"،والذي يسيطر اقتصاديا يسيطر سياسيا (كما هو معروف)، فكان من الطبيعي، أن يكون النظام السياسي الحاكم خاضعا لإملاءات الاختراق "الأوروبي"،وللإمبريالية الصاعدة.

وهـــكـــذا نخلص إلى أنَّ الاستبداد السياسي، و التَّدخل الخارجي عجَّـــلا بسقوط "مصر" فريسة سهلة في قبضة " الاحتلال الإنجليزي" عام **1882**م. والذي بقي جاثما على أرض الكنانة إلى غايـــة قيام ثورة "الضباط الأحرار"عام**1952**م.

وهكذا عـــاش الشعب المصري الظلم مضاعفـــا؛ فهو من ناحية يعاني أصلا من النظام الملكي الاستبدادي، ومن كبار الملاَّك الإقطاعيين الذين كانوا يعاملون الفلاحين معاملة العبيد، كما اكتوى بنار الاستعمار الإمبريالي الذي لا يرحم.فالاستعمار ليس مجرد جنود، بل هو نظام يسعى للسيطرة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

1-المرجع نفسه ص49

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و بالفعـــل ،فإنَّ الاستعمار الأوروبي ساهم بشكل
تشويه البناء الاجتماعي ،وفي خلق نخبة ثقافية مُقَـــ
إلى التَّطرف ، من " محمد عبده" إلى "رشيد رضا" ،إلى " حسن البنا" إلى " سيد قطب ".

تونس..الشام..و إصلاحات التنظيمات

لا يمكن أن تكتمل الصورة، إلاَّ بالحديث عمَّا جرى في هذه الحقبة التي نحن بصددها في الشام و تونس والدولة العثمانية.

صحيح أنَّ الحدث الأبرز هو حملة " نابليون على مصر **1798**م" كبداية للنهضة العربية الحديثة.وصحيح أيضا أنَّ التجربة الأكبر هي تجربة " محمد علي باشا" في بناء دولة مركزية حديثة ،ولكن لا يجب أن نتغافل عن الأحداث التي جرت في الشام ،والإصلاحات التي كانت تتم على قدم وساق في كل من تونس ، وفي مفاصل الدولة التركية (أقصد)الإمبراطورية العثمانية المترهِلة.

عندما ، بدأت تظهر أعراض المرض على الإمبراطورية العثمانية في مقابل القوة المتصاعدة لأوروبا الغربية، حاول السلاطين منذ القرن السابع عشر،وعلى امتداد القرن الثامن عشر إيجاد حلّ للتقهقر العسكري الذي أصاب المؤسسة العسكرية العثمانية.. كانت المسألة تنحصر في إيجاد الإدارة العسكرية الصالحة للسلطنة؛ذلك أنَّ هذه الأداة التي كانت في الأساس قوة السلطنة وتوسعها في المراحل الأولى، أضحت في المراحل اللاحقة،ولاسيما ابتداء من القرن السابع عشر العقدة التي تشابكت بداخلها مشاكل الخلل الإداري والمالي في السلطنة،لذلك ، انصبت الأفكار و الجهود منذ مطلع القرن السابع عشر، وحتى مطلع القرن التاسع عشر ، وبالتحديد حتى عهد السلطان "سليم الثالث"(**1798-1807**م) على إصلاح المؤسسة العسكرية إصلاحا يتناسب مع المثل الأوروبي في نشأة الجيش النظامي..وكان ذلك يعني على صعيد الخطوات العملية .وكما تمثلت بخطوات السلطان " محمود(**1808-1839**م) الاستغناء عن دور الانكشارية ،والاستعاضة عنه بفرق نظامية جديدة ، والتخفيف من دور المؤسسة الدينية المتمثلة في " مشيخة الإسلام "التي كانت تقدم لأعمال الانكشارية أحيانا التغطية " الشرعية" عن طريق "الفتاوي"، والبدء بسياسة مركزية من شأنها ربط الولايات بالمركز والقضاء على نفوذ العصبيات المحليَّة فيها ، ولا سيما بعد تجربة قيام" الحركة الوهابية" في

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الجزيرة، وحركة "محمد علي باشا" في "مصر"و"ب
الغرب.. [1]

بالفعـــل،قام السلاطين بإصلاحات داخل العمود الفقري، وهو المؤسسة العسكري،حتى يتحول الجيش من الإنكشارية إلى جيش نظامي شبيه بالجيوش النظامية الحديثة في أوروبا الغربية؛كما مسَّ الإصلاح المؤسسة الدينية ، بالحدّ من نفوذها داخل الدولة .وهذه الإصلاحات لم تقتصر على الجانب العسكري، بل شملت عدّة جوانب، وطالت عدَّة قطاعات.

ولكـــــن مـــا يعاب على هذه التنظيمات ،أنها جاءت متأخرة ،ثم أنها مجرد ردّ فعل واستجابة لضغوطات النظام العالمي المُتمركِـــز في " أوروبا"، كما أنها لم تمس بنية السلطة المُتَسلِّطَـــة وبعبارة أخرى: " كان هناك إصلاح إداري ، لكن الإصلاح السياسي الحقيقي ، كان غائبا . الإصلاح الذي ينتقل من مفهوم الراعي و الرعية إلى مفهوم المواطنة ،وحتى الامتيازات التي مُنحت لبعض " الملل والنحل " داخل الإمبراطورية العثمانية، كانت نتيجة لضغوطات كبيرة مارستها الإمبريالية الصاعدة على "الأستانة" في إطار حسابات تخدم دول المركز الأوروبي.

و الفكرة التي نخلص إليها ، أنَّ ما كان غائبا في هذه الإصلاحات هو ما كان مطلوبا بدرجة أكبر،وهو " العدالـــة" بالمعنى " السياسي " ،وفي هذا السياق يقول باحث أكاديمي:" إنَّ التشريعات الأساسية للتنظيمات لم تؤسس نظاما ديموقراطيا،ولا هي أثبتت العلمانية مبدأ مرتبطا بالديموقراطية ارتباطه بتحرّر الفكر الفردي من أيَّة سلطة غير سلطة الضمير الفرد، ولكنها بذرت بذورا ترعرعت،وأفضت إلى الحركة الدستورية في " إستانبول"و " القاهرة" في فترة لاحقة عندما أفضت هذه التنظيمات إلى بروز فئة جديدة من المثقفين المرتبطين بعملية التحديث السياسي والإداري.[2]

و في منطقـــــة الشام ، التي كانت في التقسيم الإداري ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية؛ وإن خضعت في فترة من الفترات لحكم " محمد علي باشا" ، فلقد استفادت من هذه الإصلاحات ،من حيث ".. فسح المجال أمام القوى الاجتماعية التجارية الجديدة، ذات

1–وجيه كوثراني:" السلطة والمجتمع والعمل السياسي – من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام".مركز دراسات الوحدة العربية.ط1/ بيروت 1988 ص82

2–عزيز العظمة:" العلمانية من منظور مختلف" مركز دراسات الوحدة العربية ط1/ بيروت 1992 ص81

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الانتماء غير الإسلامي أن تحمل مواقع مهمة في ا
هذه الفئات والطوائف من امتيازات في التعليم،وخد
التنظيمات كانت تستهدف إنقاذ الإمبراطورية من الضياع، فقد خففت من مركزية السلطة على هذه الولايات .من جانب التقسيم الإداري الجديد الذي يمنح بعض السلطات والصلاحيات للوالي والهيئات المحليَّة الحاكمة.كما تمَّ تنظيم القضاء وفق صيغ جديدة،وإن تمَّ الانتقاص من سلطة القاضي .ولكـــن كـــلّ هذه الإصلاحات لم تمنع من وقوع مذابح **1860**م في" لبنان"، لكنها لم تمنع كذلك حركـــة النشر والطباعة، ونشاط الإرساليات التبشيرية،والاحتكاك بالحداثة الأوروبية .هذا المناخ هو الذي سمح ببروز أسماء لامعة في الأدب واللغة والفكر والصحافة خاصة في الأوساط المسيحية، والتي هاجرت إلى " مصر" بحثا عن الحرية والأمان.

وفي "تونس" التي كانت تابعة هي الأخرى للإمبراطورية العثمانية، وإن كانت تتمتع بما نسميه اليوم بـــ:" الحكم الذاتي " في المقابل تدفع الجزية للسلطة المركزية في "الأستانة"،لكنها كانت تدير بنفسها شؤونها الخاصة ،وإلى حدٍّ بعيد علاقاتها الخارجية؛ وقد مارس السلطة ، منذ القرن السابع عشر فريق عسكري محليّ ، ومنذ القرن الثامن عشر" آل الحسيني" التي انبثقت من هذا الفريق ، وشغلت منصب "الباي" .وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، واجه "الباي" انحطاطا في النظام والأمن ، واتساعا في النفوذ التجاري الأوروبي ، فسارع إلى استعادة سلطته بإنشاء جيش حديث ، وبتغيير أساليب الإدارة ، وبتشجيع التجار الأجانب على الإقامة في البلاد لتأمين المال الضروري للجيش وللإدارة.." [2]، ولكن هذا الأسلوب ، بقدر ما كان إيجابيا بقدر ما كانت له سلبيات ، إذ أنَّه " نجمت عن ذلك مشاكل جديدة ، إذ أفسحت مصالح الأجانب والمرابين المتزايدة مجالا لتدخل الدول ، وأصبح ضباط الجيش الحديث حَمَلَة أفكار جديدة .فقام " محمد باي" لإزالة الشكاوي المشروعة الصادرة عن الجماعات الأجنبية ولاجتذاب تأييد أصحاب الأفكار الجديدة ، ولتثبيت جذور الولاء للحكم لدى جميع فئات الشعب ، بإعلان إصلاح من عنده على غرار الإصلاح التركي . دَبَّج مبادئه في " عهد الأمان " الصادر في **1857** ..." [3]، وفي هذا العهد يؤكد على المصلحة العامة كمبدأ من

1-وجيه كوثراني: المرجع نفسه ص**84**

2- د. آلبرت حوراني: المرجع نفسه ص**86**

3- المرجع نفسه ص **86**

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

مبادئ تفسير الشرع، والمصلحة العامة تنهض على
التامة بين المسلمين وغير المسلمين .وفي عام1860
يطلق عليه اسم " الدستور".وهو عبارة عن وثيقة متحفظة، تقبل بمبدا التمثيل، لكن في نطاق حدود معينة، وتترك السلطة التنفيذية في يد الحاكم.." [1] ولكن مع الأسف ،هذه الإصلاحات الدستورية ،لم تدم طويلا إذ سرعان ما انهارت بسبب الضائقة المالية والتوترات القبلية والضغط الأوروبي ،والتنافس الحاد بين " فرنسا " و" انجلترا" ،وكذلك وهو الأهم إرادة " الباي" في الاحتفـــــــاظ بسلطات ليس لها حدود ، وليس عليها قيود .[2]

كل هذه العوامل ساهمت في فشل الإصلاح السياسي والاقتصادي ، الأمر الذي سهَّـــل وقوع "تونس" في قبضة الاحتلال "الفرنسي" عام 1881،ولكن مناخ الإصلاح ساعد على ظهور جيل سياسي جديد، مثقف ، وواع،البعض منهم من جامع " الزيتونة" ،والبعض الآخر تخـــرج من "المدرسة الجديدة للعلوم العسكرية"،والتي كان يشرف عليها " خير الدين التونسي" [3]

نستنتج من كلِّ ذلك ، أنَّ الأوضاع السياسية/الاجتماعية سواء في المشرق أو في المغرب كانت متشابهة إلى حد بعيد،وخاصة بين " تونس" و " مصر"، حيث كانت الدولة في كل منهما مستقلة.كما عاشتا أجواء الإصلاح ولو بدرجات متفاوتة،سواء الإداري أو الاقتصادي، في ظل الإصلاحات التي بادرت بها السلطنة العثمانية تحت الضغط الأجنبي، لكن نظرا للتأخر التاريخي في كلِّ المجالات ،ونظرا لعتاقة البنى الاجتماعية التقليدية ،ونظرا لسيادة نمط الإنتاج الإقطاعي ،بالإضافة إلى هيمنة المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية ؛لكل ذلك أفشل الإصلاح محاولات النهوض في المشرق والمغرب على حد سواء .بسبب واقع التأخر التاريخي التي أشرنا إلى بعض وجوهه، وبسبب الضغط الأوروبي.ولكن السبب الأهم في فشل كل هذه الإصلاحات،هو الاستبداد السياسي [4]، الذي ليس فقط ساهم في إفشال الإصلاح /ولكنه جعل البلدان العربية في وضع " القابلية للاستعمار"،وبالفعل وقعت البلدان العربية كلها ، باستثناء الحجاز تحت نير الاحتلال الأوروبي بمسميات مختلفة في الربع الأخير من القرن التاسع

1- المرجع نفسه ص87

2- المرجع نفسه ص 87 و 88

3- المرجع نفسه ص88

4-عبد الله العروي : مفهوم الدولة .المركز الثقافي العربي .ط 6 .الدرا البيضاء 1998 .ص 131

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

عشر،والربع الأول من القرن العشرين ، بينما الجز
"احتلالا استيطانيا".

الخلاصة التي نصل إليها هـــاهنا ، هي أنَّ الخطاب النهضوي العربي بكل ألوانه وتياراته، ما كان ليكون لولا هذه الأحداث والوقائع التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية المتلاحقة منذ حملة" نابليون على مصر **1798**" وحتى الحرب العالمية الأولى**1914**م.

ففـــي هذا السياق ، سياق التأخر التاريخي،والهيمنة الاستعمارية المباشرة والاستبداد السياسي،واحتكاك النخبة المثقفة بالحضارة الغربية،وانبهارها بالتقدم الحاصل هناك،أي تقدم الآخر مقارنة بالتخلف الشديد الحاصل هنا، أي تخلف الذات.

في هذا السياق ظهرت كوكبة من النهضويين العرب،في"الشام"و " مصر" و"تونس"، في أجيال مختلفة:الجيل الأول، مثَّلَـــه"خيرالدين التونسي"(**1810-1899**)، و"رفاعة الطهطاوي" (**1801-1873**).والجيل الثاني ، يمثله كل من "جمال الدين الأفغانـــي"(**1839-1897**)،و"محمد عبده "(**1846-1905**) ،و"عبد الرحمان الكواكبي" (**1855-1902**). والجيل الثالث ، يمكن أن نمثله بـــ " سلامة موسى" (**188 -1957**)،و" أحمد لطفي السيِّد " (**1870-1961**).

كما كان هؤلاء الذين ندعوهم بالمثقفين النهضويين يختلفون في أصولهم الاجتماعية، والطبقات التي ينتمون إليها، فمنهم من انحدر من الطبقات الأرستقراطية المدينية،ومنهم من جاء طبقة الأعيان الريفية،و منهم من كان ينتمي إلى الطبقة الوسطى" إذا صحَّ هذا التعبير.[1] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يمكن تقسيم مفكري النهضة من حيث الانتماء الديني إلى المثقف المسلم ،والمثقف المسيحي، أمَّـــا الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية،فقد كان هناك الإصلاحي الليبرالي،والإصلاحي السلفي، كما كان هناك أيضا متواجدا على ساحة التفكير في النهضة الليبرالي العلماني،والعلماني المسيحي، والعلماني المسلم .[2]

و غنـــي عن البيان القول :"إنَّ المثقف ـــ شاء أم أبى ـــ يعبر عن مصالح الطبقة التي ينتمي إليها، فالمثقف السلفي صاحب الخطاب الإصلاحي يُعبر عن الطموح التاريخي للبرجوازية الريفية للزعماء الدينيين ،وللحرفيين،والتجار الصغار. أمَّـــا المثقف الليبرالي ،فهو يعكس الطموح التاريخي للبرجوازية الصناعية والحرفية .ولهذا فالخطاب النهضوي عكس بشكـــل أو

1-هشام شرابي:" المرجع نفسه ص **15**

2-حسن حنفي:" نحو تنوير عربي جديد ..محاولة للتأسيس " مجلة "عالم الفكر" المجد **29** .مارس **2001** / الكويت

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

بآخر الطبقات والفئات والشرائح.[1]الاجتماعية الم
كان يعبر عن التحولات الاقتصادية /الاجتماعية
خطاب في البداية والنهاية بمضامينه السياسية/الاجتماعية خطاب مصالح، ويبرز في الصراع الثقافي الحاد الذي عرفته البلدان العربية منذ خمسينات القرن 20 إلى غاية اليوم ، خاصة الاستقطاب الحاد بين دعاة الحداثة ودعاة الأصالة، بين من يطالب بالعلمنة السياسية/الاجتماعية ، وبين من ينادي بصوت عال بالعودة إلى صدر الإسلام، والسلف الصالح ، والتشبث بأهداب الدين،وتطبيق الشريعة. [2]

وبالرغم من تنوّع الاتجاهات الفكرية،فإن زعماء الإصلاح ودعاة التنوير في الفكر العربي الحديث منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سعوا كل في موقعه، وكل وحسب موقفه الإيديولوجي إلى البحث في أسباب التأخر، الانحطاط والتخلف.كما حاولوا فهم كنه التَّقدم والتَّمدن عند الأوروبيين .وبعبارة أخرى، تساءلوا: لماذا تأخـــر المسلمون ،وتقدم غيرهـــم؟ ! وبين فهم أسباب التأخر، والوعي بأسباب التقدم ، قدَّم الإصلاحيون ، الليبراليون،والعلمانيون رؤى الإصلاح ومناهج التجديد وأفكار التحديث،أقصد الإصلاح الاجتماعي ،والتجديد الديني،والتحديث السياسي.وهذه الرؤى والمناهج والأفكار هي التي ما نسميه بـــ "الخطاب النهضوي"، الذي كان ســـــؤاله المركزي: "كيف نتقدم ؟! "، ومنه تتفرع أسئلة أخرى، هي:كيف نتجاوز التَّأخر والانحطاط ؟!، وكيف نواجه الآخر/الغرب؟! ، وكيف نستفيد من حضارة أوربا المتفوقة علينا في كلِّ المجالات ؟! [3]

كانت هذه الأسئلة هي الحقل الاستفهامي لإشكالية النهضة،الأسئلة التي يحركها الوعي بالفارق بين الذات والآخر،ويختلط فيها الانبهار بأوروبا الحضارة والتقدم،والخوف من الغرب الذي كشَّر عن أنيابه للهيمنة والاستعمار.

ونظرا، لاختلاف مواقع النهضويين العرب ، وتباين مواقفهم،وتعدد انتماءاتهم الاجتماعية والمهنية،واقترابهم من السلطة ، أو ابتعادهم عنها جاءت إجاباتهم في متونهم ونصوصهم متباينة ومختلفة ومتعددة، تصل إلى درجة التناقض الحاد.فالتَّيَّـــار الإصلاحي ، بمختلف فروعه، كان يرى النهوض في العودة إلى الأصل، إلى النَّص/الوحي، أي الرجوع إلى الماضي، إلى السنَّة

1–هشام شرابي: المرجع نفسه ص 15

2–كمال عبد اللطيف: المرجع نفسه ص15

3 –Anouar Abdel-Malek et les autres :" Renissance du Monde Arabe.Ducl.ot-SNED.Alger 1972 P 13

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والسلف الصالح، إلى الإسلام الأول ،النَّقي والصـ
وبالتالي فسبب الانحطاط يكمن في تخلي المسلمين
العقيدة التي لحقت بها تشويهات وبدع وخرافات لا علاقة لها بها. كما دعا هذا التيار إلى وحدة المسلمين في جامعة إسلامية لمواجهة الاستعمار الأوروبي الشَّرس،الذي لا يسعى فقط إلى احتلال الأرض ونهب الخيرات، بل يهدف أساسا إلى مسح الهويَّـــة،وطمس الشخصية العربية/الإسلامية.[1]

أمَّا التيَّار الليبرالي ، بمختلف روافده ومساراته،فكان يعتقد أنَّ التَّقـــدم لا يتحقق إلا بتمثل قيَّم الغرب وأفكاره،وبعبارة أخرى؛ لا سبيل للتَّرقي والنهوض، إلا بالأخذ بالعلم والعقل والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت سببا في تقدم المجتمعات الأوروبية وتمدنهـــا.

وهكـــــذا ، فالليبرالي العربي لا يرى بديلا للتَّقدم من غير الأخذ بقيم العلم والحرية والعقلانية، وفي نفس الوقت القطيعة مع الاستبداد الشرقي والفكر الغيبي .[2]

وهذا التيَّار، كان يرى كذلك أنَّ حتى مواجهة الاستعمار، لا تكون إلاَّ بفكر حديث، أي بأسلحة الآخر المتفوق، فلا يمكن مواجهة البارود بالرماح !ولا مجاراة العقلانية بالخرافة.

هكـــذا انقســـم الفكـــر العربي إلى قسمين رئيسيين، هما: التَّيَّـــار الليبرالي بمدارسه المتعدّدة، والتَّيَّـــار الإصلاحي الذي انقسم بدوره إلى فروع مختلفة.وكل من الاتجاه الإصلاحي والليبرالي سوف يشكلان الخريطة الفكرية للعالم العربي، خريطة الأحزاب والجمعيات، طيلة القرن العشرين، أي خريطة الإيديولوجيا **العربية المعاصرة**.

ونحـــن في هذه المذكـــــرة، سوف نأخذ بهذا التقسيم ليبرالي/إصلاحي، وهو التقسيم الذي عمل به كل من تناول بالبحث والدراسة والتأريخ للفكر العربي الحديث والمعاصر.

و مـــن هذا المنطلق، سوف نعرض بالتحليل والنقد لأفكار كل من التيَّـــارين، الليبرالي والإصلاحي،فيما يخص موقفهما من إشكالية العدل بالمعنى السياسي.

وفـــي هذا الفصل سوف نكتفـــي باستعراض موقف الاتجاه الليبرالي، على أن نتطرق إلى موقف الإصلاحيين في الفصل الثالث، والأخير من هذه الدراسة.

1-كمال عبد اللطيف : المرجع نفسه ص60

2- المرجع نفسه ص73

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الثاني : -الليبرالية عن

من حيث الأسبقيـــة، الاتجاه الليبرالي أسبق

وهذا راجع لعدَّة أسباب وعوامل أهمها "الحملة الفرنسية على مصر"، وما تركته من بصمات ليبرالية على "مصر"والفكر العربي.وكذلك عامل الحملات الفكرية..المنظمة التي قامت بها الدولة الأوروبية عبر إرسالياتها المسيحية في" سوريا" و"لبنان" تجاه الأقليات المسيحية خصوصا لفصلها عن محيطها التاريخي والثقافي، واستخدامها كمطية في الصراع ضد الدولة العثمانية، أو تلك لبست إمَّـــا لباسا "علميا" وارتبطت مباشرة بالوفادات الأجنبية ذات الأهداف السياسية، أو لباسا" إنسانيا"كما هو حال "الجمعيات الماسونية" التي انتشرت في "سوريا" في القرن الماضي.[1]

وهذه الإرساليات تركت هي الأخرى بصمات ليبرالية واضحة على الفكر العربي الحديث، من خلال فكر المثقفين المسيحيين العرب الذي شكَّل البداية الجنينية للفكر الليبرالي العربي.

أمَّـــا العامل الثالث الذي ساهم بشكل كبير في ظهور وتبلور هذا الاتجاه ،فهو الاحتكاك المباشر للمثقف العربي بالحضارة الأوربية، حيث سافر هذا المثقف إلى "أوربا" وخاصة إلى"فرنسا"،وهنا سوف يكون الوضع مختلفا عن العامليـــن السابقين، أقصد"الحملة الحملة الفرنسية والإرساليات، لأنَّ انتقال المثقف العربي إلى الغرب سوف يؤدي"الدور الأعظم في رسم ــ وربما تكريس ــ صورة محـــدَّدة عن " أوربا" و"المعاصرة" و"العلم"،وصورة أخرى ــ بالمقابل ــ عن الذات والتاريخ الماضيين؛ ذلك أنَّه إذا كان "الآخر" يفرض عليك نموذجه في موطنك، مستفيدا من امتياز القوة التي يمثل ، والضغط الذي يمارس، فإذنَّ الأمر يختلف ــ إلى حد كبير ــ في بلاده،فهو على الأقل لا يمارس الضغط المادي هنا،وكل ما يمكن أن يقوم به هو أن يعرض بصورة طبيعية وحيوية نموذج حياته وفكره، لذلك يبدو المثقف العربي مأخوذا هنا أكثر بنموذجه، وتبدأ ترتفع ــ لأول مرة ــ عقدة الأجنبي التي كوَّنها عنه في بلده الأصلي،وفي محيط إسلامي معاد للآخـــر ؛ لتتشكل معها الملامح الأولى لمعادلة حاسمة في تعريف ذلك " الآخـــر "، إنَّه استعمار في بلادنـــا،ولكنه حضارة وتقدم وحرية وعقل في موطنه وفي نموذج حياته ..."[2].وبطبيعة الحال سيصاب المثقف العربي عند ينتقل إلى" أوربا"

1– عبد الإله بلقزيز:" الخطاب السياسي النهضوي العربي " مجلة " المستقبل العربي" العدد–123–ماي 1989 / بيروت – لبنان ص 10

2– المرجع نفسه ص10

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

بالصدمة والانبهار بالتقدم الحاصل هناك،وسيكشف الغرب ، والتأخر هناك في الشرق. ولهذا سينقل تعرف إليها في موطنها الأصلي،وهي صورة متعددة العناصر متداخلة الابعاد، بحيث تزيد المثقف اقتناعا بالفكرة التي يكونها عنها، سينقل في هذه الصورة أوربا " فرنسا" المدنية (الاجتماعية) أي نمط الحياة وتبادل القيَّـــم،وطقوس ونظم العمل والأكل والأخلاق العامة...و"أوربا" في الأفكار التنويرية التي تبجِّل الحرية والعقل، وتشيع أفكار التقدم في الفكر وفي المجتمع، ثم " أوربا "الثورة ضد الاستبداد، "أوربا" الدستور والديمقراطية...وسينحاز المثقف النهضوي إلى هذه "الأوربا" مدافعا عنها،وعن نظمها تلك .."[1] .

هذه هي العوامل الأبرز في إفراز تيَّـــــار ليبرالي عربي يبشر بقيَّـــم الحداثة وفلسفة الأنوار،وينافح من أجل المبادئ الليبرالية،والعمل بها في الحياة السياسية والاجتماعية وفي مجال التَّعليم و الاقتصاد .وهكذا في ظل هذه العوامل،وفي أجواء الإصلاحات التي بادرت بها الخلافة العثمانية تحت الضغط الأوربي،ومن ضمنها إصلاحات كل من "محمد علي باشا" في "مصر"،و"أحمد باي "في "تونس"، سيتجلى خطاب سياسي نهضوي عربي، بعد انقطاع في الفكر السياسي الإسلامي دام قرون،خطاب سياسي نهضوي سيكون من أبرز رموزه" رفاعة الطهطاوي" في"مصر"،و"خير الدين التونسي" في "تونس".وإلـــى هذين الرائدين سنتجه بأدواتنا التحليلية لنعرض أفكارهما ومواقفهما من إشكالية "العدل" بالمعنى السياسي، باعتبارهما من الرواد الأوائل في الاتجاه الليبرالي.

1- المرجع نفسه ص11

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

رفاعة رافع الطهطاوي: ا

هناك تداخل بين حياة الطهطاوي و أحدث الإصلاحات و النهوض و الإحتكاك مع الآخر الأوروبي أثرت في أفكاره و آرائه في النهضة والإصلاح .و التحديث الاجتماع و السياسي ، التي دونها في أهم مؤلفاته " المرشد الأمين للبنات و البنين "و هو كتاب في التربية وكتاب "مناهج الألباب المصرية في مباهج الأدب العصرية " و هو عن المجتمع المصري كما يشتمل هذا الكتاب على مجمل أفكار الطهطاوي النهضوية .

و كان قد دَوَّن مشاهداته في باريس في كتابه " تخليص الإبريز في تلخيص باريس " و كل كتاباته ونصوصه يجمعها خيط واحد ، منظومة في إشكالية واحدة ، هي إشكالية النهضة والتقدم التي عالجها في خطاب سياسي ليبرالي يرتكز على ثلاثة مبادئ أساسية هي العدل ، الحرية والمساواة .

دولة حديثة في إطار إسلامي

كتب "الطهطاوي" في قضايا المجتمع والدولة بأسلوب خطابي تقليدي،وبلغة عربية أشبه بـــ : "التراثية "،كما كان مؤطرا في تفكيره بأطر الفكر الإسلامي التقليدي،لكن هذا لا يمنع "الطهطاوي"من التركيز على قيم سياسية واجتماعية غربية،رآها من الأهمية بمكان،في الأخذ بها بالنسبة للعرب والمسلمين،إذا أرادوا التَّقدم والازدهار والخروج من العصور الوسطى.[2]فهو يحاول التوفيق بين الإسلام والمضمون الأوربي،وفي هذا الصدد ،يرى أنَّ للحاكم السلطة التنفيذية المطلقة،إلاَّ أنَّ ممارسته إياها يجب أن يُحدَّ منها احترامه للشريعة ولحراسها،وأمَّـــا

1- ولد "رفاعة الطهطاوي" عام1801،وهو العام الذي خرج فيه جيش "نابليون" من "مصر".وتوفي عام1873،في أواخر عهد "الخديوي إسماعيل"، أي أنَّه عاصر الأحداث التي توالت على"مصر" خلال الثلاثة الأرباع الأولى من القرن "التاسع عشر"أي أنَّه ولد ونشأ وترعرع في أحضان إصلاحات" محمد علي باشا" وابنه" إبراهيم".

ولد في " طهطا" ،وإليها ينسب، و فيها تلقى تعليمه الأول.وفي سنة1817 انتقل إلى" القاهرة" ،والتحق بجامعة "الأزهر"،وفي عام1822 أصبح مدرسا أزهريا.وكان من أساتذته في"الأزهر" الشيخ"حسن العطار"؛ وهو الذي اختاره ليكون على رأس البعثة إلى "فرنسا"، وفي عام"1826" سافر إلى هناك، وشرع فورا في تعلُّم اللغة الفرنسية.وقضى "الطهطاوي" خمس سنوات في " باريس"،منكا على التحصيل العلمي في شتى مجالات المعرفة،وخاصة "التاريخ والجغرافيا" .كما اتصل"الطهطاوي" في "باريس" بكبار المستشرقين الفرنسيين آنذاك.وفي عام 1831،عاد "الشيخ" إلى "مصر" محمر بتفكير جديد،وبمعرفة أوسع،وبوعي أعمق،وبآمال كبيرة في النهوض. وبعد عودتـــه، عيِّـــن مترجمـــا، ومدرسا بمدرسة الطب، ثمَّ عمل بمدرسة "الألسن"التي أصبح مشرفا عليها فيما بعد،وكان ذلك عام1836.كما كلِّـــف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية،وبتدريب الموظفين و التراجمة،وكان في الوقت نفسه،يعمل مفتشا للمدارس وفاحصا،وعضوا في لجان تربوية،ورئيسا لتحرير الجريدة الرسمية "الوقائع المصرية"،لكن عمله الأهم ،كان في الترجمة؛ففي عام1841 ألحق بالمدرسة مكتب الترجمة،عهدت إليه إدارته،وقد ضمَّ هذا المكتب عددا من التراجمة ،تحت إشرافه ومراقبته.وفي هذه الفترة،استطاع أن يضع حوالي "عشرين ترجمة"،معظمها لكتب "التاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية"،أمَّـــا الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها ، فكان عددها أكبر بكثير...منها كتاب عن الفلاسفة الإغريق وكتاب "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم.." لـــ"مونتسيكيو".وعندما تولى الخديوي"عباس"الحكم عام1850 ،أرسل"الطهطاوي"إلى "السودان" في مهمة تعليمية،لكنها في الحقيقة"نفي "دام أربع سنوات بسبب تصادم النزعة الرجعية لـــ"عباس" مع الفكر التنويري للـــ"الطهطاوي "وفي عام 1854 توفي "عباس" فخلفه الخديوي" سعيد" الذي سمح ل "الطهطاوي" بالعودة على"مصر"، "...حيث عيِّـــن مجددا رئيسا لمدرسة ، ألحق بها مكتب للترجمة،وعندما خلف "إسماعيل " "سعيدا"،بقي"الطهطاوي في حظوة،لا بل كان أحد أعضاء الفريق الذي خطَّط لنظام التربية الجديدة،كما كان عضوا في عدة لجان،وقد وجد ،بالرغم من ذلك ،الوقت الكافي لمتابعة عمله العلمي،فشجع مطبعة الحكومة في "بولاق" على نشر الروائع العربية بما فيها مقدمة ابن خلدون،كذلك استمر في إدارة مكتبة الترجمة التي أصبحت مهمته الرئيسية ،ترجمة مجموعة القوانين الفرنسية إلى العربية،وأصدر منذ 1870م حتى وفاته مجلة لوزارة التربية."1وتوفي "رفاعة الطهطاوي"عام1873

2-إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر .دار الهدى عين مليلة .ص 19

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الفكرة القائلة بأنَّ الحكم يجب أن يكون في يـــد " 30 في "باريس" غائبة عن ذهنه.لقد شاهد ثورة "باريس"،غير أنَّ الفكرة كانت في نظره،لا تتلاءم مع مشاكل"مصر"،فقد كان يحكم بلاده أوتوقراطي مسلم ،ولم يكن من أمل،والحالة هذه،في أيِّ إصلاح فعَّـــال، إلا بأن يستخدم الأوتوقراطي سلطته كما يجب،ثم إنَّه وجد في خبرته الشخصية بما رافق حياته من نِعـــم ومن مِحـــن،الدليل على ما يترتب على أخلاق الحاكم و نواياه من نتائج." [1]

علينا أن نضع في الاعتبار،ونحن نحلّل الخطاب السياسي عند "الطهطاوي" أنَّه كان قريبا من السلطة السياسية،وخاصة في عهد "محمد علي باشا و إبنه إبراهيم ". ولهذا فهو عندما يدعو إلى الأخذ بمبادئ الديمقراطية الليبرالية التي نظَّرت لها فلسفة الأنوار وفكر العقد الاجتماعي وقيم الثورة الفرنسية . و يدعو أيضا إلى عدم المسِّ بصلاحيات الحاكم وسلطته التنفيذية المطلقة ، طبعا في إطار قواعد الأخلاقية الإنسانية ومبادئ الإسلام السامية.[2]

وفي كلِّ الأحوال،استطاع "الطهطاوي" أن ينشـــر في حقل الفكر العربي البذور الأولى للفكر الديمقراطي، من خلال خاصة فكرة أساسية هي فكرة الميثاق – الدستور الذي رأى فيه "الطهطاوي" منهجاً لتحقيق العدل والاستقرار الإجتماعي و السلم المدني .و في هذا السياق يقول واصفاً الأوربيين على حسب ما شاهده في باريس :"حكمت عقولهم بأنَّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد،وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم،فلا تسمع من يشكو ظلما أبـــدا، والعدل أساس العمران ."[3]

معنى هذا الكلام ، أن الطهطاوي كان منبهراً بالعدل المؤسساتي الموجود في أوربا ، الذي يقوم على قاعدة متينة هي الحرية ، بمعناها الواسع . و خاصة الحرية السياسية في إطار مفهوم الدولة الحديثة ، دولة المؤسسات و سيادة القانون وليس دولة الأشخاص و النزوات الفردية . فالقانون فوق الجميع و ليس في الوسط حيث أنه هناك من هم فوقه و هناك من هم تحته ! ومن أبرز المؤسسات التي لفتت إنتباه الطهطاوي ، مؤسسة البرلمان ، الذي يمثل الإرادة الشعبية فالشعب يختار بكل حرية و نزاهة من يمثله و يدافع عن حقوقه و يراقب الحكومة و يساءل

1–آلبرت حوراني : المرجع نفسه ص97

2– المرجع نفسه ص98

3–رفاعة الطهطاوي:الأعمال الكاملة للطهطاوي دراسة و تحقيق محمد عمارة .المؤسسة العربية للدراسات و النشر .بيروت1983ص 519

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الوزراء بل و يسحب الثقة من الحاكم و يضمن والسياسية لكل الناس .

كما لا يخفي الطهطاوي إعجابه الشديد ، بالصراع الديمقراطي السلمي و باختلاف الرؤى السياسية و الأفكار الإيديولوجية .فهناك حكومة و هناك معارضة .و هناك نضال ديمقراطي يمارسه الجميع ، و خاصة ما يسمى بالمجتمع المدني .[1]

و لهذا لم يجد الطهطاوي أي حرج في الجمع و التوفيق بين الحداثة السياسية الأوروبية و الفكر السياسي الإسلامي [2]، على الرغم من إدراكه المبكر ، من خلال المقارنة ، بين النظام السياسي الإسلامي ، الذي قنَّنَهُ و أسموه النظام الشرعي .

على أساس أن السلطة السياسية تستمد مشروعيتها من كونها قائمة على تطبيق الشريعة. وبين النظام السياسي الفرنسي الذي يستمد مشروعيته من الإرادة الحرة للمواطنين و من مشاركتهم الطوعية ومن العقد الإجتماعي .هكذا وجد صاحبنا نفسه يتأرجح في فكره بين نظام سياسي يستند إلى قانون شرعي و نظام سياسي مرجعيته القانون العقلي أو ما يسمى بالعقلانية – القانونية.[3]

و بالفعل كان هناك نظام سياسي متكامل ، قابل للتجديد و الإصلاح ، فيه تعاقد بين الحاكم والمحكوم ، و في المقابل هناك النظام السياسي الإسلامي الذي تكون فيه السلطة الحاكمة شرعية،متى كانت ملتزمة بتطبيق الشريعة.وإزاء هذا الاختلاف الواضح بين النظامين حاول "الطهطاوي " التوفيق بينهما على أساس أنَّ الاختلاف بين النظامين شكلي ،وليس في المضمون فالمبادئ الأساسية في النظرية السياسية الأوربية لا تتعارض مع المبادئ العامة للإسلام الدَّاعية إلى الحرية و الشورى.

وعلى ضوء هذه القناعة الفكرية ،قدَّم"الطهطاوي" نظرية سياسية محدَّدة حاول فيها تلمُّس الأسس و المبادئ العامة التي تستطيع إدخال النظرية السياسية الأوربية في إطار النظرية السياسية الإسلامية،فجاءت نظريته هذه نابعة من ثقافته السياسية الأوربية بعد أن امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي، وأكد فيها مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة

1–آلبرت حوراني: المرجع نفسه ص98

2– المرجع نفسه ص 99

3–معن زيادة:" المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة" ندوة "المجتمع المدني في الوطن العربي و دوره في تحقيق الديمقراطية " مركز دراسات الوحدة العربية .ط 1 بيروت .1992 ص 158

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الحديثة،لأنه لا يتناقض مع الإسلام، بل يحقق الاجتماعية.[1]

وهكذا فالإسلام لا يمكن أن يكون مع الظلم والقهر والخوف.ويستحيل ان يقف إلى جانب الاستبداد والطغيان. وعلى كلِّ حال ،فما جاءت به الفلسفات الأوربية من أفكار ومفاهيم ومبادئ الدستور والقانون والمؤسسات والتشريع العقلي هي موجودة عند مفكري الإسلام،من فقهاء وعلماء،فيما يعرف بالأصول والأحكام؛وفي هذا السياق يقول" الطهطاوي:"...من زاوية علم أصول الفقه..جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قبل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية،فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية .وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا و تقبيحا يؤسسون عليها أحكامهم،وما نسميه فروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، و ما نسميه بالعدل والإحسان، يعبرون عنه بالحرية و التسوية. "[2]

ومن خلال هذا النص يريد "الطهطاوي" أن يؤكد أنَّ الأصول والأحكام في الفكر السياسي الإسلامي، كانت سوف تتطور التَّطور الطبيعي لتصبح قوانين ودساتير، وبعبارة أخرى،إنَّ تطور الفكر السياسي الأوربي هو الذي أفرز تطورا في المبادئ والنظم السياسية. ولهذا على العرب والمسلمين أن يأخذوا بهذه المبادئ المتطورة،وخاصة فكرة "الدستور" التي أعجب بها "الطهطاوي" إعجابا كبيرا، وتبنَّاها في منظومته الفكرية،وفي هذا السياق يؤكد باحث معاصر أنَّ "... فلسفة الحكم في الدولة الحديثة تقوم على أساس أنَّ الأمة هي مصدر السلطات،وأنَّ الميثاق والدستور يحدّدان الإطار القانوني لممارسة هذه السلطات،لذلك كانت قناعته الثابتة بضرورة إقامة الحكم على أساس الميثاق الدستوري الذي يرتضيه المجتمع،ويلتزم به الحاكم،وهو كان قد تنبه إلى أنَّ فكرة الميثاق الدستوري الذي ينظم العلاقات بين سلطات الدولة والمواطنين ،هي فكرة جديدة على المجتمع العربي والإسلامي في ذلك الوقت،فالميثاق ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي.»[3] واضح أنَّ صاحبنا منبهر بالفكر السياسي الذي مصدره العقل، و ليس النَّص الديني؛ بمعنى أنَّ العقل

1- المرجع نفسه ص158

2-رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة . المصدر نفسه ص 522

3-معن زيادة : المرجع نفسه ص158

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

العربي لم يجتهد في إطار النص الديني،ولكنه أبدع سياسياً غزيرا في الكمِّ والكيف، في المنهج والمفاهيـ عن الملوك والحكام،حدَّد السلطات ،وفصل بين ما هو روحي وما هو زمني،واعطى لقيصر ما لقيصر ،ولله ما لله [1] ، وأعلن بوضوح أنَّ الأمة هي مصدر السلطات والسيادة للقانون من أجل تحقيق العدل.

وهكذا ،فالهاجس الأكبر "للطهطاوي" هو تحقيق العدل الذي يؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي و السياسي، ولا مانع إن كان هذا العدل يتحقق بالاستفادة من مبادئ الثورة الفرنسية،وفلسفة الأنوار،ولهذا لم يجد "الطهطاوي" حرجا من ترجمة مبدأ الحرية ومبدأ سيادة الأمة إلى ما يقابلها في فضاء الفكر السياسي الإسلامي من مفاهيم مثل الإنصاف والانتصاف والعدل والإحسان والشورى.[2] هذا الهاجس في تحقيق العدل هو الذي جذب الطهطاوي إلى الفكر الأنواري، وخاصة فلاسفة العقد الاجتماعي،وبصورة أخص "مونتسكيو" صاحب كتاب"روح القوانين"وصاحب فكرة الفصل بين السلطات الثلاث : التنفيذية ، القضائية، والتشريعية ولهذا يحاول صاحبنا التوفيق بين هذه المبادئ الديمقراطية،وما هو موجود على أرض الواقع من سلطة قائمة تمسك بزمام السلطات الثلاث في قبضة واحدة.من هذا المنطلق قبل "الطهطاوي" بسلطة الحاكم، لكنه ألحَّ أيضا على الحدّ الذي تضعه لها القواعد الخلقية..." فما شاهده في فرنسا قد عزَّز لديه فكرة فرض القيود على سلطة العاهل المطلقة، فهو يكتب عن ثورة 1830 ، يعرف تعريفا واضحا الملكية المقيَّدة والجمهورية."[3]

ولكن رغم هذا الهاجس الذي يحرك صاحبنا ،علينا أن نضع في الاعتبار دائما الظرف التاريخي الذي وجد فيه رائد الليبرالية العربية، وكذلك الإطار المعرفي/الإبستمولوجي الذي كان يتحرك فيه،فكما ذكرنا آنفـــا كان قريبا من السلطة خاصة في عهد "محمد علي باشا" الشيء الذي يحدّ من حريته في التفكير.كما أنَّ إلمامه بالفكر السياسي الأوربي وفلسفة الأنوار ،لم يكن بالشيء الكبير والعميق كما هو حال الفكر العربي المعاصر اليوم.كما يجب أن لا ننسى أنَّ تكوينه أزهري؛فهو في الأصل "شيخ" ذهب كـــ"إمـــام"للبعثة المصرية في فرنسا،لم يذهب كطالـــب.ولهذا علينا أن نأخذ كلَّ هذه العوامل بعين الاعتبار، ونحن نحلّل خطابه السياسي فهو

1–عزيز العظمة :" العلمانية من منظور مختلف " مركز دراسات الوحدة العربية ط1 / بيروت ص19

2–معن زيادة : المرجع نفسه ص158

3–آلبرت حوراني : المرجع نفسه ص98

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

لا يستطيع الذهاب بعيدا بالفكر الديمقراطي بحك
السلطة قد نفته إلى "السودان" لمدة أربع سنوات (0
الارتباط مع الفكر الديني الإسلامي التقليدي.كما انه لم يكن على دراية بمفهوم الحداثة السياسية.والدليل على ذلك ، أنه حاول التوفيق بين مبادئ الفقه السياسي الإسلامي ومفاهيم فلسفة الأنوار الفرنسية، فهو لا يخطو خطوتان إلى الأمام إلا إذا تراجع خطوة إلى الوراء؛فمثلا في كتابه " مناهج الألباب" فهو يأخذ مبدءا سياسيا حداثيا ليضعه في قالب الفقه السياسي التقليدي.وفي هذا الاتجاه يشير باحث معاصر إلى أن "الشيخ" كان يستمد البرهان على وجوب الحدّ من ممارسة السلطة من الفكرة التقليدية القائلة بانقسام المجتمع إلى " مراتب" أو "طبقات" لكل منها وظيفة معينة و وضع حقوقي خاص،فهو يميّز وفقا لمبدأ ثابت منذ القدم بين أربع طبقات: الحاكم، ورجال الدين والشرع، والجنود،وأهل الإنتاج الاقتصادي.وهو يعير أهمية خاصة للطبقة الثانية ولدورها في الدولة، فيقول :" إنَّ على الحاكم أن يحترم ويُكرم العلماء، وأن يعتبرهم معاونين له في مهمة الحكم.." [1] معنى ذلك، أنَّ الشيخ لم يخرج عن إطار "الآداب السلطانية" التي تحصر مهمة العلماء وفقهاء السلطان،في نصح الحاكم وتقديم المشورة له،وعلى الرعية الطاعة،أي طاعة أوامر الحاكم وتنفيذها.والحاكم مسؤول أمام الله،وليس أمام الشعب.فهذه خطوة إلى الوراء ،يحاول "الطهطاوي" بعد ذلك أن يصححها بخطوتين إلى الأمام من خلال الدعوة إلى ضرورة ارتباط الحاكم بالمحكومين،ولكل منهما حقوق وواجبات.فواجب المحكوم أن يطيع ،ولكن واجب الحاكم إرضاءه وإشباع حاجاته، لأن كلا منهما يعيش في وطن واحد.وفي هذا الصدد يدعو "الطهطاوي" إلى حب الوطن، وإلى التربية الصحيحة والتَّعليم الجيّد للذكور والإناث.كما يشدّد على الأخوة الوطنية،لا فرق بين مسلم ومسلم لأنهما إخوة في الوطنية المصرية.[2]كما كان يعتقد أنَّ التّقدم العلمي سوف يقود إلى تقارب الشعوب،ولهذا لم يشعر بأيِّ حرج في الدعوة إلى تقارب "الشرق والغرب" ،"أوربا والإسلام"،"مصر وفرنسا" فأوربا في نظره لا تشكل خطرا على العالم العربي/الإسلامي. وهذه الأفكار التي تميَّزت بقدر كبير من المرونة والاعتدال جاءت في سياق فترة تاريخية هادئة نسبيا خفَّ فيها التوتر بين

1- المرجع نفسه ص98

2- المرجع نفسه ص103

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الإسلام والمسيحية ، وحتى احتلال "فرنسا"لـــ :"الج
كان يعتقد أنه يشبه الحملة الفرنسية على"مصر" أي

لقد حاول " الطهطاوي" إقامة جسور التعاون مع اوربا المتقدمة لان الاستفادة منها هي الاستفادة من التقدم،والتقدم لا يكون إلا في إطار دولة حديثة تبنى " بالحرية والفكر والمصنع" فهي دولة حديثة تقوم على حرية الفكر والنظام الليبرالي والتعددية الحزبية والدستور،والمساواة بين الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنات والبنين،والتخطيط والعمران الحديث الذي يشمل الزراعة والصناعة..."[2] فالحداثة ليست مجرد تقليد للغرب بل اجتهاد في القديم؛من هنا كان "...يقرأ "الطهطاوي" الأنـــا في مرآة الآخر ،والآخر في مرآة الأنـــا...فمعرفة الآخر الحديث ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس وإكمال نقصها، ومعرفة الأنا ليست في ذاتها بل لرؤيتها في صورة الآخر،والحكم على القديم بمعيار الجديد؛هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر،ورؤية نقائص الأنا في مرآة الآخر،ورؤية نقائص الآخر في مرآة الأنا..."[3]

كان "الطهطاوي" يريد التَّنوير لمجتمعات أنهكها التخلف وأثقل كاهلها الجمود،وأصابها بالشلل الاستبداد،ولكن مشكلة الخطاب التَّنويري الذي قدَّمه "الطهطاوي" لا تكمن في أنه كان توفيقيا أكثر من اللازم،بل أنَّه جاء في سياق اجتماعي/اقتصادي ما قبل رأسمالي،كما أنه عاش وسط مجتمع تقليدي تحكمه و تهيّمن عليه ثقافة دينية قروسطية في ظل نظام سياسي سلطوي استبدادي.ولكن، و بالرغم من هذا المناخ اللاّديمقراطي استطاع "الطهطاوي"أن يزرع في حقل الخطاب السياسي العربي الحديث البذور الأولى للفكر الديمقراطي.

والحقيقة – التي لا مراء فيها– أنَّ الفكر الديمقراطي عند رائد التَّنوير في الفكر العربي كان يركز على فكرة" الدولة الدستورية" التي تكون فيها العلاقة بين الحاكم والمحكوم مبنيَّة أساسا على سيادة القانون؛بحيث تكون فيها الكلمة العليا للقانون،وليس للأشخاص،ويكون فيها المواطن حرّاً،يتمتع بالأمن وبخيرات بلاده،وإمكانيات الدولة تكون مسخرة لخدمته؛وهذا الأمر لا يتمُّ إلاَّ بتقييد سلطة الحاكم.وكما أنَّ الحاكم في الدولة الدستورية يخضع لسلطة الشَّرع،ولهذا لا تعارض بين مبادئ الديمقراطية الحديثة وروح الإسلام.[4]

1– المرجع نفسه ص 106

2–حسن حنفي:"نحو تنوير عربي جديد:محاولة للتأسيس" مجلة "عالم الفكر" العدد:03– المجلد 29 يناير– مارس 2001 /الكويت ص79

3– المرجع نفسه ص79

4–معن زيادة: المرجع نفسه ص158

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و السلطة كيفما كانت ومهما كان شكلها م
مواطنيها والسَّهر على تطبيق القانون وإقامة العدل،
إلاَّ إذا استند على مبدأين،هما: الحرية والمساواة.والحرية هي حقّ للمواطن الفرد،فهو حـــر في التَّفكير والتَّعبير والتَّملك ،بالإضافة إلى الحريَّة السياسية ،وهي قمَّة الحريَّـــات .أمَّـــا المساواة، فيقصد بها المساواة أمام القانون،وفي شغل المناصب العامة،وفي الضرائب،وفي النهاية :المساواة هي المساواة بين الحقوق والواجبات. والحريَّة والمساواة هما أساس استقرار الفرد؛ فالمواطن الذي يتمتَّع بالحريَّة والعدل، سيشعر لا محالة بروح الانتماء للدولة والمجتمع، وبالتالي سيكون على استعداد للتَّضحيَّة في سبيلهما.

وهكذا حاول" الطهطاوي" ،وفي حدود إمكاناته المعرفية أن يوائم بين أصول وأحكام الفكر السياسي الإسلامي ومبادئ فلسفة الأنوار الأوربية،فوجد أنَّه لا تعارض بينهما؛فالشورى هي الديمقراطية،و الشَّرع هو الدستور، و مبادئ الحريَّة والعدل هي من صميم الإسلام. فكان "الطهطاوي" بذلك أول مفكر عربي يدشِّن خطابا ليبراليا،وأول من يقدِّم مشروعا نهضويّاً في الفكر العربي الحديث. وإذا كانت الظروف التاريخية التي مرَّت بـــــ "مصر" في النّصف الأول من القرن التاسع عشر قد أنجبت "الطهطاوي" فإنَّ أوضاع " تونس" التّاريخيَّة هي التي أنجبت " خير الدين التونسيّ " .

خير الدّين التّونسيّ : أولوية الإصلاح السياسي

خير الدين التونسي ، تَمَّيز عن غيره من مفكري النهضة العربية ، بأنه جمع بين الممارسة السياسية من موقع المسؤولية ، و بين التفكير السياسي في قضايا الإصلاح و التحديث .[1] وبعبارة أخرى ، كان يجمع في شخصه بين رجل الدولة و رجل الفكر .

و لهذا كان جهده منصبًّا على الإصلاح السياسي من جهة ، و على التفكير في النهضة والتقدم من جهة أخرى .لأنه شاهد بأم عينيه "التخلف التاريخي هنا و التقدم الحضاري هناك .

1–ولـــد " خير الدين التونسي" عام 1810 في "القوقاز"،في عائلة من أصل شركسيّ ،ثمَّ جيء به إلى "اسطنبول" كخادم،ودخل في خدمة " أحمد " بـــأي "تونس" .وتلقى تعليما دينيا وعصريّاً،وتعلَّم العربيَّة والفرنسيَّة،وبسبب مواهبه،وكفاءته نال ثقة الباي،الذي عهد إليه بإدارة المدرسة العسكريَّة،ثمَّ أرسل إلى "باريس" في مهمة رسميَّة عام1852 دامت أربع سنوات. وبعد عودته عُيِّن وزيرا للبحريَّـــة،ثمَّ عضوا في اللَّجنة التي وضعت دستور1860،ثمَّ أصبح رئيسا لمجلس الشورى.وفي عام1859 ذهب إلى "اسطنبول" لإقناع الخليفة بالحكم الذاتي لـــ "تونس"،وبحمايتها من الأطماع الفرنسيَّـــة، ولكنه فشل في مهمته،كما فشلت الإصلاحات التي كانت جارية آنذاك،فاستقال عام 1862 ،لكنه عاد عام 1869 على إثر ترديّ الأوضاع الماليَّة،فعيِّـــن رئيسا للفرع التَّنفيذي للجنة الدوليَّة لإدارة الواردات.وفي عام1871 ،توجه إلى عاصمة الخلافة في نفس المهمة،ونجح فيها هذه المرّة،ثمَّ أصب وزيرا للداخليَّة والماليَّة والخارجيَّة،ثمَّ عيِّـــن رئيسا للوزراء عام 1873 ،حيث قام بإصلاحات واسعة في كل من الإدارة، الأوقاف.كما عمل على تحسين المدن ،ولكن الإصلاح الذي لقي عناية خاصة هو الإصلاح السياسي وإصلاح التَّعليم.لكن الضغوط الأجنبية والأطماع الأوربية ، الفرنسيَّة خاصة لم تمهله في استكمال إصلاحاته الدستوريَّة والإداريَّة.هذا من جانب،ومن جانب آخر استشعر "باي تونس" بخطر الإصلاحات عليه ،لأنها تقلِّص من صلاحياته ، فقام بعزله عام 1877 . وبعد ذلك،مباشرة توجه إلى "اسطنبول" حيث عُيِّـــن كبيرا للوزراء بسبب كفاءاته المتعدّدة،وثقة الخليفة "عبد الحميد" الكبيرة فيه،وهناك أيضا حاول القيام بإصلاحات،لكنها كانت محاولة يائسة لأنَّ الدولة العثمانيَّة أو "الرجل المريض" كان قد استشرى فيه المرض،ووصل إلى مرحلة اليأس ،حيث لا ينفع العلاج. فتـــمَّ عزلـــه مرة أخرى عام 1879، وعاش بقيَّة حياته في شبه عزلة إلى غاية وفاته عام1899.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و من هنا انخرط صاحبنا في الإشكالية الكبرى لعص
لم يتردد التونسي كثيراً في الإجابة على هذا السؤال
الأوضاع ، من موقع مسؤولياته ، سواء في تونس أو في الاستانة .و في نفس الوقت قدم لنا نصاً سياسياً في غاية الأهمية . و هو النص الذي سنتوجه إليه بالتحليل و التأويل و النقد.

و هكذا فالمؤلّف الوحيد الذي تركه لنا " خير الدين التونسيّ" هو كتابه الأشهر "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك".والهدف من وضع هذا الكتاب ،كما يقول في مقدمته هو إظهار:" ما هي أسباب قوّة المجتمعات وتمدّنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدّنا في العالم الحديث،وأن يثبت أنَّ السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقويَّة الدول الإسلاميَّة إنَّما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوربا وإقناع المسلمين المحافظين بأنَّ ذلك ليس مخالفا للشريعة بل منسجما مع روحها.." [1]

هكذا جدّد منذ البداية "خير الدين التونسيّ" الخطوط العريضة لفكرة النهضوي ، وهي خطوط ليبرالية واضحة المعالم ،فهو يريد معرفة أسباب تقدم الأمم الأوربيَّة،ودور الدولة في قوة وتمدن المجتمعات.كما يحدّد خارطة الطريق للوصول إلى هذا الهدف ،تتمثل أساسا في الأخذ والاقتباس من أفكار ومبادئ ومؤسسات"أوربا".

وهذا ،ويعتبر كتاب " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وخاصة مقدمة الكتاب التي تعدّ من النصوص الأساسية التي أسست للخطاب السياسيّ العربيّ ، فهي :"..تشكل مع كتابات الطهطاوي والأفغاني وأديب إسحاق والكواكبي النصوص الأولى المؤسسة لقارة السياسيّ في الخطاب العربي المعاصر..." [2] كما أنَّ هذا النَّص ،ساهم في بناء عمران الفكر النهضويّ الذي تميَّز بظاهرة هيمنة وطغيان المسألة السياسيَّة فيه.

وغنيّ عن البيان القول: إنَّ أجواء القرن التاسع عشر في العالم العربيّ ، آنذاك ،كانت أجواء الإصلاح السياسي سواء تلك التي دشنها " محمد علي باشا" في " مصر"، أو تلك الإصلاحات التي قام بها " أحمد باي و محمد الصادق" في "تونس"،بفعل الضغوط الأوربيَّة واستراتيجية النظام الرأسماليّ.ففي هذه الأجواء ظهر كتاب " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك".

1- المرجع نفسه ص114

2-كمال عبد اللطيف:" " الكتابة السياسية عند خير الدين الونسي" ضمن كتاب " الإنثلجانسيا في المغرب العربي" دار الحداثة ط1 1984 /بيروت ص85

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ومن عنوان الكتاب ندرك أنَّ صاحبنا ينطلق م
الفقه السياسيّ الإسلاميّ، ولكن لا يكتفي بذلك ، بل يحاول ان يستفيد من الفكر السياسي الغربي. هذه المزاوجة تهدف إلى الإصلاح السياسيّ ، ومن ثَمَّة ينخرط "خير الدين التونسي" في الإشكالية المركزيَّة لعصره، إشكالية النهضة والتّقدم، إشكالية الخروج من التَّخلف والتَّخلص من الاستبداد.

وبمـــا أنّ "خير الدين" لم يكن مفكرا وكفى بل كان رجلا مارس السياسة والدبلوماسية ، فهو شاهد على العصر،عصر كان يُعج بالأحداث التاريخيّة الكبرى والتحديات السياسية الخطيرة ،فالجزائر كانت محتلّة منذ العام**1830** والدولة العثمانيَّة كانت تعيش على وقع التَّفكك والانهيار الذي سهَّل للدول الأوربيَّة الاستعماريَّة قضم ولاياتها الواحدة تلو الأخرى وهي تقف عاجزة عن حماية ولاياتها. وفي نفس الوقت، شاهد "خير الدين" التَّمدن الأوربي بأم عينه عندما سافر إلى "فرنسا" لمدة أربع سنوات، شاهد التقدم العلمي والحرية السياسيَّة .

ولهذا ، لا نندهش من دفاع صاحبنا المستميت على ضرورة الإصلاح السياسيّ، من أجل الحدّ من الاستبداد والظلم،زفي هذا المجال ،يقول:" و حيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن إلا تنفير الأجنبي و المتوظفين منها،لكان كافيا في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا و تحسين أحوالهم على وجه يزرع حبَّ الوطن في صدورهم وعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم و جمهورهم .." [1]

وهكذا ، يتحمس "خير الدين" للإصلاحات التي قامت بها الدولة العثمانيَّة، ويؤكد أنَّ هذه التنظيمات لا تتناقض مع السياسة الشرعية ، والإصلاح السياسي يعضد ما هو شرعي،وما هو عقلي يساند ما هو نقلي. المهم أنَّ الإصلاح ضروري لحسن إدارة الشأن العام وتسيير الدولة،فالتنظيمات السياسيَّة بالنسبة إليه " تتعلق بضبط السياسة من أجل تجنب الظلم.فالمسألة عنده تتلخص في معادلة رئيسية تتردد كثيرا في المقدمة:" لا تمدن بدون تنظيمات،ولا حرية ولا

1– خير الدين التونسي:" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" . تحقيق معن زيادة .دار الطليعة بيروت **1978** ص **156**

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

تقدم بدون تقييد للسلطة ،وهي أمور تبرز بص
لكتابته.الكتابة هنا ضد الاستبداد. "[1]

إنَّ الهاجس الأكبر، الذي يحرك "خير الدين" هو تجاوز التاخـــر والانحطاط،ولن يتحقق ذلك إلا بإنجاز إصلاحات سياسية،تأخذ بالمبادئ الليبرالية،ولا مانع من أن تعتمد على أصول السياسة الشرعية،وذلك من أجل هدف نبيل هو المصلحة العامة،تتمثل في تقوية الدولة وسيادة القانون؛والدولة أنواع عند "خير الدين" كما يقول:"إنَّ الدولة إمَّا تكون أوتوكراتيك أي استبدادية،وإما تكون أريستوكراتيك، أي زمامها بيد الأعيان،أو ديموكراتيك، أي أمرها بيد العامة (الشعب).[2] ومن هذه الأنواع يميل "خير الدين" إلى النظام الأريستوقراطي الذي تحكمه النخبة في ظل ملكية دستورية،ومن هذا المنطلق دافع صاحبنا دفاعا مستميتا عن الدولة الدستورية،حيث نظام الحكم يكون مقيَّدا بالدستور والقوانين.ولا معنى لأيّ نهضة،إذا لم تأخذ بعين الاعتبار الإصلاح السياسي الذي يهدف إلى إقامة دولة دستورية تحقق لمواطنيها العدل والحريَّة.

وكما يرى باحث معاصر،فإن الدولة الدستورية عند "التونسي" تحقق بالإضافة إلى العدل والحريَّة أمورا ثلاثة هي :"...أنه لا يجوز بحال من الأحوال الاستبداد بالسلطة والانفراد بها من قبل حاكم فرد،لأنَّ ذلك لا يعود إلا بالعواقب الوخيمة على صاحبها،وعلى الشعب على حدّ سواء.كما أنه لا يجوز التَّخلي بأيّ حال من الأحوال عن القوانين المنظمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم،بحجة أن الحاكم له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى القوانين إذ أنه من الضروري جدا في رأي "التونسي" تقييد تصرفات الحاكم في الدولة بالقوانين الضابطة والأنظمة المقيّدة حتى ولو كان الحاكم يتصف بالعلم والعدل. [3]

معنى هذا الكلام، أنَّ الإصلاح السياسي لا معنى له، إذا بقيت السلطة في شخص واحد يفعل بها ما يشاء،وحكم الفرد يؤدي إلى أخطاء وحماقات،مهما كان هذا الشخص، ومهما كانت إمكاناته ومؤهلاته.ويضرب "التونسي" مثلا واضحا على ذلك، وهو "نابليون" الذي كان يتمتع بخصال سياسية وعسكرية فذة ،ومع ذلك ارتكب أخطاء فادحة. [4]

1-كمال عبد اللطيف : المرجع نفسه ص91

2- خير الدين التونسي . المصدر نفسه ص161

3-آلبرت حوراني: المرجع نفسه ص115

4-معن زيادة: المرجع نفسه ص 164

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

وفي هذا الاتجاه، لا نجد أبلغ من هذا النص الذي يسلم أمر المملكة لإنسان واحد ، بحيث تكون سع وأرجحهم عقلا و أوسعهم علما.." [1] إنَّ ما يريد التأكيد عليه صاحبنا هو أن الحكم الفردي يقود حتما إلى طريق الاستبداد،والاستبداد السياسي هو أقرب و أقصر الطرق إلى الفساد والظلم ، وبالتالي إلى خراب الدولة وانهيار المجتمع ،وكما يقول " ابن خلدون" :"والظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان."و" التونسي" الذي عاش فترة من الزمن في "فرنسا"،وشاهد أن أوربا عندما حكمها ملوك مستبدون و أباطرة دكتاتوريون عاشت في عصور الظلام،ولكنها اليوم تعيش عصر الأنوار لأن شعوبها تتمتع بالحرية والعدل.

وبنـــــــاء عليه، لا مناص من تقييد السلطة، ولا مفر من إيجاد آليات لضبط الحاكم ولجم نزوات السلطة لديه وكبح جماح شهواته التي ليس لها حدود.والسلطة بلا ضوابط قد تتحول إلى عصابة من اللصوص وقطاع الطرق.

فوجود السلطة لتسيير الدولة ضروري،ووجود القانون ضروري أكثر،ولكن وجود معارضة حقيقية هو الأكثر ضرورة لأنها تراقب السلطة،وتسهر على احترام القانون.وتتشكل المعارضة من نخبة مستنيرة " أهل الحلّ والعقد" يتم استشارتها في كلّ صغيرة وكبيرة،حتى تستقيم الأمور ويتم إصلاح الأخطاء. ولهذا فمبدأ الشورى ،بالنسبة "للتونسي" يعتبر عمود أساسي من أعمدة الحكم يشبه مبدأ الديمقراطية.المهم بالنسبة إليه وجود مجالس ،تركيبتها البشرية من صفوة المجتمع ، مهمتها الأساسية هي مراقبة الحكومة ومتابعة أعمالها وإرشادها إلى الطريق الصحيح في إطار التلازم بين الحرية وسيادة القانون والمشاركة السياسية يقوم بها مواطنون أحرار.ومن هنا فلا غرو أن يؤكد "التونسي" أن من أسباب ازدهار الحضارة الأوربية ، هو أنها تأسست على دعامتي الحرية والعدل. والشعب الحرّ هو الذي يقاوم الظلم ويكافح الاستبداد ويأبى الذل والهوان.فالحرية هي أساس التَّمدن وهي مقياس التّحضر.والحرية عند " خير الدين" نوعان:حرية شخصية ومعناها عنده " إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه.مع أمنه على نفسه وعرضه وماله،ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم،بحيث إن الإنسان لا يخشى هضيمه في ذاته و لا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى

1- خير الدين التونسي . المصدر نفسه ، ص 241

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المجالس.وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الـ
ليس فقط المجتمع بل الدولة كذلك.

أمَّـــا النَّوع الثاني من الحريّة ،فهو الحرية السياسية،ويقصد بها حرية المواطنين في المشاركة السياسية،وما يرتبط بهذه المشاركة من حقوق سياسية،مثل حق الكلمة أي حق التَّعبير وإبداء الرأي والمعارضة تحت شعار المقولة الشهيرة لـــ"عمر بن الخطاب": " من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقـــوّمـــه ."

و الحريَّة السياسية عند "التونسي" لا تعني الفوضى،كما أن الحرية نسبيّة تختلف باختلاف الظروف و الأزمنة.فأسلوب الحكم الذي كان سائدا في عهد الخليفة الراشدي الثاني "عمر بن الخطاب" حيث الديمقراطية المباشرة، لا يمكن تطبيقه في القرن التسع عشر، بل يمكن تطبيق الديمقراطية النيابيّة أي انتخاب مجالس نيابية لملك سلطة التَّشريع ،وتمثل الإرادة الشعبيّة، وفي هذا السياق يقول رائد الإصلاح السياسي: "لما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنة لتشتيت الأراء و حصول الهرج عَدَلَ عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوربيين بمجلس نواب الأمة ،وتسمى عندنا بأهل الحلّ والعقد."[2] .

و الفكرة التي يحاول هنا" التونسيّ" إبرازها هي أن الحريَّة بالمعنى السياسي، ليست غريبة عن التجربة السياسية الإسلامية.والعدل هو الابن الشرعي للحريَّة السياسية.

هكذا يقدّم لنـــا "خير الدين التونسي" مفهومه للإصلاح السياسي.الإصلاح الذي يهدف إلى تكسير عظام الاستبداد ،وهذا الأخير هو سبب الانحطاط والتأخر الذي تعاني منه الشعوب العربية الإسلامية التي أصبحت فريسة سهلة للاستعمار الأوربي،ولقمة سائغة للامبريالية العالمية. و الإصلاح السياسي، كما تصوره "التونسيّ" يقوم على المزاوجة بين أصول وأحكام الفكر السياسي الإسلامي وبين مبادئ الليبرالية الغربية، فهو يحاول أن يجمع بين الديمقراطية والشورى.، بين ما يسمى عندنا بـــ "أهل الحلّ والعقد"وما يسمى عندهم بالمجلس النيابي ، بين البيعة وبين الانتخاب ، بين الشريعة والقانون.

كما أن هذا الإصلاح لن تقوم له قائمة إلاَّ إذا استند على دعامتين هما الحرية والعدل.الحرية التي تسمح للمواطنين بالمشاركة في الحياة السياسية والعدل الذي يكفل مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون.

1- المصدر نفسه ص 242

2- المصدر نفسه ص 244

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

خلاصة القول: إنَّ " خير الدين التونسي" يرو
والنهوض للأمة، ولهذا كانت المسألة السياسية هي
النَّهضوي يقوم أساسا على بناء الدولة الحديثة،الدولة الدستورية المقيدة بالقوانين والانظمة والمؤسسات،و لا مانع لهذه الدولة الحديثة من أن ترتكز على مبادئ وأصول تراثية إسلامية.
وفي هذه النقطة يتفق " التونسي" مع " الطهطاوي" ؛فكل منهما أكدّ على مبدأ دستورية الدولة وعلى سيادة القانون وعلى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطار مبادئ الحرية والعدالة، وذلك من أجل قطع الطريق أمام ما كانا يعتبرانه العقبة الكأداء في وجه التّمدن والتحضر، ألا وهو الاستبداد السياسي.
يتفقان كذلك في نقطة أساسية،وهي أنهما قدما مشروعا نهضويّاً للتحديث،خاصة في الحقل السياسي.وهذا لأنَّ " الطهطاوي" كان مرتبطا ارتباطا عضويّاً بدولة " محمد علي باشا" كما كان "التونسي" جزءً لا يتجزأ من دولة "الباي" التونسية ، ولهذا لا نستغرب من أن يكون الرهان في التَّمدن والتَّقدم عندهما على الدولة.فالدولة هي القاطرة التي تقود التَّحديث والتَّنمية بلغة اليوم.

هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى ، لا ننسى أنَّ " الطهطاوي" و " التونسي" " ..تربيا تربية تقليدية "قبل اتصالهما بـــ"المدنية الفرنسية".فـــ"الطهطاوي" ابن البيئة الفلاحية الفقيرة، والأزهري، والواعظ و الإمام، مثال حيّ لإحدى التجارب المتفرعة من مؤسسة الأزهر إثر عملية اللقاء الصراع مع نتائج الحملة الفرنسية على "مصر". و"خير الدين التونسي" القوقازي الشركسي، المملوك العسكري الإداري، أي رجل الدولة العثمانية ومؤسساتها، هو مثال حيّ لإحدى خيارات التّحديث الناشئة داخل الدولة وأجهزتها إثر عملية التَّحدي الذي فرضته القوة الأوربية الصاعدة...والاثنان معا ، نشأ وتتشكلا في سياق التجربة الجديدة التي نهضت داخل الدولة العثمانية، تجربة الإصلاح والتحديث. ولقد فتحت سياسة " باشا مصر"و"باي تونس" أمامهما آفاقا صاغت توجههما اللاحق و شكّلا تعبيرا دقيقا عن واقع المثقف الملحق بمنطق الدولة الناشئة والمشارك في تنفيذ سياستها.[1] و بالفعل ،لا يمكن فصل المشروع النَّهضوي لكل من "الطهطاوي" و"التونسي" كما أكدنا ذلك مرارا عن سياق الإصلاحات التي قامت بها الدولة العثمانية،والتي تهدف بالدرجة الأولى إلى إعادة بناء الجيش الإدارة والقوانين التي تنظم الأقليات والطوائف والجاليات الدينية الإثنية والمذهبية داخل الإمبراطورية

1- سعود المولى:" ندوة المجتمع المدني و دوره في تحقيق الديمقراطية" المرجع نفسه ص173

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

العثمانية.وداخل هذه الإصلاحات جاءت خيارات "مصر" و" أحمد باي تونس"، وهي الخيارات التي مركزية قوية بتحديث الجيش و الإدارة ومركزة القرار السياسي،وهكذا جاء المشروع النهضوي السياسي لكل من " الطهطاوي"و "التونسي" في إطار الإصلاح السياسي لهذه الدولة لترع الطابع الاستبدادي الذي يميّزها.باعتبار الاستبداد عائق جوهري أمام التّطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. و الغريب في الأمر، أنَّ ما كان يطمح إليه رائدا الفكر الليبرالي لم يتحقق، وهو بناء دولة حديثة بمجتمع حديث ، فالعكس هو الذي وقع ؛ فالحداثة السياسية التي كانا يحلمان بها لم تر النور إلى غاية اليوم.بل تحولت إلى حداثة معطوبة هجينة.والأغرب من ذلك أن دولة ما بعد الاستعمار أصبحت غولا ابتلع الجميع من علماء ومثقفين،والتهم مؤسسات المجتمع المدني.فهي دولة تسلطية استبدادية وبيروقراطية، تحتكر العنف وتقمع المعارضة وتكمِّم الأفواه، وتشلّ إرادة الأفراد والجماعات في النشاط والإبداع.[1] صحيح أنَّ " الطهطاوي"و"التونسي" نظَّرا بإخلاص لدولة الحداثة،وصحيح أنهما استقيا أفكارهما التنويرية من فلسفة " كوندياك"،و"فولتير"،و"مونتسكيو" في إطار التوفيق بين الليبرالية الغربية والإصلاحية الإسلامية؛ ولكنهما وقعا في جملة من التناقضات في خطابهما السياسي النهضوي، فهما يدعوان مثلا إلى حرية المشاركة السياسية للمواطنين،ولكن يتكلمان بإسهاب عن النخبة والصفوة ودور العلماء في مساعدة الحاكم.، كما تميّز خطابهما بتوفيقية تقترب من التّلفيق بين الفكر الليبرالي الأوربي والفقه السياسي الإسلامي.وهذا التوفيق غير المتماسك يقود في كثير من الأحيان إلى بناءات فكرية تتسم بقدر كبير من الهشاشة والهزال الفكري، ليس هذا فحسب ، بل قد تؤدي إلى تشويه الفكر الغربي وإعاقة الفكر الإسلامي،فمثلا " خير الدين التونسي" وهو يدافع عن".. الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية، إنه يدافع عن ضرورة الاستفادة من الغرب ،ضرورة اقتباس ما يشكل أساس قوة الغرب،وعند محاولته إقناعنا يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية، وتَّمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلا المنظومتين المرجعتين، إنهما تكسر الإسلام والغرب معا." [2] وهكذا يقع " التونسي" في سلسلة من التناقضات التي ربما لم يكن واعيا بها، فهو مثلا يضع الشورى في مقابل الديمقراطية،وأهل

1–خلدون حسن النقيب:" الدولة التَّسلّطية في المشرق العربي" المرجع نفسه ص41

2–كمال عبد اللطيف :" الكتابة السياسية ..." المرجع نفسه ص93.

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الحل والعقد في مقابل مجلس النواب دونما الأخذ
معرفي/اجتماعي معيّن مخالف للسياق الذي ينقل إليه
السياسي العربي ما زلـــنا نعاني منها إلى اليوم ،وإلا كيف نفسر هذا الاعتقاد الراسخ في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بأنَّ الشورى هي الديمقراطية ؟! وفي النهاية، علينا أن نقرأ خطابهما النهضويّ التَّنويريّ في إطار الظرف التّاريخي السياسي الذي عاشا فيه،وفي إطار حدود الوعي المعرفي الذي كانا يتوفران عليه.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الأول : -الإصلاحية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تراكمت الضغوط الأجنبية على العالم العربي/الإسلامي . و بدأت الإمبريالية العالمية تُكشِّر عن أنيابها .و شيئاً فشيئاً ، تحولت هذه الضغوط إلى تهديدات ثم إلى استعمار سافر و احتلال مباشر.ومن هنا وقعت مصر في قبضة الاحتلال الإنجليزي عام 1882.كما أن فرنسا احتلت تونس سنة 1881.والمغرب الأقصى عام 1912.وبعد إتفاقية سايكس–بيكو عام 1916 ، تقاسمت فرنسا و انكلترا المشرق العربي وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر،وصلت إصلاحات الدولة العثمانية ، المسماة بالتنظيمات إلى طريق مسدود ، لأن المرض كان قد وصل مرحلة لا ينفع معها لا الدواء ولا العلاج . و في هذه الحقبة الدقيقة من التاريخ العربي / الإسلامي ، كان الاستبداد هو السمة الغالبة على المشهد السياسي .[1]

فالسلطان العثماني عبد الحميد الثاني،كان حاكماً متسلطاً ،وحكام الولايات العربية أداروا شؤون الدولة بيد من حديد و في نفس الوقت قدموا تنازلات لقوي الهيمنة و الاستعمار .

و في وسط هذا الجو الخانق و الظلام الدامس ، و بحكم صدمة الحداثة بسبب الاحتكاك مع أوربا ، ظهر الجيل الثاني من المفكرين ، دعاة الإصلاح و التجديد .حاول تشخيص الداء واقتراح الدواء ، هم كذلك طرحوا نفس السؤال : لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم ؟ [2] وطبيعة الإجابة هي التي كانت تصنِّف هذا المفكر أو ذاك .

و بعبارة أخرى ، الدواء المقترح لعلاج التأخر و الانحطاط هو الذي يحدد اتجاه هذا المصلح وتيار ذلك المفكر فإذا كان الدواء الموصوف هو العودة إلى الإسلام الأول و السلف الصالح فصاحب هذه الوصفة ينتمي إلى الاتجاه السلفي .أما إذا كان علاج التأخر يتمثل في الأخذ والاقتباس من أوربا الحضارة و التقدم فصاحب هذه النزعة ليبرالي .

و كما أكدنا ، في فقرات سابقة ، فإن هذا التصنِّيف لمفكري عصر النهضة ، ليس هو التصنيف الموضوعي و الدقيق لأن كثيراً ما تتداخل ، في الفكر العربي ، التيارات و تختلط الاتجاهات لأنه من الصعوبة بمكان ، أن يضع الباحث حدود فاصلة بين زعماء الإصلاح

1–وجيه كوثراني : السلطة و المجتمع و العمل السياسي المرجع نفسه .ص79

2–د.محمد وقيدي و د.أحمد النفير : لماذا أخفقت النهضة العربية دار الفكر .ط1 دمشق 2002 .ص 144

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

والمفكرين الليبراليين لأنه أحياناً ما يلبس الإصلا
الليبرالي . يتبنى شعارات الإصلاحي .

هذا بالإضافة إلى أن المفكر العـــربي ، يعيـــش تحولات فكرية ، و يتعرض لانقلابات إيديولوجية ، وينتقل بأعجوبة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار أو العكس .فمثلاً الشيخ محمد عبده كان في فترة من حياته سلفياً خالصاً ، و في فترة أخرى ليبرالياً ...أما الشيخ علي عبد الرزاق فهو سلفي و ليبرالي و علماني !! و بالرغم من ذلك ، إلاَّ أننا أخذنا بهذا التصنيف الإصلاحي والليبرالي في الفكر العربي الحديث ، لفائدته الإجرائية ، و هكذا إعتبرنا رافع رفاعة الطهطاوي (1801–1873)وخير الدين التونسي(1810–1899)من الرعيل الأول للاتجاه الليبرالي .على الرغم من أن خطابهما كان ملفوفاً في بطانة سلفية .و في هذا الفصل الثالث والأخير، سنضع محمد عبده جنباً إلى جنب عبد الرحمن الكواكبي في سلة الإصلاحية العربية. وتيار الإصلاحية العربية ، هو جزء لا يتجزأ من الفكر النهضوي العربي ، الفكر الذي كانت إشكاليته المركزية هي "النهضة" .

و هذا التيار ، هو حاصل التطورات السياسية و الصراعات التاريخية التي شهدتها الفترة ، من نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين .و هذه الأحداث هي في الحقيقة عوامل وأسباب أدت إلى بروز هذا التيار ، و من أهم هذه العوامل اشتداد وطأة الضغط الإمبريالي على العالم العربي /الإسلامي عسكرياً و سياسياً . و كذلك يمكن الإشارة إلى عامل الانفتاح على مظاهر الحياة الغربية .أي مظاهر "التغريب" التي بدأت تسود كافة مناحي الحياة العربية/الإسلامية ، مما كان ينذر بذوبان الهوية الإسلامية و الشخصية الحضارية للأمة ،كذلك من العوامل التي ساهمت في تبلور التيار الإصلاحي و تجذره في فضاء الفكر العربي . هو عامل ما يرتبط بالدين الإسلامي .فالإسلام تعرض في عصور الانحطاط لتشوهات خطيرة .فقد لصِقت به ممارسات و طقوس لا تمت للدين الإسلامي الصحيح بصلة مثل زيارة الأضرحة والقبور والتبرك والتوسل بالمشايخ و الأولياء ... و مظاهر أخرى أقل ما يقال عنها أنها خرافة وشعوذة.فكل هذه المظاهر و الممارسات مَسَّت عقيدة التوحيد في الصمِّيم .و لهذا ليس غريباً أن يتم وصل هذا التيار مع أول " زعماء " الإصلاح في العصر الحديث ، و هو محمد بن عبد

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الوهاب (1703–1791) الذي أسس مذهباً ف
ستكون العقيدة الرسمية للمملكة العربية السعودية.

و لا يجب أن ننتهي ، من تحديد عوامل ظهور التيار الإصلاحي في الفكر العربي الحديث ، دون أن نشير إلى عامل سياسي مهم هو الاستبداد الجاثم على صدر الأمة منذ عصور و أزمان بعيدة و اشتد في العصر الحديث مع خلافة عبد الحميد و مع السلاطين الذين كانوا خاضعين للخلافة العثمانية بشكل أو بآخر و بالتالي مارس هولاء صنوفاً من القمع و التسلط ضد كل من يُغرد خارج السرب . و ضد كل من يقول كلمة الحق .و ضد كل من يفكر تفكيراً حراً ، مستقلاً عما هو سائد ومألوف.

و الحقيقة التي يتفق عليها الجميع ، من باحثين و مؤرخين للفكر العربي الحديث ، أن فكر الإصلاح ربط التأخر و الانحطاط بطبيعة المؤسسة السياسية المستبدة التي تحكم العرب والمسلمين منذ قرون .

و بالتالي ، لم يتأخر الفكر الإصلاحي كثيراً في إعتبار الإستبداد هو العامل الأساسي في كل ما حدث للأمة في ذلك الوقت من كوارث و هزائم .و الحل يتمثل في الإصلاح السياسي الذي يأخذ بنظام الشورى و مبادئ الدستور .[2]

و من هنا ، فالفكر الإصلاحي ، جاء في إطار تاريخي مُمَّيز و أفرزته عوامل كثيرة ، أشرنا إلى البعض منها . و تبلورت أفكار و مفاهيم الإصلاحية بصورة واضحة في بداية القرن العشرين كما عرفت مسارات مختلفة .تباينت فيها المواقف و المفاهيم فإصلاحية الشيّخ محمد عبده ليست هي إصلاحية محمد رشيد رضا .كما أن منحنيات التنوير في هذه الإصلاحية ، عرفت في كل مرحلة تراجعاً عن المرحلة التي سبقتها ففي البداية كان الإصلاحيون ، يَتَمَّيزون بكثير من المرونة و الاعتدال والتسامح و الاجتهاد و إعمال العقل مع قضايا التاريخ و الواقع. كما كانوا على إطلاع واسع بالتراث العربي /الإسلامي ، مثل الفقه و الفلسفة و التصوف. كما كانوا على دراية بكثير من قضايا الفكر العربي والفلسفة الأوروبية .و لهذا طعموا الفكر الإسلامي بعدد من المفاهيم الحديثة المأخوذة و المقتبسة من العلوم الإنسانية الأوروبية .كما

---

1 –أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث .دار الكتب العلمية .ط1.بيروت 2005 .ص 9

2 –د.علي أومليل : الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية .المركز الثقافي العربي ط1.الدار البيضاء.1985.ص6

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

كانوا على درجة عالية من الإستعداد للحوار مع
وهكذا نجد محمد عبده يتحاور مع فرح أنطون (7-
على صفحات مجلة "الجامعة" حول موضوع العلمانية في الإسلام . كما أن جمال الدين الافغاني (1839–1897) دخل في نقاش مع أرنست رينان (1828–1892) الذي ادعى في محاضرة له ، ألقاها بجامعة السوربون عام 1883 أن حال الجمود الذي عليه المسلمون لا يتأتي لهم إلا بسبب طبيعة ديانتهم الإسلام ، الأمر الذي يظهرهم بمظهر التعصب ضد الأديان الأخرى ، وينبئ عن أن الدين الإسلامي سينتهي لا محالة ، فالأديان عموماً ليست الوسيلة للتَمدّن و إنما وسيلة التمدن العلم ، و مع ذلك فالتمدن ليس ضد الأديان كلية ، و إنما هو يعارض التعصب الذي تمارسه غالباً و على الأديان إن أرادت أن تعيش ، أن تسالم و تلين ، وإلاّ كان موتها.[2] هذا ما قاله رينان ونشرت مجلة "الجامعة" مقتطفات منه فَرَّد عليه جمال الدين الأفغاني رَدّاً فيه كثير من العمق و الرصانة والهدوء .مؤكداً أن الإسلام لا يتعارض مع العلم كما رَّد عليه الشيخ محمد عبده ، مذكراً إياه أن التعصب عمل سياسي و ليس ديني ، و أن الجمود عِلة عارضة و ليست دائمة عند المسلمين.[3] هذا هو ، حال الإصلاحية في نهاية القرن التاسع عشر ، فلقد كانت على قدر كبير من المرونة و الاعتدال و التسامح ، كما كانت على استعداد للحوار الهادئ مع الآخر بالرغم من ظروف الاستعمار والهيمنة لأن السؤال النهضوي كان : كيف نتقدم ؟،و كان جوابهم وقتذاك :نتقدم بالعلم و الفهم و الحوار و التربية و الأخذ و الاقتباس و ضرورة التفكير .

و السؤال النهضوي ، بعد أن مَـــرَّ على رشيد رضا ، حسن البنا و سيد قطب و جماعات الإسلام السياسي ، أصبح : كيف ننكفئ على الذات ؟ و جوابهم هو : الانغلاق ، اللاَّحوار ، الجهل ، التعصب و ضرورة التكفير !

و من نافلة القول،إن الإصلاحية العربية الأولى ، التي نشتغل عليها في هذه الدراسة ، هي تيار فكري /سياسي واسع ،احتوى على نزعات مختلفة ، من السلفي و القومي إلى الوطني والثوري الذي يريد حرق كافة المراحل و إلى جانبه يقف المعتدل الذي يـــبغي السير خطوة

---

1 –عبد الإله بلقزيزو رضوان السيد : أزمة الفكر السياسي العربي .دار الفكر ط 1.دمشق 2000.ص 64

2–عبد المنعم الحفني : موسوعة الفلسفة و الفلاسفة .مكتبة مدبولي ج 2.ط2 القاهرة 1999.ص 1251

3–المرجع نفسه .ص 1253

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

خطوة.و يضم هذا التيار الواسع كذلك المُجـــدِّ الراديكالي .و بناءً عليه و في هذا الفصل الأخير ، ممثلاً في محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي .

و بما أن المسألة السياسية ، هي المسألة الطاغية في الفكر النهضوي ، فالإصلاحية العربية ، هي كذلك ، كان شغلها الشاغل الإصلاح السياسي .و لهذا كانت لها عين على الدولة و العين الأخرى على الدين ومن هنا كانت إشكالية الدولة و الدين في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

و مما لا شك فيه ، أن هذه الإصلاحية أثْرَّت الخطاب السياسي العربي ، بحزمة من المفاهيم ، سواء مفاهيم تراثية مثل الشورى ، الأمة ، الجماعة ، الخلافة ، الولاية ، العقد و البيعة .أو مفاهيم غربية معاصرة ، تسربت إلى الساحة الثقافية العربية ، شيئاً فشيئاً مثل الدولة ، الحكومة البرلمان ،الانتخابات ، الديمقراطية و الدستور.[1]

صحيح أن الإصلاحية ، لم تنتج خطاباً سياسياً متماسكاً ، و لا أفرزت نظرية سياسية ، رغم أن المسألة السياسية ، كانت هَّماً أَرَّقَ بال الإصلاحيين العرب . لكنها اقترحت حلولاً،ومارست التنوِّير،ونبهت إلى خطورة الاستعمار ،وانتقدت الاستبداد، ودعت إلى العدل السياسي .

و عند مفهوم العدل السياسي ، سنتوقف في هذا الفصل الثالث و الأخير لنرى ، كيف تعامل كل من محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي ، مع الأوضاع السياسية الاستبدادية في حياتهم ؟ و كيف نصوروا الإصلاح السياسي ؟ و هل تقبلوا مفاهيم و مبادئ الديمقراطية السياسية الحديثة .و ما يترتب عنها من حقوق و حُريات .

اكتشاف الدولة الحديثة

ما يميز الإصلاحيون العرب الأوائل ، أنهم سافروا إلى أوربا واكتشفوا هناك الدولة الحديثة والمجتمع الحديث ، و عاينوا عن قرب الحداثة السياسية و الاجتماعية .و في هذا السياق يقول باحث عربي معاصر "لم تترك تجربة معاينة أوربا من الداخل كبير مجال أمام الحذر أو التحفظ على نموذج التنظيم الاجتماعي و السياسي الأوربي لدى الإصلاحيين العرب خاصة منهم أولئك الذين أتيحت لهم فرصة التعرف بالمجتمعات الأوربية ، و الإقامة فيها مدة من الزمن ، فالمعاينة من الداخل وضعت الوعي الإصلاحي العربي على مسافة أقرب من النموذج الأوربي

1–عبد الإله بلقزيز : الخطاب السياسي النهضوي العربي .مجلة "المستقبل العربي " العدد 123 ماي 1989 .بيروت.ص 9

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ذاك و كشف عن ظواهر و أبعاد فيه لم يكن في الوس
من غلواء النقد الإصلاحي للنظام الاجتماعي و الث
المعاينة مكنت من تظهير الجوانب الإيجابية من نموذج التنظيم السياسي و الاجتماعي إلى الحد الذي دفع درجة الإغراء و الجاذبية فيه إلى المستوى الذي يبرر الاقتباس بل و الاقتداء منه" [1]

و الحقيقة أن أبرز مفكر إصلاحي ، سافر إلى أوربا ، و شاهد بأم عينه الحداثة السياسية والتقدم الاجتماعي ، هو الشيخ محمد عبده الذي تميز بقدر كبير من المرونة و حسن التكيف مع روح العصر .ومن هنا كان هاجس التجديد و الإصلاح طاغياً على فكر هذا الشيخ السلفي المتنوِّر الذي بوفاته انتهت مرحلة الإصلاحية الأولى . و في العشرينيات من القرن العشـــرين بدأت مرحلة السلفيـــة المتشـــددة مع تلميذ محمد عبده ، الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935) صاحب مجلة "المنار" الذي بقي متمسكاً بنظام الخلافة الإسلامية حتى آخر يوم في حياته رغم سقوط هذا النظام رسمياً عام 1924 .و بقدر تمسكه بنظام الخلافة .كان هذا الشيخ السلفي يرفض تماماً مفهوم الدولة الحديثة ويقاطع كُليًّا مفاهيم الحداثة السياسية ، مثل مفهوم الدولة القومية ، المواطنة ، الانتخابات و الجنسية و في الوقت الذي كان فيه رشيد رضا ، يرفض و يقاطع مفاهيم الفكر السياسي الحديث ، كان يستدعي مفاهيم و مصطلحات الفقه السياسي و السياسة الشرعية.[2]

و بذلك يكون هذا الشيخ ، رائداً للراديكالية الإسلامية المعاصرة لأنه قام بانقلاب سيشكل:"بداية النهاية للخطاب السياسي الإصلاحي : خطاب القطيعة مع الآداب السلطانية والسياسية الشرعيَّة .و ليس من شكٍ في أنه مهد لصعود خطاب سياسي جديد ارتدَّ عن مُجْمَل التراث النهضوي في المسألة السياسية و كان مرجعاً له ، هو الخطاب الصحوي الإسلامي ، خطاب المصالحة الفكرية المتجددة مع منظومة السياسة الشرعية .."[3]

و بالفعل فإنه من العباءة الفكرية لرشيد رضا ، سوف يخرج الخطاب الإخواني الذي دشَّنه تلميذه حسن البنا (1906-1949) الذي ينهل مفاهيمه مباشرة من المنظومة التراثية السنية المحافظة ممثلة بابن تيمية (1262م-1327م) وابن قيم الجوزية (1292-1356) و هكذا

---

1 –عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسي العربي : المرجع نفسه .ص 55

2 –محمد رشيد رضا : "الخلافة" .موفم للنشر .سلسلة الأنيس .الجزائر .1992

3 –عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسي . المرجع نفسه .ص 68

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

عَمَّق الإخوان المسلمون القطيعة مع سيد قطب "الحاكمية" في كتابه الشهير "معالم في الطريق " و مع هو مفهوم " الجاهلية " في كتابه "جاهلية القرن العشرين " ، و لا يتوقف الأمر ، عند هذا الحد بل سيزداد هذا الفكر تراجعاً ، والدليل على ذلك أزمة الفكر السياسي العربي المعاصر.

نستنتج ، أن هناك فرق بين إصلاحية الأفغاني ، عبده و الكواكبي التي كانت مُعْجبة بالدولة الحديثة ، و بين إصلاحية رشيد رضا حسن البنا و سيد قطب التي ترفض الدولة الحديثة وتدعو إلى دولة الخلافة الإسلامية و بالتالي ، فهي بقدر ، ما ترفض مفاهيم الحداثة السياسية ، مفاهيم مكيافللي ، هوبس ، سبينوزا ، جون لوك منتسكيو و جاك روسو. بقدر ما تُقْبِل على إحياء مفاهيم السياسية الشرعية مع الغزالي ، ابن تيمية وابن قِيَّم الجوزية .وتعيد الحياة إلى مفاهيم الآداب السلطانية مع ابن المقفع ، عبد الحميد الكاتب و الطرطوشي .

وانتهت الإصلاحية العربية كفكر سياسي إلى أزمة يبدو الخروج منها صعباً إذا لم نقل إنه مستحيل[1]. ولاشك ، أن هناك أسباب تاريخية [2]، موضوعية ساهمت في الوصول إلى هذه الأزمة الفكرية.من بينها الإستعمار الأوروبي و قيام "دولة إسرائيل " بدعم و حماية من الامبريالية البريطانية والأمريكية . بالإضافة إلى الفشل الذريع لدولة ما بعد الاستقلال و خاصة دولة العسكر التي لم تكتف بالبطش والقمع و التنكيل بالمعارضين ، بل إنها قامت بابتلاع المجتمع، واحتكار السلطة و لا ننس كثرة الهزائم و النكبات و النكسات إزاء "دولة إسرائيل " التي ازدادت توسعاً و عربدة و إذلالاً لشعوب المنطقة العربية و للشعب الفلسطيني خاصة .

و كان من الطبيعي ، أن دولة ما بعد الاستقلال الفاشلة ، يستحيل عليها ، حل مشاكل المجتمع التاريخية ، و مع تراكم الأزمات ، و كثرة الإحباطات ، تزداد هذه الدولة عنفاً و في ظل غياب المؤسسات السياسية الديمقراطية و غياب المجتمع المدني و بالتالي غياب الحريات الفردية و الجماعية .مع الممارسة غير المشروعة للعنف من قبل الدولة ضد الأفراد و الجماعات يكون النتاج الطبيعي ، لكل هذه الأوضاع اللاَّديمقراطية ، هو فكر ديني متطرف . و بعبارة أخرى إيديولوجية دينية متطرفة ، تمارس العنف ضد الجميع ، الدولة و المجتمع .

---

1 –نصر حامد أبو زيد:الخطاب الديني المعاصر:آلياته و منطلقاته الفكرية في كتاب " الإسلام و السياسة.موقع للنشر الجزائر 1995.ص 42

2 -Samir Amin : La nation arabe.Edition de Minuit –Paris 1976. p 31 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و هكذا حَلَّت الأصولية محل الإصلاحية .و أصبح بالصوت المدوي لجماعات السلفية الجهادية .

و الحقيقة التي لا يختلف عليها اثنان ، أن التَشَّدد و التطرف والترهيب لم يترك اي فرصة ، لإصلاح الفكر الديني و لتجديد الفكر السياسي .فعلى سبيل المثال ، عندما أصدر الشيخ على عبد الرزاق كتابه الشهير "الإسلام و أصول الحكم " عام **1925** ، تعرض لهجوم عنيف من طرف المؤسسة الدينية ممثلة في جامع الأزهر .و حُكِم عليه بالفصل من وظيفته مع مصادرة الكتاب ، و عاش في شبه عزله تامة حتى وفاته عام **1966** فقط لأنه صرح في هذا الكتاب بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى أحكام العقل و تجارب الأمم و قواعد السياسة .كما أكد أن الخلافة منصب دنيوي و ليس ديني[1] و بعبارة أفصح الحكم في الإسلام قد يكون خلافة و قد يكون إمارة، و قد يكون جمهورية.و هذا ما فعله الجنرال مصطفى كمال آتاتورك عندما أعلن قيام الجمهورية التركية على أنقاض الخلافة العثمانية .

و من هنا ، فنظام الحكم في الإسلام ، لا يتقيَّد بنموذج معين و لا بقالب محدد ، بل إنه يدخل في باب "**أنتم أدرى بشؤون دنياكم** " و بهذه الفكرة البسيطة ، يكون هذا " الشيخ العاق " قد فَتَح خطا جديداً داخل الإصلاحية العربية ، وهو خط نستطيع أن نسميه بتحفظ "**الإصلاحية – العلمانية** " ، الذي سوف يستمر –و لو بصوت خافت –مع الشيخ خالد محمد و الشيخ جمال البنا .و في اتجاه آخر ، ساهمت الأحداث السياسية المتلاحقة منذ ثلاثة عقود ، و التي تميزت خاصة بالعنف و العنف المضاد بين الدولة الوطنية و جماعات التطرف الديني .في ظهور مراجعات فكرية ، تنبذ العنف ، و تقبل بقواعد اللعبة الديمقراطية ، أي بالعمل السياسي السلمي ، مع احترام التعدد والاختلاف،ولكن بأفق سلفيّ دائماً ! وبحسابات تكتيكية!

و بعد هذا الاستعراض ، لمكونات و تطور الإصلاحية في الفكر العربي نتساءل : كيف كان موقف هذه الإصلاحية من قيم العدالة السياسية ؟ وكيف تعاملت مع مفاهيم و أفكار وقيم الفكر الديمقراطي الغربي ؟

و في هذا الفصل الثالث و الأخير ، من هذه المذكرة ، سوف نعرض عينة من مواقف وأفكار رموز الإصلاحية العربية خاصة مواقفهم من الإصلاح السياسي ، الذي يحقق العدل

---

1 –علي عبد الرزاق : الإسلام و أصول الحكم .موقع للنشر .سلسلة العلوم الإنسانية .الجزائر .1988

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ويضمن الحريات . واخترنا –كما سبق الذكر– ؛
عبده والمفكر السياسي عبد الرحمن الكواكبي .و ل
نحرص كل الحـــرص علـــى تقديـــم أفكارهما بدقة ، ونصوصهما قدر المستطاع ، مع ربط خِطابِهما بظروف العصر و أحداثه الاجتماعية والسياسية ، الداخلية والخارجية .فكما أن المفكرين لا يهبطون من السماء فكذلك النصوص لها أسباب نزول و المفكر ابن بيئته و النص يفرزه الواقع السياسي /الإجتماعي .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المبحث الثاني : -العدل السياس

أ/الشيخ محمد عبده .. الإصلاح التربوي /الاجتماعي أولا

ارتبطت حياة الإمام محمد عبده ،[1] أشد الارتباط بأحداث عصره الصاخبة ، و من بين هذه الأحداث الجِسَّام التي وقعت خاصة في سبعينيات القرن 19 ازدياد ديون مصر ، و بالتالي ازدياد التأثير الأوروبي والضغوطات الأجنبية إلى درجة أن وضعت مصر تحت الرقابة المالية وبعد ذلك ، و إلى حد ما تحت الرقابة السياسية .أدت إلى خلع الخديوي إسماعيل الذي خلفه ابنه توفيق .و في هذه الأثناء ظهرت ثلاث حركات معارضة له ".حركة الذين رأوا عن اعتقاد ديني أو شعور وطني ، في خضوعه لنفوذ أوربا ، خطراً على استقلال مصر ، و حركة الذين كانوا ، عن مبدأ أو مصلحة ، يريدون إحلال الحكم الدستوري محل الحكم المطلق ، و حركة الضباط المصريين الأصل الذين أرادوا القضاء على سيطرة الضباط الأتراك الشركس على الجيش..." وبسبب التأييد الإنكليزي –الفرنسي لسياسة الخديوي توفيق ، انصهرت هذه الحركات المعارضة في حركة المقاومة الشعبية بزعامة عرابي ، الذي أصبح وزيراً للحربية ورئيساً للحكومة عام 1882 ، لكن إنجلترا اعتبرت ذلك تهديداً لمصالحها فقامت بضرب الإسكندرية بالقنابل ، ثم احتلت كامل البلاد في سبتمبر عام 1882 .

وهكذا ، صار الاحتلال الأوروبي للبلدان العربية أمراً واقعاً و علامات انهيار الإمبراطورية العثمانية ،كانت بادبـــة للعيان أما استبداد الحكام ، فبات أمراً بديهياً .أما التخلف الاجتماعي و الركود الثقافي و الجمود الفكري ، فكانت من الشواهد التي لا تخطئها عين الملاحظ.

---

[1] – ولد محمد عبده عام 1849 في قرية على ضفاف الدلتا المصرية من عائلة لها مكانتها المحلية عائلة تتصف بالعلم و التقوى و عند بلوغه سِّن الثالثة عشرة دخل الجامع الأحمدي في مدينة طنطا .و كان هذا الجامع وقتذاك أعظم مركز للثقافة الدينية بعد الأزهر .و قد واصل دراسته به بصعوبة بسبب طريقة التدريس التقليدية جداً .و في عام 1869 إلتحق بجامع الأزهر ، و بقي فيه حتى عام 1877 فقد أُعْجِب هناك بشيخ يدرس علم المنطق و الفلسفة .لكنه كان معجب أكثر باللاَّهوت الصوفي .و عاش محمد عبده في عزلة عن الناس ، لم ينقذه منها إلا خاله الشيخ درويش ، ثم إتصاله بالسيد جمال الدين الأفغاني (1839–1897) عند ما زار القاهرة للمرة الأولى .ثم إلتقاه في الزيارة الثانية عام 1871 .و كان محمد عبده أكثر الطلاب حضوراً و حماساً لدروس الأفغاني ، و بتأثير منه أخذ يدرس الفلسفة . و في نفس هذه الفترة الصاخبة من تاريخ مصر، كان يكتب مقالات في الشؤون السياسية والاجتماعية و بعد تخرجه عام 1877 ، مارس مهنة التدريس بجامع الأزهر ، ثم بدار العلوم .و من الكتب التي كان يحاضر عنها كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكوية و "المقدمة" لابن خلدون و "تاريخ المدينة الأوروبية " لغيزو . و هذا معناه أن الشيخ، كان مهتماً بقدر كبير بمسألة نشوء المدنيات وانحطاطها .و قد شارك الشيخ محمد عبده ، في هذه الأحداث ، بفكره و مقالاته المؤيدة للمقاومة الشعبية مما عرضه للسجن ، حيث لقي معاملة سيئة للغاية ثم حُكِم عليه بالنفي ، ذهب أولاً إلى بيروت ، ثم التحق بالأفغاني في باريس ، حيث أصدر جريدة "الروى الوثقى" وزار لندن عام 1884 وتونس وبسبب خلافه مع أستاذه ، توجه إلى بيروت ومكث هناك ثلاث سنوات ، معلماً ومدرساً و محاوراً حيث كان منزله في بيروت ملتقى للعلماء ، الكتاب و الأدباء من كافة الطوائف اللبنانية و في عام 1892 سُمِح له بالعودة إلى مصر ، فاشتغل قاضياً بالمحاكم الأهلية .و في عام 1899 صار مفتياً للديار المصرية و بفضل هذا المنصب الهام ، قام بإصلاح المحاكم الدينية و إدارة الأوقاف كما أصدر مجموعة من الفتاوى في الشؤون العامة ، انطلاقا من تفسير جديد للشريعة يتفق مع متطلبات العصر .كما كان الشيخ عضواً في المجلس التشريعي الاستشاري، و عضواً بمجلس إدارة جامع الأزهر، الذي حاول إصلاحه لكن دون جدوى.لأن الفكر التقليدي و المناخ الثقافي المحافظ كانا أقوى من آراء التجديد و أفكار الإصلاح. و تميَّـز الشيخ عن غيره ، بإطلاعه الواسع على التراث العراقي /الإسلامي و بقراءاته المتنوعة والكثيرة للفكر الأوروبي .و مكتبته الخاصة تشهد على ذلك .و من أشهر مؤلفاته "رسالة التوحيد " و " الإسلام دين العلم و المدينة ".كما شرع في تفسير القرآن الكريم ، لكن الموت لم يمهله ، فتوفي يوم 11 جويلية 1905 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

على العموم ، كان العالم العربي /الإسلامي في عليه.ففي هذا السياق التاريخي المضطرب عاش الشي الغليان السياسي،و كان شاهداً على العصر لأنه كان قريبا من السلطة و من اصحاب القرار. و لأسباب ذاتية و موضوعية ، بدأ حياته ، من الناحية السياسية على الأقل "متمرداً " رافضاً الأوضاع الراهنة "و انتهى محافظاً متصالحاً مع النظام القائم .[1]

العدل السياسي ... من منظور سلفي

ينطلـــق الشيـــخ محمـــد عبده ، في فكره الإصلاحي ، من المقولة الأساسية للإصلاحية العربية ، وهي أن انحطاط المجتمعات الإسلامية ، أمر لا نقاش فيه .انحطاط سياسي /اجتماعي /اقتصادي وثقافي ، أي انحطـــاط حضـــاري.و السبب هو ابتعاد المسلمين عن الإسلام الصحيح ، إسلام الصحابة و الخلفاء الراشدين قبل ظهور الخـــلاف .و هذه ، هـــي المقولـــة – الماهية للسلفية الحديثة و المعاصرة .

و يضيف محمد عبده إلى هذه المقولة ، ضرورة الأخذ و الاقتباس من الحضارة الأوربية ، وخاصة العلوم التي لا تتعارض مع الإسلام هكذا انطلق الشيخ ، كما انطلق أستاذه الأفغاني من مسلمة انحطاط و"جمود" و "تأخر" العالم الإسلامي ، و لهذا لابد من "النهضة"و "التقدم" ولكن ما يميز الشيخ عبده ، هو اعتقاده الراسخ ،بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمسلمين ، فالنبي لم يرسل ، وفقاً للنظرة الإسلامية السنية ، للدعوة إلى الخلاص الفردي فحسب ، و إنما لتأسيس مجتمع فاضل .[2] و المجتمع الفاضل ، من وجهة نظر ، رائد السلفية ، هو المجتمع الذي يتمسك بأهداب الدين ، مع إعمال العقل في فهم و تأويل النص ، بما يتلاءم و مستجدات العصر و متطلبات المجتمع و بالتالي ، فهو لا يعتقد بأن سبب الانحطاط يعود إلى الدين الإسلامي في حد ذاته ، كما يعتقد البعض ، بل السبب الحقيقي هو في سوء الفهم ، و في كثرة التشويش الذي لحق بهذا الدين ، و كثرة الشوائب التي علقت بالعقيدة ، و على العكس من ذلك تماماً ، فالإسلام ، كان دافعاً للتقدم و عاملاً أساسياً في بناء حضارة عظيمة قدمت للإنسانية علوماً و فنوناً و فكراً و أدباً و عمارة و بالتالي فالعودة إلى الإسلام الصحيح ،

---

1 –آلبرت حوراني : المرجع نفسه ص 195

2– المرجع نفسه ص 169

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

سيكون ذلك عاملاً من عوامل النهضة و كثيراً الأسباب التي أوصلت المسلمين اليوم ، أي في نهاية الضعف و التخلف و الجهل و الاستبداد و في هذا الصدد يقول : "إذا كان الإسلام اول دين خاطب العقل و دعاه إلى النظر في الأكوان و أطلق له العنان ، يجول في ضمائرها بما يسعه الإمكان ، فما بالهم قنعوا بالسير ، و الكثير منهم أغلق على نفسه باب العلم ظناً منه أنه قدير في الله بالجهل ، و إغفال النظر فيما أبدع من محكم الصنع ؟ و لا يجدونها ما بلهم بعد أن كانوا قدوة في الجد والعمل ، أصبحوا مثلاً في القعود و الكسل ، ما هذا ألحق المسلمون بدينهم وكتاب الله بينهم يقيم ميزان القسط على ما بنيت ، فما باله اليوم على رأي القوم تعصر دون الوصول إليه يد المتناول ؟ إذا كان الإسلام يدعو إلى البصيرة فيه فما بال قراء القرآن لا يقرؤونه إلاَّ تغنياً ، و رجال العلم بالدين لا يعرفه أغلبهم إلاَّ تظنيناً ؟ إذا كان الإسلام منح العقل و الإدارة شرف الاستقلال ، فما بالهم شدوهما إلى أغلال أي أغلال ؟ إذا كان قد أقام قواعد العدل ، فما بال أغلب حكامهم يضرب به المثل في الظلم ؟ " .[1]

من خلال هذه التساؤلات نكتشف الاتجاه الذي سوف يأخذه محمد عبده،في الإجابة،وهو التميِّيز بين ما دعا إليه الإسلام و حال المسلمين اليوم .بين **الإسلام المعياري** ، أي ما ينبغي أن يكون عليه المسلمون ، من تقدم وازدهار في جميع المجالات ،وبين **الإسلام الاجتماعي** ، أي واقع المسلمين حيث الجهل و المرض و الفقر و حيث العقيدة في حد ذاتها شَابَـــه كثير من التحريف والتشوِّيه و ارتباطها بعادات و تقاليد بعيدة كل البعد عن حقيقة وصفاء العقيدة الإسلامية.ولهذا لا نهوض حضاري بدون إصلاح العقيدة وتنقيتها من الخرافات و الشعوذة و العادات البالية التي كَبَلت المجتمع و أقعدته عن الحركة و حولته إلى وليمة للإمبريالية الأوروبية، تحتل أراضيه و تَنْهَب ثرواته و تُذِّل شعوبه و تَطمَس هَوِيَته.و من هذا المنطلق، كان فكر محمد عبده يَنْشُد التغيِّير الجذري و ينحو نحو "الثورة" على هذه الأوضاع السياسية الاجتماعية التي لا تشَّرف، لا الإسلام و لا المسلمين ، و هذا بتأثير من أستاذه جمال الدين الأفغاني .و لكن بعد فشل الثورة العُرَابيَّة ، و بعد السجن و الإذلال والنفي تغير فكره وتبدل خطابه ، خاصة و أن الخديوي توفيق هو الذي سَمَح له بالعودة إلى أرض الكنانة ، بضوء أخضر طَبْعاً من الحاكم الفعلي لمصر ، و هو المندوب السامي البريطاني اللورد كرومر.

---

1 –محمد عبده : رسالة التوحيد .دار إحياء العلوم .ط 69 بيروت 1986.ص 155

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و من هنا ننشأ تلك العلاقة المركبة بين الإمام و والخديوي عباس حلمي الذي خلف الخديوي توفيـ العلاقة هي التي كانت تحدد مواقفه الإصلاحية إلى حد بعيد . و تصبغ خطابه السياسي الذي تَمَّيز بالمرونة و المهادنة مع القصر و الإنكليز ، و بالعداوة و التشنج مع بعض القوى الوطنية المصرية و خاصة مع الزعيم الوطني مصطفى كمال .

و الحقيقة الموضوعية تفرض علينا قراءة محمد عبده ، في مواقفه و أفكاره ، في إطار الظروف التي وُضِع فيها ، بعد عودته إلى مصر ، من منفى دام ست سنوات .قضاهم في باريس وبيروت.كما أنه يجب علينا أن نفرق بين محمد عبده "الشاب " قبل اتصاله بالسيد جمال الدين الأفغاني ، ثم بعد اتصاله به مدة ليست هينة من الزمن . و بين محمد عبده "الشيخ" بعد انفصاله عن الأفغاني .و استقراره في بيروت ، ثم عودته إلى مصر .فخطاب "الشاب" تغير عن خطاب "الشيخ" الأول شارك في الأحداث السياسية الساخنة عن قرب ، و كان إلى حد ما "ثوريـــاً " و الثاني اعتزل العمل السياسي المباشر و لَعَن كل ما يشتق من فعل سَاسَ، يَسُوسُ و سياسة ! محمد عبده "الشيخ " كان إصلاحياً ، تربوياً توفيقياً ، و خاصة في خطابه السياسي النهضوي وهنا سار على خطى الطهطاوي و التونسي في : " التوحيد بين بعض المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي وبين الأفكار السائدة في أوربا ، و على هذا النهج انقلبت "المصلحة " إلى "منفعة" و"الشورى " إلى "ديمقراطية برلمانية و الإجماع إلى رأي عام " .[1]

و لكن تميز "الشيخ" كذلك بالتعامل الحذر مع المفاهيم ، صحيح أنه قبل الأخذ من الفكر الأوربي ، و لكن في حدود ما ينفع الإصلاح .

فهو ، كان يعتقد منذ البداية ، أن القوانين و الشرائع ، لابد أن تكون مستمدة من البيئة المحلية ومن ظروف المجتمع ، ومن طبيعة تكوين الشعب ، تاريخياً و ثقافياً ، حتى تكتسب هذه القوانين الفاعلية المطلوبة و النجاح الأكيد ، إما إذا كانت "مستوردة" فمصيرها الفشل الذريع .

و من البديهي القول ،إن لكل مجتمع قوانينه الخاصة .التي تناسب تكوينه التاريخي ووضعه الثقافي .فالمجتمع الفرنسي له قوانينه الخاصة به تختلف عن قوانين المجتمع الإنجليزي بالرغم من انتمائهما للثقافة الغربية و المجتمع المصري ليس هو المجتمع البكستاني .

---

1 – آلبرت حوراني : المرجع نفسه . ص 179

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هذا من جانب ،و من جانب آخر المجتمع الذي يرو
والشرائع و النواميس الخاصة به و إلاَّ تعرض للهلا
السلوك البشري .فمجتمع بلا قوانين يخضع حتما لشريعة الغاب .و يتحول معه السلوك الإنساني إلى سلوك حيواني تحكمه الغرائز و الشهوات !

و الشَرِيّعة الإسلامية من وجهة نظر محمد عبده ، هي قانون وضعه العلماء و الفقهاء عبر العصور ، مستمد من الأوامر الإلهية ، أي مصدرها إلهي ، لكنها خاضعة لأعمال العقل والتأويل ،وبعبارة أفصح **للاجتهاد**.الذي يستنبط الأحكام الشرعية حسب الظروف والأحوال و التغيرات و العصور ووفق "**مقاصد الشريعة**" و " المصلحة العامة ".[1] سالكاً في ذلك مسلك الإمام الشاطبي .

و الإسلام، بواسطة الشريعة، يسعى إلى ضبط السلوك و تقويم الأخلاق و بناء مجتمع فاضل،يقوم على المساواة بين الناس في الحقوق و الواجبات،ويتأسس على التضامن و الوحدة، وحب الوطن .والوحدة الدينية ضرورية و لكن الوحدة الوطنية أهم .لأن الوطن فيه "مواطنون" أحرار ، لهم نفس الحقوق و الواجبات ، لا فرق في ذلك ، بين المسلم و غير المسلم و هذا معناه ، أن صاحبنا ، كان يقبل فكرة "المواطنة" أي أن الفرد ينتمي سياسياً –قانونياً لدولة وطنية قومية .

كما كان لا يرى مانعاً ، لتحقيق "المواطنة " من انقسام الأمة الإسلامية إلى عدة دول قومية ، لكل قومية دولة ، و لكل دولة رئيس يحكمها ، تحت إشراف نظام الخلافة .[2]

و لكن السؤال المطروح : من هو هذا الحاكم ؟ و ما هي مواصفاته حتى يكون حاكما عادلاً ؟ ومن يحدد صلاحيات الحاكم ؟

كان محمد عبده ، يعتقد أن الحاكم العادل ، هو الذي يحكم وفق الشريعة و بمشورة أعيان الشعب ، فالحكم لابد أن يكون مقيداً ، و أفضل أنواع الحكم هو الملكية المقيدة بالدستور فلا مانع من وجود دستور يحدد صلاحيات الحكم وحدوده ،ويحدد كذلك حقوق واجبات المحكومين .ولكن بشرط أن يكون هذا الدستور نابعاً من البيئة الاجتماعية–الثقافية للمجتمع [3]

---

1 –محمد عبده . رسالة التوحيد .المصدر نفسه .ص 133

2 – آلبرت حوراني المرجع نفسه.ص 192

3 – المرجع نفسه.ص 170

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ومن الآراء البارزة لمحمد عبده، هو اعتقاده ، بأ
الحكم الدستوري و النظام النيابي ، لأنها تفتقد فنو
تدريجي على فنون الحكم ، قبل أن تصل إلى مرحلة أن تحكم نفسها بنفسها ، لذلك لابد من إنشاء مجالس محلية ومجلس إستشاري ، ثم أخيراً جمعية خيرية تمثيلية و بعبارة أخرى ، الإصلاح الاجتماعي /التربوي يسبق الإصلاح السياسي .[1] فلا قيمة للديمقراطية و الدستور و الاقتراع السري العام ، و الأغلبية الساحقة من أفراد الشعب ، غارقة إلى أذنيها في ثالوث الجهل ، الفقر و المرض ، و كأن الشيخ يتكلم عن الأسس الاجتماعية /الاقتصادية للديمقراطية بعبارة أخرى لكي تكون هناك ممارسة "ديمقراطية " حقيقية ، لابد لها من شروط ، منها نسبة مرتفعة من التعليم ، كماً و كيفاً ، و مستوى معقول من العيش الكريم ، وطبقة متوسطة قادرة على تنشيط المجتمع المدني ، ورفده في كل مرة بالفاعلين على جميع المستويات السياسية والثقافية ، و من هنا تتشكل الأرض الصلبة التي يقف عليها الرأي العام .و هذا الأخير هو الذي يصدر القوانين التي تخدم الصالح العام و تعبر عن حاجات المجتمع و في هذا الصدد يقول الإمام : "إن أفضل القوانين و أعظمها فائدة ، هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام ، أعني المؤسسة على مبادئ الشورى و إن الشورى لا تنجح إلا بين ما كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة ." [2]

و لهذا،سيرفض الإمام دعوات النخبة المصرية في ذلك الوقت إلى إنشاء مجلس نيابي مصري، ينوب عن الأمة و يكون سلطة تشريعية تمارس مهام إصدار القوانين لأن الشعب ، كما كان يعتقد ، غير مؤهل للانتخاب السري العام ، و بالتالي غير قادر على اختيار الشخص الأكفأ .فالشعب الذي يعاني من الفقر المرض و الجهل لا يحسن الممارسة الديمقراطية كما أشرنا سابقاً ثم أنه لا معنى للانتخاب وللمجلس النيابي و حتى للديمقراطية في ظل وجود احتلال إنكليزي .

و بناءً عليه،اختار الإمام طريق الإصلاح ، الإصلاح الديني لأنه "متى سلمت العقيدة سلمت الأعمال واستقامت الأحوال "،و الإصلاح اللغوي ، حيث دعا إلى إصلاح أساليب اللغة

---

1 –أحمد أمين : المرجع نفسه .ص 170

2 –عبد الله علي العليان : الإسلام و الاستبداد مقاربة نقدية لمقولة "المستبد العادل" من أوراق ندوة "الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة" مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 2005 .ص 339

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

العربية في التحرير و أخيراً الإصلاح السياسي، والمحكوم و ذلك وفق منهج المرحلية والتدرج وطبقاً

خلاصة القول ،إن الشيخ محمد عبده ، من هذا الجانب ، كان يرى أن الإصلاح التربوي/الاجتماعي يسبق الإصلاح السياسي بمراحل و أن الممارسة الشورية /الديمقراطية "إن صح هذا التعبير تتطلب مران و تدريب ، و تمر بمراحل و تقطع خطوات ، قبل أن تصل إلى مرحلة النضج وكأنه أراد أن يقول إن الديمقراطية السياسية ، لا تأتي بقرار سياسي ، علماً أن الإمام لَمْ يستعمل لفظ "الديمقراطية" في كل كتاباته ونصوصه ! معنى هذا الكلام ، أن رائد الإصلاح ، كان مهموماً بالإصلاح التربوي /الإجتماعي إصلاح مناهج التعليم ، و إصلاح المؤسسات الدينية ، و بعبارة أدق ، كان الإمام ، يسعى إلى "الإصلاح الديني" سواء بالاجتهاد في تفسير النص الديني ، تفسيراً يتماشى مع روح العصر ، أو بإصلاح المؤسسات الدينية وخاصة الأزهر و من الأساليب التي اتبعها في نشر أفكاره الإصلاحية ، أسلوب المناظرات ، حيث دخل في سِجَّال مع رائد العلمانية اللبناني ، فرح أنطون ، صاحب مجلة "الجامعة " لقد كان فرح أنطون (1847-1922) يدافع عن أطروحة فصل الدين عن السياسة أي استقلال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ، على غرار ما حدث في أوربا زمن النهضة و عصر الأنوار ، عندما وقع الطلاق بين الدولة و الكنيسة بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية و في رأي الخطاب الأنطوني ، أن العلمانية مهدت الطريق للديمقراطية في أوربا الحديثة ، و لا ديمقراطية دون علمانية .و بناءاً عليه لا يمكن للديمقراطية ، أن تنشأ و تترعرع في العالم العربي بدون أساس علماني .يعطي لله ما لله و لقيصر ما لقيصر. فيكون للدين مجاله ، وللسياسة مجالها و يتم الفصل بين الروحي و الزمني بين النسبي و المطلق.

أما ردود رائد السلفية على رائد العلمانية في الفكر العربي ، فقلد كانت في غاية الاعتدال والتسامح و احترام الرأي الآخر ، و هكذا جاءت اعتراضاته على دعاوى العلمانية متضمنة : " جهداً نظرياً في البحث عن المبررات التي تميز تاريخ الإسلام من تاريخ النصرانية ، سواء في مستوى العقائد أو في مستوى التشريعات .كما أن الشيخ انطلق من مقدمات كبرى تسلم بإمكانيات التوفيق بين الإسلام و متغيرات العصر و ذلك في إطار دفاعه عن خصوصيات التاريخ الإسلامي و العقيدة الإسلامية عند مقارنتهما بالتاريخ الأوروبي و الديانة المسيحية ، لدرجة أنه أعتبر في النهاية أن الإسلام دين ، و أن التأخر بل الانحطاط الحاصل في واقع الأمة

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هو تأخر المسلمين ، و لا علاقة له **بالإسلام المعـ**

الحد، بل ينفي نفياً قاطعاً وجود سلطة دينية في الإس

المدنية في الإسلام و السلطة الدينية. لأن في اعتقاد الشيخ لا يجوز الجمع بين السلطتين . و من هذه الزاوية يؤكد بأن الإسلام المعياري لا يسمح : " أن يَخْلِطَ الخليفة عند المسلمين ، بما يسميه الإفرنج "ثيوقراطياً" أي سلطاناً إلهيا ، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، و له حق الأثرة بالتشريع ، و له في رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة ، و ما تقتضيه من العدل و حماية الحوزة .بل بمقتضى الإيمان ، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه ، و إن اعتقد أنه عدو لدين الله ، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه ." [2]

هكذا يُسَّاجل عبده بحرارة ، ضد فكرة وجود سلطة دينية في الإسلام ، و ينكر جمع السلطتين الدينية و السياسية في يد شخص واحد .ويؤكد في نفس السياق ، تأكيد الواثق من نفسه ، أنه ليس في الإسلام : " تلك السلطة التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك و يحرم الأمراء ، و يقرر الضرائب على الممالك و يضع لها القوانين الإلهية .."[3] أما الخليفة عند المسلمين ، فهو ليس خليفة الله ، بل خليفة الرسول ، و هذا المنصب هو منصب سياسيّ ،و ليس دينيّا ، و لهذا يقرر الشيخ بأن : "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، و لا هو مهبط الوحي ، و لا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب و السنة .." [4] و بطبيعة الحال ، لابد لهذا المنصب الخطير ، من شروط ، يجب توفرها عند كل من يريد الجلوس على عرش الخلافـــة ، و هو أن يكون مجتهداً و ضليعاً في اللغة العربية ، و ذلك حتى يتمكن : " أن يفهم من الكتاب و السنة ، ما يحتاج إليه من الأحكام ، حتى يتمكن بنفسه من التميِّيز بين الحق والباطل ، بين الصحيح و الفاسد ، و يسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين و الأمة معاً ، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه و الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، و هي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه .." [5]

---

1 –كمال عبد اللطيف : إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي .قراءة في علمانية فرح أنطون .مجلة "عالم الفكر" المجلد 29–3 يناير – مارس 2001 الكويت .ص 95

2 –محمد عبده : الإسلام دين العلم و المدنية .تحقيق و دراسة د .عاطف العراقي .دار قباء 1998.ص135

3 –عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 2002 .ص48

4 –عبد الله علي العليان . المرجع نفسه ص 338

5 –محمد عبده المصدر نفسه .ص 134

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

واضح تماماً أن شيخنا، في فكره السلفي و خط
المدونة السياسية .الإسلامية من مبادئ ومفاهيم
السلطانية و السياسة الشرعية . و إن كنا نعتقد أن محمد عبده ، قد سار على نفس طريق الطهطاوي و التونسي في محاولة التوفيق بين الفكر السياسي الإسلامي .و الحداثة السياسية الأوروبية .لكن القطيعة النهائية مع مفاهيم السياسة الشرعية لم تتم .و إن كانت الإصلاحية في البداية قد أهملت المفاهيم التراثية التقليدية و كان هناك ما يبرِّر ذلك ، و هو أنه : " لم يكن الإصلاحيون النهضويون معنيِّين بالتفكير في نظام الخلافة و الإمامة ، شأن كتاب الدواوين وفقهاء السلطان ، بل كانوا مشدودين إلى هاجس سياسي مختلف تمام الاختلاف : بناء دولة وطنية حديثة .."[1]

و الحقيقة ، أن خطاب عبده ،كان أكثر انفتاحاً على منظومة المفاهيم الغربية و أكثر جهداً على استعابها ، و أكثر وعياً بما للحاكم و المحكوم من حقوق واجبات ، و في هذا السياق يقول محمد عبده : " هناك أمر آخر كنت من دعاته و الناس جميعاً في عمى عنه ، و لكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الإجتماعية ، و ما أصابهم الوهن و الضعف و الذل إلاَّ بخلو مجتمعهم منه ، و ذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، و من ما للشعب من حق العدالة على الحكومة ، نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ، و هي لم يخطر لها على البال من مدة عشرين قرناً دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحكم و إن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون و تغلبهم شهواتهم ، و أنه لا يَردُّه عن خطئه و لا يقف طغيان شهواته ، إلاَّ نصح الأمة له بالقول و الفعل ، جهرنا بهذا القول و الاستبداد في عنفوانه و الظلم قابض على صولجانه ، و يدا الظلم من حديد و الناس كلهم عبيد له ، أي عبيد ." [2]

و كما هو واضح ، من هذا النص ، أن الإمام يدعوا صراحة إلى أن يكون الحاكم عادلاً ، إذا أراد أن يكون مطاعاً،و على الشعب أن يكون مطيعاً إذا كان الحاكم مطبقاً للعدالة ، فللحاكم مهما كان ، حقوق وواجبات .و للشعب كذلك حقوق وواجبات .فما هو حق للحاكم هو واجب على الشعب ، و ما هو واجب على الحاكم هو حق للشعب و لكن في كل الأحوال ، لابد من وجود حلقة وصل بين الشعب و الحكومة ، هذه الحلقة هي النخبة أو كما تسمى في

1–عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسي العربي .المرجع نفسه .ص 65 و 66

2–محمد عبده .ذكره أحمد أمين في : زعماء الإصلاح في العصر الحديث .المصدر نفسه ص 289

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

التراث العربي /الإسلامي "بأهل الحل و العقد " ت
عدالة الحاكم و إذا لم يكن كذلك فمن حق الجماعة
القليلة من المفكرين المسلمين الذين قالوا بحق الجماعة في خلع الحاكم إذا لم يكن عادلا و كان الخير العام يقتضي ذلك .[1]

من هنا نفهم حرص الإمام ، على أن يكون الحاكم عادلاً ، حتى و إن تكلم في ذلك بلغة "تراثية" مستخدماً القاموس السياسي الإسلامي ، و ذلك ليخدم قضيته الأساسية و هي الإصلاح الذي يؤدي إلى التقدم و يحقق النهوض و لن يتم ذلك إلا بنظام حكم قوي ، يكون على رأسه رجل يتميز بالحزم و الشجاعة و الوطنية و الإخلاص ، رجل يكون على وعي بأسباب التأخر ، و على دراية بعوامل النهوض .و لقد كتب محمد عبده مقالة شهيرة ، مثيرة للجدل ، منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا ، عنوانها "**إنما ينهض بالشرق مستبعد عادل** " وفي أهم فقرة من فقراتها يقول رائد السلفية :" هل يعدم الشرق كُلَّه مستبداً من آهله عادلاً في قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً .." [2]

و السؤال المطروح : كيف يجتمع العدل مع الاستبداد ؟

و سؤال آخر : ما مفهوم الاستبداد في هذا العنوان ؟

لا يختلف اثنان ، على أن العدل لا يجتمع مع الاستبداد .لأن العدل يتناقض منطقياً و عقلياً مع الاستبداد .ووفق المنطق الصوري الأرسطي ، المتناقضان لا يجتمعان على نفس الموضوع وفي نفس الوقت هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، مفهوم الاستبداد في هذا العنوان : " إنما ينهض بالشرق مستبداً عادل " يأخذ معنى القوة و الصلابة و رباطة الجأش و في هذا السياق نذهب إلى ما ذهب إليه باحث معاصر،من أن المقصود "بالمستبد " هو"..الشخص الحازم العادل الذي يضع الأمور الموكولة إليه في حزم و عدل و قوة من دون تردد في اتخاذ القرار.." [3]

ثم لا ننسى أن رائد السلفية الحديثة ، إنتقد الإستبداد و بَيَّنَ مساوئه و خطورته على الدولة والأمة و المجتمع .[4] كما أن الإصلاحية العربية .و الشيخ عبده جزء منها ، كانت تربط "التأخر

1–آلبرت حوراني : المرجع نفسه ص 194

2–محمد عبده ،ذكره أحمد أمين . المرجع نفسه .ص 264

3–عبد الله علي العليان : المرجع نفسه . ص 340

4– المرجع نفسه .ص 340

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

" باستبداد المؤسسة السياسية ، و "التقدم " بالإصلا
ويتمسك بمبادئ الدستور .[1]

على أية حال ، فإن الخطاب الإصلاحي عند محمد عبده ، لا يدعو إلى الاستبداد ، بل كان يرى أن الإصلاح الاجتماعي / التربوي ، يسبق الإصلاح السياسي ، كما كان يعتقد أن منظومة المفاهيم السياسية الإسلامية ، لا تتناقض مع الجهاز المفاهيمي للحداثة السياسية الغربية و من هنا لجأ صاحبنا إلى التوفيق بين الإسلام و الحداثة الغربية و لكن خطاب محمد عبده السياسي ، كان محكوماً بمرجعية سلفية ، صحيح أنه سعى إلى الانفتاح و الاعتدال ، و خطى خطوات جريئة في فتاويه عندما كان مفتيـــاً للديار المصرية، و كان متحمسًّا لإصلاح المؤسسات الدينية ، بإستغلال علاقاته السياسية ، و لكنه وقع في مأزق عندما أراد توظيف السياسة لأجل الدين ."..و الدين عنده هو "الإصلاح" إصلاح مؤسساته في مصر مثل الأزهر و الأوقاف ...إلخ و من أجل تحقيق هذا الإصلاح الديني "القومي " المحدود لم يتردد في التعامل مع اللورد كرومر ، الحاكم الإنجليزي في مصر ، معتقداً أن الإنجليز لن يقفوا في وجه إصلاح المؤسسات الدينية مادام ذلك لا يمس مركزهم السياسي ، وكما تعامل مع الإنجليز تَقَّرب إلى الخديوي .. و اقترح عليه أن يتجه بالإصلاح إلى المؤسسات التي لا شأن للإنجليز بها ، و بالتالي لا يعترضون على إصلاحها .." [2] و لكن محاولات الشيخ محمد عبده ، باءت بالفشل ، حيث و قف ضده شيوخ الأزهر ، لأنهم وجدوا في إصلاح هذه المؤسسة مسًّا خطيراً بمصالحهم المادية و المعنوية ، ووقف ضده ، كذلك الخديوي ، لأنه كان يتعاون مع الإنجليز ، [3]

أما بالنسبة لفكره الإصلاحي المعتدل وخطابه السلفي المتنوِّر ، فإنه سيتلقى ضربة موجعة على يد تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا (**1865–1935**) الذي سينقلب على كل التراث الفكري لمحمد عبده ، لينتج لنا خطاباً سلفياً متزمتاً ، يرفض مفاهيم الحداثة السياسية ، و لا يقبل بديلاً عن نظام الخلافة الإسلامية .[4] بالرغم من أن هذا النظام السياسي ، قد انتهى إلى سلطنة استبدادية ، مارست كافة أشكال العسف و القهر و الإذلال ، و كانت سبباً رئيسياً في استعمار البلدان العربية ، و مع ذلك ، فإن رشيد رضا سكت عن الاستبداد ، المهم بالنسبة

1–علي أوميل : المرجع نفسه . ص 6

2–محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي العربي .مراجعة نقدية .مركز دراسات الوحدة العربية .ط2.بيروت 2000.ص 77

3 –المرجع نفسه .ص 78

4 –عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسي العربي . المرجع نفسه .ص 66

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

إليه هو وجود خلافة إسلامية تطبق الشريِّعة ، لكـ
تكلف بمهمة فضح الإستبداد ، إنه الشيخ عبد الرحم

ب/عبد الرحمن الكواكبي .... نقد الاستبداد

لقد عاش الكواكبي حياة قصيرة نسبياً [1] (1855-1902) في عصر دخلت فيه الإمبراطورية العثمانية طور الانحلال حتى سميت بالرجل المريض ، مما أدى إلى ازدياد أطماع الدول الأوروبية في تقاسم التركة ، وازدادت هذه الإمبراطورية مرضاً في عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي تميَّز باستبداد لم يسبق له نظير ، وانعكس استبداده بصورة واضحة على الولايات العربية ، ومنها مدينة حلب أين عاش الكواكبي و عايش الظلم و الفساد و القمع ، فلم يكن له بد من النضال ضد الجور و من مقاومة العسف ، سواء و هو صحفي في مقالاته النارية ، أو و هو محامي يرافع ضد الظلم ، و بسبب نشاطه الصحفي و الحقوقي ، تعرض للسجن و حُكِم عليه ثلاثة مرات بالإعدام بتهم ملفقة .كما عُرضت عليه مناصب لإسكاته ، و لكنه قاوم الترهيب ورفض الترغيب .[2]

و من حسن حظ الكواكبي ، أنه ظهر في عصر المشروع النهضوي العربي ، و بدايات نشوء الوعي القومي و الفكر السلفي و التيار الليبرالي .مع كثرة الدعوات المنادية بالتقدم و ضرورة تجاوز الانحطاط و إصلاح الأوضاع الاجتماعية و السياسية و تجديد الفكر الديني ، قبل فوات الأوان . هكذا ، قُدِر للكواكبي ، أن يشهد أحداث عصره الجسام ، في الشام و المشرق

1– ولد عبد الرحمن بن أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي في حلب عام 1855 ، من أسرة عربية عريقة ، تلقى تعليمه ، بين أنطاكيا و حلب ، حيث درس الشريعة و الأدب و العلوم والفلسفة والتاريخ و السياسة .و في عام 1872 ، عَمِل محرراً في صحيفة "فرات " الرسمية الناطقة باسم الحكومة العثمانية . ولكنه استقال في عام 1876 ، لأنها لم ترض طموحاته النقدية . و بعدها أصدر صحيفتي "الشهباء" و"اعتدال" حيث إنتقد نقداً لاذعاً ممارسات السلطات العثمانية .و على إثرها تم توقيف نشاطه الصحفي ، و إغرائه بالمناصب و عضوية عدة لجان ، لكن رغم كثرة المناصب التي شغلها ، إلاَّ أن ذلك ، لم يمنعه من نقد الأوضاع الظالمة .ومن فتح مكتب لنصرة المظلومين و بسبب ذلك تعرض للظلم و السجن و صودرت ممتلكاته . و في هذه الأجواء الصاخبة ، كان يُسوِّد صفحات كتابه "أم القرى " كما كان يضع بعض أفكار كتابه الثاني "طبائع الإستبداد" .

و في عام 1899 ، قرر الهجرة سراً إلى مصر ، هروباً من التعامل مع السلطات العثمانية .و في القاهرة ، عاصفة التنوير و الفكر الحر ، إلتقى الكواكبي بالمفكرين و الأدباء و العلماء ورجال الصحافة ، من كافة التيارات الفكرية ، كما شارك في تنشيط الحياة الفكرية و في إضفاء مزيد من الزخم الثقافي و السِّجال الفكري .و قد طَبَقَت شهرته الآفاق ، بعد نشره مقالات "طبائع الاستبداد" في صحيفة "المؤيد " التي كان يصدرها الشيخ علي يوسف كما نشر فصولاً من "أم القرى " في مجلة "المنار " لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا بعد حذف عبارات تنتقد السلطنة العثمانية . و في عام 1901 ، قام برحلة إلى البلدان العربية /الإسلامية .للإطلاع على أحوالها و دراسة أوضاعها و دَوَّن أفكاره على أمل إصدارها في كتاب ، لكن يد المنون لم تمهله ، و توفي فجأة ، يوم الخميس 14 جوان 1902.." على إثر احتسائه فنجان قهوة في مقهى يلدز قرب حديقة الأزبكية في القاهرة ، و يقال أنه مات مسموماً على أيدي أعوان السلطان عبد الحميد الثاني"

2 –عبد الرحمان الكواكبي : الأعمال الكاملة.إعداد و تحقيق محمد جمال طحان مركز الدراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1995 ص 40

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

العربي، و أن يكتوي بنار الاستبداد العثماني و أن ي
و هي تقضم أجزاء واسعة من الأراضي العربية .
كل ذلك ، ساهم في تفتق وعيه السياسي و تشكيل فكره القومي ، و صياغة خطابه المعادي للاستبداد ، و لهذا جاءت كتاباته السياسية و نقده الحاد للأوضاع المتردية التي تعيش فيها البلدان العربية ، نقداً بالدرجة الأولى للاستبداد الجاثم على الصدور منذ مئات السنين .
و لهذا،كان الكواكبي يرى أن لإخلاص لهذه الأمة من أزماتها المتكررة و أمراضها المستعصية ، إلاَّ بتشريح ظاهرة الاستبداد أولاً و نقدها ثانياً و تقديم البدائل ثالثاً و لن يتم ذلك ، إلاَّ بالعودة إلى الإسلام ، عقيدة وشريعة و سياسة ، و بناءاً عليه سنحاول في هذه الأسطر عرض مفهوم الكواكبي للاستبداد ، مع نقد و تقييم هذا المفهوم .

أ)الاستبـــداد : أو مرض الشرق العضال

مما لا شك فيه ، أن مسألة الاستبداد ، كانت الشغل الشاغل ، في فكر و عمل عبد الرحمن الكواكبي.فإذا كان الشيخ محمد عبده يعتقد بأن مسألة الإصلاح الاجتماعي هي أولى الأولويات في المشروع النهضوي . فإن الكواكبي يرى بأن فضـــح الاستبداد و نقـــده ، هي "أم المعارك" التي يجب أن يتفرغ لها رجال الفكر و العلم و الدين في هذه الأمة .
و لهذا ، فالكواكبي ، هو المفكر العربي النهضوي الوحيد ، الذي له كتاب مخصص من الألف إلى الياء ، في نقد الاستبداد .هو كتاب " الاستبداد و مصارع الاستعباد" الذي حاول فيه أن يُبيِّن أسباب الاستبداد و أعراضه و آثاره على الفرد و المجتمع و كذلك بدائله ، و كيفية التخلص منه .

ينطلق الكواكبي في هذا الكتاب ، من مقولة أساسية ، و هي سبب الانحطاط الذي تعاني منه الأمة منذ قرون هو الاستبداد .هو علة العلل ، هو المرض الحقيقي و باقي الأمور هي أعراض للمرض مثل الجهل ، الأمية ، الفساد و الجمود الفكري .

و في هذا الشأن يقول:"تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، و دواؤه دفعه بالشورى الدستورية ."[1]

---

1 – المصدر نفسه .ص 430

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

هكذا يفصح الكواكبي منذ البداية عن الخطوط ا
"الاستبداد السياسي" هو أس البلاء .و بالتالي لا
الطغيان والجبروت و القهر .فكيف يكون هناك تقدم و الحاكم يفعل ما يشاء ، ومتى يشاء وكيفما يشاء ، بلا حسيب ولا رقيب .وكيف يكون هناك نهوض و الشعوب العربية/الإسلامية قد استمرأت الظلم ورضيت بالهوان و قبلت الذل .

و السؤال المطروح : ما هو الاستبداد ؟ و من هو المستبد ؟ و ما هي أنواع الاستبداد ؟ وما هي علاقات الاستبداد ؟

في المقالة الأولى من كتابه ، يحدد الكواكبي معنى الاستبداد لغة واصطلاحا .فالاستبداد لغة: " هو غرور المرء برأيه ، و الأنفة عن قبول النصيحة ، أو الاستقلال في الرأي و في الحقوق المشتركة " [1] أما اصطلاحا فهو "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة و بلا خوف تبعة" وبعبارة أخرى ، الاستبداد السياسي هو حكم الفرد المطلق ، الذي يدير الشؤون العامة للدولة و المجتمع ، ليس بمقتضى القانون و الدستور ، و التسيير العقلاني طبقاً للمصلحة العامة .و لكن بمقتضى الهوى و المزاج و شهوات الحاكم ورغباته .و بالتالي يكون تسيير الشأن العام بشكل لا عقلاني و غير قانوني ووفقاً للمصلحة الخاصة .فالمستبد هو الذي يفعل ما يشاء.[2]

أما أشكال الحكومات المستبدة .فهناك حسب الكواكبي ، حكومة الفرد المطلق الذي وصل إلى السلطة بالغلبة و الشوكة و القوة ، أو جلس على كرسي الحكم عن طريق الوراثة .وهناك حكومة الفرد المنتخب غير المسؤول أو الجماعة المنتخبة غير المسؤولة و عموماً لا يهم شكل السلطة ، خلافة ، مملكة ، إمارة أو جمهورية ، بقدر ما يهم المضمون ، فإذا كانت السلطة غير مـــراقبة من طـــرف السلطة التشريعية و هـــذه الأخيـــرة غير مسؤولة أمام الأمة .هذه السلطة ،ومهما كان شكلها ، فهي سلطة إستبدادية .[3]

و هكذا فالحكومة الاستبدادية تهيمن على مجال الشأن العام و تدس أنفها في كل كبيرة وصغيرة وتحصي على الناس أنفاسهم و تتصرف في شؤون الدولة و المجتمع بلا مبادئ دستورية

1– المصدر نفسه.ص 437

2 –المصدر نفسه ص 435

3–المصدر نفسه ص 438

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و لا قواعد قانونية لا تعترف بما يُسمى تداول عا
وتنكل بمن يخرج عن بيت الطاعة .[1]

و هذه السلطة المُتجبِّرة لا تقر بالاختلاف السياســي ولا تؤمــن بالتعــدد الإيديولوجي ولهذا ، كل من لا يوافقها الرأي فهو خائن ، و كل من لا يشاطرها نفس التوجه و نفس التفكير ، فهو "عاق " و"خارج على القانون" لأنها بكل بساطة ، هي القانون و هي الدستور و الشرعية ، و هي على حق في كل ما تقوله و تفعله ! [2]

و يرى الكواكبي كذلك ، أن أية حكومة ، حتى و لو كانت عادلة قد تنقلب إلى حكومة استبدادية ، إذا لم تجد من يراقبها ، و يحاسبها الحساب العسير ، بل أنها تستمر في غيِّها وظلمها و تأصيل طغيانها ، إذا وجدت الشعب غافل و الأمة جاهلة ، لأن الحكومة تملك من الوسائل والإمكانيات المادية والمعنوية من الاستمرار طويلاً في الاستبداد. [3]

و لهذا يقدم الكواكبي ، ملاحظة ذكية ، و هي أنه لا يجب أن ينظر إلى المُستبِّد ، بل يجب كذلك تسليط الضوء على المُستبَّد به .و بعبارة أخرى ، المسؤولية لا تقع دائماً على من يمارس الاستبداد ، بل تقع كذلك مناصفة مع من يمارس عليه الاستبداد .[4] فالشعب المقهور كثيراً ما يساعد الحاكم الظالم ، من خلال الخوف المبالغ فيه الناتج بدوره عن الجهل و الغباء .و عدم الوعي بالحقوق أما إذا كان الشعب واعياً بحقوقه فإنه لا يخشى في الحق لومه لائم و يكون على استعداد للثورة ضد الظلم و الطغيان .و في هذه الحالة ، عندما تدرك الحكومة أن الشعب واعٍ بحقوقه و يطالب بها تحسب له ألف حساب .و في هذا الصدد يقول الكواكبي ، عن العلاقة بين الحاكم و المحكوم ، ضارباً مثالاً بالشعب الإنجليزي "لا يعهد في تاريخ الحكومات المدنية استمرار حكومة مسؤولة مدة أكثر من نصف قرن إلى غاية قرن و نصف .وما شذ من ذلك ، سوى الحكومة الحاضرة في إنجلترا ، و السبب يقظة الإنجليز الذين لا يسكرهم ، و لا يخملهم انكسار ، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم ...وملوك الإنجليز الذين فقدوا منذ قرون كل

1– المصدر نفسه ص 437

2 –المصدر نفسه ص 437

3–المصدر نفسه ص 438

4 –المصدر نفسه ص 459

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

شيء ماعدا التاج ، لو تسنى الآن لأحدهم لغنمه ح
يستلم فيها زمام الجيش " [1]

ب) الاستبداد و أعراضه

ثم يشرع الكواكبي ، في كتابه "طبائع الاستبداد " في مناقشة علاقات الاستبداد علاقة الاستبداد بالدين و بالعلم و بالمال ، و بالأخلاق و بالتربية .

أولاً : الإله و السلطان

و هنا يطرح الكواكبي جملة من الأفكار المتعلقة بالعلاقة الجدلية بين الدين و السياسة ، انطلاقا من اعتقاد بعض العلماء أن الاستبداد السياسي ، هو وليد الاستبداد الديني و هو ما يرفضه الكواكبي تماماً .فإذا كان ذلك ينطبق على أديان أخرى فإن لا يصدق إطلاقاً على الدين الإسلامي و بالتالي ، فالكواكبي يرفض مقولة أن الاستبداد السياسي "الشرقي " أو "العربي" هو نتاج الاستبداد الديني الإسلامي .[2]

فالدين الإسلامي لا علاقة له بالاستبداد السياسي ، لا من قريب ولا من بعيد .أما ما حَدَث في التاريخ العربي /الإسلامي من قهر و تسلط و جبروت ومن ممارسات أقل ما يقال عنها أنها وحشية مثل التعذيب و القتل بطرق فظيعة .كقطع أعناق المعارضين و حرق الخصوم الإيديولوجيين وهم أحياء .فكل هذه الأفعال ، هي " أعمال تطبيقية " لسلطات سياسية حَرَّفت الدين عن مساره الصحيح .و لم تكتف بذلك ، بل قامت باستغلال الدين في السياسة ، و ذلك بواسطة فقهاء السلطان الذين يفسرون النص الديني على حسب هوى و مزاج الحاكم ويؤلونه بما يخدم السلطة السياسية الحاكمة ومن الأساليب التي لجأ إليها الحاكم ، في استغلال الدين ، هي الجمع بين قداسة الله الذي لا شريك له و السلطان الذي "لا شريك له " الله سبحانه تعالى لا شريك له في العبودية و السلطان لا شريك له في الحكم .و هكذا يحدث التماهي في أذهان الناس ، بين الإله و السلطان .بين ما هو روحي وما هو زمني بين السلطة الدينية و السلطة السياسية .و هنا يؤكد الكواكبي "أن هذا التشاكل بين القوتين ينجز بعوام البشر و هم السواد الأعظم إلى نقطة أن يلتبس عليهم الفرق بين الإله المعبود بحق و بين المستبد المطاع بالقهر ،

---

1 – المصدر نفسه ص 439

2–المصدر نفسه ص 443

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

فيختلطان في مضايق أذهانهم من حيث التشابه في اس
و عدم المؤاخذة على الأفعال ، بناءً عليه لا يرون لأ
بين عظمته و دناءتهم ، و بعبارة أخرى يجد العوام معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات و الأسماء و الصفات و هم ، ليس من شأنهم أن يفرقوا مثلاً بين (الفعَّال المطلق) والحاكم بأمره ، و بين (لا يسأل عما يفعل) و غير مسؤول و بين (المنعم) وولي النعم و بين (جَلَّ شأنه) و جليل الشأن . بناءً عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله .و يزيدون تعظيمهم على التعظيم لله لأنه حليم كريم و لأن عذابه آجل غائب . وأما إنتقام الجبار فعاجل حاضر ..." [1]

و على كل حال ، فالإسلام براء مما ينسب إليه من تأويلات و بدع و خرافات ، و من تواكل وكسل و من إرجاع كل شيء للقضاء و القدر .و الإسلام كما يؤكد الكواكبي ، ليس فيه كهنوت و لا سلطة رجال الدين .و لا في نصوصه دعوة للتسلط أو التعصب بل كله دعوة للتشاور "مثل قوله تعالى : "و شاورهم في الأمر" و دعوة للعدل في الآية " إن الله يأمر بالعدل " و في قوله أيضاً : "إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "،و الخلاصة أن الإسلام يتناقض مع الاستبداد.

ثانياً : جدلية الجهل و الاستبداد

وهنا يتناول الكواكبي مسألة العلاقة بين الاستبداد و العلم .و يرى بأن أقبح أنواع الاستبداد هو استبداد الجهل على العلم فإذا انتشر الجهل في المجتمع ، فمعنى ذلك أن الاستبداد سينمو وسيكبر وسيتجذَّر و بالتالي سوف يصبح من الصعب إن لم نقل من المستحيل إقتلاعه .لأن الشعب الجاهل لا يعرف حقوقه ولا يعي حتى الظلم الواقع عليه .وكما هو معروف ، ليس الظلم هو الذي يفجِّر الثورات ، و لكن **الوعي بالظلم** ، من طرف أفراد الشعب ، هو الذي يشعل فتيل الثورات والانتفاضات الوطنية عبر التاريخ ضد الحكام المستبدين و ضد الدولة الظالمة والسلطة الغاشمة و في هذا السياق كذلك ، يرى الكواكبي أن الحاكم الظالم لا يخاف من علوم اللغة و الدين مثل النحو والصرف و الفقه ، بل يخشى علوم الحياة و ترتعد فرائصه من الفلسفة و يصاب بالشلل فزعاً من العلوم الإنسانية . لأن هذه

---

1 المصدر نفسه ص 444

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

العلوم تنوِّر العقول المظلمة وتمسح الغشاوة عن الأبـ
الشعـــب على وعي بمصالحهم .[1]

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، هناك علاقة بين الجهل و الخوف ، فمن اخطر الامراض التي تصيب الإنسان هو الجهل ، و من أخطر نتائج الجهل الخوف .و في هذا السياق يستشهد الكواكبي بأقوال أحد العلماء ، عندما يقول : " إني أرى قصر المستبد في كل زمان هو هيكل الخوف عينه ، فالملك الجبار هو المعبود ، و أعوانه هم الكهنة ، و مكتبته هي المذبح المقدس والأقلام هي السكاكين ، و عبارات التعظيم هي الصلوات ، و الناس هم الأسرى الذين قرابين الخوف ، و هو أهم النواميس الطبيعية في الإنسان ، و الإنسان يقرب من الكمال في نسبة إبتعاده عن الخوف ، و لا وسيلة لتخفيف الخوف أو نفيه غير العلم بحقيقة المخيف منه ، لينكشف للإنسان أن لا محل فيه للخوف منه ، و هكذا إذا زاد علم أفراد الرعية بأن المستبد امرؤ عاجز مثلهم زال خوفهم منه وتقاضوه حقوقهم .[2]

و لهذا،فالحكومات المستبدة تشجِّع الجهل وتعادي العلم،ترفعه من شأن الخرافة و الشعوذة والدجل،و تحط من قيمة التفكير العلمي و المنهج العقلاني و النزعة النقدية،والاستبداد السياسي يحطم سُلَّم القيَّم ، فالذين **لا يعلمون** يتولون "أخطر " المناصب في الدولة ويحصلون على كافة الامتيازات أما الذين يعلمون ، فمصيرهم إما التهمِّيش أو السجن أو النفي ، خاصة إذا مارس هؤلاء العلماء دورهم الحقيقي في التنوير و النقد و الإصلاح و تغيير الأوضاع نحو الأفضل .

ثالثاً : السلطة و الثروة

لقد تنبَّه الكواكبي منذ أكثر من مائة سنة ، إلى تلك العلاقة الوطيدة بين السلطة و المال ، وخاصة بين السلطة و المُستبد و المال "الحرام" فكيف ذلك ؟ يرى الكواكبي ، أن التموُّل ، أي جمع المال و الغنى و الثراء ، مسألة مشروعة ، و لا جدال في ذلك ، و المال ضروري لقضاء الحاجات و تلبية رغبات الإنسان المادية و المعنوية و لكن التمول مشروع طبقاً للشروط الثلاثة الآتية :[3]

---

1 –المصدر نفسه ص 458

2 – المصدر نفسه.ص 461

3 –المصدر نفسه ص 478

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

1–أن يكون جمع المال بوجه مشروع و حلال .

2–أن لا يكون جمع المال فيه تضييق على حاجات وسلب الأراضي المشاع .

3– ألاَّ يتجاوز المال قدر الحاجة ، أي لا يتعدى صاحب الثروة حداً معين من الربح و الثراء ، لأن الثراء الفاحش يشكل خطر على المجتمع و الدولة و الأخلاق .

معنى ذلك ، أن التموّل المفرط و سلب الأراضي و الاحتكار يؤدي،لا محالة إلى الاستبداد المالي،وهذا الأخير يؤدي بدوره ،لا محالة، إلى الاستبداد السياسي،الذي يفرز أنماط وأشكال من السلوكات اللاَّأخلاقية مثل الجشع و الاحتكار و النهب و السرقة و الاختلاس،ويتحول المجتمع إلى غابـــة القوى يأكل الضعيف و بالتالي تغيب قيم التضامن و التكافل والرحمة لتحل محلها القيم الفردية و الأنانية و الجشع .

كما أن الاستبداد السياسي يكرِّس التفاوت الاقتصادي ، بين الناس و يقسم المجتمع إلى طبقتين فقط لا ثالث لهما طبقة تعيش في فقر مدفع ، و طبقة أخرى تعيش في غنى فاحش خلاصة القول –عند الكواكبي –أن الزواج غير الشرعي بين السلطة المستبدة و المال ، يُنْجِبا المال الحرام ، الذي يخلق بدوره مجتمعاً فاسداً أخلاقياً . و بعبارة أفصح **الاستبداد يُوّلد الفساد**.[1]

رابعاً : الفساد الأخلاقي نتاج الفساد السياسي

بالفعل هناك علاقة وطيدة بين الإستبداد السياسي و الأخلاق الفاسدة .و هي ملاحظة في غاية الذكاء إنتبه إليها الكواكبي منذ أكثر من مائة سنة . معناها أن النظام السياسي الحاكم الذي يمارس سياسة القبضة الحديدية ، من تكميم للأفواه ، و التضييق على الحريات و التنكيل بالعارضين ، هذه الممارسات ينجر عنها – طال الزمان أم قصر – تدنى في السلوك العام لأفراد المجتمع ، و بعبارة أخرى ، الشعوب التي يحكمها نظام مُتسلط ، رَدْحاً من الزمن ، ستعيش ، لا محالة ، في قمة الانحطاط الأخلاقي .لأن هذا النوع من نظام الحكم يقوم بخلخلة سلم القِيَّم ، حيث يستبدل الأخلاق الحسنة بالأخلاق السيئة .و سلوك الفضيلة بسلوك الرذيلة ، و قِيَّم الأبطال و الفرسان بقيَّم اللصوص وقطاع الطرق .[2]

---

1 – المصدر نفسه.ص 482

2 –المصدر نفسه ص 486

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و في ظل انقلاب سلم القيم ، ينتشر بين الناس والأخلاق الفاسدة ،من كذب و نفاق،من انتهازية و من غدر و خيانة .

و في هذا المناخ الفاسد ، لا يشعر فيه الفاسدون ، بأي حرج ، لأن الأغلبية من الناس مستعدة للانحراف ، و لا يحس في هذا المناخ ، المنحرفون ، بأي قلق ، لأنه بكل بساطة لا يعاقبون على ما اقترفوه من أفعال دنيئة و أعمال شنيعة فالنظام الاستبدادي ، يُفصِّل على مقاسه دولة اللاَّعقاب ، التي تحطم القيم تحطيماً،و تطرح الفضيلة أرضـــاً بالضربة القاضية. وتفسد التربية إفساداً،فإذا كانت التربية تقوم على الحوار و الإقناع و التساؤل و النقد وإعمال العقل /، فإن الدولة الضالمة تقوم على التلقين و السمع و الطاعة ،والإذعان و الخنوع والاستسلام و التصدِّيق و اللاَّتفكير .[1]

ومن هذا الجانب ،الاستبداد هو من أعظم الشرور ، ليس فقط لأنه يعرقل الترقي و يُحول سير الأمة نحو الانحطاط بل لأنه يحطم الإنسان ، و يجعله مُسوَّس من الداخل ، علماً أن الإنسان هو العنصر الجوهري في التنمية و التقدم فما قيمة "الإنجازات المادية " إذا كان الإنسان شقياً ، تعيساً خاملاً ،خائفاً ، محطم الإرادة ، لا أمل له في الحياة ، و بناءً عليه يرفض الكواكبي المقولة التي تبرر الطغيان ، باعتباره وسيلة ناجعة لتحقيق التقدم ، من خلال الاستقرار السياسي و الاجتماعي .ولكن هذا الكلام غير صحيح لأن هناك فرق بين الاستقرار و الجمود.فالاستبداد يخلق الجمود،لأنه يقمع الحرية و يعادي العلم و يُخشِّبْ الفكر ، ويُقولِّب الدين في قوالب التفكير الآحادي الرسمي الذي يُبرِّر أعمال النظام الحاكم و يُسوِّغ مشاريعه .[2]

و في الأخير يطالب الكواكبي بحكومة عادلة ، يعيش الناس فيها في ظل الأمن و الآمان ، يتمتعون بالحرية و العدل و المساواة ، تكون فيها الحقوق الأساسية للإنسان محفوظة و كرامته مصانة .

أما عن بدائل الاستبداد،فيرى أنها تتمثل في المساواة بين أفراد و جماعات المجتمع في الحقوق والواجبات على المستوى السياسي ، الاجتماعي و الاقتصادي ، و لهذا ارتبطت المساواة عنده بالعدالة ، خاصة الجانب السياسي للعدالة و المساواة .

---

1 – المصدر نفسه ص 499

2 – المصدر نفسه ص 451

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

كما أن بدائل الاستبداد تتمثل في الحرية ، حريـ
وفق قاعدة الشورى و تحت مظلة الدستور .لأنه
المواطنين لحكومتهم ، في كل ما يتعلق بالشؤون العامة للدولة و المجتمع .و تكون هذه المشاركة عن طريق أهل الحل والعقد في الأمة .

أمَّا مكافحة الاستبداد، فلا بدا فيها من اعتماد أسلوب المرحلية و التدرج ولابد من تكاتف العقول الواعية في الأمة لابد من الإصلاح الديني الذي يمهد الطريق للإصلاح السياسي.[1]

أمَّا الحل الشامل ، الذي يقترحه الكواكبي ، لمشكلات الأمة ، فهو " الإسلامية " ، أي العودة إلى الإسلام الصحيح ، إسلام الصحابة و الخلفاء الراشدين .

هكذا ينتهي الكواكبي ، عند الفكرة التي ينطلق منها ، و هي أن التخلص من الاستبداد السياسي ، هو شرط أساسي للنهضة و التقدم ، في إطار "الحل الإسلامي "

و الحقيقة أن فكر الكواكبي،من زاوية الوعي بخطورة الاستبداد ،و بالآليات المستخدمة فيه ، لإخضاع الشعوب و استعبادها كان فكراً متقدماً عن عصره ، بقرنٍ من الزمان ، بدليل هذه العودة القوية لمسألة الاستبداد السياسي ، في الفكر العربي المعاصر في السنوات الأخيرة .حيث وصل المفكرون العرب ، و نحن في بداية القرن الواحد و العشرون ، إلى قناعة راسخة ، و هي أن جميع أمراض العرب و أزماتهم ، و كل الهزائم و النكسات ، سببها الرئيسي،هو الاستبداد السياسي ، ولكن مشكلة الخطاب الكواكبي ، هو عدم قدرته على التخلص من "الحل السلفي " و "العودة إلى الماضي" بالرغم من أن "التراث السلفي" من هذه الناحية ، لا يجدي نفعاً ، لأنه لم يقدم حلولاً ناجعة لمسألة الاستبداد السياسي ، الذي مارسه ، جهازاً نهاراً ، الملوك و الخلفاء و السلاطين ، منذ انقلاب الخلافة الراشدية إلى ملك وراثي استبدادي ، مع قيام الدولة الأموية و إلى غاية سقوط الخلافة العثمانية .ثم أن التراث السلفي السني ، سكت عن الاستبداد خوفاً من الفتنة ، و دعا إلى عدم الخروج عن الحاكم ، مادام يطبق الشريعة .كما رأينا في الفصل الأول .هذا من جانب ، و من جانب آخر ، دعا الكواكبي في خطابه إلى الحرية و المساواة والعدل ،و لكن في إطار ديني ، و هذا غير ممكن بالمرة ، لأن ممارسة الحقوق في الإطار الديني، تتسع وتضيق ، حسب الفكر الديني السائد ، فإذا كان هذا الفكر يتصف بالمرونة و الاعتدال والتسامح ، تتسع دائرة الحقوق ، أما إذا كان الفكر الديني ، متزمتاً و متطرفاً ، فإن هذه

---

1 – المصدر نفسه ص 90

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الدائرة تضيق إلى أقصى حد ، إلى درجة أن ، حتى وتسلب منهم حرياتهم ، لأسباب أيديولوجية و مذهبية التي تؤكد ذلك ، لا تعد و لا تحصى .لقد تحدث الكواكبي ، بإسهاب عن الاستبداد ، و نسي الدولة .فالدولة ، هي المجال السياسي – القانوني لممارسة الحقوق و الحريات من عدمها و لهذا فالتخلص من الاستبداد ، لن يكون ، إلاَّ في إطار دولة مدنية حديثة ديمقراطية ، تكون فيها السيادة للدستور و القانون .و يتم فيها التداول السلمي للسلطة، بعد انتخابات حرة و نزيهة، و تكون فيها السلطات القضائية، التشريعية والتنفيذية، مستقلة عن بعضها البعض.في ظل وجود مجتمع مدني حقيقي، من جمعيات و نقابات متعددة و إعلام حر.. هذه هي الدولة الديمقراطية الحديثة التي تقوم على مبدأ المواطنة .و أخيراً و ليس آخراً ، الاستبداد الديني يفرز في النهاية ، شئنا أم أبينا ، الاستبداد السياسي ، لأن أي فكر ديني متطرف ، هو في بنيته فكر استبدادي ، تحكمه آليات امتلاك الحقيقة المطلقة .و بالتالي ، فهو يرفض الاختلاف و التعدد .[1]صحيح أن الكواكبي ، شَرَّح الاستبداد و فكر في بدائله ، و دعا إلى التحرر و العدل والمساواة ولكن كانت تحكم تفكيره مرجعية تقليدية ، و كان "إبداعه" في الفكر السياسي محدوداً بحدود السلفية .و من هنا كان العجز عن تخطي حدود "**الإمكان السلفي** " ليس فقط في المجال السياسي ، ولكن حتى في المجالات الاجتماعية و الثقافية .بالنسبة للإصلاحية العربية ، التي وقعت في فخ "التوفيق" و من هنا تحولت الإصلاحية بسهولة إلى إحيائية و أصولية ، [2] وكأن شيئاً لم يكن ، وأصبح المنظار السلفي هو الذي يحدد رؤية الكثرة الكاثرة من المثقفين لقضايا المجتمع و السياسة والاقتصاد ، و غابت إلى حد بعيد ، الرؤية العقلانية –العلمية وتوارى عن الأنظار التفكير الواقعي الموضوعي و تقلص حجم الفهم الحداثي للأمور .و هذا ما يتطلب مجهود فكري مضاعف في النهوض الثقافي و الإصلاحي الديني يوازيه نضال سياسي ديمقراطي .

---

1 –نصر حامد أبو زيد :نقد الخطاب الديني .من كتاب الإسلام و السياسة .موفم للنشر .ط1.الجزائر 1995 ص 52

2 –عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد : أزمة الفكر السياسي العربي المرجع نفسه .ص69

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

عرضنا في المدخل النظريّ والفصل الأول من هذه المذكرة ، لمفهوم العدل السياسيّ العدل ، المفهوم الذي يقترن اليوم بمصطلح الديمقراطية السياسية .

و كان من الطبيعي أن نستقي مادتنا من الفلسفة السياسيَّة المتمثلة في أفكار وأراء ونظريات الفلاسفة،الذين أخذنا عينة منهم،أبرزهم:أفلاطون،توما الإكويني، جان جاك روسو،وجون راولز.

كما كان من الضروريّ ، أن نتوقف عند مفهوم العدل في الفكر العربيِّ ــ الإسلاميّ في العصر الوسيط ،سواء في علم الكلام أو في الفلسفة الإسلامية وأمَّا الفصل الثاني والثالث،فقد خصصناه ، لإشكالية العدل السياسيّ في الخطاب النهضويّ.في الخطاب السلفيّ عند الشيخين محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي، وفي الخطاب الليبراليّ عند الطهطاوي وخير الدين التونسي.

و الآن و في ختام هذه المذكرة ، الخلاصة التي نخرج بها ، و الاستنتاج الذي نصل إليه أنَّ الخطاب النهضويَّ العربيَّ ،نشأ وتشكل في ظرفية استثنائية ،ظرفية المواجهة مع الاستعمار من ناحية،ومحاولة التأقلم مع التغيرات العالميَّة،من ناحية أخرى . وكان القرن التاسع عشر،هو القرن الذي شهد تحولات عالمية كبرى،من أهمها انتقال الرأسمالية إلى مرحلة الإمبريالية .حيث انعكست إرادة القوة و الهيمنة الغربية بصورة واضحة على المنطقة و من هنا تبلور الوعي العربي النهضوي ، في مناخ الضغط الخارجي وفي حقبة الهجمة الاستعمارية.

إن الظرفية التاريخيَّة والسياسيَّة،ألقت بظلال كثيفة على الخطاب النهضويّ، فسرعة الأحداث وكثافتها لم تترك لهذا الخطاب أية فرصة كي ينمو ويتكون، بشكل تدريجيّ،ويبني مفاهيمه بشكل "صحيّ"،ولهذا كان الارتباك،وكان الانفعال،وكان القلق هي السمات الواضحة عليه ، فالنزعة السلفيَّة،عندما أحست بخطر الهجوم الضاري على الهوية ، راهنت على العقيدة باعتبارها الحصن المنيع ، ووظفتها في معاركها الإيديولوجية ضد الخصوم .في الداخل و في الخارج كما قامت بإبراز أهمية الإسلام في مواجهة الاستعمار. و هذا في إطار تمجيد الذات والإحساس "بالعظمة " و شعور بأفضلية الآنا ، عقيدة و تاريخاً ،كما تكرست في الخطاب السلفيّ فكرة أنَّ الإسلام صالح لكل مكان وزمان ، وهو وحده القادر بنقل الأمة

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

من حالة التجزئة والتشرذم إلى حالة الوحدة والتض
تؤدي إلى امتلاك القوة السياسيَّة ،التي لن تكتمل
الأول ، نظام الخلافة الراشدية التي حققت العدل السياسي و العدل الاجتماعي معا.

فالإرتباك يظهر في الاحتماء بالعقيدة وتوظيف المقدس ، والانفعال يتجلى في تضخيم الذات، والاعتقاد بالأفضلية ،والقلق يبدو في الوعيّ العميق بالفارق، هذا الفارق الحضاريّ ، بين الذات و الأخر ، الذي يزداد أتساعا يوماً بعد يوم .

أما في الاتجاه الليبراليّ، فهو الآخر،كانت بادية عليه سمات الارتباك،الانفعال، والقلق حيث الإحساس بالدونية تجاه الآخر،و من ثم احتقار الذات و التقليل من مسألة الهوية ،والدعوة إلى تحجيم دور الدين و فصله عن الدولة.

ولقد تميّزكلّ من الطهطاويّ و التونسيّ ، بميزات مشتركة،أهمها،دعم السلطة السياسيّة لهما.فالطهطاوي حَظِي برعاية محمد علي باشاوابنه إبراهيم باشا، والتونسيّ تلقى دعم أحمد باي ، حاكم تونس آنذاك .

كما سافر إلى فرنسا ، ومكثا هناك أربع سنوات ولاحظا عن قرب الحضارة الأوروبية ومنجزاتها في كافة الميادين .

لقد اكتشف الطهطاويّ والتونسيّ نموذج الدولة الحديثة،والنظام السياسيّ الديمقراطي في أوربا يختلف تماماً عن نموذج الدولة السلطانية و النظام السياسيّ التقليدي .

كما اكتشفا مفاهيم سياسية حديثة مثل الدستور ، مجلس النواب ، المواطنة ، الحزبية ..إلخ وهي مفاهيم الفكر الليبرالي الأوربي الحديث.

هكذا وجد الرعيل الأول من الليبراليين العرب ، نموذج الدولة و المفاهيم السياسية الليبرالية فاكتشف بذلك سر تفوق أوربا على الخلافة العثمانية .و سر انكسار جيوش المسلمين أمام جيوش أوربا القوية و المنظمة .

من هنا جاء الانبهار،و من هنا ولدت ما تسمى **بصدمة الحداثة** و بذلك لم يكن أمام هذا الجيل النهضويّ ،من اختيار سوى النهل من الفكر الأوربيّ و الاقتباس من الفلسفة الليبرالية والاقتداء بنموذج الدولة الحديثة.ولكن كان هناك من ناحية أخرى الدين الإسلامي ، عقيدة و شريعة ،و التراث السياسيّ الإسلاميّ ممثلاً بالفقه السياسيّ و الآداب السلطانيّة و السياسة الشرعيّة والإجتماع السياسيّ .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و هكذا،سوف يتأرجح هذا الخطاب بين مفاهيم
الشرعيّة،ومن هنا سوف يلجأ إلى التوفيق بين الم
السياسيّة الشرعيّة ولكن باتجاه ليبراليّ . ومن هذه الزاوية سوف يأتي التوتر و الاخفاق، التّردد، والفشل الذي ميّز الخطاب السياسيّ لكلّ من الطهطاويّ والتونسيّ وهي السّمة الغالبة على الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، أقصد سمة التوفيق الذي قد يصل إلى درجة التلفيق لأنه فكر محكوم بثنائيات الأصالة و المعاصرة ، الدولة الدين . مما لا شك فيه ، أن الخطاب السياسيّ النهضويّ، لهذا الجيل كان منبهراً بالحداثة السياسية .وكان على قناعة بفكرة الدولة الحديثة،وأنها هي أساس تفوق الغرب،اجتماعياً،اقتصادياً،وعسكرياً ،لأن هذه الدولة قائمة على نظام سياسي ديمقراطي ، مؤسس على مبادئ الحرية ، العدالة و المواطنة ، هو سر التقدم الحضاريّ و الرقي الاجتماعي .

و في نفس الوقت أدرك هذا الخطاب أن الدولة السلطانيّة التقليديّة هي علّة التأخر، لأن هذه الدولة تحتوي على نظام سياسي استبدادي هو سبب الانحطاط . ولكن مشكلة هذا الخطاب تكمن في عجزه على الممارسة النقدية الواعية ، سواء للمنظومة السياسية الليبرالية أو المنظومة السياسيّة الشرعيّة.صحيح أنه نَجَحَ في اقتباس مفاهيم حداثية مثل الدستور والبرلمان والحزب،لكنه فَشل في تبيئة هذه المفاهيم .فما معنى أن تكون الشورى مقابل الديمقراطية ؟ وما معنى أن يكون أهل الحل و العقد مقابل مجلس النواب ؟

معناه أن هذا الخطاب فشل فيما كان يدعو إليه و هو الإصلاح السياسي .فعندما نَـــنْقُل مفهوم الديمقراطية من سياقه الحضاري و حقله الدلالي ، ثم نبحث له عما يقابله في السياسة الشرعية ، لنُبرِّر إقتباسه و الأخذ به و هذا في اعتقادي قمة العجز والفشل لأن مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي تأسست ،في أعقاب قطيعة تامة ونهائية مع النظام السياسي القروسطي،الذي كان يقوم على إيديولوجية لاهوتية، تربط بين السلطة والقداسة.فالسلطة مقدسة ،لأن الملوك هم خلفاء الله في الأرض. وما دام الأمر كذلك.فهي سلطة أبويَّة مطلقة،لا مجال معها للمساءلة أو المحاسبة . ومن يسائل سلطة تقوم على مبادئ "الحق الإلهي ".وفي نفس الوقت، فإن الخطاب السياسيّ الليبراليّ يقوم على مفاهيم سياسيّة حديثة ، مثل مفهوم المواطن والتعاقد والقانون و الدستور و فصل السلطات...في إطار فلسفة عقلانية نقدية وفكر سياسيّ

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

علمانيّ يؤمن بنسبية المعرفة و بتاريخية الفكر الإ
البحث في أسرار الكون ، التاريخ و الوجود .

وبعبارة أخرى،المفاهيم الليبرالية الغربية ، وُلِدت في سياق حضاري و تاريخي محدد ، هو عصر النهضة بدءاً من القرن السادس عشر.وظهور الطبقة البرجوازية والثورة الصناعيّة وفلسفة الأنوار.في إطار مناخ ثقافيّ ــ سياسيّ، عقلانيّ علمانيّ، يعطي الأولوية للإنسان والعقل وبفصل الدين عن السياسة من ناحية و عن العلم من ناحية أخرى .

أمّا مفاهيم الفكر السياسيّ الإسلاميّ ،فهي مفاهيم خرجت من رحم الدين الإسلاميّ.أي أنها في نهاية المطاف،مفاهيم لاهوتيّة،تدور في مجال المقدس والمطلق.

وتتكلم بمنطق فوق تاريخيّ وبخطاب ميتافيزيقي، يعطي الحق للسلطة ويبرر أفعالها،وينفي القدرة الإنسانية في التغيير.ويعطي الأولوية للنص الدينيّ على حساب الواقع الاجتماعيّ /التاريخيّ.

لقد أَحَّس هذا الجيل بالفارق الموجود بين أوربا المتقدمة و العالم العربي /الإسلاميّ الغارق حتى أذنيه في مستنقع التخلف،لكنه لم يدرك الإختلاف الجوهريّ بين المنظومة السياسيّة الشرعيّة الدينيّة ومنظومة الفكر السياسيّ الليبراليّ الغربيّ العقليّة و لهذا من الصعب،إن لم نقل من المستحيل إيجاد أي توافق بينهما .

و في الفصل الثالث والأخير،من هذه الدراسة، سنلاحظ أن نفس الفشل سيلاحق الجيل الثاني من النهضويين العرب،ممثلاً في الاتجاه الإصلاحي الذي أخذنا منه نموذج محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي .

فهاهنا أيضاً سيفشل الخطاب السّلفيّ /الإصلاحيّ في التوفيق بين المنظومتين .و إن كان هو أيضاً قد قِبل بالدولة الحديثة و ما يرتبط بها من مفاهيم الحداثة السياسة ولكن بأفق سلفي واضح وهنا تكمن أزمة هذا الخطاب الذي بدأ متفتحاً مع الآخر،و انتهى منغلقاً على الذات انطلق من سؤال:كيف نتقدم ؟،وانتهى عند سؤال:كيف ننكفئ على الذات ؟

و هكذا ، نجد أن محمد عبده ، رغم انفتاحه ، سواء في نصوصه قبل عام **1885** أو بعده ، ورغم قابليته للاقتباس من مفاهيم المنظومة السياسيّة الغربيّة،ورغم معرفته بالفكر الأوربي، وإتقانه للغة الفرنسية.رغم كل ذلك ، لِكنَه فَشِل في اختراق الأفق السّلفيّ الذي كان يحكمه ويؤطره بعبارة أخرى،كانت هناك سلطة مرجعية سلفية توجه تفكيره من هنا عجز عن إنتاج خطاب سياسي متناسق البنيان .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ونفس الحكم ينطبق على عبد الرحمن الكواكبي ، ال
كتاباته السياسية ، لأنه شَرَّح الاستبداد العثماني كـ
الاستبداد و بَيَّن مساوئه،لكنه لم يقدم لنا البديل الديمقراطي.فتشريح الاستبداد يتطلب في المقابل الكلام عن الفكر الديمقراطي ، أي تقديم خطاب سياسي ديمقراطي ، يدعو للحرية والعدالة و يبشر بالدولة المدنية ، يُحدد مجال الدين و مجال السياسة ، و لهذا ، كان خطاب الكواكبي السياسي ، هو الآخر ، محكوماً بسلطة المرجعية السلفية رغم اطلاعه الواسع على الفكر الأوربي وثقافته المتنوعة .

و على العموم ، فإن الخطاب الإصلاحي ،كان منذ البداية مأزوماً بسلفيته ، لأنه كان مشدوداً إلى الماضي أكثر من الحاضر و المستقبل ، ينطلق من مقولة إمكانية استعادة "الماضي الذهبي" والعودة إلى "السلف الصالح"، وبالتالي نسيان "التاريخ المفتوح" و"الصيرورة التاريخية" و لهذا،تدحرجت بسهولة الإصلاحية العربية ، من قبول الدولة الحديثة،وما يرتبط بها من قانون ودستور وبرلمان مع الرعيل الأول للإصلاحيين العـــرب، إلى رفض هذه الدولة والمطالبة بالعودة إلى نظام الخلافة، وإلى الدولة السلطانية التقليديّة مع محمد رشيد رضا،وحسن البنا،وسيد قطب الذين عادوا إلى استعمال مفاهيم السياسة الشرعية و الفقه السياسي ، مفاهيم ابن تيمية وابن قيم الحوزية والقرافي والطرطوشي والماوردي،أمَّا مفاهيم مونتسيكو وروسو ولوك و هيغل وسبينوزا ، فقد اختفت تماماً من القاموس السياسي للفكر الإسلامي المعاصر ، بشقيه المعتدل والمتطرف سواء بسواء .

و بالتالي عجزت الإصلاحية العربية ، رغم كثرة نصوصها ، عن إنتاج فكر سياسي عميـــق ، ينطلق من الواقع و ليس من النص ، يتمثل التراث و ليس يحتمي وراء التراث. يتعامل مع مفاهيم الفكر السياسي الحديث،بوعيّ نقديّ ،وليس التعامل المرضيّ العُصَابيّ.يُعلي من شأن الفكرالديمقراطيّ،ويجتهد في إغنائه بالمفاهيم والمصطلحات، وليس معاداة الديمقراطية و الدعوة إلى سقوطها ونعتها بصفة الكفر .

خلاصة القول،أنَّ الخطاب النهضويّ العربيّ،و هو يتعرض لإشكالية العـــدل السياسيّ،كان خطاباً توفيقيـــاً .سواء عند التيار الإصلاحي أو عند الإتجاه الليبرالي. لقد وقع في فخ التوفيق منذ البداية،التوفيق بين التراث السياسي العربيّ /الإسلامي، و بين مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي الغربي .و في هذا التوفيق ، كان ينتصر إما للتراث و إما للغرب . ولهذا كان مشغولاً

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

بالتراث وبالغرب، ونسي الواقع تكلم عن الماضي
"مرادفات " تترجم المفاهيم الغربية ، و هكذا أصبح
و"نواب الأمة هم " أهل الحل و العقد " و "القانون " هو "الشريعة" اي ان الفكر النهضوي لجأ تحت تأثير صدمة الحداثة إلى آلية المقابلة بين مفاهيم سياسية تنتمي إلى مجالين تاريخين مختلفين فالديمقراطية بالمعنى الحديث ، ليست هي الشورى بأي معنى من المعاني و"نواب الأمة " أو "المجلس النيابي " خرج من رحم الحداثة السياسية الغربية،و من هنا لا يمكن أن يكون مرادفاً لمفهوم " أهل الحل والعقد" الذي نشأ و ترعرع في أحضان الحضارة العربية –الإسلامية .و ثمة هوة سحيقة بين معنى "البيعة" الإسلامي و مفهوم "الانتخابات " الليبرالي .

و هكذا ، نستنتج أن آلية المقابلة ، لا تجدي نفعاً ، لأنها جعلت الخطاب السياسيّ النهضويّ رهين محبس الجمود عند البحث عما يقابل المفاهيم الليبرالية الحديثة في التراث العربيّ – الإسلامي أي الدوران في حلقة مفرغة ، بدل إبداع و بناء مفاهيم جديدة تعبر عن الواقع السياسي العربي في تحولاته و تغيراته التاريخية المتلاحقة منذ قرنين من الزمان .

هذا من جانب و من جانب آخر،الخطاب السياسيّ النهضويّ ،هو خطاب دفاعيّ،انفعالي ، هو نتاج رَّد فعل على الضغوطات الاستعمارية. فالاستعمار الغربي هو الذي حَدَّدَ له قضاياه وَرَتَب له أولويته ، هو الذي جعل المسألة السياسية ، هي المسألة الطاغية فيه ، هو الذي نَبَّهه أن تقرن الحركات الوطنية في العالم العربي ، بين مناهضة الاستعمار والمطالبة بالدستور وبمجرد حصول الاستقلالات تم و أد الدساتير الواحد تلوى الآخر .لأن الخطاب السياسيّ عَجَز عن إنتاج فكر دستوري و ثقافة دستورية تنتشر بين الناس .وبالتالي تجد من يدافع و يحمي الدستور من الخروقات والتعديات و التلاعبات السياسية .ولأنَّ آلية الدفاع وَرَّدْ الفعل،هي في الأصل ،آلية عقيمة غير منتجة للمفاهيم الخلافة والأفكار البناءة كما أنها من الناحية النفسية تتميز بالتوتر و القلق ، وهو ما لا يسمح بإنتاج فكر سياسي متوازن . وبالإضافة إلى آلية المقابلة و آلية الدفاع ، هناك آلية التكرار و الاجترار ، بمعنى أن الخطاب السياسي يكرر طرح نفس القضايا و يْجتَّر نفس الإشكاليات .منذ مائة و خمسين سنة بما في ذلك قضية الاستبداد و إشكالية العدل السياسي ، و الحقيقة أننا لا نلوم الفكر السياسي العربي ، إذا تناول قضايا الاستبداد والعدل و كَرَّر القول فيها في مسلسل كثير الحلقات ، ولكن نلومه من ناحية أنه يخطو خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء في قضايا الدين ، الدولة

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و الديمقراطية .و رغم كثرة الكتابات في هذه القض
في وضع نظرية سياسية ومن المنطقي أنه لن يقدم لنا
ديمقراطي أصيل .من هنا ضرورة استئناف النظر ، في الخطاب السياسي العربي حتى يكون خطاباً خصباً ، منتجاً لفكر سياسي ، واقعي و عقلاني مُتحرِّر من سلطة "التراث" و سلطة "الغرب" .وفكر سياسي يمتلك الوعي التاريخي و النزعة النقدية التي تُفرِّز لنا في النهاية معرفة صحيحة بالواقع بدل السِّجال العقيم و الضجيج الإيديولوجي،عند ذلك،يمكن الحديث عن العدل السياسيّ في الخطاب العربيّ المعاصر بشكل مختلف.

كما أن الوعي العربي ، الذي رأى النور ، في القرن التاسع عشر ، أدرك منذ البداية ثقل التراث و قيود الماضي.و لهذا ،كان الخطاب النهضوي يتحرك ويَبْني مفاهيمه و يؤسس دعاويه ، كان يفعل ذلك ، و هو محاصر بين مطرقة الهجوم الكاسح للرأسمالية الاستعمارية الإمبريالية ،و بين سندان ثقافة دينيّة تقليديّة .

و من هذا الواقع الحرج ، واقع محاولة صد الخطر الخارجيّ ، من جهة ، و تصفية الحساب مع ثقافة العصور الوسطى من جهة أخرى خرجت النزعة النهضوية ، التي حاولت في البداية ، إصلاح أوضاع التأخر ، بدءً من إصلاح اللغة والفكر الديني وانتهاءً بإصلاح النظام السياسي كما حاولت ، فهم ووعي حركة التاريخ و من هذه النقطة ، كان المطلوب ، من الخطاب النهضوي ، مجهوداً مُضاعفاً ، مجهود للوعي بالواقع التاريخي،و مجهود لتقديم مشروع نهضويّ يعيد للعرب والمسلمين مكانتهم العالمية ، وينقل مجتمعاتهم من طور "البداوة " إلى طور " الحضارة " .

ونظراً لسرعة عجلة التاريخ ، من غزوة نابليون على مصر ، عام **1798** ، وإنشاء دولة محمد عام **1805**.مروراً بإصلاحات الدولة العثمانيّة، وانتهاءاً بالضغط الاستعماريّ الأوروبيّ.تشكلت كذلك ، بسرعة النصوص الأولى ، للفكر النهضوي العربي كما أن هذه الأحداث،هي التي صاغت قضايا النهضة . و قسمت الفكر العربيّ إلى اتجاهين رئيسيين ،سلفيّ و ليبراليّ .

و الغريب في الأمر ، أن الاتجاه الليبرالي ، هو الأسبق في الظهور ، ممثلاً في الشيخ رفاعة الطهطاوي و السياسي خير الدين التونسي .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

لقد كان الخطاب السياسي الليبرالي ، مرتبكاً و منف
الشعور العميق بالغربة ، في بيئة تقليدية و مجتمعات
السحيقة التي تفصل الدولة الحديثة الليبرالية،والمجتمع العصري الديمقراطي عن الدولة السلطانيّة، والمجتمع اللاديمقراطيّ.

من هذه الزاوية، تكاثرت أخطاء الخطاب السياسيّ النهضويّ ،وتعدَّدت مزالقه وإن صحَّ التعبير تناقضاته.والتي من أبرزها خطأ المماثلة بين النهضة العربية والنهضة الأوروبية علماً أن الفرق الجوهري بينهما ، هو أن الثانية ، أي الأوروبية كانت نهضة حقيقية ،حيث نشأت بالفعل الدولة الحديثة و المجتمع البرجوازي وظهرت أحزاب سياسية حقيقية فيما بعد ، نتاج اتساع المجال السياسيّ و انتشار حقوق الإنسان و تبلور مفهوم المجتمع المدنيّ و المواطنة ،أما النهضة العربية فلقد كانت ومازالت ، حُلماً ، راود أجيال بكاملها ، تحولت مع مرور عشرات السنين ، إلى " يوتوبيا " يبدو من الصعب ، إن لم نقل من المستحيل تحقيقها أي بناء دولة حديثة ، ديمقراطية و مجتمع مدني حديث و ثقافة عقلانية .

لقد كانت النهضة العربية ، على مستوى مُعَيَّن و محدود ، أي في مجال تجديد أساليب اللغة العربية و إصلاح مؤسسات التعليم الديني . كما كانت هذه النخبة النهضوية مفصولة تماماً عن القاعدة الجماهيرية العريضة ، و من باب المقارنة دائماً، كانت النهضة الأوروبية ، نهضة شاملة.وكان التحديث على مستوى الدولة ، وعلى مستوى المجتمع،و لهذا جاءت المفاهيم السياسية الليبرالية انعكاساً لواقع سياسيّ ليبراليّ.بينما كانت مفاهيم الخطاب السياسيّ النهضويّ ، إمّا بعيدة جغرافياً (أوروبا) أو بعيدة تاريخياً (التراث)،و هذا ما كان واضحاً في نصوص و كتابات الطهطاوي ، التونسي ، محمد عبده و الكواكبي و من هنا كانت التوفيقية ، هي الملمح البارز في هذا الخطاب .و مما لا شك فيه ، أن الخطاب النهضوي قدَّم مواقف نهضوية في الإصلاح السياسي ، و في التجديد في الفكر الديني ، وفي تبني الليبرالية السياسية ولكن هذه المواقف كانت تعاني من الهزال الفلسفيّ، في المفهوم و على مستوى الرؤية ، نظراً لسيادة الثقافة الفقهية ، مما مَنَع الفكر السياسيّ العربيّ ،من بناء أسس نظرية وكانت الثقافة الدينية المهيمنة،عائقاً حقيقياً من التأمل الفلسفي العقلاني و بالتالي غابت الأسئلة العميقة و في مقابل ذلك ، سادت داخل هذه الفكر ، خطابات الدعوة و التبشير كما طغت عليه ، إيديولوجية نضالية جهادية في الاتجاه الليبرالي و في النزعة السلفية ،سواء بسواء .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

و بناءً على ما تقدم، جاءت مشاريع الإصلاح ال
السياسية .كما غاب نظام الخطاب أو التماسك الف
نوع من الخطابات ، و خاصة إذا كان يتعلق الأمر بالخطاب السياسي النهضوي .

و اليوم ، نحن مطالبون ، بإعادة التفكير في مشروع النهضة العربية ، ولابد من إعادة قراءة الفكر النهضويّ ، قراءة تاريخية و إبستمولوجية ، ومن هنا ضرورة تكريس النزعة النقدية،والاستفادة من العلوم الإنسانية،في مفاهيمها و مناهجها.حتى نستطيع فسح المجال لكتابات جديدة ، تمتلك المعرفة المعاصرة ، و تتميز بروح المغامرة وتسعى إلى التأصيل النظري و تربط الفكر بالواقع حتى نصل إلى الهدف الأسمى ، وهو فكر سياسيّ – ديمقراطي – عقلاني يعكس حركية سياسية دستورية – قانونية تجتث جذور الاستبداد من الأعماق .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

المصادر و الم

أ) بالعربيـــــــــــة :

ا-كتـــــــب :

-ابن أبي حديد : شرح نهج البلاغة .تحقيق محمد عبد الكريم النمري .دار الكتب العلمية .21 ج .ط 1 .بيروت 1998 .

-ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل .تحقيق أحمد شمس الدين .دار الكتب العلمية .3 ج .ط 2 . بيروت 1999.

-ابن خلدون ، أبو زيد عبد الرحمن محمد : المقدمة – مراجعة لجنة من العلماء المكتبة التجارية الكبرى –القاهرة –بدون تاريخ .

– الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين .تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .دار المكتبة العلمية العصرية .2 ج. ط 1 .بيروت 1999.

-أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد : الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون .ترجمة أحمد شحلان .إشراف و تقديم محمد عابد الجابري .مركز الدراسات الوحدة العربية .بيروت .ط2 .2002 .

-ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم .لسان العرب .15 ج دار صادر . ط3– بيروت .2002.

-أحمد أمين:زعماء الإصلاح في العصر الحديث.دار الكتب العلمية.ط1.بيروت 2005 .

-آلبرت حوراني:الفكر العربي في عصر النهضة .دار النهار للنشر.ط3. بيروت1977

-أفلاطون : الجمهورية .موفم للنشر .ط1.الجزائر 1990 .

-برهان غليون : نقد السياسة : الدولة و الدين . المركز الثقافي العربي .ط 4 .الدار البيضاء 2007 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

–الطهطاوي رفاعة : الأعمال الكاملة .دراسة للدراسات و النشر .بيروت 1983 .

– التونسي،خير الدين:أقـــوم المسالك في معرفة احـــوال الممالـــك.تحقيـــق معن زياد.دار الطلعة .بيروت.1978 .

–الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة .قدم له و علق عليه ألبير نصري نادر. دار المشرق.ط 5.بيروت 1986.

– العروي عبد الله: مفهوم الدولة.المركز الثقافي العربي.ط 6 .الدارالبيضاء .1998

– الكيالي عبد الوهاب: موسوعة السياسة .المؤسسة العربية للدراسات و النشر 7 ج .بيروت 1986 .

– الكواكبي عبد الرحمن: الأعمال الكاملة.إعداد و تحقيق محمد جمال طحَّان .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 1995 .

–الجابري محمد عابد: المشروع النهضوي العربي .مراجعة نقدية مركز دراسات الوحدة العربية .ط2 بيروت 2000 .

_____ في نقد الحاجة إلى الإصلاح .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 2005 .

_____ العقل السياسي العربي .مركز دراسات الوحدة العربية . ط1 بيروت 1992.

_____ قضايا في الفكر المعاصر.مركز دراسات الوحدة العربية . ط2 بيروت 1997 .

– العظمة عزيز: العلمانية من منظور مختلف .مركز دراسات الوحدة العربية ط1 . بيروت 1992 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

–الحداد محمد:حفريات تأويلية في الخطاب الإ
. 2002

– النقيب خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت 1991 .

–د.جمال الدين الشيَّال : رفاعة رافع الطهطاوي .سلسلة نوابع الفكر العربي .دار المعارف .ط2.القاهرة 1970.

–حسين مروة:النزعات المادية في الفلسفة العربية /الإسلامية .دار الفارابي.ج1. ط5 بيروت 1985.

–حليم بركات:المجتمع العربي المعاصر .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 . بيروت 1984 .

–خليل داود الزرو : الحياة العلمية في الشام . في القرنين I و II للهجرة . دار الأفاق الجديدة . ط 1 .بيروت 1971 .

–زروخي إسماعيل : دراسات في الفكر العربي المعاصر .دار الهدى عين مليلة الجزائر .بدون تاريخ .

–عبد السلام بنعبد العالي:الفلسفة السياسية عند الفارابي دار الطليعة. ط3. بيروت 1986 .

–علي مبروك : النبوة . من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ .دار التنوير .ط1 بيروت 2007 .

–د.علي أوميل:الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.المركز الثقافي العربي.ط1. الدار البيضاء. 1985 .

–د.علي الشابي و آخرين : المعتزلة بين الفكر و العمل .الشركة التونسية للنشر والتوزيع .ط2 تونس .1986.

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

–د.علي عبد المعطي محمد:مقدمات في الفلسف

– عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلا

العربية .ط1.بيروت 2002 .

–عبد الإله بلقزيز/د.رضوان السيِّد:أزمة الفكر السياسي العربي دار الفكر ط1.دمشق 2000.

–كمال عبد اللطيف : سلامة موسى و إشكالية النهضة .المركز الثقافي العربي .

ط1.الدار البيضاء .1982 .

———— في تشريح أصول الإستبداد .قراءة في نظام الآداب السلطانية

دار الطليعة ط1 بيروت 1999 .

– ماجد فخري : مختصر تاريخ الفلسفة العربية .دار الشورى ط1.بيروت 1981.

————آرسطو: المعلم الأول.الأهلية للنشر و التوزيع ط 2 بيروت 1977.

–محمد علي محمد و علي عبد المعطي محمد : السياسة بين النظرية و التطبيق .دار النهضة العربية . بيروت 1985 .

–محمد رشيد رضا:الخلافة أو الإمامة العظمى موفم للنشر.ط1 الجزائر1992 الجزائر

– محمد عبده : رسالة التوحيد .دار إحياء .ط6 .بيروت 1986 .

————الإسلام دين العلم و المدنية .تحقيق و دراسة عاطف العراقي .دار

قباء.ط1 القاهرة .1998 .

– محمد عبده و جمال الدين الأفغاني : العروة الوثقى دار الكتاب العربي بيروت.

–فيليب برو :علم الإجتماع السياسي.ترجمة محمد عرب صاصيلا .المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع .بيروت 1998 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

–ر.بودونو و ف. بوريكو : المعجم النقدي .ديوان المطبوعات الجامعية ط1 .الجزائر 1986

– التكريتي ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام .دار الأندلس .ط2 بيروت 1982 .

– الأيوبي نزيه:الدولة المركزية في مصر.مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت1989 .

– هشام شرابي:المثقفون العرب والغرب:دار النهار للنشر ط3.بيروت1981.

– هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية .ترجمة نصير مروة و حسن قبيسي منشورات عويدات ط3.بيروت 1983 .

– هيغل فريدريك : أصول فلسفة الحق .ترجمة إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي . ط1 القاهرة .1996.

– وجيه كوثراني : السلطة و المجتمع و العمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت 1988 .

– وقيدي محمد و د.أحمد النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية ؟ دار الفكر . ط1.دمشق .2002.

–نصر حامد أبو زيد:الخطاب و التأويل .المركز الثقافي العربي. ط2 .الدار البيضاء . 2005

–ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية .ترجمة مجاهد عبد المنعم .دار الثقافة للنشر والتوزيع .القاهرة 1984 .

–يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط .دار القلم .بيروت بدون تاريخ .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ندوات ومؤلفات جماعية :

– بوزيد بومدين و آخرون : الاستبداد في الوحدة العربية .ط1 بيروت 2005 .

– سعيد بن سعيد و آخرون : المجتمع المدني و دوره في حقيق الديمقراطية مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 1992 .

– محمد عابد الجابري و آخرون:"الإنتلجانسيا في المغرب العربي " دار الحداثة ط1 بيروت 1984 .

– حسن حنفي و آخرون : حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي.مركز دراسات الوحدة العربية .ط1 بيروت 2005 .

– فؤاد زكريا وآخرون : الإسلام و السياسية .موفم للنشر .ط1.الجزائر 1995 .

– بوعرفة عبد القادر و آخرون : إشكالية العدالة : الرهانات الفلسفية والسياسية . دار الرضوان ط1.الجزائر .2008

II/الموسوعات الفلسفية و المعاجم :

– عبد الرحمن بدوي:موسوعة الفلسفة.المؤسسة العربية للدراسات والنشر .ط1 بيروت 1984 .

– عبد المنعم الحنفي.موسوعة الفلسفة والفلاسفة.مكتبة مدبولي.ط2 القاهرة 1999.

– زكي نجيب محمود و آخرون : الموسوعة الفلسفية المختصرة دار القلم .ط1 بيروت.بدون تاريخ .

– م.رونتال .ب.يودين :الموسوعة الفلسفية ترجمة سمير كرم .دار الطليعة .ط5 بيروت 1985 .

– جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة .دار الطليعة ط1 .بيروت 1987 .

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

III/ الدوريـات :

– عبد الإله بلقزيز : الخطاب السياسي النهـ
123 ماي 1989 بيروت .

– كمال عبد اللطيف : إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي قراءة في علمانية فرح أنطون "عالم الفكر" المجلد 29–3 يناير – مارس 2001 .الكويت .

– حسن حنفي:نحو تنوير عربي جديد "عالم الفكر"المجلد 29–3 يناير– مارس 2001 الكويت .

– فهمي جدعان :نحن و الديمقراطية "عالم الفكر "المجلد 29–3 يناير – مارس 2001 الكويت .

– رمزي زكي : الليبرالية الجديدة تقول : وادعاً للطبقي الوسطى"عالم الفكر " المجلد 25 –2 أكتوبر –ديسمبر 1996 .الكويت .

ب/ الفرنسيـــــة :

-ANOUAR Abdel Malek et les autres : Renaissance du monde Arabe .Colloque interarabe SNED -Alger 1972 .

-Mohamed Arkoun : La pensée arabe .que ❙sais-je ? presses universitaires de France 3eme édition -Paris 1975

-Dictionnaire : La Rousse- EDITION 2006 Paris- France

-1- Karl Popper : La Société ouverte et ses ennemis Tome 1 .L'ascendant de Platon .edion du Seuil .Paris 1979

-Samir Amin : La nation arabe.Edition de Minuit ❙Paris 1976.

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

الفهـــرس

-المقدمـــــة.....1
-المدخل النظريّ :مفهوم العدل و السياقات الفلسفيَّة.....09
-الفصل الأول : الله و العـــــدل.....38
المبحث الأول : -الإمامة و العدل الإلهيّ
المبحث الثاني : -الآداب السلطانيَّة و عقل المدينة
-الفصل الثاني :العـــدل و الحريـــــة.....68
المبحث الأول : -الإطار التاريخيّ للخطاب النهضويّ
المبحث الثاني : -الليبراليّة عند الطهطاويّ و التونسيّ
-الفصل الثالث : الإصلاح و العدل.....98
المبحث الأول : -الإصلاحيّة ..انفتاح و انكفاء
المبحث الثاني : -العدل السياسيّ عند عبده و الكواكبي
-الخاتمة :خلاصة و استنتاج :.....130
-المصادر و المراجـــع.....140