الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحـــث العلمـــي

جامعة عباس لغرور خنشلة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

الشعبة فلسفة عامة

التخصص فلسفة عامة

الرقم التسلسلي:...../ك.ع إ ج.إن/ق ع إج/2023

إشكالية الشرعية والمشروعية في ممارسة السلطة محمد عابد الجابري أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر الأكاديمي في العلوم الإجتماعية شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

اعداد الطالبة

- لمياء عيساوي

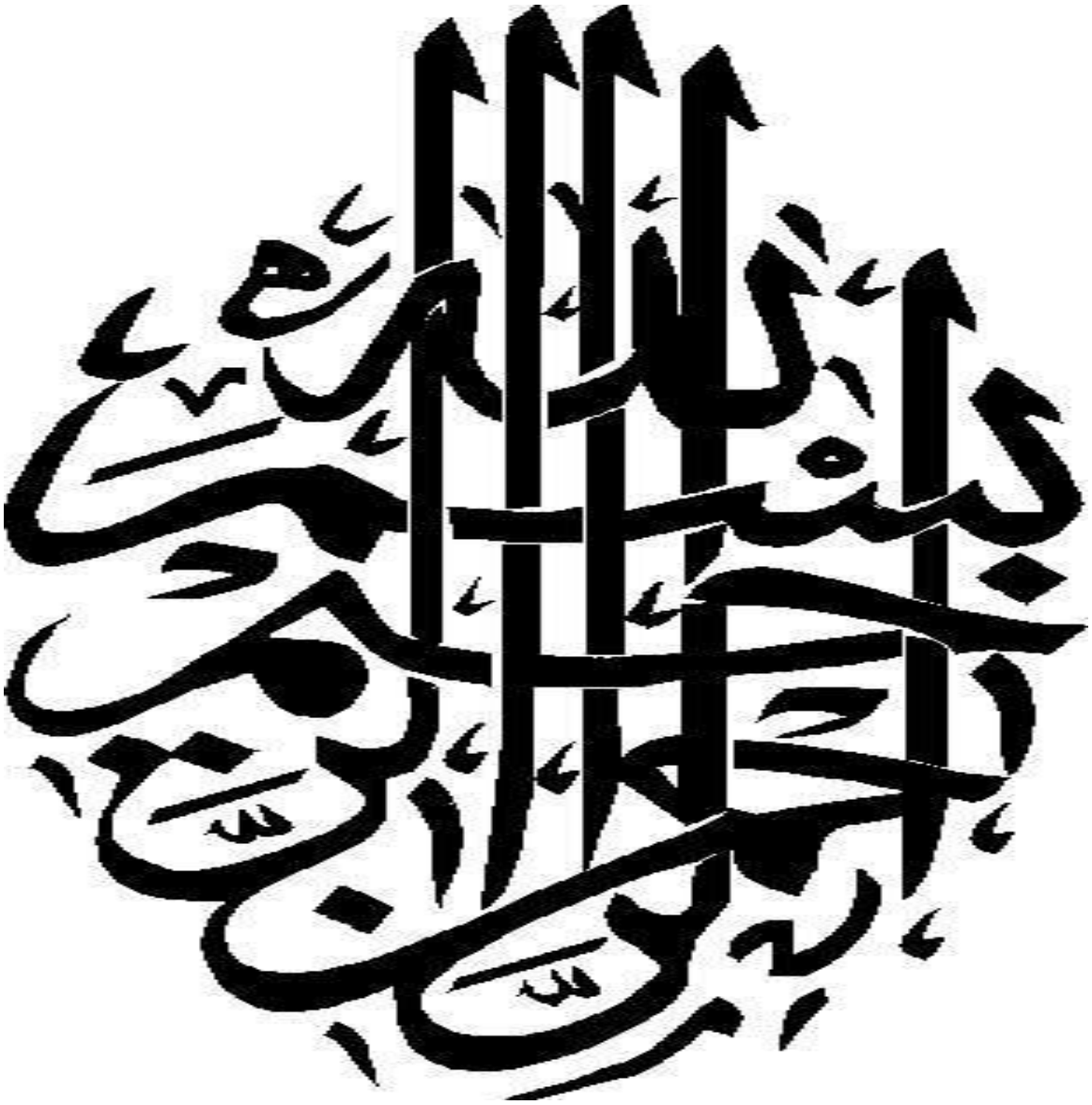
إشـــــــــراف الأستاذ:

- مسعود نعمون

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
علي هري	أستاذ محاضر –ب–	رئيسا
مسعود نعمون	أستاذ مساعد –أ–	مشرفا ومقررا
مليكة عمرون	أستاذ مساعد –أ–	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية:2023/2022م



شكر وتقدير

الحمد والشكر والثناء الجميل لله رب العالمين على توفيقه وعطائه وإحسانه والحمد لله الذي أعانني على إنجاز هذا العمل ويسر لي سبل النجاح، و الفضل الكامل لله سبحانه وتعالى.

إن العرفان بالجميل يحتم عليّ أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان للأستاذ الفاضل "نعمون مسعود " الذي تحمل مشقة قراءة هذا البحث ومرافقتي في إنجاز هذا العمل العلمي حتى يخرج على أحسن وجه، على ماقدمه من ارشادات ونصائح قيمة من خلال التوجيهات التي أمدني بها ، كما أتقدم بالشكر الجزيل الى الأستاذ الفاضل "زدك محمد أمين "على مساعدته لي في إنجاز هذا العمل، وأتقدم بالشكر أيضا الى جميع أساتذة الفلسفة ولكل من ساعدني في إنجاز هذا العمل المتواضع من قريب أو بعيد.

آملة من الله عزوجل أن يكون ما بذلته من الجهد في المستوى المطلوب الذي يحقق الغاية العلمية والفكرية من إنجازه.

إهداء

قال تعالى: {يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات} صدق الله العظيم –المجادلة الآية 11–

الى من كلله الله بالهيبة والوقار..الى من علمني العطاء بدون انتظار..الى من أحمل اسمه بكل افتخار،والى النور الذي أنار دربي والسراج الذي لاينطفي نوره بقلبي أبدا أرجوا من الله أن يمد في عمرك لترى ثمار قد حان قطفها بعد طول انتظار الى "أبي الغالي "

الى ملاكي في الحياة، الى معنى الحنان والتفاني، الى بسمة الحياة وسر الوجود، الى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي الى أغلى الحبايب "أمي الغالية ".

الى من أشد عضدي بهم الى ملجأي الآمن والسند الدائم، الى من كانوا بجانبي بكل خطوة ولم يتعبوا يوما من نسج سعادتي الى أغلى ما أملك إخوتي: فؤاد، محمد، إلياس دمتم لي سندا وفخرا

الى جدي الذي فارقنا بجسده ولكن روحه مازالت ترفرف في سماء حياتي والى جدتي عائشة حفظها الله وأطال في عمرها والى صغار عائلتنا رسيم و ريناد نور الاشراق حفظهم الله وتعالى.

الى أخواتي وتوأم روحي اللاتي لم تلدهما أمي صورية و شيماء.

مـــــــــقـــــدمـــة

مقدمة:

يزخر الإرث الثقافي العربي الإسلامي بزخم غني ومتنوع ويتميز بالعمق الأخلاقي والروحي لاحتوائه على العديد من الأفكار ذات البعد الفلسفي والانساني وهذا ما جعل هذه الثقافة تحظى أيضا بمكانة اصيلة ومرموقة بين ثقافات العالم. وتعد موروثا حضاريا عظيما يتطلب كثيرا من الرعاية والدراسة والعمل على تطويره من أجل أن يظل رمزا للتاريخ والحضارة.

لقد مرت الثقافة العربية الاسلامية بحراك فكري حيث انطلق هذا الحراك خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجم في أعمال ومشاريع فكرية عديدة من قبل كثير من المفكرين وذلك من أجل تحقيق النهضة للأمة. ولقد تمايزت أفكارهم واختلفت باختلاف مرجعياتهم، كما قدموا اهتماما كبيرا لقضايا الفكر السياسي العربي ومن بين هؤلاء المفكرين نجد محمد عابد الجابري فوضع مفاهيم أساسية للفكر العربي تحكمه وتحركه، فعبر عنها بثلاثة دوافع لا شعورية تتمثل في مصطلح اللاشعور السياسي وتلك الدوافع اعتبرها كمحددات أساسية للعقل العربي وتتمثل في العقيدة والغنيمة والقبيلة.

لقد اهتم محمد عابد الجابري بالتراث كما يحتل هذا الأخير حيزا مهما في الفكر العربي لأنه رمزا للأمم فلكل أمة تراثها الخاص، كما اهتم أيضا بالدين وعلاقته بالدولة كما نال موضوع هذا الأخير حضورا لافتا للمفكرين والناقدين العرب نظرا للتحولات التي شهدها العالم العربي في إطار ما يسمى بالدولة الحديثة العربية التي واجهتها أغلب المجتمعات العربية فتعتبر الدولة الاطار الأمثل لضمان العيش البشري المستقر الآمن فلكل دولة سلطتها الخاصة التي تسير أمورها بشكل منتظم وخال من كل استبدادات غشيمة فيختلف مفهومها من مجتمع لآخر فلها دلالات ومعان مختلفة.

إن الفكر السياسي حسب الجابري يقوم على عدة مقومات من أجل اعداد دولة سليمة خالية من كل التدخلات الغربية الاستبدادية فتعتبر مشكلة السلطة أو بمعنى آخر شرعية السلطة ومشروعيتها مشكلة بنيوية لها علاقة جوهرية بالمراحل التاريخية التي تشهدها الدول العربية وهذا ما برز عنه الإشكال التالي:

إذا كان وجود الدولة يهدف الى تنظيم شؤون الافراد ورعاية مصالحهم فماهي آليات اكتساب أعوانها لشرعية السلطة ومشروعية الحكم في ظل ثنائية الحاكم والمحكوم؟

ومن خلال هذه الاشكالية تتدرج أسئلة فرعية نحاول معالجتها من خلال المباحث التي سيتم طرحها عبر فصول المذكرة ويمكن تلخيص هذه المشكلات في الأسئلة التالية:

أسئلة الدراسة:

- ما هي تجليات العقل السياسي العربي في الممارسة السياسية؟
- ما مدى التأثير التراثي الفكري والفقهي في تأسيس الدولة؟
- الى أي مدى كانت السلطة مطابقة لآلياتها الشرعية في نظام الحكم العربي؟

منهج الدراسة:

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي استند إليه في معالجة موضوع البحث فتم الاعتماد على **المنهج التحليلي** لمختلف الأفكار المعالجة نظرا لتوافقه مع طبيعة الموضوع.

أسباب اختيار الموضوع:

1/**ذاتية:**

- الرغبة في البحث في مشكلة من المشكلات المعاصرة لواقعنا والتي يواجهها فكرنا العربي الاسلامي المعاصر.
- التعرف على الباحث محمد عابد الجابري وأهم أعماله الفكرية ومكانته

2/ موضوعية:

التعرف على القراءة النقدية والبنائية التي توصل بها الجابري الى قراءة موضوعية وعقلانية في إعادة دراسة التاريخ الثقافي.

أهداف الدراسة:

لفت انتباه الدارسين لأهمية الموضوع وإبراز مكانته في الفلسفة العربية المعاصرة.

خطة العمل:

ولمحاولة حل الإشكالية المطروحة في البحث تمت معالجة الموضوع من خلال خطة بحث تنقسم الى فصلين على النحو التالي:

مقدمة توضح معالم البحث الأساسية وتم تقسيم خطة البحث إلى فصلين فالفصل الأول يندرج بعنوان: العقل السياسي العربي والدولة عند محمد عابد الجابري الذي كان بمثابة فصل تمهيدي ضم ثلاثة مباحث حيث وقفنا في:

المبحث الأول يحتوي على التراث في الفكر السياسي وأهم الفلاسفة الذين اهتموا به ويندرج فيه التراث السياسي والدولة حيث وضح الجدل القائم بين الدين والدولة بعد التطرق الى مفهوم كل منهما .

أما في ما يخص المبحث الثاني يحتوي على العقل السياسي العربي و تركيبه البنيوي وتكوينه بالاضافة الى دور الأخلاق وتأثيرها عليه.

أما بالنسبة للمبحث الثالث الذي يحتوي على محددات العقل السياسي العربي الثلاث التي تتمثل في العقيدة والقبيلة والغنيمة

أما في الفصل الثاني المعنون ب: جدل الشرعية والمشروعية في سياق الممارسة السياسية من خلال ثنائية الحاكم والمحكوم

المبحث الأول كان معنون بمشروعية السلطة في تأسيس الدولة العربية الذي تم فيه طرح موضوع السلطة السياسية والدينية ووسائل إسنادها وشرعية السلطة ومشروعيتها في الفكر الفلسفي المعاصر

أما في ما يخص المبحث الثاني يحمل عنوان الشرعية والمشروعية في نظر محمد عابد الجابري الذي يفصل مفهوم كل من الشرعية والمشروعية كما تم تناول الازمات الشرعية التي تعرض إليها النظام السياسي العربي وأهم مشكلات التي تقف عائقا للانتقال الديمقراطي وأهم مرجعياتها بعد التعرف أيضا لمفهوم الديمقراطية وما يقصد بها.

أما بالنسبة للمبحث الثالث المعنون بـــ: "الانتقال الديمقراطي والشرعي في الوطن العربي الذي يبرز أهم الحلول والنتائج التي تم الوصول إليها لأهم الطرق للانتقال الديمقراطي والحلول المقترحة لأزمة الشرعية وأهم الآفاق السياسية للمجتمع العربي.

أما خاتمة الموضوع تم استخلاص فيها العديد من النتائج والتوصيات التي انعرج إليها موضوع البحث.

الدراسات السابقة:

ان الدراسات في هذا الموضوع متعددة ومتشعبة لأنه مشكلة تنظيم الحياة الاجتماعية سياسيا هو بمثابة موضوع راهني بالنظر الى قصر الحقبة التاريخية والتجربة السياسية العربية في بناء الدولة المعاصرة وفق معايير عقلانية تنويرية تتحقق فيها العدالة والحريات الفردية والجماعية وتصان فيها الحقوق المعنوية والمادية للأفراد باعتبارهم مواطنين.

صعوبات البحث:

كأي بحث علمي اكاديمي، لابد أن يواجه الباحث صعوبات خوض المغامرة العلمية ،في طرق أي موضوع والنبش في ثنايا قضاياه وأبعاد مشكلاته، وخاصة جدة الموضوع وجهل الباحث للكثير من الخبايا التي ينطوي عليها، خاصة اذا كان يرتبط بالحياة الظاهرة والخفية للأفراد بأبعادها الاجتماعية والنفسية، وهي خبايا لا يمكن حسم أسبابها والجزم بمآلاتها ولا الحكم عليها الا بالتعمق التأملي والتوظيف المنهجي لمختلف آليات البحث : العقلية والتقنية وهو أمر يتطلب كثير من الجهد ومتسعا من الوقت غير أن قصر المدة الزمنية للإحاطة بالموضوع من جميع الجوانب كان احد العوائق الكبرى في مسيرة حصر المادة المعرفية وترتيب أولوياتها.

الفصل الأول:

العقل السياسي العربي والدولة عن محمد عابد الجابري

المبحث الاول: تراث الفكر السياسي العربي

- المطلب الاول: التراث والفكر العربي
- المطلب الثاني: التراث الديني السياسي والدولة.

المبحث الثاني: العقل السياسي العربي عند الجابري

- المطلب الاول: التركيب البنيوي للعقل العربي عند الجابري.
- المطلب الثاني: تأثير الأخلاق في تكوين العقل العربي السياسي.

المبحث الثالث: محددات العقل السياسي العربي.

- المطلب الاول: بعد القبيلة وتأثيره.
- المطلب الثاني: بعد الغنيمة وتأثيرها.
- المطلب الثالث: بعد العقيدة وتأثيرها.

انشغل المفكرون العرب في مسار النهضة العربية بمسألة البحث عن الهوية العربية نتيجة لصدمات داخلية وخارجية التي تعرضت اليها. أصبحت الهوية العربية غائبة في الوعي العربيةمن أهم هؤلاء المفكرين نجد محمد عابد الجابري الذي لجأ الى التراث العربي الاسلامي كمنتوج فكري تستمد منه الذات العربية خصوصيتها، وتوظيفها في صنع تقدمها فقد قام الجابري بتوظيف التراث ليس من أجل النهوض بالعقل العربي بما يواكب تحديات العصر، فقد أخذت أيضا فكرة العقل العربي اهتمام الجابري حيث انشغل بتحديد ماهيته وبنيته وتكوينه فالفكر السياسي لدى الجابري يستعير عددا من المفاهيم الأساسية التي تحكمه وتحركه ويعتمد عليها في تحليله فتتمثل هذه المفاهيم في محددات العقل السياسي الثلاث العقيدة والقبيلة والغنيمة.

المبحث الاول: تراث الفكر السياسي العربي

المطلب الاول: التراث والفكر العربي المعاصر

نقصد بالتراث أنه مشتق من ورث وتعني أورث الرجل ولده مالا أي ميراثا حسنا وأورثه الشيء أبوه ، وهم ورثة فلان، توارثوه كابرا عن كابر وأورث الميت ماله أي تركه له والتراث ما يخلفه الرجل لورثته.(1)

حيث وردت هاته اللفظة في القرآن الكريم في قوله تعالى: "**وتأكلون التراث أكلا لما**"(2) .

وقوله أيضا : "**يرثني ويرث آل يعقوب**".(3)

التراث حسب الجابري *على أنه موروث ثقافي وفكري وديني وأدبي وفني وهو المضمون الذي تحمله هده الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر وانما يجد اطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، فلا يعني فقط حاصل ما تحقق بل يعني ايضا حاصل الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق، كما ينظر اليه على أنه بقايا ثقافة الماضي وعلى أنه تمام هذه الثقافة وأنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات.(4)

---

(1) – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة3، 2004 ص190/189.

(2)– القرآن الكريم سورة الفجر الآية 19.

(3)– القرآن الكريم سورة مريم الآية 06.

*– الجابري: محمد عابد الجابري ولد في 27ديسمبر1936م الموافق ل1453ه مفكر وفيلسوف مغربي من ابرز المثقفين العرب من قرية فجيج التي تتألف من سبع قصور وأهم هذه القصور قصر زناكة مسقط رأس الجابري حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الرباط للآداب حمل عدة مشاريع فكرية صاحب صدورها جدلا ونقاشا لم يتوقف حولها فكانت رباعية نقد العقل العربي والتي تكونت من أربع اصدارات رئيسية كانت باكورة اعمال الجابري أعطى فيها للعقل دورا محوريا في اعادة قراءة العقل العربي ومن أهم مؤلفاته العصبيةوالدولة1971، نحن والتراث1980، الخطاب العربي المعاصر1982، تكوين العقل العربي1984، توفي سنة 2010م بالدار البيضاء بالمملكة المغربية .(محمد عابد الجابري ،حفريات في الذاكرة من بعيد بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ،1997 ،ص22.).

(4)– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات بيروت، ط1 1991، ص ص 43،44.

غير أن الجابري ينطلق من تقديم موقفه للتراث من السؤال "التالي: (ولماذا التراث؟) قصد التشكيك في جدوى، بل في مشروعية الاشتغال بالتراث، ذلك لأنه ما دمنا نعرف التراث بكونه (ما هو حاضر فينا أو معنا) فإن الانشغال به نوعا من الانشغال مشروع تماما. أنه جزء من انشغال الانسان بذاته "فالتراث عنده ضروري حيث ينتمي للماضي ولدراسته يجب الاعتماد على المنهج العلمي ويلتزم الباحث أكبر قدر من الموضوعية والمعقولية فهما مطلوبان بكثرة لدراسة التراث لان هذا الأخير ينتمي للماضي ويمثل ذاكرتنا الثقافية. [1] ويجب علينا دراسته وعدم التخلي عليه والمساهمة في تطويره.

فقام الجابري بقطيعة معرفية مع التراث ويرى أن السبيل الوحيد للتوصل الى الحداثة هو التخلص من التراث حيث يقصد به هنا أن العلم يجب أن يدرس على انفصال لا على اتصال.

فالجابري يرى أن التجديد "لا يدعو للقطيعة مع التراث برمته وإنما الى القطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط ومع القراءة غير الموضوعية للتراث ومع الفكر الغنوصي الذي ساد في فترات من تاريخنا ومع بعض المناهج غير الموضوعية" [2].

ومن خلال عرضنا لموقف الجابري الذي بحث في "الدوافع التي جعلت مسألة التراث أولية بالنسبة للفكر العربي المعاصر فيرى أن الدافع الأساسي هو مواجهة التحدي الغربي بكل أشكاله" فإنها مسألة من المسائل الرئيسية في العصر الراهن باتت أولية بالنسبة للفكر المعاصر وما جعلها تكتسب هذه الأهمية ورغبتها في مواجهة التحديات الغربية بكل أشكالها وأبعدها فأصبحت بمثابة الغزو الفكري في كل جوانب الحياة [3].

(1)- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ،المصدر السابق ، ص 46/45.

(2)- محمد الداهي التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري دار التوحيد، الرباط، المغرب د ط 2012ص125.

(3)- المرجع نفسه، ص 92.

وهذا ماقر به بعض المفكرين لانهم يرون انه يجب العودة للتراث من اجل مكافحة افكار الغرب واعتقاداتهم لأنها تعتبر معارضة للتراث وللقيم العربية.

كما أن التراث لفظ استعمل بمعنى نهضوي حيث يدل على مفاهيم توظف في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر استقى منها مضامينه كلها من ذلك الخطاب، فكانت هناك دعوة لأخذ التراث أي منه والرجوع الى الأصول وكانت دعوة أخرى ألا وهي رد فعل ضد التهديدات الخارجية مما جعل من التراث يتخذ صورة ميكانزمية للدفاع عن الذات [1].

وعليه يمكن القول بأن الجابري يرى "أن الذات المفكرة العربية وهي تعود الى تراثها الخاص لتجعل منه خليفتها ونقطة انطلاقها، تسعى الى أن تجد مستندا ذاتيا يرجع الى التاريخ الخاص لمواجهة التحدي الغربي وكيفية طرحه لجملة من المشكلات المطروحة على الفكر والواقع في الزمن المعاصر" [2]. فالأمم العربية تمتلك تراث خاصا بها ويستمد من الماضي ويكون بمثابة نقطة اختلاف عن الغرب ومواجهتهم فيأتي لأجل تحديد الاختلافات الموجودة بيننا وبين الغرب وتحديد ذاتنا.

هناك العديد من المفكرين يتفقون مع الجابري حول مسألة التراث ومن بينهم سعيد بن سعيد حيث يقول: " أنا متفق مع الأستاذ الجابري اتفاقا كليا ومطلق في مسألة الموقف من التراث في أنه من العبث أن يحاول الانسان أن يدير له ظهره وكل محاولة لإدارة الظهر للتراث من طرف المفكرين العرب المعاصرين كشفت عن فشلها وكشفت عن مخاطرها ومزالقها فهو جلد المرء الذي لا يستطيع أن ينفصل منه " [3].

ويساند أيضا الجابري في رأيه حسن حنفي فيرى في كتابه التراث والتجديد أن التراث يمثل قضية البحث عن الهوية عن طريق الغموض في الحاضر، اجابة عن السؤال من نحن؟

(1) – محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق ص ص 25/24

(2) – محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري المرجع السابق ص 92.

(3)– المصدر السابق، ص 289.

واكشاف أن الحضارة ماهي إلا تراكمات للماضي بالإضافة الى واقع جديد هو نفسه نتيجة لضياع الجهاد القديم. [1]أي أن التراث شيء اساسي للإنسان وبناء الحضارات الجديدة والتغلغل في تاريخنا ومعرفة هويتنا كما عمل على نشر الوعي الثقافي حول التراث الاسلامي وذلك من خلال تأليفه للعديد من المؤلفات لتعميق فهم الناس لأهمية تراثهم .

وبالتالي فعملية الرجوع الى "الأصول" و"احياء " التراث التي تتم في إطار نقدي ومن أجل التجاوز في حال النهضة قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع الى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما أمام التحديات الخارجية ويعتبر الماضي وسيلة من أجل الارتكاز عليه والقفز الى المستقبل بل أيضا بالدرجة الاولى من أجل تدعيم الحاضر وذلك من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات. [2]أي أن فكرة التراث تقوم على فكرة أن الحاضر والمستقبل يتأثران بالماضي ومن أجل فهم الوجود الانساني وتطويره يستوجب قراءة التراث أولا .

إن اية محاولة لدراسة التراث يستوجب العودة للماضي لأنه يعتبر أساسه ومصدره فالحاضر والمستقبل قد يختلفان عنه تماما، حيث أن الظروف الاجتماعية والثقافية التي عاشها أجدادنا تختلف كليا عن تلك التي نعيشها، كما يقترن التراث بالحضارات فكان محط اهتمام المفكرين عبر مختلف الحضارات "كان في الحقيقة اقتران التراث بالحضارة محط اهتمام الثقافات الأخرى ومركز العالم والثقافات التي توالدت عنها الحضارات العربية الاسلامية هي الأخرى غنية متنوعة فيها ما هو بهي ومشرق، كما أن فيها ما هو مغير لذلك." [3]

يعتبر محمد أركون من مؤيدي الجابري في مسألة التراث حيث يرى في كتابه تاريخية الفكر العربي الاسلامي أن: "مسألة التراث الاسلامي لم تعالج قط ضمن اطار التحليل والفهم الأنثروبولوجي "، حيث يقول ايضا أنه" يجب تمييز مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة

(1) – حسن حنفي، التراث والتجديد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1992ص20.

(2) – محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان ط2 1990ص26.

(3) – محسن جاسم الموسوعي، كمال نجيب عبد الملك، التراث الثقافي العربي، مختارات المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 2007، ص، 7.

التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية والتي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم أي التراث السني والشعبي والخارجي"[1]. فالتراث الاسلامي حسبه يختلف على بقية التراثات المحلية لأنه يأخذ تتضيده من القواعد والممارسات التي لا توجد لديها أية ذاكرة تحددها تاريخيا حيث يءمن بأن العودة الى التراث ضرورية لفهم الواقع الاجتماعي والثقافي في العالم العربي الاسلامي.

لقد تناول أركون الفكر الاسلامي وقال "إني لا أعرف أي مفكر مسلم واحد حاول أن يبذل ما بذله الشافعي من جهد عقلي لدى كتابته للرسالة الشهيرة، أما تعليم أساتذة أصول الفقه في كليات الشريعة الموجودة حاليا فتتخلص من التجميع والتقليق والتكرار السكولاسيتكي لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية، هذا مع العلم ان نقد العقل الاسلامي لا نسميه بالأبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة، لأنهم كانوا يعرفونها بطريقتها الخاصة لم نسميها بالأبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة"[2]، فيرى أركون أيضا بأن: التراث لا يجب أن يكون مختلطا بالمخيال الاجتماعي فيعتبر هذا الأخير عامل رئيسي في تشكيل التراث ويؤمن بأنه يمكن استخدامه كأداة لتجديد التراث وتطويره، كما هو الحال في الفترة الراهنة، لان المخيال يقوم بتتبع الممارسات والوصول الى صيغ جديدة ومتناغمة.

فنجد بعض المجتمعات لا تتقبل قضية التراث فتعمل المجتمعات التقليدية على انتاج القصص ونشرها، كما يرى ايضا اركون بأن التراث" وعن كل مكانها المقدس الذي تم الحفاظ عليه بشكل خاص من قبل السناء ومن قبل العمل الجماعي في الحقول والاجتماعات القروية والاحتفالات الجماعية، ان صالات السنيما والتلفزيون وملاعب الكرة تستبدل تدريجيا بالقيم والتعابير والثقافة التقليدية الخاصة التي خلفتها الجماعة، ثقافة الجماهير، المكوسوبوليتية ان

(1) – محمد اركون، الفكر العربي الاسلامي، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، دار البيضاء، المغرب ط2 2006ص20.

(2) – المرجع نفسه، ص، 121.

الانفتاح على الماضي التاريخي للثقافات الاجنبية نتيجة انتشار التعليم الحكومي العام جامدا ومملا من الناحية التربوية".[1]

حيث يقصد بأن التراث مصيره هو التحول لأداة في يد الدولة الوطنية التي تبحث فيه عما يصبغ عليه الشرعية وهكذا نجد القادة يسبغون المؤسسات السياسية والقضائية ونظام التعليم وايديولوجيا الرسمية عن طريق تغطية كل ذلك بمظهر اسلامي أي بمفردات المعجم التقليدي وتعابيره، ويرى أيضا بأنه تراث إلاهي لا يمكن للبشر أن يغيروه فهو عبارة عن حقيقة مطلقة[2].

يرى الجابري أن "كل الشعوب تفكر في تراثها ولكن فرق واسع جدا بين من يفكر بتراث ممتدا الى الحاضر ويشكل الحاضر جزءا منه، تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون "[3]. وهذا ما يدل على ان مستوى التفكير في التراث من شعب لآخر ومن بيئة ثقافية لأخرى وهذا متعلق بعدة عوامل منها التاريخ والحضارة والأديان والعادات والتقاليد وغيرها، فالتراث يعكس الهوية الثقافية للشعوب والمجتمعات ويجب الحفاظ عليه وتنميته ويكون هذا بواسطة الشعب.

"إن نظرة الجابري للتراث لم تكن محايدة مجردة من أي هاجس ايديولوجي حتى عندما قرر الالتزام بالتحليل الابستمولوجي لم يرم جانبا ما كان يحركه في الداخل من هموم إيديولوجية انه يؤكد في سياق رده على بعض محاوريه انه لا نستطيع ان ننظر الى موضوعنا (التراث)نظرة محايدة لامبالية فالهاجس الإيديولوجي حاضر فينا دوما عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث"[4].أي أن الجابري كان يدعوا لدراسة التراث ولم تكن

(1) – محمد اركون، الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق ، ص 35.

(2) – علي ابطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد اركون نموذجا، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، د ط، 2015ص ص04 /07.

(3)– محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ط6بيروت المركز الثقافي العربي 1993ص22.

(4)– نايلة ابي نادر التراث والمنهج بين اركون والجابري الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ط1 2008 ص465.

دراساته له محايدة ولامجردة ويعتبر أن الهاجس الايديولوجي له الذي يحرك داخلنا فكرة الاهتمام بتراثنا وعدم الاستغناء عليه .

الجابري لا يرفض التراث حيث يريد الوصول من خلاله لبر الأمان أي المعاصرة ويقصد به مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي والدولي وتعني حداثة الرؤية وتحرير تصور التراث ونرى ذلك في قول الجابري: "لا نعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر مانعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بالمعاصرة اعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "[1].حيث يقصد هنا بأن التراث يجب أن يواكب العصر وجميع الحضارات الانسانية.

يكرس كتاب التراث والشعر واللغة فكرة تجديد التراث وذلك في قولهم: "نعرف لامتنا دورها ولن تستطيع معرفته الا بإحياء تراثها ودراسته وعرضه على الاجيال وتلك الامم الحية لا تعني بتراثها وحدة بل تمد عنايتها الى تراث الامم القديمة منها والبعيدة لتعرف موقعها من تاريخ الحضارة الانسانية "[2] فالتراث يعتبر قيمة حضارية ورمزا للأمم فنجد أن جميع الأمم تتمتع بتراثها الخاص بها ،لأنه يمثل العمق التاريخي والحضاري للشعوب حيث يتضمن كل موروثات وفنون وعادات وتقاليد وممارسات ،ويتميز بتعدد جوانبه وتنوعه بين الشعوب والثقافات ،لهذا السبب يعد الحفاظ عليه قيمة حضارية لها أهمية بالغة .

يهدف موقف الجابري من تجديد التراث (الحداثة) هو الوصول الى الازدهار والرقي الذي يمس مختلف المجالات الحياتية وهي كذلك النهوض من القديم الى الجديد فالحداثة تعتبر العمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية.[3] أي يعتبر التراث على أنه السبب الوحيد في تطور المجتمعات ويسعى لرقيها وذلك من جميع الجوانب

(1)- محمد عابد الجابري التراث والحداثة، المصدر السابق، ص ص، 16/15.

(2)- شوقي ضيف في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة مصر، د ط، د ت، ص64.

(3)-المصدر السابق ص 17.

والوصول من خلاله للإزدهار وتنمية الثقافات الخاصة لكل المجتمعات والسعي من أجل تطويرها والحفاظ عليها من التدخلات الأجنبية وتعزيز الانتماء الى الوطن وحماية تراثه من التلاعبات والتجاوزات .

المطلب الثاني: التراث الديني السياسي والدولة.

بالنظر الى الموقع والمكانة التي احتلها الدين الى جانب السياسة استطاعا أن يفرضا سلطانهما على الانسانية جمعاء، لعقود طويلة الى غاية مجيئ الأديان السماوية فاعتبر الدين والسياسة من أهم المواضيع التي خلدت نفسها في التاريخ ويعتبر الدين تراث سياسي، فالدين هو عبارة عن ظاهرة صاحبت الانسان منذ نشأته على ظهر الأرض، وفي جميع العصور للوصول الى معنى كلمة الدين ينبغي علينا الرجوع الى ما تحمله معاجم اللغة العربية فنجد أن الدين في اللغة هو "المادة والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء"[1] أي الدين هو ما يقود الانسان للخير أو الشر على حسب سلوك الأفراد وفهمهم للدين فقد يحمل الخير كما يحمل الشر ايضا، فهو أساس قوام الحياة البشرية.وكما نقصد به منذ القديم على أنه نظام من العقائد والطقوس والتعاليم والأخلاق التي تبين للانسان بوجود إلاه يحكم الكون ويسير شؤون الحياة البشرية .

تعتبر السياسة على أنها الفن والعلم التي تهدف الى تحقيق المصالح العامة للمجتمع في إطار معين وقد ورد تعريفها على أنها "مصدر ساس وهي تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونها، وقد تكون مدينة أو شرعية فاذا كانت مدينة كانت أحكامها مستمدة من الحكمة السياسية والعلمية أما إذا كانت شرعية فتستمد أحكامها من الدين".[2] وتسعى السياسة الى تنظيم العلاقات الدولية بين الدول والشعوب.

(1)- جميل صليبا المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2/ 1 بيروت، لبنان، 1982 ص573.

(2)- المرجع نفسه ص 679.

كما "نعني بالدولة والمدينة هي الاجتماع والتمدن الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة التي تجعل الناس طوائف وقبائل في الدولة الواحدة فالسياسة في أصل معناها اليوناني هي التدبير والدولة هنا يكون بمساهمة المواطن في المناقشة واتخاذ القرار فالسياسة هي تدبير لشؤون الدولة "[1]. فتعتبر الدولة بأنها تكوين سياسي يتميز بالسيادة والاستقلال والمسؤولية عن إدارة الشؤون العامة وتحقيق المصالح العامة للمجتمع.

يرى الجابري أن المشكلة ليست مشكلة الدين، ويجب أن نفصل دائما بين الدين وبين الاستغلال السياسي للدين، فالدين ظاهرة ملازمة للبشرية منذ وجدت فلن نجد مجتمع خال من الدين، ففي الاسلام التوظيف السياسي للدين عند معاوية، فمنذ ثورة معاوية على علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسيا، حيث برر معاوية استلامه للسلطة من خلال فكرة الجبر، فكرة القضاء والقدر وهو الذي ساق الخلافة الى بني أمية وهم بذلك ليسوا مسؤولين عما حدث حيث كل الخلفاء الأميون من بعده سارو على هذه الايديولوجية التي تستغل الدين، ففكرة القضاء والقدر تعتبر حافزا للجهاد والصبر والتمسك بالمبدأ: "**لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا**".[2] فبهذه الفكرة أوهموا للناس بفكرة الاستسلام لحكمهم لأنه قضاء وقدر، وهذا ما أدى الى استمرار هذا التوظيف السياسي للدين بميادين مختلفة الى وقتنا الراهن، لقد وظف لتبرير هذا الاستبداد والطغيان والظلم الاجتماعي التي جاء الدين في الأصل ضد هذه المظاهرة كلها، فلو مارس السياسيون السياسة عارية لكشفوا وبان استبدادهم.[3]

" لما طلب معاوية مبايعة الرافضين اشترط عليه ابن الزبير ثلاثة أمور: أن يفعل كما فعل الرسول (ص)أو كما صنع أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فقال معاوية ماذا صنعوا؟ قال بن الزبير: توفي الرسول (ص) ولم يستخلف أحدا فارتضى الناس أبو بكر وهذا الأخير عهد بالخلافة لرجل من قريش لكنه ليس من بني أمية فاستخلفه، وجعل الأمر بين ستة رجال ليس

(1)- محمد عابد الجابري قضايا في الفكر المعاصر ط1 بيروت لبنان مركز دراسات وحدة العربية 1997ص150 .

(2)- القران الكريم سورة التوبة، الاية 5.

(3)- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ص ص187/186.

فيهم أحد من ولده ولا من بني أبيه، رد عليه معاوية قائلا: لقد أعذر من أنذر فأقسم بالله لأن رد علي احد كلمة في مقامي – يخطب الناس– لترجع اليه كلمة يسبقها السيف على رأسه وهدد الرافضين بالقتل ان رفضوا البيعة فصعد للمنبر وأنني عليهم الرهط وأوهمهم بأنهم بايعوا فبايع الناس الذين كان ينتظر موقفهم، فقالوا والله ما فعلنا ولكننا خفنا القتل "[1].

"محمد عابد الجابري يرى بأن علاقة الاسلام بالبناء السياسي لم تطرح فقط في الفكر الاسلامي منذ ظهور الاسلام حتى منتصف القرن التاسع عشر ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت الى الفضاء العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وحاول المفكرون طرح هذه القضية من أجل الفصل فيها ومعرفة العلاقة القائمة بينهما " [2].

تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية، بدأ هذا التصادم بعد وفاة الرسول(ص) وبدأ عصر الخلفاء وما بعده، أي منذ تكوين بدايات الدولة كجهاز سياسي فالتبرير الديني يشير للوجود السياسي ويمنحه مشروعيته في حين أن السياسي مغرق بفساده ودنيويته حيث حدث هذا الجدل في أوروبا بعد ازاحة دور الكنيسة وطبقة النبلاء معلنة ولادة الفكر الليبرالي والمنهج العلماني حيث نشأة العلمانية كنظرية لفصل الدين والسياسة فترى بأن السياسة ميدان لا يدخل فيه الدين.[3]

كانت الكنيسة هي السلطة الأولى في أوروبا حيث عرفت سيطرة كبيرة منها وتتحكم في مجالات الحياة وتتدخل في شؤون السياسة والدولة واستمرار هذا الى عصر النهضة كما تعني كلمة العلمانية فصل السلطة عن الدين أي سلطة سياسية حيث يرى الجابري أن العلمانية

(1)– ابن الأثير، الكامل في التاريخ دار الكتاب العربي ،ج3 ط5بيروت، لبنان 1975 ص252.

(2)– محمد عابد الجابري، في الدين والدولة، مجلة مواقف عدد28 2004ص07.

(3)- لزهر بوارضي جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3 العدد9 ديسمبر 2017ص ص 4 /5.

مصطلح لا أصل له في الاسلام فيفصل استعمال كلمة اللائكية والتي تعني النظام الذي يفصل الدين أو الكنيسة من التدخل في شؤون السلطة السياسية.[1]

كما يرى برهان غليون أن العلمانية هي في الأصل "نظرية اجرائية سياسية" تقضي تقاسم الدولة والكنيسة الحكم على الانسان لصالح المجتمع(المسيحي) و وقف النزاع الدائم داخله .[2] أي أن العلمانية جاءت لأجل فصل الدين عن الدولة وجعلهما منفصلين ولكل منهما حكمه،فيرى بأن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة والحياة السياسية فترتكز على التفريق بين السلطات الدينية والعلمانية الى حماية الحرية الدينية وتجنب التدخل الديني في الشؤون العامة ،حيث تتضمن مطالب حركات العلمانية في العالم بالفصل بين الشريعة والدولة .

شغل مصطلح العلمانية جميع المجتمعات الاسلامية العربية نظرا لمكانتها عند الغرب فأقر المفكرين الاسلام بأن العلمانية لن يكون الاسلام بحاجتها خاصة أنه لم يكن لها وجود في التاريخ الاسلامي[3]. أي أن العلمانية جاءت لغرض افساد الدين وفصله عن السياسة وذلك من أجل تسييرهم للدولة حسب قوانين وضعية تلبي احتياجاتهم.

كما يرى الجابري أن إشكالية العلمانية جاءت نتيجة لفترة غلبت الطموحات النهضوية لدى المفكرون العرب حيث اقتدوا بالنموذج الأوربي في فصلهم للدين عن الدولة، كما أكد أن الاسلام دين وهناك مسلمون ولا يوجد من يتدخل في العلاقة بينهم دون السياسة، السياسة يجب عليها الاهتمام بهذه القضية وبديلها هو الديمقراطية والعقلانية [4]. يقصد هنا أن المجتمع الغربي جاء بمفهوم العلمانية وذلك من أجل أن ينتقدوا الاسلام ويفصلونه عن حياتهم الاجتماعية واليومية ويضعون قوانين خارجة عن الاسلام.

(1)- محمد عابد الجابري في نقد الحاجة الى الاصلاح ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1بيروت2005ص80.

(2)- عبد السلام طويل، الدولة في مهب الريح دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون القاهرة، ط1 2001ص218.

(3)- عبد الشافعي محمد عبد اللطيف ،العلمانية في الفكر الاسلامي دار السلام للطباعة ونشر وتوزيع وترجمة ط2 2006ص 150.

(4)- عبد الله العروي، نقد المفاهيم، المركز الثقافي للكتاب، بيروت ط1 2018 ص107 .

يرفض الجابري فكرة العلمانية وقدم نقدا لزعمائها ولما نتج عن قراراتهم اتجاهها وما يرمون اليه نتيجة اقتراحهم لها "يستنكر الجابري فعل النخب التي تدعو لإقرار العلمانية في ربوع الوطن العربي وهذا ما خلق مشكل بدأ من ردود الفعل التي تثيرها دعوته في أوساط واسعة من المثقفين الذين اعتدنا على تسميتهم بالعلماء التقليديين سواء كانوا ممن يتزين بالزي التقليدي الوطني أو بالزي العصري الأوربي "[1].

تكتسي العلمانية ثوب الفصل بين الدين والدولة في الوطن العربي حيث تدعو لإلزام كل من الدين والدولة نطاقا خاصا به دون ان يتجاوز احدهما نطاق الاخر ولا يتدخل في شؤون الاخر، وهذا دليل على الفصل النهائي الذي تقره العلمانية ومن خلال هذا الفصل الذي أتت به نتج عنه تيارين متعارضين حول سياق هذا الموضوع فيرى التيار الاول اللبرالي بأن هناك ضورة لفصل الدين عن الدولة فصلا تاما وهذا ما يعتبرونه شرطا في التمدن، أما بالنسبة للتيار الثاني فهو التيار السلفي الذي يرى هو الأخر بضرورة بربط الدين بالدولة فلاوجود لدولة بلا دين حسب رأيهم ولادين بلا دولة.[2]

شغل موضوع الدين والسياسة بال المفكرين والفلاسفة العرب منهم والغرب فقد قاموا بإيجاد الحلول في قضية الدين والسياسة ومحاولة ايجاد ما يرضي الطرفين المتناقضين حول هذا الموضوع، وتنتهي العلاقة بينهما نهاية صحيحة وتحفظ كل من الدين والدولة [3]، فتعد العلاقة بين الدين والسياسة أكثر الموضوعات التي تختلف حولها الآراء فيرى البعض بضرورة الفصل بينهما بشكل كامل بينما يرى الآخرون بأنه يجب أن تكون علاقة وثيقة بينهما ومتلازمة وحتمية.

(1) – محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 106.

(2)– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر سابق ،ص 68.

(3)– عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، منتدى المعارف للنشر والتوزيع ط، 1 بيروت 2015،ص57.

الدولة عبارة عن إقليم معين يضم مجموعة من الأشخاص تخضع لنظام سياسي معين فنجد أن ابن خلدون يصف الدولة وصفا مميزا حيث يرى بأنها ذلك الامتداد الزماني والمكاني الذي يخضع لحكم عصبية ما وامتداداتها في مكان معين كما يرى بأن هناك دولة عامة ودولة خاصة وتخضع لأحكام معينة من طرف الحاكمين خاصة " كما يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطا عضويا ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزوايا التي ينظر منها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهم والعصبيات الخاضعة لهم".[1]

جاء المفكرون والفلاسفة السياسيون عن سؤال لماذا الدولة؟ ورددوا عبارة أرسطو التاريخية: لأن المجتمعات الإنسانية هي بالضرورة والطبيعة مجتمعات سياسية فهي لا يمكن أن نعيش دون دولة وأظافوا فكرة الوازع التي شكلت غاية السياسة فكشف ابن خلدون عن فكرة الوازع وذبك من أجل دولة جديدة مستقلة بذاتها فكشف عنها على أنها تسمى بالعصبية.[2]فحسب رأي المفكرين المعاصرين تعتبر الدولة كيانا سياسيا واجتماعيا يسعى لتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إطار قانوني ،كما تسعى لتوفير الخدمات العامة للمواطنين هذا ما جعلها ذات أهمية بالغة في تحقيق التنمية و الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

كما يمكن أن نجد صنف من الدول يتمتع بوجود جهاز وسلطة مركزية وسياسية وطنية ولكن هذا الجانب يفتقر الى الجانب الأخلاقي الذي من خلاله تكتسب السياسة معناها ويسمح بتكوين سياسة وطنية ويكسبها قيمة إيجابية كما أنه عندما تظهر الممارسة السياسية مما يدعو الى ظهور دولة تزداد استقرارا ورسوخا وكأنها تحقق مبدأ إنساني أعلى سواء لدولة دينية أو

(1)- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6/5 بيروت 1994/1992، ص 211.

(2)- برهان غليون، المحنة العربية الدولة ضد الأمة، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات ط 4بيروت 2015ص 36.

غاية أخلاقية واعتبار بأن السياسة وسيلة تسمح للأفراد بأن يحققوا ماهية اجتماعية كمواطنين أحرار[1].

وقد ورد مصطلح الأمة في القرآن الكريم، في العديد من الآيات بمعان متعددة، غير أن المعنى الأبرز له هو ما يشير الى تلك الوحدة البشرية، التي تتصهر في منظومة روحية وأخلاقية، حيث تقوم على الاعتقاد التوحيدي وتسعى الى الخير الاكمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتضح ذلك في قوله تعالى: **[وكنتم خير أمة أخرجت للناس]** [2].

ولم يتحدث القرآن عن القوانين السياسية ولا الاجتماعية، فقد وضع حدودا حلل منها البعض كما حرم منها البعض الآخر وواضع العديد من الفرائض تخص كل من الفرد والجماعة وجاء القرآن بدعوة الطاعة لأولي الحكم والأمر وذلك من خلال قوله تعالى: **[يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر مِنْكُمْ]**[3].

تعتبر البلدان المتأخرة في الوطن العربي على أنها تمارس السياسة التي تتضمن مجموعة من المسؤوليات وحقوق وواجبات تكون على شخص حر وهو لا يتجزأ من المجموعات البشرية في مدينته، وهذا ما أدى الى تواجد الانفصال بين الشعب والسلطة وهذا ما جعل السياسة ممنوعة في المدينة ووضع قرار لتوسيعها للدولة[4].

لقد اشتغل العديد من المفكرين العرب بموضوع الدولة حيث اختلفت وجهات النظر بينهم في العديد من القضايا والمشكلات المرتبطة بالمسائل السياسية، ومن بين هؤلاء المفكرين برهان غليون فقام بالعديد من الدراسات التحليلية لقضايا الدولة الراهنة وأزماتها، ومن خلال دراساته وضع عناصر تكوينية للدولة العربية، ومن أهم هذه العناصر نجد:

(1)- برهان غليون، المحنة العربية الدولة ضد الأمة المرجع السابق، ص39.

(2)- القرآن الكريم، سورة، آل عمران، الآية: 110.

(3)-القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

(4)-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق ص66.

1/ "عنصر التنظيم العقلاني الحديث للدولة: هذا سعيا لتحديد مفهوم أكثر شمولية وأكثر استيعابا لبنية الدولة العربية وطبيعتها فيستعين غليون من خلال هذا بالمنهج المقارن مستحضرا نموذج للدولة الحديثة، فالدولة التقنية الحديثة تعتبر بنت للدولة الوطنية الحديثة"[1] أي أن غليون اعتبر أن مفهوم الدولة الشامل لا يتحدد الى من خلال التنظيم العقلاني للدولة وأنه يجب المقارنة بالدول الحديثة لأنها تعتبر المصدر الأساسي لكل دولة وطنية.

2/ "عنصر التقدم التاريخي كغاية للاجتماع السياسي: فهو اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي ووضع الدولة في مركز القلب من عملية التقدم وتزويدها بأخلاقية تاريخية عالمية ومن ثم تجديد مصدر مشروعيتها الإنسانية " [2] يحاول غليون من خلال هذا أن يضع الدولة في أهم عمليات التقدم التاريخي وهذا كغاية سياسية اجتماعية عالمية ومحاول التجديد فيها.

3/"عنصر المجتمع كمصدر لقوى التغيير والمبادرة وهدف للسياسة: وهو المجتمع نفسه كمصدر للتغيير والمبادرة وهدف للسياسة نفسها وتتبع أهميته من ربطه السياسة بالمجتمع وجعله من الشعب المحاور المباشر للسلطة ومصدرها"[3]. تتمثل وجهة نظر غليون بأن أساس كل متغير في الدولة أو السياسة هو المجتمع نفسه أي الشعب فهو الذي يقر على مصادر السلطة والتشريع السياسي في الدولة.

من خلال دراسة الدولة الحديثة يتبين أن لها العديد من المهام و من أهمها "شؤون الوطن" أي حماية حدوده ودفاع عنه و"شؤون الأمة"، أي خيراتها واستقلالها وتراثها، وكذلك "شؤون الدولة" اي بوصفها هيئة تنوب عن الأمة في ممارستها للسلطة والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو والدفاع عن أهم المصالح التابعة لها الاقتصادية أو الاستراتيجية وحمايتها من كل تدخل

(1)- عبد السلام طويل الدولة في مهب الريح، المرجع السابق ص 320.

(2)-المرجع نفسه ، ص 322.

(3) - المرجع نفسه، ص 324.

غريب.فنجد الدولة تقوم على العولمة والتي هي رفع الحواجز أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية أو الإعلامية، وذلك من أجل ممارسة سلطتها من خلال وسائلها الخاصة.[1]

المبحث الثاني: العقل العربي السياسي عند الجابري

المطلب الأول: التركيب البنيوي للعقل العربي وتكوينه حسب الجابري

إن ترجمة العقل بكلمة الفكر وربطه بعروبته وهي الثقافة الإسلامية العربية تعتبر بمثابة خطوة أولى نحو تحديد مفهوم العقل العربي كما يستعمله الكاتب حيث أننا نجد لالاند يميز بين العقل الفاعل والعقل السائد، حيث يقصد بالعقل الفاعل النشاط الذهني الذي يقوم به المفكر، فهو الملكة التي يستطيع الإنسان أن يخرج من خلالها ادراكاته أما العقل السائد فهو عبارة عن المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، فنقصد هنا أن العقل العربي هو العقل المكون أي أنه مجموعة من المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الى من ينتمون أليها من أجل اكتساب المعارف.أي أننا نميز بين عقل سائد والفاعل حسب الجابري إلا أنه هناك علاقة تأثير وتأثر بينهما فالعقل الفاعل حسب الجابري ينطلق من مبادئ وقواعد أي من عقل سائد، فالعقل العربي إذا من مظهره فاعل ونتاج ثقافة سائدة فالعقل كوني ومبادئه كلية ضرورية.[2]

يؤكد أن الجابري لم يتعرف الى نظرية لالاند في مصدرها الأصلي أي كتاب "العقل والمعايير "كونه يأخذ في فقرة لاحقة موقف الناقد من تلك النظرية، التي يبنى عليها تحليله للعقل العربي، والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل". فهذه القضية التي تتعلق بالعقل السائد والفاعل ومن الأسبق بينهما تشبه كثيرا قضية البيضة والدجاجة أيهما أسبق، ونتج عن هذا الخلاف أو الدراسات العقل المكوَن والعقل المكوِن، ويعتبر علاقة عضوية بين التاريخ والمجتمع كما بين الفرد والجماعة "نحن" و" الأنا" وهذا ما يقر به لالاند في نظريته حول تقسيم

(1)- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ص ص 151/150.

(2)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة ط 2 بيروت 1985م ص ص16/15.

العقل.[1] نرى هنا أن لالاند قسم العقل الى قسمين عقل سائد حيث يقصد به ما كان سائد في فترة زمنية معينة، أما العقل الفاعل فهو ما يتميز به كل فرد العاقل عن الحيوان.

أدت الثورات العلمية الى العودة لمفهوم العقل ذاته فقد اعتقد الجابري أن التعريف المعاصر له أنه "القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئه" أو أنه أساسا نشاط منظم "لعب حسب القواعد"، فالعلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل غير الواقع فالإنسان لا يستطيع أن يعيش حياته دون الخضوع لقواعد، فالحياة الاجتماعية متعددة مما أدى الى تعدد القواعد والمبادئ، فمثلا اليونان تعاملوا مع الكون والطبيعة فأسقطوا عليها القواعد التي استخلصوها من حياتهم فحاول طاليس تفسير الطبيعة بالطبيعة نفسها في تدشينه النظر العقلي فيرى أن "فقال أن أصل الكون ماء، بدأ(اللغوس)=(العقل) يحللا محل (الميتوس)=(الأسطورة)، أي بدأ الفكر يستقي مرتكزاته من الطبيعة نفسها لا من أي شيء آخر خارجها".[2]

الفكر العربي الإسلامي عند الجابري لا يختلف عن قاعدة إسقاط البيئة عليه كما صاغ أرسطو قاعدة للبداهة، كمبدأ الهوية والسببية العامة فجعلها مرتدة الى بيئة الأجسام الصلبة عند اليونان فإذا كانت الأجسام الصلبة والحياة الاجتماعية قد أدت الى ظهور العقل اليوناني فإن الفكر العربي إقترن بالصحراء الرملية والحياة البدوية أدت الى تكوين العقل العربي. [3]

إن كل شيء أساسي يبدأ به الجابري هو تعريفه للعقل والذي يقصد به: ذلك الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس فهو عقل لأن له محددات وتجليات فهي قابلة للوصف والتحليل وهو سياسي لأن وظيفته ممارسة السلطة السياسية وليس معرفي فيرتبط بالنظام المعرفي الذي يحكم عملية التفكير في الحضارات [4].

(1) –جورج طرابيش، نقد نقد العقل العربي، دار الساقي ط1 1996بيروت لبنان، ص ص15،16.

(2) –محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 24.

(3)– يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، الدار البيضاء، افريقيا الشرق، 2009، ص51.

(4) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1995 ص ص7،8.

واستمد الجابري مفاهيم من أجل دراسة العقل فنجد منها اللاشعور السياسي* والمخيال الاجتماعي.**

إمتد العقل الى ميدان الأخلاق في الثقافة اليونانية منذ الرواقيين الذين يرون بأن الحكمة في العيش وفق الطبيعة أي وفق اللغويين حيث فصلوا أن العقل العربي سيمتد الى ميدان المعرفة، ففي الجانب الأخلاقي القيمي نجد جميع الكلمات التي تربطها بنوع من القرابة في المعنى مع العقل وهي **ذهن، نهى، حجا، فكر، فؤاد.** فيورد صاحب لسان العرب حديثا نبويا وصف فيه الفؤاد والقلب اللين يوحي أنه ذو بطانة وجدانية مثل القلب. (1)

1/العقل النظري:

أ-البيان:

أدخل يوسف كرم تمييز الى الحق الفلسفي للثقافة العربية الحديثة من خلال ما قدمه لالاند في مذهبه العقلي في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة "وكان ينتظر أن يوظفه الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" الذي يتمتع بالتداول للثقافة العربية المعاصرة. (2)

يهدف الجابري من خلال مدخل كتابه بنية العقل العربي لتحديد معنى كلمة "بيان" أو "البيانيين" فهم المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة الإسلامية الذين كانوا ولايزالون يصدرون آرائهم وطرق تفكيرهم عن الحقل المعرفي ونعني به النحو والفقه والكلام والبلاغة وهي كلها

---

*- اللاشعور السياسي: يقصد به الجابري أنه المؤسس للعقل السياسي العربي يجب ألا ينظر إليه فقط على أنه "ديني" و"عشائري" اللذان يوجهان منة خلف الفعل السياسي بل لابد من النظر اليه أيضا على أنه سياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي. (ينظر ل محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي مصدر سابق ص14/13).

**- المخيال الاجتماعي: مرجعية تؤطر اللاشعور السياسي يقصد به الجابري أنه "ذلك الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر..اضافة الى رموز الحاضر والماوردي العربي.."(ينظر الى محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي المصدر السابق ص16/15

(1)-محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي، المصدر السابق ص30.

(2) -جورج طرابيش، نقد نقد العقل العربي، المرجع السابق ص 12.

علوم عربية إسلامية استدلالية ويخص الجابري منهم من شاركوا في تقنين الحقل المعرفي البياني عن طريق تحديده وضبط آليات التفكير داخله والكشف عن نظرة التي يحملها هذا الحقل سوآءا كانوا أشاعرة أو معتزلة أو حنابلة حيث ينتمون الى حقل معرفي واحد "انهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه، وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو من الظاهرية أو من السلفيين قدماء ومحدثين..." فالجابري يرى بأن الأبحاث البيانية تعود لكونها من أولى الأعمال التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية من ثقافة شفاهية الى كتابية أي من استعمالها العامي للاستعمال الكتابي والتحريري ويتم استعماله في البحوث والدراسات "وبطبيعة الحال لقد تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين تطورا عظيما هائلا خلال هذا العصر نفسه: لقد اتسعت دائرة اهتمامه لتشمل الخطاب العربي ككل...".[1]

العربي يقدس لغته العربية باعتباره الوحيد الذي يمكنه الاستجابة لهذه اللغة فنجد "الواقع التاريخي يؤكد أن أول عمل منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها وفي هذه الحالة يكون من الطبيعي أن يتخذ العمل العلمي الأول الذي أنتج علم اللغة وعلم النحو نموذجا للأعمال العلمية الأخرى التي قامت من بعده ومنه تكون المنهجية التي اتبعها اللغويين والنحاة الأوائل"[2]فيرى الجابري أن القديم سيطر وذلك لاعتباره سبب في تخلف العقل العربي وعليه الفهم من أجل تغيير واقعه، حيث أن العقل العربي عمل جاهدا على جمع اللغة العربية وفهمها بوضوح ووضع قواعد لها يعتمدها كل دارس لها.

فمن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة العربية اللغوية نجد كلمة بيان أكثر تعبيرا عنها أو الحقل المعرفي العربي فلا نجد ما يقابلها في اللغة العربية فالأعمال البيانية حسب

(1)– محمد عابد الجابري بنية العقل العربي ،دراسة تحليلية نقدية في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط3 1990 ص ص 13 /14.

(2)– صدام حسين بن يحيى، بشير طبال، البعد الابستمولوجي في مؤلف تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري، مجلة التكامل في بحوث العلوم الإجتماعية والرياضية، م1، عدد2 ،جامعة بومرداس ،ديسمبر 2017 ،ص، 11.

الجابري تعود لكونها أول ما حقق الأشكال من الثقافة العربية الإسلامية، فكانت عملية تدشين فبدأت من النحو والفقه والكلام فالقرآن بدوره ذكر كلمة بيان أكثر من مرة حوالي مأتين وخمسين (250) مرة ويوضح الجابري أنها عرفت تطورا عبر الزمن من حالة اللاوعي الى حالة الوعي، فكانت قبل عصر التدوين تعبر عن حالة عفوية فأصبحت بعدها تعني التفكير الذي يخضع لقوانين ويلتزم بحدود ثابتة فانتقل مضمونها من الكمون الى الظهور، وأن هذا الحكم وصل إليه الجابري من دلالة (ب. ي. ن) في لسان العرب لابن منظور والذي يحددها وفقا للترتيب التالي: الوصل/الفصل/الظهور/الوضوح/الفصاحة/القدرة على التبليغ/الاقناع/الانسان حيوان مبين...وصولا لقول الجابري "إن البيان في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال والظهور والإظهار...".[1]

ب-العرفان:

العرفان في اللغة مصدر عرف وتعني المعرفة بمعنى واحد وفي لسان العرب العرفان العلم، عرف، يعرفه، عرفه، عرفانا، وعرفة أما عند المتصوفة تميز بين "معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل "فهو الكشف والإلهام والحكمة في اللغة اليونانية gnose وهي نوع من المعرفة السامية لديهم التي يصل إليها الإنسان بالتأمل العقلي والحسي، وهذا المصطلح لم ينشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة كان عندهم معرفة تكتسب بالحس أو العقل أو بهما معا.[2]

العرفان الصوفي يناله المرء بالمجاهدات والترفع أي بالاكتساب، لكنه إذا ناله المرء تصبح السلطة دينية على مريديه وأتباعه، وينال بمكانة عالية من المنظور الديني للأمة الإسلامية حيث نجده قد انتشر بكثرة في العالم وذلك نتيجة تحرره من السياسة.[3] أي أن

(1) – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق ص20/16.

(2) –المصدر نفسه، ص251.

(3) – رضا شريف، اسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، المعرفة السياسية، الأخلاق" الجزائر: مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع د ط، 2018 ص 197.

العرفان الذي يخص الصوفيين عن غيرهم ويترفع للسلطة الدينية ويكتسب مكانة عالية لأنه أساسي لديهم خاصة عند تحرره من المسائل السياسية.

أما بالنسبة لمعنى العرفان اصطلاحا الذي يستعمله الباحث المغربي الجابري أنه "جملة تيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر المعرفة بالله تقوم على الإرادة بديلا عن العقل أما العرفانية gnosticisme فتشير الى معنى أخص هو تلك المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا "كالهرمسية*وغيرها وهي مذاهب تستخدم للسحر والتنجيم والكيمياء والعلوم السرية.[1]

ويمكن أن نحصر للعرفان عدة خصائص نذكر منها:

•القول بإله واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل

•القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة فواصل بين السماء والأرض

•القول بسلاسل الأسباب الغير منتظمة

ويضيف الجابري خاصيتين:

•القول بالأصل الالاهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفي

•وعدم الفصل بين العلم والدين [2].فيكشف في الأخير بأن العرفان ليس شيئا فوق العقل بل أدنى درجات الفعالية العقلية

*- الهرمسية: نسبة الى هرمس "المثلث بالحكمة" وهرمس في الأصل اسم لأحد الآلهة اليونان المرموقين عندهم وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط والهرمسية كعلوم وفلسفة دينية ترجع الى مجموعة من الكتب والرسائل تنتسب الى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله وأحيانا يقدم على أنه نفسه إله (ينظر الى محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي مصدر سابق ص174).

(1) -محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، المصدر السابق ص 254

(2) -محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، المصدر السابق ص 193

ج-البرهان:

يستهل الجابري حديثة بمدرسة البرهان بالمشرق، حيث يرى أن الفضل يعود الى الفيلسوف الكندي في التأسيس للعقل انطلاقا من توظيفه للبرهان كمحاولة منه للتصدي الى العقل الهرمسي أو كما يسميه بالعقل المستقبل.[1]

يحدد الجابري معنى البرهان في اللغة العربية على أنه يعني الحجة الفاصلة، أما في اللغات الأوروبية فكلمة demonstration تعني في أصلها اللاتيني "الإشارة والوصف والبيان والإظهار"، وبالنسبة للاصطلاح فتعني "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج "أي يربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية أو سبقت البرهنة على صحتها.[2] أي أن الجابري يقصد بالبرهان على أنه كل ما نأتي به من أجل صدق قضية ما ويأتي كدليل عليها ليثبتها .

"لقد وضع الكندي بين يدي القارئ رؤية علمية عقلانية يتمحور موضوعها حول الكون والإنسان كما رفض فكرة المطابقة بين العقل الذي بالفعل وبين العقل الفعال، دافع عنة المفعول الديني العربي وذلك في مواجهة العرفان الشيعي والتأويل الباطني وحارب الاتجاهات العرفانية التي تربط بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية كما أنه بنى تصوره للعلاقة بين الله والعالم على أسس إسلامية محضة ونفى أيضا التركيب الهرمي الذي وضعته الهرمسية والأفلاطونية المحدثة كما دافع أيضا عن الفلسفة وعلومها لمواجهة الفقهاء الذين حاربوا علوم الأوائل"[3]. أي أن الجابري يرفض التطابق بين العقل الفعلي والفعال وحاول محاربة كل الاتجاهات العرفانية خاصة منها الشيعية ويرفض الارتباط الذي يقر به البعض القائم بين المعرفة الالهية والبشرية.

(1)- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، المرجع السابق ص200.

(2)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ،المصدر السابق ص383.

(3)- نايلة أبي نادر التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق ص343.

المطلب الثاني: تأثير الأخلاق في تكوين العقل العربي

مفهوم الأخلاق: يعرف لسان العرب الخلق: السجية يقال خالص المؤمن، وخالق الفاجر، ففي مادة (خ ل ق)يقول الخلق في اللغة: التقدير يقال خلقت الأديم اذا قدرته حقا أو غيره، الخلق: العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ بها نفسه على مقدار بعينه فإن زال الى غيره قيل تخلق بغير خلقه وفي القرآن الكريم **{إن هذا الاخلق الأولين}.**[1] كما ورد أيضا في الحديث والقرآن ومعاجم اللغة، فالقرآن خاطب الرسول (ص)**{وإنك لعلى خلق عظيم}.** [2]

فتعتبر كلمة الخلق عظيمة وأصيلة في اللغة العربية فهي احتفظت على معناها الأصلي الخلق: الدين والطبع السجية، تخلق: أظهر في خلقه خلاف نيته، الخلاق: الحظ والنصيب من الخير والصلاح وفي القرآن**{ماله في الآخرة من خلاق}.**[3]

حيث يدل هذا أن الأخلاق ذكرت في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث والمعاجم ومن هنا فمعناها لا يتغير ويبقى يدور في حلقة واحدة.[4]

كما يعتبر كتاب العقل الأخلاقي العربي عبارة عن دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية حيث نجده قد اشتمل على كثير من القضايا التاريخية والفكرية الهامة وخاصة التي لها علاقة بالقيم الأخلاقية، وهنا نجد الاختلاف في موضوعه مع مؤلفه العقل العربي ولكنهما يلتقيان في المنهج التحليلي التاريخي ومعالجة بنيته وطرحه الإيديولوجي.[5]

---

(1)–القرآن الكريم ، سورة الشعراء الآية 137.

(2)–القرآن الكريم، سورة القلم الآية 04.

(3)–القرآن الكريم، سورة البقرة الآية 102.

(4)–محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص ص 33/32.

(5) – اسماعيل زروخي، الثقافة العربية وصراع القيم(المملكة العربية السعودية الحج والعمرة مجلة تصدر عن وزارة الحج السنة 57العدد8 2002ص1

1/الموروث الفارسي: أخلاق الطاعة:

تعود الى عصر الأموي الذي كان عصر الخطاب ولم يكن عصر خطاب فقط بل شهد ظاهرة أدبية في أواخره وهي الترسل حيث كانت رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرين ومن أهم الرسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم قيم الطاعة فالخطاب له أهمية خاصة حيث أصبح طريقة لكتابة الرسائل فاعتبرت النموذج الأعلى للأدب حيث جمع بين أدب اللسان، وأدب النفيس وهذا ما جعل الترسل أول صيغة من صيغ التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية[1]. كان بني أمية يستعملون الرسائل كثيرا فيما بينهم وذلك من أجل نشر القيم وهي عبارة عن قيم الطاعة وكانت لها أهمية كبيرة في ذلك الوقت، وكان لهم مبدأ أولوية الطاعة على المطاع وكانت الطاعة ذات منزلة إلاهية.

كما يرى الجابري أن كتاب الدولة الإسلامية الأوائل، قد ساهموا في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي الإسلامي اعتمادا على الموروث الفارسي فيرى أن أول درس ارتبطت فيه الأخلاق بالسياسة كان على يد معاوية وهي تلك الأخلاق الحاملة للسيف ولم تحمل القلم، أما الدرس الثاني الذي يربط الأخلاق بالسياسة هو الأدب، حيث كانت مادته الأولى الطاعة فالأدب حسب الجابري هو قلم يقوم مقام السيف [2].أي أن الفكر الأخلاقي حسب الجابري قد تأسس على يد الكتاب الإسلاميين وذلك من خلال اعتمادهم على الموروث الفارسي.

كما كانت تمارس القيم الأخلاقية حسب الجابري في الموروث الفارسي الكسروي حيث كان كسرى (الحاكم)يخدمه الكل ولا يخدم أحد ففي هذا النظام يغيب الإنسان كفرد بل غيابه كمفهوم ويغيب الفرد كقيمة ذاته وتولد عنها ثلاث أنواع للأخلاق أخلاق السلطان، التي تقوم على الفرد والتعالي وأخلاق الخاصة تقوم على الخدمة، وأخلاق العامة تقوم على

(1) – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق ص133.

(2)– اسماعيل زروخي، الثقافة العربية وصراع القيم، المرجع السابق ص 5.

الطاعة.[1]حيث ان النظام الكسروي تغلغل في الثقافة العربية وذلك بسبب رواجه من مختلف الكتاب وكان اول ما دون في الخطاب العربي هو الخطاب الكسروي وتم نقل الموروث الفارسي للثقافة العربية.

2/الموروث اليوناني: أخلاق السعادة:

هذا الموروث دخل متأخرا في الثقافة العربية ذلك أنه عندما ترجمت كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة ولم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني خصومهم أنصار الموروث الفارسي. [2]كانت أصول الموروث اليوناني تعود لأفلاطون وأرسطو في المجال الأخلاقي ومجالات أخرى متعددة حيث تقوم الأخلاق اليونانية على الفلسفة وتصور الكون وتعتبر قيمتها هي السعادة.

يعتبر الجابري أن أهم الكتب اليونانية التي كان لها تأثير في الثقافة العربية الإسلامية نجد من بينهم "كتاب تهذيب الأخلاق لثابت بن سنان وكتب الرازي والكندي وابن الهيثم وكتاب أرسطو" الأخلاق الى نيقوماخوس" بالإضافة الى مؤلفات أفلاطون وجالينوس حيث كانت بمثابة مرجعيات للموروث الذي من خلاله شكلت مسألة الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية وتشكل نزعات ألا وهي: "نزعة طبية مماثلة في جالينوس ونزعة فلسفية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو ونزعة ثالثة تلفيقية ومرجعيتها تعود الى ما سبقها من مرجعيات أو بالأحرى الى المرجعين السابقين". [3]

(1) – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي ،المصدر السابق ،ص250/249.

(2)– بديع الزمان حوري، نقد جورج طرابيش لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، أطروحة دكتورا في الفلسفة الجزائر جامعة الحاج لخضر باتنة2017ص55.

(3)– محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1 2001 ص314.

كما نرى أن الموروث اليوناني يحمل أخلاق السعادة وتعتبر بمثابة قيمته المركزية وكانت الدولة عبارة عن مدينة في هذا الموروث وتعتبر بنسبيتها للمواطن فيعبر الأصل فيها والأساس فالنزعات الأخلاقية فيها كثيرة منها الطبية والفلسفية والتلفيقية.

3/الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.....فناء الأخلاق:

"أن "أخلاق الفناء" بل وفكرة "الفناء" نفسها هي أبعد ما تكون من "أخلاق الحياة" كما قررها القرآن بآياته والنبي (ص)بسلوكه وحديثه والصحابة بممارستهم المختلفة التعبدية منها والدنيوية" إن أخلاق الفناء بعيدة عن أخلاق الحياة فأخلاق الفناء تدعو الى حالة فناء ويدعون الى الفناء الأخلاق إذ يعني الإنسان الحامل للأخلاق والقرآن الكريم يدعو الى الحياة وفكرة الفناء لا تستقيم مع عقيدة التوحيد فالجابري "أن الذين يدعون صراحة الى حالة الفناء ولكن فوق ذلك يدعون الى إفناء الأخلاق المذمومة وان ذلك يفني الإنسان الحامل للأخلاق، كيف ذلك والقرآن يدعو الى الحياة، هذا فضلا على أن فكرة الفناء لا تنسجم مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن"[1]يعني أن الأخلاق الصوفية تدعو للعمل وهذا غير جائز فالقرآن بدوره جاء بدعوة للحياة والعمل.

"يرى الجابري انتشار الصوفية في عصر ازدهار الحضارة العربية الى الموروث الصوفي الفارسي "حيث كان هذا الموروث حسب الجابري منتشرا في الكوفة والبصرة وكان عبارة عن زهد سياسي جماعي بعد غلبته للعرب وذلك نتيجة العجز الذي اصابهم عن مواجهتهم وهذا ما دفع بهم أن يأخذوا بالقوى الغيبية معتقدا لهم.[2]حيث يقوم الموروث الصوفي على العديد من المفاهيم الروحية والأخلاقية مثل فكرة الفناء والاتحاد مع الله والتأمل والصلاة الداخلية ،فيعتبر الجابري من أبرز المفكرين في الموروث الصوفي فشرح ووضح العديد من المفاهيم الأساسية المتعلقة بهذا الموروث .

(1)- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق ص429.

(2)- فتحي سيد فرج، العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن2013/9/10.

وفي الجانب العملي تحدث الجابري عن سلوك الأشخاص المتزعمين أمثال حبيب العجمي الفارسي الذي سمي بالقطب قبل شيوع هذا المفهوم في الفكر الصوفي العربي حيث يراه نموذجا للذي يترك الترف والمال والإمارة والزهد والتصوف طلبا ويغنيه بمنزلة أكبر وأوسع ونجد غير هذا النموذج منهم البدة في الهند والبراهمة والهنود فقد كان هؤلاء يطالبون بزعامة الأخرة في الدنيا. فمن خلال فهمنا لهذه التيارات نجدها قد ظهرت من خلال أزمات عديدة التي مرت على الإسلام[1]. ويعتبر الجابري أن أخلاق الفناء التي جاء بها الموروث الصوفي هي أخلاق اللاعمل ،حيث يعتبر الفناء من المفاهيم الأساسية في الصوفية وأخلاق الفناء عبارة عن مجموعة من الأخلاق الروحية المرتبطة بهذه الفكرة ،وتتميزبتجاوز الذات والاستسلام الى الله .وتتصف هذه الاخلاق بالتواضع والتسامح .

4/ الموروث العربي الخالص: أخلاق المروءة:

ويتمثل في أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومآثرهم ومفاخرهم وشجاعتهم وكرمهم وسخائهم، وهي عبارة عن مجموعة من الأخلاق والقيم المحمودة حيث تجتمع فيها مكارم الأخلاق ونجدها قبل الإسلام وهي تعبر عن وضع اجتماعي معين كنوع من الأرستقراطية ومن بين رواد هذا الموروث نجد العزين عبد السلام، ابن تيمية، الراغب الأصفهاني...وغيرهم[2]. حيث أن هذا الموروث انتشر كثيرا في أوساط المجتمعات العربية وكان مصدرها العرب فيحمل في طياته الأخلاق والقيم ومكارم العرب الأخلاقية وغيرها فالكرم مرتبط بالعطاء.

عرض الجابري الموروث الأخلاقي العربي حيث تتمركز فيه أخلاق المروءة وهي قيم محمودة "ولم يظهر التأليف في هذا الموروث الا في فترة متأخرة مقارنة بما حدث من تأليف في الموروث الفارسي واليوناني وذلك راجع الى الحاجة التي أظهرت التأليف في الموروثات الأخرى ولم تدفع الى التأليف عند العربي الخالص أو الإسلامي الخالص" ويربط الجابري

(1)- محمد عابد الجابري، مشروع نقد العقل العربي، المصدر السابق ص 127،128.

(2)- اسماعيل زروخي، الثقافة العربية وصراع القيم، المرجع السابق ص ص7،8.

المروءة بالتنظيم الاجتماعي العربي.[1] يعتبر الجابري أن أخلاق المروءة جزءا من التراث الاسلامي الأصيل ،وأن هذه الأخلاق تجسدت في شخصية النبي محمد عليه الصلاة والسلام وتحمل صدق الأمانة والعدل والرحمة والاحسان .

يعتبر الجابري الموروث العربي بأنه قيمة مركزية في الموروث العربي وبالأخص في العصر الأموي حيث عرفت انتشارا كبيرا ويعتبر الأدب كمصدر لها وكل ما تم جمعه وتدوينه من الجاهلية والإسلام وكل الخصال محمودة تكمن في معنى المروءة ويترأس هذه الخصال الكرم الذي يعتبره الجابري مصدر أساسي لها وضروري.[2]

"كما يربط الجابري المروءة بالتنظيم الاجتماعي العربي ولاسيما القبلي، فالمروءة كما يقول تبدو كفضيلة عربية محضة حيث كان شيخ القبيلة عند العرب يجمع في ذاته شمائل المروءة التي ترفعه الى السؤدد وهي خصائص لا يمكن الوصول أليها الا بالجد والكد والمعاناة" ويقصد بأن هذا النوع من الأخلاق يسعى للتخلي على الغرائز الشهوانية من أجل الرقي بمراتب دنيوية .[3]حيث تعتمد على تكرار الفعل الصالح حتى يصبح جزءا من التربية العامة ولايقتصر على التعميم الديني والتعامل بها يساعد على نشر السلم والأمان في المجتمع ،ويعمل على تحقيق العدل والمساواة بين الناس ويؤدي لإحياء القيم الاسلامية الأصيلة .

5/الموروث الإسلامي الخالص: الأخلاق الإسلامية:

هذا الموروث يسعى لأجل أخلاق اسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث يضم هذا الموروث القيم التي تخلت عن كل ما يعارض القيم الاسلامية وسعت من أجل الاندماج في القافة الاسلامية، من أجل التعايش والتوفيق، وهذا الموروث أخير من مؤلفات الجابري فلقد امتص كل الموروثات السابقة واحتواها فنجد أتباع هذا التيار الحارث بن أسد والمحاسبي

(1)– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق ص ص 495/494.

(2)– فتحي سيد فرج، العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن2013/9/10.

(3)- اسماعيل زروخي، الثقافة العربية وصراع القيم، المرجع السابق ص8.

والماوردي والراغب الأصفهاني وغيرهم.[1] و تعد الأخلاق الإسلامية من الموروث الأصيل للإسلام ولها أهمية كبيرة في حياة المسلمين فيعتبرها الجابري أنها تتضمن مجموعة من القيم والممارسات التي تحكم سلوك المسلمين .

كما يرى الجابري أن هذا الموروث مصدره القرآن والأحاديث فهما دليل المسلم في الحياة حيث نرى الإسلام منفتحا في هذا المجال بلا حدود حيث يرى الأخلاق الحميدة تقع داخل دائرة الاسلام، كما أن التأليف داخل الموروث الاسلامي كان متأخرا الى أن بدأ التنافس داخل الموروث اليوناني والفارسي في مجال المفاخرة بالقيم وهذا ما أدى الى انفتاح الموروث الاسلامي وأصبح سائد وشاغرا عن الموروثات السابقة.[2]حيث يرى الجابري هنا أن الدين الاسلامي أساس القيم الأخلاقية وأن الدين مركزها وأخلاقه تستعد من أجل الاخرة ويركز على الشريعة من أجل احياء قيم أخلاقية، والأخلاق الاسلامية تراعي العمل الصالح من أجل مصالحها وهذا ما جعلها تتفوق على الموروثات التي سبقتها،فيرى أيضا أنها لاتقتصر على السلوك الفردي بل تعمل على تحقيق الفوائد العامة والمشتركة بين الناس وتعمل على تعزيز قيم التعاون والتضامن ونبذ العنف والتطرف.

يرى الجابري أن نظرية المصالح التي وضعها العز بن عبد السلام لو كانت خطاب من خطابات البرهان وليست من خطاب البيان لكانت نظرية أخلاقية فلسفية، وتعتبر أول بداية لنظرية أخلاقية اسلامية خالصة لأنه تحرر من الانغلاق الفقهي والكلام حسب الجابري.[3] وحسب نظره أن لها علاقة وثيقة بالثقافة الاسلامية والتي تؤثر في أسلوب حياة المسلمين وتحرص على الحوار والتعايش السلمي بين كافة المكونات الاجتماعية .

(1)- اسماعيل زروخي، الثقافة العربية وصراع القيم، المرجع السابق ص ص 8،9.

(2)- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي، المصدر السابق ص ص 535،536.

(3) - المرجع السابق ، ص 9.

المبحث الثالث: محددات العقل السياسي العربي

المطلب الأول: العقيدة

أ/بعد القبيلة:

لا يمكن تناول الأحداث التاريخية ولا أحداث الواقع ولا معرفة أحكام المنطق على العقيدة في توجيه الأحداث الا أن نعود قبل ذلك لمفهوم العقيدة لدى الجابري، فالعقيدة لانقصد بها مضمونا معين، لا بشكل ديني موحى ولا بصورة ايديولوجيا أي أنه لا يقصد محتواها المعرفي بل يقصد الجابري مفهومها على صعيد الاعتقاد والتمذهب، فالاعتقاد يكون بالقلب ويدعمه البيان ولا يحتاج للاستدلال، فالعقل السياسي يعتمد على الاعتقاد، فهو ليس عقل الفرد بل عقل جماعة فالمعروف أن منطق الجماعة يتأسس على مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان، فالاعتقاد الجماعي سلوك منظم كتعاون أفراد العقيدة أثناء الدفاع عن بناء الوطن، فنجد قدرة كل عقيدة في الميدان الاجتماعي والسياسي على تحريك أفرادها ولم شملهم كالفرق الكلامية والطوائف الدينية وغيرهم فمن خلالها يتوجه الفرد في الحياة وتوجيه فكره وسلوكه.[1]

أما من جهة أخرى يرى الماوردي في العقيدة" أن الدين يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن ارادتها حتى يصير قاهرا للسرائر زاجرا للضمائر رقيبا على النفوس فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها"[2]، أي أن العقيدة الدينية هي السبب الوحيد في صرف نفوس الناس وابتعادهم عن شهواتهم النفسية وهو يصلح كل ما تفسده النفوس الداخلية وتصبح من خلاله القلوب عطوفة على ارادتها.

فنجد أن العقيدة هي كل العقائد والمسلمات المقبولة بصفتها مادة للإيمان، فهو تقريبا نفس المفهوم نجده عند المفكر الجزائري مالك ابن نبي عند تعبيره عن العقيدة ب"الفكرة الدينية"

(1) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق ص ص 50،51.

(2)– الماوردي، آداب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ص،136.

فاعتبرها مركزا أساسيا لتطور الحضارة الاسلامية وخروجها من قوقعة التخلف حيث شبه الانسان بالسند المادي لهذه الفكرة فتبعث فيه النشاط لأنه يعتبر الانسان يولد مشبع بالغرائز فتقوم العقيدة بتنظيم النفس الانسانية فتحددها بقواعد دينية فتحرر الشخص من شهواته وعالم الحيوانية وتخضعه لأوامر العقيدة، حيث نجد مفعولها قد تجسد في شخصية "بلال بن رباح" حيث أنه كان تحت سلطة التعذيب فيرفع سبابته ويقول أحد..أحد فهذا يعتبر صوت العقل التي سيطرت العقيدة سيطرة كلية على ذاته وبهذا فإن النظام العقائدي يحكم الفرد والمجتمع بكامله.[1]

فالفكر بمعناه الايديولوجي شمل الفكر السياسي والاجتماعي والفني والفلسفي والديني، والفكر أداة لإنتاج الأفكار داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم حيث تشكل آليات ومفاهيم راسخة لدى المعتقد بها حيث أنها تمثل عقله الذي يفكر به ويفهم به.[2] يقصد هنا الجابري بأن الفكر يشمل الفكر الديني العقائدي وتتمثل العقائد الدينية في الفكر بأنها عقله الذي يفكر به ويفهم به، حيث يتشكل هذا الفكر من خلال المبادئ التي يكتسبها الطفل الصغير خلال حياته اليومية فهو عبارة عن صفحة بيضاء يكتسب أفكارا وخبرات ويرسخها في ذهنه مدى الحياة فهو يرسخ كل صغيرة وكبيرة لتتحول من فكر الى العقل فهذا الأخير خاص بكل فرد عن غيره.

كما أننا نجد مفهوم الدين عند religion أنه عبارة عن مؤسسة اجتماعية متميزة بآلاف من الأشخاص المتحدين وذلك من أجل القيام بالعبادات، فالاعتقاد فيها عبارة عن قيمة مطلقة لا يمكن أن نضع أي شيء في كفة ميزانها حيث نجد أن الجماعة هي التي تقوم بحفظه ، تنسب الفرد الى قوة روحية أرفع من الانسان وهذه ينظر اليها اما كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما

(1)- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3،دمشق سوريا 1987، ص ص 75/74.

(2)- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ط3 ، بيروت 1994ص51.

وحيدة و هي الله. [1]حيث يقصد بالعقيدة كل العقائد الايمانية والايمان الجازم بها وهو الحكم الذي لا يتطرق لأي شك، كما يعتبر أيضا بأن الدين مميز بين الأشخاص ويستغلونه في عباداتهم ويحفظ هذا الاعتقاد من طرف الجماعة.

ب/ تأثير العقيدة:

يعتبر الجابري الحقيقة التاريخية هو ما تشهده الساحة السياسية من حركات وأحزاب هي عبارة عن نتائج الفكرة الأولى الفكرة الأولى حيث هي مرجعيتها وهي تشكل ما يعرف "بالمخيال الاجتماعي"*حيث أن الجابري يرى بأن الاسلام جاد بدعوة الجهاد لكن لا يستدعي هذا مشروع سياسي واضح يتمثل في انشاء دولة عربية وفتح أراضي فارس والروم فالجابري يرى أن الاسلام جاد بدعوته وهذا لا يبرر الشريعة المحمدية لها مشروع سياسي، حيث هنا آية الإذن بالقتال وقد نزلت عندما كان النبي يستعد للهجرة الى المدينة بعد اتفاقه مع أهلها .

كما أنه في موسم الحج الى مكة تنتشر تجارة قريش، حيث أنها تستقطب كل القبائل العربية فبذلك تشكل العقيدة خطرا على مصالح قريش لأنها عقيدة التوحيد تحارب أصنامهم وتسفه عبادتها فمعناها الدعوة للإطاحة بما يشيد القبائل العربية الى مكة وما يرتبط به من تجارة فلم يجد قريش حلا لها الا محاربتها ومحاولة القضاء عليها فلجأوا الى أساليب سياسية، فسنة الحياة أن تحارب بنفس سلاحها، هذا ما ألزم على المسلمين محاربة قريش بسلاحهم وفي بعض الأحيان بالطابع السياسي.[2]يقصد الجابري هنا بأن موسم الحج معروف بانتشار التجارة ويعتبر مربحا هاما لأهل قريش ولكن هناك حاجزا أمامهم ألا وهو العقيدة فهي تتسبب في نقص

(1)- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد3 تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ط2بيروت، باريس 2001ص1204.

*المخيال الاجتماعي: مفهوم عرفه ماكس فايبر بكونه نشاط يقوم بشد الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم لأن الممارسة الاجتماعية تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجههم نحو أهداف مشتركة (محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ص15).

(2)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص ص 59،60.

التجارة وتحارب آلهتهم وأصنامهم ومن هنا قررت قريش أن تضع حلا لهذا الأمر فقررت محاربة الدعوة الاسلامية من أجل أرباحها.

فمن خلال تلك الأساليب السياسية نجد تفاوض زعماء قريش مع الرسول (ص) من أجل التخلي عن دعوته وذلك مقابل المال والانتقال الى الدعوة جهرا بعدما كانت سرية من جهة الرسول (ص) وصحابته، وهذا ما يعتبر بالسياسة الشرعية الناجحة للدولة[1]. حاولوا التفاوض معه ولكن كل محاولاتهم باءت بالفشل لأن الرسول (ص)لا يغريه مالهم ولا جاههم ويحارب من أجل نجاح دعوته فقط لأن دعوته الاسلامية لايغريها جاههم .

الرسول (ص) كان يتحلى بالحكمة والموعظة الحسنة وكان سياسيا ومن هذا الحديث نجد أن الدين له دور كبير في تسيير أمور الدولة.كما يمكن اعتبار النفر الثمانية النواة الأولى للجماعة الاسلامية، وتعتبر المرجعية التاريخية والروحية لكل التيارات الدينية والسياسية فالصحابة رضوان الله عليهم كانت تجمعهم عقيدة التوحيد أساسها الايمان بالله ورسوله، شكلوا مجموعة مقابل قريش حيث هذا الخير يعملون تحت لواء القبيلة والغنيمة ، فعملت العقيدة على شد الناس والتوحيد بينهم مما أدى الى تشكيل وعي سياسي لما تتضمنه من معجزات قرآنية ربانية[2].أي أنه يمكن اعتبار النفر الثمانية كنواة أساسية للجماعة ومرجعيتها الأساسية في كل شيء، فالجماعة الاسلامية كانت تتشكل من الصحابة رضوان الله عليهم بينما كانت قريش تعمل داخل لواء القبيلة ولاكن جاء الاسلام وجمعهم تحت لواء عقيدته.

أبهر أسلوب القرآن الكريم قريش حيث وجدوه أكثر رقيا من القصائد والشعر ما أدى بهم الى الاختلاف في وصفه فقالو أنه سحر فالقرآن الكريم يعرض للتوحيد فيؤكد على وحدانية الله وعظمته مما أنزل قوله: **{سَبِحْ اِسْمَ رَبِك الأعلى ۞الذي خلق فسوى۞ والذي قدر فهدى**

(1)- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر ص95.

(2)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص63.

۞والذي أخرج المرعى۞ فجعله غثاء أحوى ۞}[1]وبهذا عملوا على ابطال الشرك بالله وتناولوا بإلحاح الحياة الأخرى من حساب وجنة ونار حيث نكر قريش الحياة التي بعد الموت فجاء القرآن بلهجة قوية تقريرية يتحدث عن الجنة والنار والبعث وتصويرها في مظاهر حسية بتفصيل وإلحاح، فكان اهتمام القرآن في هذه المرحلة هو وعي المسلمين في حين أن قريش تنكر هذه العقائد[2]، القرآن الكريم متميزا عن غيره من المؤلفات فلقد أنزله الله تعالى محكم ومنسق ومعجز من أجل ترسيخ العقيدة في أذهان الناس فانبهرت به قريش لما يحمله من معاني ودراسات فهو ذو مستوى عال عن غيره من قصائد وروايات وأبيات شعرية كما أنه جاء من أجل الدعوة لتوحيد الله عز وجل فيبين لنا ما ينتظرنا من حياة حقيقية في الآخرة من عقاب ونعيم ويبشرنا بالجنان وإتباع عقيدة الاسلام.

كما أن عمار بن ياسر خرج للناس وهو يقول: "اللهم إنك تعلم أني لو أعلم أن رضاك في أن أقذف بنفسي في هذا البحر لفعلته، وأني لا أعلم اليوم عملا هو أرضى لك من جهاد هؤلاء الفاسقين، ولو أعلم أن عملا من الأعمال هو أرضى لك منه لفعلته."[3]حيث كانت ثورته بدافع من العقيدة وهاجم أبو ذر الغفاري سياسة كنز الذهب مستشهدا بالآية التالية: **{الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقون في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم: }**[4] أي أنه كان ينادي بالجهاد في سبيل الله ضد كل فاسق ويدعو أيضا للأعمال الجيدة التي ينال بها رضا الله ويقترب إليه من خلالها ونجد أن الثورة التي أتى بها من أجل العقيدة الإسلامية ونيل رضا الله عز وجل.

كان معاوية من عشيرة عثمان فحين قتل طالب عثمان بدمه، حيث بويع علي ابن أبي طالب بعد مقتل عثمان وذلك في المدينة أمام المسجد من أجل معرفة الناس جميعا بعدها انتقل الى الكوفة حيث دخل هناك في صراع مع الزبير وطلحة وكانت معهما عائشة زوجة الرسول

(1)- القرآن الكريم سورة العلق الآيات 05/04/03/02/01.

(2)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،المصدر السابق ص ، ص 65،64.

(3)- الطبري تاريخ الأمم والملوك، م3، ج5-6، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، مصر، ص21.

(4)- القرآن الكريم ،سورة التوبة الآية 34.

عليه الصلاة والسلام وكانت بعها الحرب مع معاوية وهذا ما أدى بابن العاص بشعوره بالخوف والخطر وقدم نصيحة لمعاوية تتمثل في الاحتكام بما جاء في المصاحف الكريمة واعتبرها الحكم الفاصل بينهم وقال أنه إن تم قبولها فسوف توقف الحرب وإن تم رفضها فإنها ستوقعهم في فتنة كبيرة فما كان عليهم الا أن يرفعوا المصاحف في وجوه الرماح وقالو أنها كلام الله وستفصل بينهم بالحق.[1]لولا نصيحة ابن العاص لمعاوية لما تحدو تلك الفتنة التي انتشرت بينهم لولا احتكامهم لكلام الله وعقيدته الاسلامية وتوحيده والعودة الى ما أنزله في كتابه المبارك والاستعانة به من أجل ايجاد حلول تنهي الخلاف الذي ثار بينهم وتنطفئ نار الفتنة التي اشتعلت بينهم.

ج/تحويل العقيدة الى رأي:

يرى الجابري بضرورة فتح المجال لحرية التفكير أي أن يتحرر من كل سلطة نابغة للجماعة المغلقة سوآءا كانت لدين أو حزب مع ضرورة فتح المجال للحوار العقلي وتوجيه له النقد من أجل قبوله.[2] أي أنه يعتبر أن حرية التفكير من القيم الأساسية في الاسلام ويعتبرها من المقومات الأساسية لإنطلاق الأمة الاسلامية نحو التقدم ويرى بأن حرية التفكير لاتعني الافلات من المسؤولية الخلاقية بل تتعلق بالتمسك بالقيم والمبادئ التي تسعى لتحديد السلوك الانساني و تعمل على تعزيز العدل والمساواة بين أفراد المجتمع .

من خلال تعريف الجابري للعقيدة نجده يدعوا لرفض التعصب وهذا الاتجاه لا نجده جديدا في الفكر السياسي فالجابري يرفض جميع أنواع التعصب مهما كانت سوآءا للدين أو الوطن أو للسياسة وقد نبذ هذه القضايا كل من الغزالي وابن خلدون وغيرهما، لا أنه من أجل القضاء على التعصب يتوجب وضع قوانين التي من خلالها تسير الحياة الاجتماعية والسياسية ويجب أن تساير العصر ومتطلبات الحياة، فالدولة في نظر الجابري يجب عليها أن تعتبر كل

(1)– شفيق الجبري، العناصر النفسية في السياسة العرب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1987، ص 34.

(2)– محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ص 182.

المواطنين سواسية أمام القانون بعض النظر عن انتماءاتهم واعتقاداتهم لأن المساواة خاصة في المجال العقائدي فتعتبر من سمات المجتمع المتحضر.[1]

نجد أن ابن الأثير قد أشار الى أن ولاية العهد كانت من تدبير المغيرة بن شعبة حيث هذا الأخير قد قال لمعاوية بأن هناك فتنة وسفك للدماء في عهدتك فإن حدث بك حادث كان خليفة لك، فلا تسفك الدماء ولا تكون فتنة.

فلقد اشترط ابن الزبير على معاوية ثلاثة أمور حين طلب مبايعة الرافضين فتتمثل هذه الشروط في أن يفعل كما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام، أو كما صنع أبو بكر وعمر بن الخطاب فسأله معاوية عما صنعوه؟ فقال بن الزبير أن الرسول عليه الصلاة والسلام مات ولم يستخلف أحد فارتضى الناس أبو بكر وهذا الأخير عهد الخلافة لرجل من قريش وليس من بني أبيه فاستخلفه يقصد عمر فلقد هدد معاوية الرافضين بالقتل إن رفضوا المبايعة فبايعوا جميعا خوفا من القتل لا قبولا له.[2]

أكد الجابري بأن الدين في توظيفه السياسي يتنافى مع الديمقراطية ويؤدي ذلك للاستبداد والظلم كما وقع في عهد الأمويين، فبدأ العقل السياسي للجماعة يلجأ الى تلك السياسة عندما تكون في مصلحتها التعبير عن القضية الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيرا صريحا يكشف طابعها الاستغلالي حيث تقوم باللجوء إليها نتيجة ضعف وعيها وذلك لسبب عدم بلوغها مستوى من التطور ليجعلها تطرح قضاياها الاجتماعية والاقتصادية [3].

الجابري يدعوا الى الديمقراطية السياسية وأكد ذلك من خلال قوله: "وإذا فما تقرره النصوص التي يكون منها هذا الكتاب والتي كتبت في الزمن الحاضر (خلال العامين

(1)- اسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر 1999 ص ص 432،433

(2)- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المرجع السابق ص252.

(3)- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان 1996ص 118.

الماضيين)، أعني إلحاحها على ضرورة الديمقراطية السياسية لا يحمل تحولا في تفكير المؤلف".[1] أي يقصد هنا بضرورة ممارسة الديمقراطية السياسية في القانون الوضعي ولا يتدخل في وضعها التفكير الخاص بالمؤلف .

الجابري يرى بأن المشكلة ليست مشكلة دين وذلك من خلال قول: " هناك من يتضايق ويشعر بالإحراج عندما تطرح عليه قضية الدين. أما أنا فهذه المسألة لا تضايقني بتاتا، أولا لأني مقتنع بأن المشكلة ليست مشكلة الدين، يجب أن نفصل دائما ما بين الدين وما بين الاستغلال السياسي للدين"[2] فيعتبر الجابري بأن الدين ظاهرة ملازمة للبشرية منذ أن وجدت، بل يعتبر بأن المشكلة هي في ما يستغل السياسة للدين حيث يرى بضرورة الفصل بينهما، فنجد أن هذا الاستغلال ظهر في الاسلام منذ معاوية منذ ثورته على علي بن أبي طالب والدين يوظف سياسيا.

و يمكن أن تقوم حكومات باسم الدين لكنها قد تكون بعيدة عنه كل البعد ومع ذلك تصل الى مبتغاها لجهل الناس ولتأخرهم العقلي والفكري فلو عرف الناس دينهم وكانت لهم عقول نبرة وأفكار راقية لزالت الاقنعة التي تستر بها الحكومات السياسية .[3]

وهناك مرحلة الجهر والهجوم على الاصنام في الدعوة المحمدية عبارة عن عرض مختصر لبرنامج الدعوة التي تقوم على الأسس التالية:

*التأكد على نبوة الرسول (ص)وما أنزل عليه

*تأكيد وحدانية الله وعظمته ونبذ عبادة الأصنام لاعتبارها شرك به

*التأكد على وجود اليوم الآخر حيث الثواب والعقاب

(1)– كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1994ص112.

(2)– محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ص 187.

(3) - المصدر نفسه، ص 187/186

*الانفاق في سبيل الله

*التذكير بمصير المكذبين لرسلهم

*لفت الانتباه للكون وعظمة الخالق

فهذا البرنامج لا يتعارض مع الدعوة السرية وهو يتعارض مع مبادئ قريش فاعترضوا لهذه الدعوة بمختلف الأساليب فكانت هذه الدعوة موجهة لفئة الشباب لأنهم يعتبرون عمادة المستقبل وناقلو الدعوة نحو مستقبلهم.[1]

المطلب الثاني: القبيلة

أ/بعد القبيلة:

القبيلة عند الأنثروبولوجيون الغربيون يقابلها مصطلح القرابةla parente وذلك بدراستهم للمجتمعات البدائية السابقة على الرأسمالية، فيعبر عنها ابن خلدون بالعصبية عند دراسته للطابع العمراني في التجربة الاسلامية وتعبر عنها اليوم بالعشائرية عندما نصف أي سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على ذوي القربى والمحاباة بدل الاعتماد على مقاييس علمية ديمقراطية.

فلا يقصد الجابري قرابة الدم وحدها، وهمية كانت أم حقيقية بل يقصد بها القرابات ذات الشحنة والعصبية مثل الانتماء الى جهة أو مدينة أو طائفة أو حزب حيث يكون الانتماء وحده الذي يميز بين الأنا والآخر في المجال السياسي[2].

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 71.

(2) - المصدر نفسه ، ص48

للقبيلة مفهوم أوسع من مفهومها اللغوي فالقبيلة هي جمع قبائل وهي جماعة من الناس تنتسب لأب واحد وجد واحد مثل قبيلة قريش.[1]

العقيدة مجموعة من الروابط الاجتماعية التي تساهم في تحديد السلطة سواء على مستوى قبيلة أو دولة أو غيرها وهي تحدد الساسة وتحسم المواقف أثناء التهديد الخارجي حيث تتدخل العصبية باعتبارها من محددات العقل السياسي، فهي ترمز للأهل والعشيرة أو التعصب للوطن أو الثقافة فهي سابقة للفعل السياسي.[2] يقصد الجابري بأن القبيلة هي ما تحمله من أهل وعشيرة يجتمعون في رقعة معينة ذات حدود جغرافية تربطهم عقيدة التوحيد فتعتبر القبيلة سابقة لكل ما هو سياسي لان لولاها لما ظهرت الافعال السياسية.

تعتبر القبيلة أحد أشكال المجتمع الانساني حيث يسوده النظام المشاعي البدائي تقوم على أساس العلاقات العشائرية، حيث كان ارتباط الفرد بقبيلة ما يسمح له بحق الملكية العامة والانتاج، أما اليوم فقد تفككت القبائل وتوحدها في قوميات بسبب التبادل السلمي محل العلاقات العشائرية. [3] أي أن القبيلة تجمع العديد من الافراد يشكلون مجتمع إنساني وتربطهم علاقات عشائرية حيث تلك التجمعات تتمثل في ما يعرف بالعشيرة أو القبيلة.

كما جاء في لسان العرب لابن منظور القبيلة من الناس بنو أب واحد يقال لكل جماعة من واحد قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء قبيل.[4] أي يقصد هنا أن كل مجموعة من عائلة واحدة من جد وأب وأبناء يشكلون قبيلة.

كان مجال القبيلة محصور بين مكة أولا وبين المدينة ثانيا، ومفعولها تحركه ما به تقوم القبيلة وهو القرابة، بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار وتتخذ شكل الانتماء الى

(1)– المعجم العربي الاساسي تأليف واعداد جماعة من كبار اللغوين العرب بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1989ص966

(2) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،المصدر السابق ص53/52

(3) – روزنتال ويدين الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ط 6، بيروت، لبنان، 1987ص375

(4) –ابن منظور لسان العرب، ج4، المرجع السابق ص 3519

الجد بالنسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار ومفعولها في مرحلة بين مكة والمدينة تعني به النعرة والتناصر ومفعولا طبيعيا فطريا، فما يشكل القبيلة هو قرابة أو ولاء وجوار [1].يرى الجابري هنا بأن القبيلة تقوم على شيء أساسي ألا وهو القرابة ويقصد هنا قرابة النسب وقرابة الجوار أيضا، كما يرى أن مفعولها كان منذ القديم أي فطري.

كما تعتبر القبيلة من أحد أشكال المجتمع الانساني، حيث يسوده النظام المشاعي البدائي كما تقوم على أساس العلاقات العشائرية، حيث كان ارتباط الفرد بقبيلة ما يسمح له بحق الملكية العامة والانتاج، أما اليوم فقد تفككت القبائل في توحدها في قوميات بسبب التبادل السلعي محل العلاقات العشائرية.[2]

ب/تأثير القبيلة:

" يبدأ تاريخ مكة السياسي المعروف الذي كان له امتدادات الى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ بقصي بن كلاب الجد الرابع للنبي عليه الصلاة والسلام عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم، وينتهي نسب قصي الى فهر،وهو الملقب بقريش ثم يرتفع به الناسبون الى عدنان: جد عرب الشمال فهو قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (قريش)، ثم بن مالك بن النظر بن كنانه بن خزيمة، بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار، بن معد بن عدنان، ويرفع الناسبون شجرة النسب الى اسماعيل." وترجع شجرة النسب الى ابراهيم عليه السلام وقريش، اسم يطلق على مجموعة القبائل تنتسب الى فهر، أصبح لقبها يميزها عن القبائل العربية الأخرى وهذا ما يقال قريش والعرب.[3]

(1) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 79.,

(2) –روزنتال ويدين، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 375.

(3) – المصدر السابق ص80

شهدت مكة أحداث سياسية في المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية، تبين الحضور القوي والمكثف للقبيلة لما كان يجري من أحداث.إذ كانت تشكل مرجعا لكل نشاط سياسي واجتماعي

وحتى الدعوة الدينية لا تتم بالعصبية فلكل أمر يحمل الناس عليه لا يتم الا بالقتل الموقوف على العصبية وفي الصحيح: (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) فإذا كان هذا في الأنبياء فما الظن بغيرهم.[1]

لقد حمت قبيلة بن هاشم الرسول صلى الله عليه وسلم فبعد وفاة والده عبد الله كفله جده عبد المطلب وبعد وفاته كفله عمه أبو طالب، فعداوة أبي لهب للنبي ترجع على صعيد القبيلة حيث أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس من ألذ الخصوم للدعوة الاسلامية، أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر آلهة قريش وأصنامهم بسوء فاضطر كبار قريش للتدخل لدى أبي طالب طالبين منه توقيف ابن أخيه عن مهاجمة آلهتهم، حيث شكلوا وفدا للتفاوض مع عم الرسول صلى الله عليه وسلم يشتكون من ابن أخيه لأنه سب آلهتهم وذكرهم بسوء، فاستمر النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته وهددوا أبا طالب ثانية وخيروه بين التوقف عن دعوته أو الحرب بينهما حتى يهلك أحد الطرفين، هذه المفاوضات لم تجد أي نفع فجاء عمارة بن الوليد بن المغير المخزومي وعرضوه عليه ولدا مقابل قتل ابن أخيه فرفض.[2]يرى الجابري بأن الدعوة التي جاء بها الرسول عليه الصلاة والسلام كانت ضد اصنام قريش وآلهتهم وهذا ما أثار غضب قريش وحاولوا معه من أجل التخلي عن دعوته الى أنه رفض واستمر جده في دعمه له وهذا ما جعل من قريش تعلن الحرب على كل من أسلم معهم.

أخرج حمزة بن عبد المطلب من داره متوشحا قوسه متوجها الى الصعيد، ولما عاد ذهب ليطوف بالكعبة، وقريبا منها لقيته خادم لعبد الله بن جدعان فروت له ما صنع أبا جهل بالنبي صلى الله عليه وسلم وقالت له "(يا أبا عمارة لو رأيت مالقي ابن أخيك محمدا آنفا من

(1) –أبو عبد اله محمد بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الدار العربية للكتاب ج1لبنان ص 139

(2)–محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق ص 82

أبي الحكم بن هشام، وجده هناك جالسا فأدانه وشتمه وبلغ منه ما يكره.فتوجه حمزة مسرعا نحو الكعبة عساه يجد أبا جهل هناك، فوجده يتوسط نفرا من سادة قريش، وفي هدوء رهيب تقدم منه ثم استل قوسه وهوى بها على رأس أبا جهل فشجه وأدماه ثم صاح قائلا وسط دهشة الجميع: (أتشتم محمدا وأنا على دينه، أقول ما يقول ألا فرد ذلك على أن استطعت"). [1]

ج/تحويل القبيلة الى تنظيم مدني سياسي واجتماعي:

من المعروف أن قيام الحداثة السياسية في أوروبا ظهر نتيجة الصراع بين الأمير والكنيسة، ومن جهة أخرى بين الأمير والقوى الاجتماعية البرجوازية...فظهرت نظرية العقد الاجتماعي أي تقول أن سلطة الكنيسة لله فهي أعلى من سلطة الأمير فهي من الشعب، مما أدى الى ظهور عنصر ثالث فأصبحت الدولة تتشكل من الأمير الكنيسة، الشعب فكانت شرعية الدولة قائمة على التعاقد وهو المجال السياسي الذي يرمز للحداثة السياسية أساسها الدولة والمؤسسات، فسبب دخول الحداثة السياسية أساسها الدولة والمؤسسات فسبب دخول الحداثة السياسية الى دولة الاسلام يرجع لعدم حدوث مثل العملية التاريخية التي شهدتها أوروبا فلم تشهد الدولة الاسلامية صراع بينها وبين الأمير

فالجابري يرى بأن تطور الأوضاع في أوروبا والعالم الاسلامي ليست بهذا التفسير السابق فتفسيره الصحيح حسب رأيه هو قولنا بأن الحداثة السياسية والرأسمالية كانتا نتيجة صراع داخلي وآخر خارجي لامعنى لأحدهما دون الآخر.[2]

حيث نشأة سلطتان: سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور، وأخرى دينية يرأسها البابا، كما انتشرت العبارة القائلة (اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وتقاسمت الكنيسة السلطة مع الامبراطور وأصبح كل منهما يعتمد على الآخر فالقساوسة يعتمدون على الحكام في الشؤون الدنيوية، والحكام يعتمدون على القساوسة في الشؤون الدينية، وحاولت كل سلطة السيطرة على

(1)–خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ط1973/2ص210/209

(2)– محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص ،ص 19/18.

الأخرى وظهرت نظريات سياسية بعضها تناصر الكنيسة وتؤيدها، كما هو الشأن عند القديس أوغستين وجون أوف وتوماس الإكويني، ومن النظريات المعارضة لتدخل الكنيسة نجد مارتن لوثر وميكيا فيلي، فتدهور العمل السياسي حسب رأي هذا الأخير يرجع الى تدخل الأخلاق ومعاييرها والى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين، لذلك يجب إقصاء الأخلاق من دائرة السياسة.[1]

كل ما يهم في هذه المسألة هو تحويل القبيلة الى تنظيم مدني سياسي بفتح المجال أمام التعددية الحزبية، أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية...الخ بعبارة أخرى تحويل القبيلة الى مجتمع فيه تمايز بين المجتمع السياسي أي الدولة وأجهزتها وبين المجتمع المدني من خلال التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة من جهة أخرى، اذ يجب برأيته محاوله انشاء مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويضع فيه القرار ويقوم فاصلا بين السلطة الحاكم والامتثال للمحكوم.[2]

لقد شهد عهد معاوية مجال سياسي حقيقي يتضمن الخوارج، الشيعة، والأمويين أي الأسرة الحاكمة، الى جانب المحايدين للصراع بين علي ومعاوية، حيث أن ذلك المجال ما كان ليتحقق لو لم تقوض سلطة القبيلة، إلا أن الجانب السلبي في حكم معاوية هو استئثاره بالحكم لنفسه ولعائلته من خلال تحويل الحكم من الشورى الى الملك والوراثة.وهو مظهر من مظاهر الاستبداد إذ يرفض مبدأ التداول على السلطة فكان أساس حكمه هو المجالدة أما أسلوبه فهو المواكلة والمشاربة. وعندما رفض معاوية الالتزام بأحد أصول الحكم في الاسلام

(1)- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي العربي، دار المعرفة، جامعة الاسكندرية مصر، ص 178.

(2)- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ص 182.

وهو{**وشاورهم في الأمر**}[1]و {**أمرهم شورى بينهم**}[2]وهي الأصول التي أكد بأنه لا سبيل ولا فائدة من الحديث عن الديمقراطية دون العمل بها .[3]

المطلب الثالث: الغنيمة

أ/بعد الغنيمة:

إن دفاع زعماء قريش عن مكة هو دفاع عن المال وليس للعقيدة، إذ كانت التجارة من أهم خصائص الحياة العامة فيها وكان أهل مكة يقدرون المال باعتباره مصدرا للقوة، لذلك لقيت الدعوة الاسلامية مقاومة من أصحاب النفوذ والكبراء المترفين، ولم يكن أي منهم رجل دين أوله آراء دينية في معارضة الاسلام.[4]

يقصد بالغنيمة الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون في الاقتصاد قائما أساسا على الخراج والريع وليس العلاقات الانتاجية، فالخراج هو كل ما تأخذه الدولة من المسلمين وغيرهم كجباية الغنيمة والجزية وما أضيف الى ذلك من ضرائب ومكوس سوآءا عينا أو نقدا بعبارة أخرى يفرضها الغالب على المغلوب بصفة دائمة أو مؤقتة أما الريع فنقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من ممتلكاته أو من الأمير بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة الى القيام بعمل انتاجي، حيث نقصد بالغنيمة أيضا ثلاثة أشياء متلازمة وهي : نوعا خاصا من الدخل خراج، ريع، وطريقة في صرف هذا الدخل(العطاء بأنواعه)وعقلية متلازمة لها، وان استعملنا لفظ الغنيمة ولم نستعمل لفظ اقتصادي آخر لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي وانما موضوعنا العقل السياسي تفكيرا

(1)- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 159.

(2)- القرآن الكريم، سورة الشورى، الاية38.

(3)- محمد عابد الجابري الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت لبنان، 1997ص ص 60/59.

(4)- صالح أحمد العلي، المجتمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت لبنان، 1997، ص 142.

وممارسة[1].أي يقصد الجابري هنا بأن الغنيمة هي كل خراج يطلبه الحكام على المواطنين وهي تتمثل في العامل الاقتصادي القائم على الخراج والريع وليس كل ما يتعلق بالعلاقات الانتاجية.

كما جاء في لسان العرب: المغنم الغيء، يقال غنم القوم غنما وغنم الشيء غنما فاز به، قال الازهري ما أوجه عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين أما الفيء هو ما أفاه الله من أموال المشركين على المسلمين، الغنيمة والمغنم والغنائم هو ما أصيب من أموال أهل الحرب وأوجه عليه المسلمون الخيل والركاب، الغنم الفوز بالشيء دون مشقة.[2]

يقال أيضا غنم: يغنم، غنما وغنيمة فهو غانم في الحرب: طفر بمال عدوه فهي ما يؤخذ من المحاربين في الحرب قهرا أو عنوة، كما قيل الغنيمة، المغنم والغنيمة والغنم بالضم الفيء غنم بالكسرة غنما الفوز بالشيء بلا مشقة وهذا الغنم والفيء الغنيمة[3].

ب/تأثير الغنيمة:

لقد كانت قريش متمسكة بعبادة الأصنام ليس ذلك من أجل العبادة بل كان من أجل مصدر رزقهم وثروتهم فسمي بالاقتصاد الديني لأن مكة كانت محطة تجارية للعرب جميعا بهذا تعتبر قريش أصنامها مصدر للثروة وأساسا للاقتصاد، فكان الهجوم على هذه الأصنام بمثابة ضرب اقتصادهم، مما جعل قريش تقاوم الدعوة الاسلامية خوفا من ضياع الغنيمة لأنها تعتبر محركها وضياعها تخشاه قريش لذلك عملت الدعوة الاسلامية على ضرب مصالحها فعملت على حصار مكة اقتصاديا وممارسة الضغط الاقتصادي عليهم فكان هدف الدعوة ضرب ما يدافعون عنه وهو الغنيمة فكانت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة من أجل أن

(1)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق ، ص ص 50/49.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق ص 3308.

(3)- مجد الدين محمد يعقوب الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، والتوزيع، ط6، بيروت لبنان 1998 ص 1143.

يعارض قوافل قريش التجارية من أجل الحصار الاقتصادي على مكة بواسطة ايقاف التبادلات مع مختلف القوافل العربية التي أسلمت[1]. أي أن قريش كانت تتمتع بالاقتصاد من خلال قوافلها التجارية خاصة في مواسم الحج ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم وجد الحل الأنسب للقضاء على قريش وذلك من خلال ضرب اقتصادهم من خلال حصر قوافلهم التجارية الى مكة ولم يكن هذا الاعتراض من أجل الطمع في أموال قريش ولافي مناصبهم بل كان نتيجة لرفضهم للدعوة الاسلامية التي جاء ها الرسول صلى الله عليه وسلم فيرى الجابري بأن الغنيمة تسعى لتجهيز السرايا والجيوش وهذا ما جعل من الغنيمة تسعى في المساعدة وخدمة الدعوة المحمدية.

ندب المسلمين الى قافلة قريش القادمة من الشام فسمع الرسول صلى الله عليه وسلم فعوضها المسلمين عما تركوه من أموالهم في مكة بعد الهجرة، فلما شعر أبو سفيان بأمر المسلمين أرسل الى مكة طالبا الدعم والامداد بالجيش للحفاظ على أموالهم فكانت الاستجابة للنداء سريعة وواسعة، إلا أن الله تبارك وتعالى أراد للمسلمين غنيمة أكبر فأبعد بينهم وبين العير التي كانوا يطالبونها وأبدلهم بنفير لم يكونوا يتوقعونه ولم يكن عددهم سوى ثلاثة مائة وأربعة عشر رجلا.فاستشار الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه، فأشار إليه سعد بن معاذ قائلا: وكأنك تريدنا يا رسول الله.قال {اجل}فقال سعد: لقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به الحق وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، وتحقق لهم النصر على قريش.حيث كانت غزوة بدر من أجل كسر شوكة قريش.[2]

فكان اعتراض الرسول لقوافل قريش من أجل اقناعهم بالدخول الى الاسلام وقبول دعوته والتمسك بها ومساندته من أجل تعميمها على الأمة كاملة .

(1)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص ص 100/99.

(2)- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، المرجع السابق، ص 214.

ج/تحويل الغنيمة الى اقتصاد ضريبي:

نقصد بالانتقال من الاقتصاد الريعي الى الاقتصاد الانتاجي الذي يدفع فيه المنتجون الضرائب والغنيمة الى ضرائب وهذه السياسة من شأنها حماية الاقتصاد وسلامة الاموال وحسن صرفها، لان كل من يساهم في الإنتاج من حقه المطالبة بمراقبة الضرائب، كان هذا هو منطق الديمقراطية في أوروبا الحديثة أما الوطن العربي فالاقتصاد فيه يطغى عليه العطاء والريع على الانتاج.(1)

ضرورة تكوين عقل منتج والتخلص من العقلية الاستهلاكية وغرس روح الابداع والانتاج الذي ينطلق من العلم وخير دليل نجد تجربة غاليلي حيث تحول الاهتمام الى اقامة العلم على تجارب تبنى على آلات يمكن تحسينها بتقدم العلم، فاستطاع هذا العالم الطبيعي والفلكي أن يكشف أن الطبيعة تحكمها السببية الميكانيكية الدقيقة وكانت الملاحظات والتجربة نقطة انطلاق في معرفة الطبيعة عنده، أن يكشف قانون القصور الذاتي ومبدأ السببية الذي قال به كوبرنيك وهو ما يخالف العقيدة الدينية السائدة أنذاك فأجبرته محجاكم التفتيش على انكار ما توصل اليه.(2)

يقرر الجابري بإلزامية تحديث المجال السياسي للانتقال الى الديمقراطية كما يجب تحويل الاقتصاد الى رأسمالي يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساما واضحا الى بنية تحتية أو قاعدة اقتصادية التي عمودها الصناعة وبنية فوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها الايديولوجية المرتبطة بها.(3)

إلا أن التوجه الذي سلكه الجابري لم يسلم من الاعتراضات فإذا كانت المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، وتخص زمنا معينا فهل ملك هؤلاء المقلدون تقنيات وتفننوا في استعمالها حتى

(1)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،المصدر السابق ،ص 182.

(2)- ويدين روزنتال، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق ص 317.

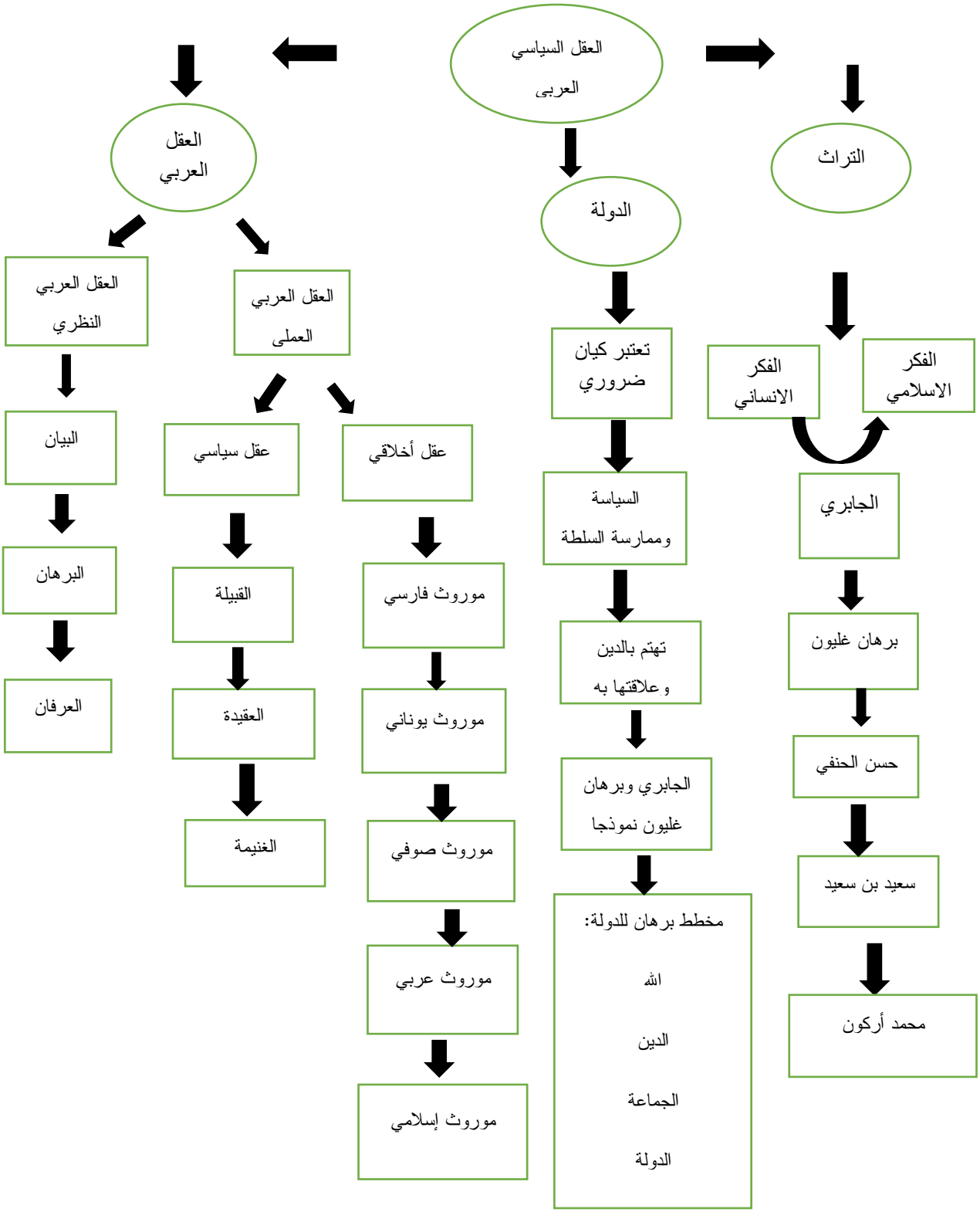
(3)- المصدر السابق ص 20.

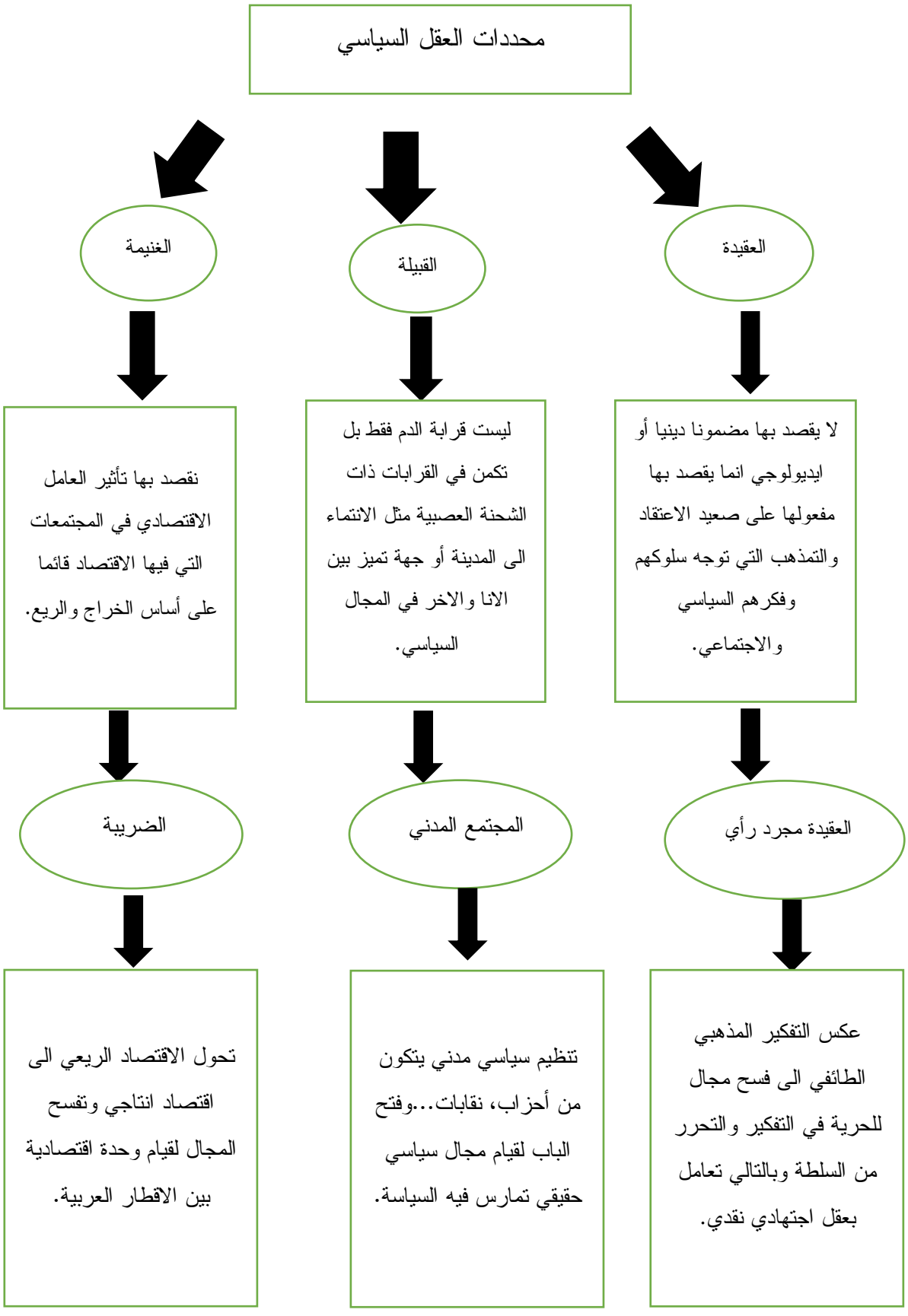
جاز لهم أن ينقلوها الى غير أصولها فيفسرون التراث بمقتضياتها ويفتون بعد ذلك بإلغائه أو حصره، الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان هدفهم ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم في العلم.والدليل أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج [1]

يرى الجابري بأن الانتقال الى الاقتصاد الضريبي يجب أن يسبقه التحول على مستوى القبيلة بأن تتحول هذه الأخيرة الى مجتمع مدني ليصير بعدها النظام الاقتصادي نظاما رأسماليا ويتضح بأن الجابري لم يقرر بعد مسألة الأسبقية أثناء سير الأحداث، فمن جهة يقول أن تحول أوروبا الديمقراطية جاء بعد أو على الأقل تزامن مع ظهور النظام الرأسمالي.[2]

(1)– طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2الدار البيضاء، المغرب ص ص 12/11

(2)–محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،المصدر السابق ص ص 26/25.


العقل السياسي العربى
العقل العربي
العقل العربي النظري
البيان
البرهان
العرفان
العقل العربي العملى
عقل سياسي
القبيلة
العقيدة
الغنيمة
عقل أخلاقي
موروث فارسي
موروث يوناني
موروث صوفي
موروث عربي
موروث إسلامي
الدولة
تعتبر كيان ضروري
السياسة وممارسة السلطة
تهتم بالدين وعلاقتها به
الجابري وبرهان غليون نموذجا
مخطط برهان للدولة:
الله
الدين
الجماعة
الدولة
التراث
الفكر الانساني
الفكر الاسلامي
الجابري
برهان غليون
حسن الحنفي
سعيد بن سعيد
محمد أركون


محددات العقل السياسي
العقيدة
القبيلة
الغنيمة
لا يقصد بها مضمونا دينيا أو ايديولوجي انما يقصد بها مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب التي توجه سلوكهم وفكرهم السياسي والاجتماعي.
ليست قرابة الدم فقط بل تكمن في القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء الى المدينة أو جهة تميز بين الانا والاخر في المجال السياسي.
نقصد بها تأثير العامل الاقتصادي في المجتمعات التي فيها الاقتصاد قائما على أساس الخراج والريع.
العقيدة مجرد رأي
المجتمع المدني
الضريبة
عكس التفكير المذهبي الطائفي الى فسح مجال للحرية في التفكير والتحرر من السلطة وبالتالي تعامل بعقل اجتهادي نقدي.
تنظيم سياسي مدني يتكون من أحزاب، نقابات...وفتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة.
تحول الاقتصاد الريعي الى اقتصاد انتاجي وتفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية.

خلاصة:

يحتل التراث حيزا مهما في الفكر العربي المعاصر فيعد قيمة حضارية ورمزا للأمم فاهتم به الكثير من الباحثين أمثال الجابري وسعد بن سعيد وحسن حنفي ومحمد أركون ومحمد الداهي وغيرهم فيعتبرون التراث موضوع مهم في الفكر العربي والسياسي فيعتبر الجابري الدين تراث سياسي للدولة فأيده على ذلك برهان غليون فيعتبرون أن هناك علاقة بين الدين والدولة فلكل دولة سياستها ..الخاصة، كما نجد اهتمام الجابري بالعقل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع سياسي فينقسم حسبه الى قسمين عملي ويضم العقل السياسي والعقل الأخلاقي وأما بالنسبة للنظري الذي يضم البيان والبرهان والعرفان وحدد الجابري محددات للعقل ومثلها في العقيدة والغنيمة والقبيلة كما تتغير تسميتهم حسبه الى مجتمع مدني، وضريبة ومجرد رأي.

الفصل الثاني:

جدل الشرعية والمشروعية في سياق الممارسة السياسية من خلال ثنائية الحاكم والمحكوم

المبحث الأول: مشروعية السلطة في تأسيس الدولة العربية

- المطلب الأول: السلطة السياسية والسلطة الدينية ووسائل إسنادها
- المطلب الثاني: مشروعية النظم السياسية الوطنية وشرعية السلطة

المبحث الثاني: الشرعية والمشروعية في نظر الجابري

- المطلب الأول: مفهوم الشرعية والمشروعية
- المطلب الثاني: أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي
- المطلب الثالث: مفهوم الديمقراطية ومشكل الانتقال إليها ومرجعيتها في الوطن العربي

المبحث الثالث: الانتقال الديمقراطي والشرعي في الوطن العربي

- المطلب الأول: حلول الوصول للديمقراطية حسب الجابري
- المطلب الثاني: طرق الانتقال من أزمة الشرعية
- المطلب الثالث: الأفاق السياسية للمجتمع العربي

تمهيد:

تعد ظاهرة السلطة منذ أقدم العصور حتى وقتنا الراهن، فقد حظيت عناية هامة من المفكرين والفلاسفة ففي الفلسفة السياسية يعتبرها الفيلسوف جان جاك روسو أنها تعتمد على الشرعية، وأن الحكومة يجب أن تتمتع بموافقة الشعب لتكون مشروعة، فلا يوجد تعريف متفق عليه من قبل الجميع فيختلف مفهومها وطبيعتها من باحث لآخر وذلك لكونها ظاهرة تتطور باستمرار، حيث مرت بمراحل نوعية خلال تطورها، ففي الفلسفة تعتبر السلطة مفهوما معقدا يتعلق بالقدرة على التحكم والسيطرة على الآخرين كما تختلف الآراء بشأن ما إذا كانت السلطة تعتمد على الشرعية أو القوة، فتعتبر الفلسفة أن السلطة مفهوما معقدا فيعتبرها الجابري أنها القدرة على تحقيق الأهداف والغايات المرجوة، كما تعتمد على القدرة على التأثير والتحكم في الآخرين ويرى أنه يجب أن تكون مبنية على الشرعية وتتمتع بموافقة الشعب لتكون مشروعة وفعالة.

المبحث الأول: مشروعية السلطة في تأسيس الدولة العربية

المطلب الأول: السلطة السياسية والسلطة الدينية ووسائل اسنادها

أ/مفهوم السلطة: في اللغة والاصطلاح

يندرج مفهوم السلطة ضمن تقاليد اللغة العربية التقليدية فقد ورد في لسان العرب تحت مادة سلط: " سلط، السلاطة، القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سلطة بالضم"، وترتبط السلطة بفصاحة اللسان وقوة البرهان: "ورجل سليط أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة والسلوطة"[1]

وأضاف الفيروز أبادي شيء جديد لما ذكر في لسان العرب فقد أورد بأن: "السلطان الحجة وقدرة الملك، وتضم لامه، والوالي مؤنث، لأنه جمع سليط للدهن كأن به يضيئ الملك، أو لأنه بمعنى الحجة"[2].وهذا دليل على وجود القدرة على القيادة والامتلاك والاقناع واخضاع الغير.

كما عرفها أيضا جميل صليبا السلطة في قوله: "السلطة في اللغة: هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ويطلق مفهوم السلطة النفسية على الشخص الذي يستطيع فرض إرادته على الاخرين، لقوة شخصيته وثبات جنانه، وحسن اشارته، وسحر بيانه، أما السلطة الشرعية فهو مفهوم يطلق على السلطة المعترف بها في القانون، كسلطة الحاكم والوالي والوالد والقائد."[3]

معناها الواسع هي شكل من أشكال القوة، من خلالها يستطيع شخص ما أن يؤثر على سلوك شخص آخر، فالقوة تتميز عن السلطة بسبب الوسائل المتباينة التي من خلالها تتحقق

(1)- ابن منظور، لسان العرب، مجلد السابع، المرجع السابق، ص 361.

(2)- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، المرجع السابق، ص 693.

(3)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص670.

الطاعة، فيمكن فهم السلطة على أنها الحق في القيام بذلك فتعتمد السلطة على الحق في الحكم وهذا ما يحدث الإذعان من خلال التزام اخلاقي ومعنوي من قبل المحكوم بأن يطيع، فأتفق الفلاسفة على أنها تتمتع بطابع معنوي أخلاقي[1].

عند الاشارة الى مصطلح السلطة (Authority) نجده قد اشتق لفضها من اللاتينية (Auctoritas)أو بالفرنسية (autorite)بمعنى حجة، والمصطلح اللاتيني الذي يوصف الشخص بكونه (auctor)هو الذي (ينمي الثقة وهو الضامن أو القدوة أو الحجة والناصح والمؤسس) فالسلطة (autorite/authority)هي ذلك النمط من القيادة والامارة البشرية النابعة من نظام شرعي، والتي تستغني من حيث المبدأ عن الاكراه والاقناع في آن واحد أما السلطة (pouvoir/power)هي بمعنى القدرة والاستطاعة او الطاقة، والفكر الحديث والمعاصر يلاقي صعوبات في اعطاء مضمون لهذا التمييز، فعند تحليل فكرة (herrschaft)لدى ماكس فايبر ينقلها المترجمون تارة بلفظ(authority)أي السلطة بمعنى الحجة أو المرجع، والصفة المخولة للأمر أو التنفيذ، وتارة بعبارة أخرى بمعنى السيطرة والهيمنة.[2]

تعتبر السلطة وظيفة أو حق لشخص ما، أو مجموعة من الأشخاص في اتخاذ قرارات بعينها، أو إصدار أوامر للآخرين بشأن مسألة أو موضوع ما، أو هي علاقة شرعية بين اثنين وعلى أساس هذه الشرعية يحق للآمر أن يصدر الأمر ولابد للتابع من الاذعان والطاعة والتنفيذ.[3]

(1)- اندرو هيوود، النظرية السياسية مقدمة، ترجمة لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013 ص 225.

(2)- علي بن مخلوف ومحمد جنجار، مفردات الفلسفة الاوروبية الفلسفة السياسية، المركز العربي الثقافي، بيروت 2012ص 65.

(3)- اسماعيل علي سعد، المجتمع والسياسة: دراسات في النظريات والمذاهب والنظم، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية 1995م ص 148.

تعتبر السلطة ظاهرة تظهر في جميع الروابط، وليس في من تكون وظيفتهم الحكم فحسب ففي كل رابطة أو هيئة مهما صغرت نجد السلطة، ومن المؤكد أن كل رابطة تتخذ شكلا وبناء للسلطة خاصا بها فالسلطة تعتبر معيارا مهما للتنظيم فهي لا تصدر على النظام السياسي فحسب فهي توجد في جميع التنظيمات الاجتماعية، كما تعتبر ممارسة السلطة ظاهرة عامة ودائمة في المجتمع الانساني دون قصرها على الدولة فحسب.[1]

كما نجد أيضا بأن السلطة في اللغة هي التسلط والتحكم، فقد تكون السلطة شرعية أو غير شرعية ويميز البعض بين السلطة الشرعية التي تؤول الى صاحبها بحكم الشرع، والسلطة الواقعية التي تكون لصاحبها في الواقع وتخول الأولى من تؤول اليه بعض الصلاحيات التي لا تجيز له تجاوزها، كما يفسر البعض السلطة التي تخولها الغالبية لفرد أو جماعة بأن الغالبية قد ارتضت هذه الجماعة للقيام بواجب تأمين مصالحها ومن هنا تؤدي لها واجب الطاعة لأنها تعمل من أجل مصالحها الفردية الخاصة.[2]

ب/مفهوم السلطة السياسية:

يعرفها هانزمورغنثاو بأنها علاقة نفسية بين من يمارسون السلطة ومن تمارس عليهم السلطة، وهي تعطي للحاكمين حق مراقبة أفعال المحكومين، وذلك من خلال التأثيرات التي تباشرها على عقول وأفكار المحكومين، كما أن أساس خضوع هؤلاء لتأثير السلطة ينبع من مصادر ثلاث الأول: توقعهم الحصول على منافع أو مزايا، الثاني: خوفهم من مضار أو مساوئ عدم الخضوع، أما الثالث: حبهم للنظام أو احترامهم للحاكمين، أما ممارسة هذه السلطة فقد تكون من خلال الأوامر أو التخويف والتهديد، أو الاقناع أو قد تكون من خلال هبة الحكام، كما أن هناك من يرى بأن لمصطلح السلطة السياسية معنيين فالأول معنوي والثاني مادي

(1)- محمد عبده محجوب، الانثروبولوجيا السياسية، الاسكندرية، مصر الهيئة العامة للكتاب 1976م ص ص 285/282

(2)- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2000ص ص 416/415

فالمعنوي تعني به القوة والقدرة على السيطرة التي يمارسها الحكام على المحكومين وأما بالنسبة للمادي فيتمثل في معناها المادي أو العضوي في أجهزة الدولة.[1]

تعتبر السلطة السياسية على أنها نوع من أنواع السلطة الاجتماعية الذي يختص بهذا الصنف من التجمعات، الذي نطلق عليه اسم المجتمعات المدنية، وهي أرفع السلطات الاجتماعية التي تحكم الاجتماعات الخاصة في المجتمع المدني، فهي لا تسمح في العادة بأن توجد في داخلها تنظيمات غير تابعة لها وغير مؤتمرة بأمرها على نحو مباشر، هذا فضلا عن أنه لا يمكن أن نتصور وجود أجهزة للثواب والعقاب غير تلك الأجهزة التي تملكها السلطة السياسية "الدولة" فالسلطة السياسية هي التي تدير المجتمعات المدنية بكاملها.[2]

يرى البعض بأن السلطة السياسية على أنها تنظيم سيئ يقوم على استغلال الأفراد واضطهادهم في الوقت الذي يمكن الاستغناء عن هذا التنظيم، واقامة مجتمعات لا مكان فيها للسلطة السياسية، بينما يرى البعض الآخر بأن السلطة السياسية لازمة وضرورية من أجل الحفاظ على الجماعة الاجتماعية ولتنظيم المجتمع، لذلك فالسلطة سمة ملازمة للمجتمعات البشرية، فنجد موريس دوفريجه يضع عدة معان لها فيرى بأن السلطة السياسية يؤسسها حاكمون في كل مجتمع فهي تعني سلطة الحاكمين واختصاصاتهم وتعني أيضا الحكام أنفسهم بينما نجد أيضا جاك مارتان فهو يرى بأن هناك ضرورة الفصل بين القوة والسلطة السياسية يعتبر أن القوة عبارة عن اجبار الاخرين على الطاعة بينما السلطة السياسية لها حق التوجه للآخرين.[3].

(1) – مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من ابريل، بنغازي2007ص 80.

(2) – جان وليام لا بيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، لبنان، منشورات عويدات 1977م ص 50.

(3)– مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي، المرجع السابق ص 79.

ج/السلطة السياسية والسلطة الدينية:

من أهم المشكلات التي لاتزال بحاجة الى عناية الفلسفة السياسية هي العلاقة بين الدولة والدين ، وتظهر تموجات العلاقة بينهما في مختلف المجتمعات، سواء كانت ليبيرالية أو اشتراكية أو مجتمعات أخرى شقت لنفسها نموذجا مستلهما من تراثنا الحضاري تارة، ومن إحدى الأنظمة السابقة تارة أخرى، هذا من خلال وجهة نظر ناصيف نصار فيرى بأن: "لابد أولا من التركيز على ثلاث أفكار أساسية: الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى، أو ردها إليها ".[1]

من أجل تحديد حدود ضرورة الدين للدولة يتم هذا من خلال نقد مقولتين أساسيتين ألا وهما: مقولة الأساس ومقولة الأداة، لان كل النظريات التي تقوم بمعالجة هذه المسألة تلجأ الى هاتين المقولتين أو الى إحداهما، فضرورة الدين للدولة تعتبر ترجمة لرجال الدين لتحقيق أهدافهم الشخصية كما يعد هذا التوجيه هروبا من الواقع وتحايلا على المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي فنجد كمال عبد اللطيف الذي كتب معلقا على السلفيين قائلا: "هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب الى الوراء، وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع والحاضر".[2]

يختار الله جل جلاله للدولة الدينية رأسها بينما على عكس ذلك بالنسبة للدولة السياسية حيث ينتخب رئيسها من خلال شعبها أو أحزابها السياسية حيث نجد أن: "الدولة الدينية يقف على قمتها رسول يوحى إليه من قبل الله تعالى والدولة السياسية يحكمها بشر عاديون، والدولة الدينية يظل رئيسها طيلة حياته على اتصال بالسماء في كل وقت بالنهار أو الليل في السفر أو

(1)- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم(في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1986ص 134.

(2)- كمال عبد اللطيف، الخطاب النهضوي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، لبنان، العدد17كانون الأول1982ص80

الحضر، بينما علاقة رأس الدولة السياسية بالسماء منقطعة، فلا وحي ينزل عليه، وصلته بالله تعالى كأي مخلوق آخر بخالقه."فالله تعالى يبقي دائما رئيس الدولة محروسا بجنوده فلا يخاف من أي شيء بينما رئيس الدولة السياسية فهو يحرس من طرف أعضاء حكوميين فلو غفل أحدهم اصابه مكروه أو اغتيال.[1]

كما أن آراء ابن خلدون في المقدمة يوضح من خلالها الخلافة التي يقول بأنها: "خلافة عن صاحب الشرع، في حراسة الدين وسياسة الدنيا "فالخليفة اذا إنما يستمد سلطته من الشرع.فإن ابن خلدون يذهب في الغالب الى ما يذهب إليه الفقهاء عموما، من أن الخليفة هو خليفة النبي، لا خليفة الله فإنه في هذه المسألة إنما كان ناقلا ولم يكن صاحب رأي معين، فنجده يقول "بأن الله سبحانه إنما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم."[2]

لا يعتبر جان جاك روسو الدين ضرورة تأسيسية للدولة، بقدر ما هي ضرورة أدائية فالدولة المدنية لا ينبغي أت تأسس على الدين مهما كان نوعه، واذا كان روسو يشير الى وجود ثلاثة أنواع من الأديان وهي دين الانسان، ودين المواطن، ودين الكاهن، فكل هذه الأديان وإن كانت مختلفة في جوهرها وفي نظرتها الى الانسان وعلاقته بالدولة فيرى بأن ": وإذا نظرنا سياسيا الى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان وجدنا أنها جميعا تنطوي على أخطاء".[3]

حسب رأي ابن خلدون بأن الدين المنزل من الله جل جلاله جاء من أجل تنظيم حياة الناس وحده لا يكفي، فهو لا يحقق وحده نشأة الدولة بل يحتاج الى ذلك لقوة العصبية وهذا ما شرحه في فصول مقدمته، حيث يرى من خلاله بأن العلاقة بين العصبية والدين علاقة تآزر

(1)- خليل عبد الكريم، الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، ط1 1990ص ص 14/13.

(2)- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، المصدر السابق، ص 197.

(3)- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت لبنات، د ط ، ص 206.

وتكامل فيعتبر أن الدين يزيد للعصبية من قوتها بالتخفيف من مظاهر التعصب كالأنانية والاعتداد بالأنساب وذلك من خلال توجيه اهل العصبية الى الله أي للعمل الصالح.[1]

يوضح حديث ابن خلدون عن الخلافة التي يقول عنها أنها" خلافة عن صاحب الشرع، في حراسة الدين وسياسة الدنيا" فالخليفة إذا إنما يستمد سلطته من الشرع.وإذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب الى ما يذهب اليه الفقهاء عموما من أن الخليفة هو خليفة النبي لا خليفة الله[2]

د/وسائل اسناد السلطة في النظام الاسلامي والقانوني:

تعتبر السلطة الكيان الحاكم للمجتمع فهي تقع على رأسه ولذلك لها وسائل اسناد في النظام الاسلامي وتتمثل هذه الوسائل في أربعة أنواع وهي:

1/بيعة المسلمين لخليفتهم:وتعتبر اختيار الشعب لحاكمه بالبيعة له وهي العهد على الطاعة فالبيعة تعتبر اساس شرعي اكدها الرسول صلى الله عليه وسلم، ووضعها موضع التطبيق منذ اللحظة التي قام فيها[3] .

2/الوراثة للحكم في النظام الاسلامي: نظام التوارث أو العهد كأداة أو أسلوب لإسناد السلطة للحاكم أفرز أنه لا يستقيم مع نظام الاسلام الذي كفل للفرد حريته وإرادته ومنع الفرض والاكراه، فالتوارث يعني اسناد السلطة لحاكم معين دون إرادة الرعية وأخذ رأيهم لممارسة شرع الله ولاوجود لأي دليل قرآني لهذا الاسلوب.[4]

(1)- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت لبنان، دار الكتب العالمية، 1993م ج1ص: 420/423-ج2 ص ص 642/768.

(2)- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، المصدر السابق، ص 197.

(3)- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، دار الشروق، القاهرة1989ص 49-58د هاشم يحيى الملاح حكومة الرسول ص 103.

(4) - صبحي عبدة سعيد، السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي، أطروحة دكتورا، القاهرة ، ص 37.

3/الاختيار الذاتي في النظام الاسلامي: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما يخرج في احدى الغزوات يترك من يقف مقامه في المدينة، حيث يفعل ذلك في كل قرية من قرى الاسلام وكذلك في السرايا والجيوش فكان دائما يوصي بمن يقودهم عند استشهادهم. [1]

4/أسلوب القوة كأداة لإسناد السلطة وموقف الاسلام منها: لا يعترف الاسلام ونظام حكمه بأي أداة من أدوات العنف كالثورة والانقلاب الغضب أداة لإسناد سلطة الحكم للحاكم بالقوة والغرض، فالإسلام يعترف بالثورة كأداة نهائية لعزل الحاكم لان الثورة على الحاكم والخروج عليه امر خطير وقد يطيح بالنظام[2]

أما بالنسبة لوسائل إسناد السلطة في القانون الوضعي فتتمثل في:

1/وراثة العرش أو الحكم: فهو من أقدم الوسائل التي عرفت في إسناد السلطة قديما وحديثا وكانت سببا في مشروعية الحكم، وكان أسلوب طبيعي والسبب أن السلطة كانت تباع وتشترى بالمال حيث لعبت النظريات الدينية دورا كبيرا في توارث العرش.

2/الاختيار الذاتي للحاكم من قبل سلفه: أي أن الحاكم يقوم باختيار من سيخلفه في الحكم وهذا أسلوب النظام الديكتاتوري الشمولي، هذا ما جرى في ألمانيا عندما وضع هتلر قائمة تحمل أسماء من يخلفونه في حكمه وهذا ما جعل موسولين يتبع نفس المنهج.[3]

3/الانتخابات النيابية: وهو قيام الشعب باختيار الافراد الذين يباشرون السلطة باسمه، أي أن السلطة ترجع لرأي الشعب هو من يقرر من سيتوى الحكم ومن سينوب عنهم.[4]

(1) – صبحي عبدة سعيد، السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي، المرجع السابق ،ص 37.

(2) – المرجع نفسه ،ص 42.

(3)–نوري لطيف، القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، ط1 جامعة بغداد، مطبعة علاء، بغداد 1979 ص ص 120/119.

(4)– حميد الساعدي، مبادئ القانون الدستوري، النظام الدستوري في العراق، ص 190.

4/الاستيلاء على السلطة: تعتبر هذه الطريقة من الطرق التي عرفها التاريخ في تولي الحكم حيث أنها تستند الى القوة المادية للاستيلاء على السلطة وهذا إما بواسطة ثورة أو انقلاب وهي وسائل غير قانونية في إسناد السلطة غير أنها تتخذ صورا تجعلها اسلوبا مشروعا.[1]

المطلب الثاني: شرعية السلطة ومشروعيتها في الفكر الفلسفي المعاصر:

جاءت المشروعية في سياق الحديث عن الدولة والسلطة والسيادة والشرعية من قبل العديد من المفكرين حيث وضعوا لها أسس تستند عليها ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد ماكس فيبر فيرى بأن للمشروعية عدة أنواع وتتمثل في: أولا المشروعية التقليدية التي يمثلها الأمس وتحتكم على العادات والتقاليد، واحترام الاعراف التي كانت سائدة في مختلف التجمعات القبلية وكانت هذه السلطة يحكمها الاب الاكبر أو السيد. ثانيا وتتمثل المشروعية فيها في تلك التي ترتبط بالزعامة الملهمة فيمثل السلطة فيها شخص ملهم ويمثل سلطة دينية وأخلاقية ويحكم باسمها، ثالثا تلك السلطة المدنية ذات المشروعية فهي تلك السلطة التي تؤمن بالنظام وبصلاحيته والذي يقوم على مبدأ الاحتكام للقواعد العقلانية وتتمثل في مبدأ الخضوع للأحكام والامتثال للواجبات كما يستوجب عليها أن تمتثل لقبول الشعب.[2]

تستمد السلطة شرعيتها ومشروعيتها من الخير اذ يعيش الأفراد حياتهم بكل حرية، كما يجب على تلك السلطة أن تعمل على سيادة قيم العدالة والحرية والمساواة للأفراد حيث يصون هذه السلطة وقواعدها الدستور القانوني للدولة فهو يسعى لاحترام الانسانية، كما أن السلطة لكي تحصل على مشروعيتها يستوجب عليها الاحتكام للانتخابات فتعتبر على أنها جزء من العقد الاجتماعي فيستوجب أن تنعكس عليها فعاليتها والفاعلية في السلطة من أجل المشروعية. وذلك

(1)- ثروت بدوي، النظم السياسية، ج1 دار النهضة العربية، القاهرة 1964، ص 251.

(2)- محمد عبد القادر ربابعة، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم، الأسس والمقومات، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد46، العدد1ملحق2019/1، ص 6.

من أجل تحقيق المشاريع التي وعد بها الشعب فإذا فشلت هذه المشاريع فقدت السلطة شرعيتها أمام الشعب.[1]

السلطة تتناقض تماما مع أي شكل من أشكال العنف والتهديد والاكراه في الحكم وذلك باستخدام القوة، فالمواطنون يطيعون القانون بسلام وطواعية أثناء ممارسة السلطة في الحكومة وعكس ذلك عندما لا تكون الطاعة من قبل الشعب فتضطر الحكومة باستخدام القوة فالسلطة والقوة غالبا ما تتداخلان لأن السلطة لا نستطيع ممارستها إلا عند غياب القوة وهذه الأخيرة عادة ما تتضمن نوعا من السلطة وهي نادرة جدا [2].لأن ممارسة السلطة باستخدام القوة تفقد شرعيتها تماما أمام شعبها وتصبح سلطة اضطهاد وتعسف.

يستخدم السلطان السياسي القوة بصورة شرعية وذلك بناءا على طريقة متأتية من إرادة الشعب، حيث يفقد استخدام القوة الشرعية عندما يساء استعمالها او توجه الى غير الأهداف المرسومة لها فالسلطان يضم استخدام السلطة لأنه قانون تأسيسي ويضفي عليها الشرعية، فالفرق بين السلطة والسلطان هو كون السلطة يمكن تحويلها من شخص لأخر أما السلطان فيعتبر هيئة ثابتة.[3]أي أن السلطان يستطيع ممارسة القوة ليس بصورة تعسفية ولا اضطهادية وإنما بصورة قانونية تتسم بالشرعية ويستخدمها بطريقة يتقبلها الشعب فالسلطة يمكن أن نغيرها من شخص لآخر على عكس السلطان الذي ثابت لا يتغير.

يعتبر غليون أن: "السلطة القادرة على الاستمرار والتجدر في تربة المجتمع هي السلطة التي لا تنهض على العنف فقط، أو القوة وانتزاع الاعتراف بها قدرا وكرها، وإنما هي تلك السلطة القادرة على حفز المواطنين على الاقرار بمشروعيتها وقبولهم ومصادقتهم عليها، بحيث

(1) – محمد عبد القادر ربابعة، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم،المرجع السابق، ص 6.

(2) – اندرو هيود، النظرية السياسية المقدمة، المرجع السابق، ص 228.

(3) –صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي (اسسه وابعاده)، مطابع وزارة التعليم العراقية، بغداد، 1990، ص 163.

لا تغدو محض مؤسسة قائمة على القهر والتعسف".[1]أي أن غليون يدعم حسب رأيه السلطة التي لا تتمتع بالقوة والاكراه بل يدعم السلطة التي تتميز بالشرعية التي يقبلها الشعب ويصادق عليها وتتسم بالرضى والطوعية من قبل شعبها.

سعت الدول العربية الى تبني الشرعية الثورية وذلك من خلال التخلص من الإرث الاستعماري واستندت على المبادئ الإسلامية من اجل أن تبرر سلطتها كما عملت أيضا على تدمير كل الأنظمة التقليدية من أجل إقامة نظام جديد بهدف بناء مؤسسات تخرجها من التبعية والتقليد ونتج عن هذا التغيير صراعات داخلية في النظام السياسي مما أدى به الى فقدان التوازن، وهذا الصراع القائم بين القيم الوافدة وبين القيم الأصلية حدث عنه صراع وخلل في الأولويات ونتج عنه تحطم كل المدركات السياسية وبدأت السلطة هنا تفقد شرعيتها وانسحاب ثقة المواطنين منها ومن هنا أصبحت الشرعية والسلطة تنبعان من مصدر ألا وهو شخصية الحاكم.[2]

تعتبر الشرعية تابعة للدولة حسب ما يرى الجابري في الاسلام ويتحدد أصلها لديهم بالقبيلة والعقيدة لأنها كانت من أعلى مراتب الاسلام فنجد أن معاوية في فترة حكمه كان يستند على شرعية قريش، فمن ناحية العقيدة يستند على قضاء الله وقدره أما من ناحية القبيلة فيستند على الشرعية القريشية، كما كان يستوجب على الخليفة العباسي أن يثبت تفوقه في حكمه على منافسيه لاستحقاقه الحكم على بقية الأفراد من بني عمومته ومن هنا كان يستمد شرعية سلطته.[3]

(1) –عبد السلام طويل، الدولة في مهب الريح، المرجع السابق، ص 332.

(2) – أمين بلعيفة، عبد النور زوامبية، أزمة الشرعية في الأنظمة السياسية العربية وانعكاساتها على الاستقرار الاجتماعي في المنطقة، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية تيزي وزو، العدد2019/1، ص ص 20/19.

(3) – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المصدر السابق، ص 335.

لقد اتفق المفكرين المعاصرين على أنه لا يوجد مفاهيم متكاملة للسلطة ومشروعيتها من مختلف زوايا الإشكال النظري والتطبيقي في للفلسفة في الفكر المعاصر العربي، فيرى هابرماس بأن مشروعية السلطة تعتبر مصدرا أساسي للتواصل، فهي تقوم على التداول والتشاور الديمقراطي والمشاركة السياسية فيعتبر بأن الأحزاب السياسية جزءا أساسي في السلطة ومشروعيتها، هذا ما جعل هابرماس يطرح نموذج وسماه الديمقراطية التشاورية حيث تتمحور حول تكوين السلطة مما استدعى اهتمامه بالشرعية وعلاقتها بالسلطة.[1]

إن مبدأ الشرعية يتعلق بالدستور فهو الأساس الذي ينشئ الهيئات العامة، أما بالنسبة لمبدأ المشروعية فيتعلق بأعمال تلك الهيئات فأي مخالفة لتلك الهيئات تعتبر غير شرعية فالدستور حينما يمنح للسلطة التشريعية القيام بهيئات العامة وتنظيمها فهذا ما يسعى لاكتسابها مبدأ الشرعية، وهذا ما يستوجب على السلطة أو القوانين التشريعية أن تلتزم بمبادئها القانونية لتحقيق شرعية السلطة ومشروعيتها أمام شعبها. [2]

لقد عمد التيار السلفي الى إصدار فتوى شرعية، فالزعيم الوطني يرى أنه لا تعلو كلمة فوق كلمته كما يقر بأن السلطة يجب أن تكون مشتركة فإذا كانت بيد حاكم واحد فقد تأدي بالضرر على البلاد فهاذان التياران السلفي والليبرالي كلاهما يعاني منذ بداية الخطاب حول الديمقراطية النهضوية وسيضل هذا العناء بعد التجارب التي عرفها العالم العربي.[3] أي أن مشكلة السلطة كانت منذ القديم خاصة عند التيارات النهضوية التي كانت تدعو بتجديد النظام داخل الدول وكان أغلبهم نتيجة تأثره بالنظام الغربي.

(1) –محمد عبد القادر ربابعة، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم، الأسس والمقومات، المرجع السابق ص 11.

(2) – محمد طه حسين الحسيني، ماهية مبدأي الشرعية والمشروعية ومصادرهما، مجلة العلوم القانونية، كلية القانون، جامعة بغداد، العدد الأول2019، ص 123.

(3) – محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 87/86.

تتعلق مسألة الشرعية في القانون بسلطة الدولة فهناك سلطة شرعية ويستوجب فيها القبول من طرف الشعب، وهناك أيضا سلطة فعلية فهذه الأخيرة تستند على القوة والاخضاع في حكمها أي أنها لا تتصف بالشرعية، فهي لا تأسس دولة بمعناها الحديث بإرضاء الشعب بل ترضي نفسها وتنتهك رأي الآخرين فالسلطة الشرعية يجب أن تنال رضا الشعب، فاختلف البعض حول أساس الشرعية فيرى بعضهم على أنها قانونية بينما يرى البعض بأنها سياسية.[1]

إن المشروعية عبارة عن مجموعة من القوانين والدساتير باعتبارها غاية العمل على تحقيق المصلحة العامة للدولة كما يعتبرها فلاسفة العقد الاجتماعي على أنها تستمد خلال التزامها بمبادئ التعاقد الذي يبرم بين افراد المجتمع، فلقد اعتبر هيجل الدولة على أنها غاية بذاتها وهي أيضا مجموعة العناصر الفكرية التي من خلالها يقوم الحاكم بإقناع شعبه بنظام حكمه أما سبينوزا فلقد يرى بأنها مصدر صيانة حقوق الأفراد، ومن خلال امتثال الشعب لدولتهم ولسلطتها يصبحون أحرارا ومتساويين، كما أن هناك علاقة بين ثلاثية السلطة والشرعية والمشروعية فتربطهم عوامل تخص الدولة ذاتها، فعندما تكون العلاقة بين السلطة والشرعية غير مستقرة تحتل المشروعية مكانة هامة بينهما باستنادها على الشعب.[2]

(1) –محمد طه حسين الحسيني، ماهية مبدأ الشرعية والمشروعية ومصادرهما، المرجع السابق ص ص 112،111

(2) – محمد عبد القادر ربابعة، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم، الأسس والمقومات، مرجع سابق، ص ص 10/9

المبحث الثاني: الشرعية والمشروعية في نظر الجابري

المطلب الأول: مفهوم الشرعية والمشروعية

مصطلح الشرعية هو مفهوم سياسي مركزي مستمد من كلمة شرع أي قانون أو عرف معتمد وراسخ، ويرمز الى العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم المتضمنة توافق العمل أو النهج السياسي للحكم مع المصالح والقيم الاجتماعية للمواطنين، بما يؤدي للقبول الطوعي من قبل الشعب وهكذا تكون الشرعية علاقة متبادلة بين الحاكم والمحكوم.[1]

ونجد أيضا أن مصطلح الشرعية مشتق من أصل الشرع بصيغته الفعلية ومعناها موافقة الشرع بصيغته المفعولية وتفيد محاولة موافقة الشرع والمحاولة قد تصيب وقد تخطئ. [2]

يعرفها الاتجاه القانوني بأنها سيادة قانونية، أي خضوع السلطات العامة للقانون والالتزام بحدود.

أما الاتجاه الديني فيعرفها بأنها تنفيذ أحكام الدين، وجوهره أن النظام الشرعي هو ذلك النظام الذي يعمل على التطبيق بقواعد الدين أو القانون الالهي.

غيرأن الشرعية بالنسبة للاتجاه الاجتماعي والسياسي فيعرفونها بأنها تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم لها طواعية، لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة.[3]

"وللشرعية معنى خاصا بها في القانون العام لا يعني الاتفاق على طبيعتها حيث ذهب بعض الفقه الى أن الشرعية هي فكرة قانونية، بينما ذهب فريق أخر من الفقه الى أنها فكرة سياسية

(1) –عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج3 ط2 عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص 451

(2) –محمد أنس قاسم جعفر، الوسيط في القانون العام–القضاء الاداري–القاهرة 1987، ص 12

(3) –سيف الدين الفتاح رؤية اسلامية لمفهوم الشرعية، مجلة الديمقراطية، العدد 03يوليو 2013ص14

تعني إيمان غالبية أعضاء المجتمع ايمانا حقيقيا بأن السلطة يجب أن تمارس بطريقة معينة دون غيرها وإلا فقدت مبرر طاعتها."[1]

يعد مفهوم الشرعية في المقابل المصطلحي لمفهوم البيعة في التراث الاسلامي العربي إذ يقول ابن خلدون في هذا الصدد أن: أعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، فلا ينازعه أي شيء ويطيعوا ما يكلفه به من الأمر المنشط والمكره، فإذا بايعوا الأمير وضعوا أيديهم في يده.[2]

تعتبر الشرعية هي استطاعة أية سلطة في دولة قانونية اتخاذ قرار فردي إلا ضمن الحدود التي يرسمها نص ذو بعد عام أي قانون بالمعنى المادي [3].

كما تعرف أيضا الشرعية أنها الصفة التي تحول القوة العارية الى سلطة شرعية وإنها تمنح إصدار الأوامر والقيادة طابعا رسميا أو ملزما، ما يضمن أن الطاعة تقوم على الواجب وليس على الخوف، كما تعرف بأنها الأحقية فهي تميز بين القوة والسلطة.[4]

كما يرى فيبر بأن الشرعية تشير الى الاعتقاد بالحق في الحكم، ويمكن وصف نظام الحكم بأنه شرعي شريطة ان يكون شعبه مستعدا للاذعان والطاعة بينما يعتقد ارسطو أن الحكم يكون شرعيا فقط عندما يعمل لصالح المجتمع ككل وليس من أجل المصالح الأنانية للحكام، كما يرى روسو أن الحكومة تكون شرعية إذا كانت معتمدة على الارادة العامة، بينما حاول دافيد بيتهام في كتابه "إكساب الشرعية للقوة "أن يطور مفهوما اجتماعيا علميا للشرعية وينطلق من

(1)– محمد طه حسين الحسيني، ماهية مبدأي الشرعية والمشروعية ومصادرهما، مجلة العلوم القانونية كلية القانون، جامعة بغداد العدد1 2019، ص112.

(2)– ناجي عبد النور، المدخل الى علم السياسة، عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007، ص87 ناجي عبد النور، المدخل الى علم السياسة، عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007، ص87.

(3)– ليون ديجي، دروس في القانون العام، ترجمة د رشدي خالد منشورات وزارة العدل، بغداد 1981ص 146.

(4)– أندرو هيود، النظرية السياسية المقدمة، المرجع السابق، ص 244.

مفهوم فيبر ومن وجهة نظر بيتهام أنه يمكن اعتبار القوة الشرعية أذا استوفت ثلاث شروط: أولا يجب ان تمارس القوة طبقا لقواعد راسخة، سواء كانت متضمنة في مجموعة قوانين رسمية أو مواثيق غير رسمية، ثانيا: يجب أن تبرر هذه القواعد من منظور المعتقدات المشتركة للحكومة والمحكومين، ثالثا: يجب ان يتم إثبات الشرعية بالتعبير عن الموافقة من جانب المحكومين.[1]

2/مفهوم المشروعية:

تعتبر المشروعية "legalite"الأساس الذي يجعل أمرا من الأمور مشروعا، أو يبين حكمه من حيث الاباحة أو الفرضية وتعني كذلك التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة أي السيدة تكون للقانون وخضوع كافة السلطات الدولة للقانون[2]، أي أن القانون الوضعي هو الذي يعتبر مرجعية لمشروعية السلطة.

فالمشروعية تعني أيضا انتفاء السلطة التقديرية للإدارة بشكل كامل وتعزيز السلطة المقيدة والتي تعني عدم منح الارادة الحرية في التدخل وعدمه، أو في اختيار زمن التدخل أو في اختيار زمن التدخل أو في اختيار كيفية التدخل.[3]أي أن المشروعية تقاس بمدى التزام السلطة المقيدة بالقوانين.

"كما تعتبر المشروعية العلاقة القانونية التي تختص بالقانون والقرار والتعليمات،..فرجال القانون يصفون القرار بأنه مشروع اي انه جاء طبقا لمبدا المشروعية والذي نعرفه نحن اهل القانون بأنه توافق القاعدة القانونية الادنى للقاعدة الأعلى وعدم مخالفتها شكلا وضمونا..وفي

(1)- أندرو هيود، النظرية السياسية المقدمة ،المرجع السابق، ص ص 244.245.

(2)- هند عروب، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع 2009، ص 69.

(3)- عصام عبد الوهاب البرزنجي –السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية–اطروحة دكتوراه جامعة عين شمس1971، ص61.

حالة حصول مخالفة يصاب القرار بعيب عدم المشروعية ويدحل ضمن نطاق القرار المعيب".[1]

يعرف مطاع صفدي المشروعية: على أن الفعل شرع يساعد على فهم عبارة مشروعية حتى إذا صار الفعل شرَّع بمعنى أوجد وابتكر فالمشروعية في حد ذاتها ليست عبارة مطلقة في الفراغ ومن هنا فالمشروعية تعتبر التطبيق الشرعي للسلطة وتهتم بما يوجد على أرض الواقع بما هو عملي بالاعتماد على الرأي العام.[2]

3/ العلاقة بين الشرعية والمشروعية:

تعتبر السلطة الشرعية هي السلطة ذات السند الصحيح وممارستها تعتبر صحيحة فالشرعية هي الزاوية التي يقف فيها صاحب السلطة، أما بالنسبة للمشروعية هي الزاوية التي فيها الرعية وعندما يتذرع الحاكم بالشرعية في نفس الوقت تتذرع الرعية بالمشروعية ومصلحة الحاكم في أن تكون السلطة شرعية، ومصلحة الرعية في أن تكون مشروعية فالشرعية تؤسس حق الحاكم، وواجبه تؤسسه المشروعية فالعكس بالنسبة للرعية فشرعية السلطة تعتبر أساس ومرتكز واجبه من الطاعة والخضوع، ومشروعية السلطة تعتبر الضمانة الأساسية لحقه [3]. هذا دليل على أن مصطلح الشرعية مصطلح سياسي أما بالنسبة للمشروعية مصطلح قانوني لان الشرعية من مصدر إرادة الشعب أما بالنسبة للمشروعية فتصدر عن القانون.

(1) –زياد عبد الوهاب النعيمي، مقال الفرق بين الشرعية والمشروعية، أريد 2020/06/08.

(2)– محمد عبد القادر ربابعة، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم والأسس والمقومات، دراسات العلوم الانسانية واجتماعية، مجلد46،عدد1ملحق2019/1ص107.

(3)–احمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية المجلد24العدد2 /2008ص 354.

يرى الجابري بأن: "إن المنطلق في نهاية التحليل، منطلق واحد وهو الصدور عن فكرة أن الأحكام الشرعية، أي الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة ليست أحكاما اعتباطية لا تستند الى أي منطق، بل هي أحكام تتوفر على معقولية على حكمة. "أي يقصد هنا بأن الأحكام الشرعية التي يتضمنها القرآن وسنة على أنها احكام ذات قيمة وذات دلالة وتتميز بطابع معقول.[1]

تتطور المشروعية بتطور تاريخ الدولة، والعوامل المؤثرة في ذلك ضمن الصيرورة التاريخية، وعلى نحو يواكب السلطة إذ أن أحد أهم مصادر مشروعية وهو الشعب وسلطة الرأي العام التي يمتلكها، وسلطة العقد الاجتماعي الذي أبرم بين أفراد المجتمع ففي الدولة القومية يصبح أساسها الفرد، فالتطور الذي شهدته الدولة انعكس على الأفراد وهذا ما انعكس على المشروعية [2].

يبين الجابري من خلال قوله: "هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته..في فروضه في عقر داره، يسفر في غالب الأحيان عي إيقاظ، تنبيه رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتما للاعقل، لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط. "بأن مسألة الفكر اللاعقلاني تطالب بنشر الروح النقدية هذا ما تدعو إليه هذا ما يجعلنا نكتسب الخبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم [3].

تعتبر الشرعية بأنها عملية تطويرية بمعنى أنها يمكن أن توجد بدرجات متفاوتة قابلة للنمو أو التضاؤل، فنجد أن هناك الكثير من النخب الحاكمة قد تستولي على السلطة دون أي

(1)– محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المصدر السابق، ص 168.

(2)– محمد عبد القادر، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم الأسس والمقومات، المرجع السابق، ص110.

(3) –محمد عابد الجابري، التراث والحداثة المصدر السابق، ص 259.

سند من المصادر الشرعية، وبالرغم من ذلك مع مرور الوقت تكتسب شرعيتها وهناك عكس ذلك حيث تفقد الشرعية من النخب الحاكمة المستندة الى نظام شرعي، وهذا ما تسعى إليه الأنظمة الحاكمة من خلال سعيها للسلطة من أجل تكريس شرعيتها، وهناك شرعية ثورية نقصد بها الشرعية من أجل الاستقلال وشرعية دستورية نقصد بها أنها قابلة للتوقع لأنها مرتبطة بشبكة من القوانين، فالسلطة المشروعة إذا كانت خاضعة للقوانين الوضعية [1].

المطلب الثاني: أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي:

النظام السياسي يتعرض بطبيعة الحال الى العديد من الأزمات فتكون بمثابة مشكل لاستمرار النظام ومن أبرز تلك الأزمات نجد أزمة الشرعية، ونقصد بها هنا وجود خلل يؤثر على سير النظام السياسي ومؤسسات الدولة، فنجد القوى السياسية الناشطة في حالة من الخلافات الحادة بدورها تهدد أمن واستقرار النظام وكيان الدولة، حيث الأيديولوجيات المتعارضة تلعب دورا أساسيا في إحداث الخلافات السياسية بين مختلف القوى السياسية للدولة[2]. أي أن الشرعية تعتبر من الأزمات التي تحدث خلل في الأنظمة السياسية للدولة لأن الشرعية تعتبر عنصرا أساسيا في استقرار الدولة وتسيير أمورها وأزمتها تعتبر أزمة دولة وأزمة نظام وتهدد استقراره.

تختلف حدة أزمة الشرعية في الأنظمة السياسية من دولة لأخرى وهذا بمساهمة العديد من المتغيرات والعوامل، التي تنبثق من خلالها أزمة الشرعية، والتي تهدد النظام السياسي واستقراره وعدم انفتاحه على المجتمع فيرى "دافيد استون "أن العجز في الشرعية يأخذ أشكال لعل من أهمها تقلص الدعم الانتشاري هذا ما قد يؤدي على المدى البعيد الى انكماش في الشرعية، المرافق لتأكل الاعتقاد بشرعية النظام أو السلطة ويكون هذا من خلال طريقتين وهما

(1)– ثامر كامل الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دار المجدلاوي، عمان، 2004، ص ص 179/178.
(2)– نعيم ابراهيم، إدارة الأزمات، الأردن، عالم الكتب الحديث، 2009، ص ص 5/4.

رغبات المواطنين وتطلعاتهم تأخذ وقتا طويلا وقصور الشرعية الذي يظهر من القيم الاجتماعية للأفراد وآلية عمل النظام [1].

يرى محمد عابد الجابري بأن: "الواقع أن نقطة الضعف الخطيرة التي عاناها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر...مسألة الدولة في الوطن العربي...ما نوع الشرعية التي تستند إليها ؟..ولعلنا لا نجاوب الصواب إذ قلنا أن السبب الرئيسي في فشل الفكر القومي العربي وضع نظرية للوحدة العربية."يقصد الجابري هنا بأن مشكلة تشكل الدولة مشكلة عانا منها الفكر العربي المعاصر ويعتبر أن الشرعية مشكلا مهما أيضا حيث تعتبر مصدرا أساسيا في تشكل الدولة العربية هذا من أجل تحقق الوحدة العربية وتعتبر مسألة الشرعية الديمقراطية مسألة ضرورية في نفي الدولة القطرية[2].

من أهم الأسباب التي كشفت عن حقيقة مختلف الأزمات عملت على انهيار الشرعية لابد من التحري عن طبيعة التغيير الذي شهده المجتمع وتحدث هذه التغيرات في أغلب الأحيان في فترات التحول الكياني الاجتماعي، وفي فترة التغيير تقوم بتهديد البنى التقليدية الرئيسية فيرى ليبست تأثير المرحلة التغيرية على البنى الشرعية، كما تحدث في فترات الانتقال من مرحلة الى أخرى أزمة التغيير[3].أي أن الأزمة التغيرية تعتبر السبب الرئيسي في انهيار الشرعية للدولة وهذا لأن التغيرية تسعى من أجل التغيير في النظام القديم والتحول الكياني للمجتمعات.

كما نجد أن أزمة الشرعية تتميز بالعديد من الخصائص التي تساعدنا على التمييز بينها وبين مختلف الأزمات الأخرى فمن بينها نجد:

(1)- أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، المرجع السابق، ص 372.

(2)- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 97.

(3) - هند عروب، مقاربة أسس الشرعي في النظام المغربي، المرجع السابق، ص 86.

إن أزمة الشرعية تمتاز بضعف في مصادرها وإشكالاتها السياسية فتعتبر على أنها من أخطر الأزمات وأعمقها التي تعاني منها الدولة، فهي لم تحد من النظام بل تعدت الى فكرة الدولة بكاملها هذا ما جعل من إشكالية الشرعية إشكالية سياسية مركبة وهذا راجع في أهمية ترسيخ قيم ومبادئ الشرعية من طرف الدولة، وتفعيل الوعي الاجتماعي والقانوني وهذا ما جعل للدولة القدرة على أن تجعل نفسها بؤرة تنمو وتتراكم فيها مختلف نماذج الولاء الجزئي والأكبر بالنسبة للفرد والمجتمع، أي تنامي نفسية الولاء الفردي والاجتماعي[1].

يرى أيضا الجابري بأن أزمة الشرعية كانت منذ القديم تعاني منها الدول ففي الستينات طرحت قضية الوحدة العربية واعتبروها شرطا ضروريا وهذا من أجل تحقيق التنمية الاشتراكية للذاتية والموضوعية ويرى أن تحقيق واحدة منهما يأدي بها للفشل فيرى بأن: "النظام من أجل الوحدة أو النضال من أجل الاشتراكية هو واقع الدولة القطرية العربية بما في ذلك الدولة القطرية الحاملة لشعار الوحدة أو الاشتراكية أو هما معا من أين تستمد هذه الدولة القطرية العربية شرعيتها الدستورية؟".فالجابري يرى بأن اهذه الاسئلة لم تطرح من قبل في الساحة العربية فاليوم وبعد ما عرفته الساحة العربية قطريا وعربيا جعل من الامور تتضح مع وضع المشكلة الفلسطينية ومشكلة الوطن العربي ككل هذا ما جعل المسألة القومية والمسألة الاجتماعية تطرح من جديد[2].

تولد أزمة الشرعية بشكل عام أزمة تبرير وهي التي يعاني منها النظام الاجتماعي نظرا للعلاقة الوثيقة بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي حول كل ما يتعلق بالشرعية فما يؤسس

(1)– أشواق عباس، قراءة في الأزمة البنيوية للدول العربية المعاصرة، مجلة الديمقراطية 2017(د س ن) ص6.

(2) – محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ،ص96.

الشرعية هو الدعم الانتشاري ويسعى للحفاظ عليها ويرتكز على بواعث عامة، فيرى **هيرماس** في سياق الرأسمالية المتطورة عدم تناسب بين متطلبات النظام السياسي والدرجة البواعث.[1]

تعتبر أزمة الشرعية أزمة تكامل اجتماعي، وهذا ما أدى الى عدم استقرار العلاقة التي تربط الفاعلين الاجتماعيين بالنظام القائم، وفقدان الاستقرار بشكل خاص في آليات تحقيق الذاتية والدمج في الجماعة، وهذا ما يؤثر على هوية الأفراد وتحديدهم لأنفسهم، وهذا ما يوضح العلاقة بين أزمة الهوية وإشكالات الضبط والانتظام بين التكامل السياسي والتكامل الاجتماعي[2].

أزمة الشرعية قد تكون في أصلها أزمة دستورية ومؤسساتية، وقد تبلغ ذروتها عندما يرفض الناس تقبل المؤسسات الرسمية على عكس السياسات لأن معظم السياسيات قد تخضع لتعديلات كما يمكن تغيير الأشخاص القائمين عنها، فتظهر أزمة الشرعية من خلال التساؤلات حول الدور الصحيح للسلطة المركزية وأهدافها والأدوار الصحيحة للجهاز البيروقراطي والمؤسسة العسكرية في الحياة السياسية إضافة الى دور السلطة في التنمية[3].

" لقد كان معاوية يعرف جيدا أنه اغتصب الحكم بالسيف، وأنه بالتالي يفتقد الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الاسلام منذ أبي بكر، شرعية (الشورى)فراح يلتمس الشرعية لحكمه من (القضاء والقدر)من جهة ومن العمل من جهة " فنجد أن الجابري هنا يرى بأن الحكم بالقوة أو بالسيف يفقد شرعيته لأنه بالغصب لأن الشرعية تعتبر بإرضاء الناس بالحكم والاقتناع به لا بالقوة والسيف.[4]

(1)– أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، المرجع السابق، ص 371.

(2) – المرجع نفسه ص ص 371 ،372.

(3) –خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع الاشارة الى تجربة الجزائر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)ص 43.

(4) – محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المصدر السابق، ص 83.

فالسلطة ليست بالغصب وليست سيطرة وخضوع كما يرى فيبر بل هي توافق ورضا فيرى ديفرجيه على أن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تشمل رأي الشعب من حيث أصولها وجذورها وهيكلتها وتركيبها، وكل حكومة عداها تكون غير شرعية فالشرعية هنا ليست القبول الذي يمكن تحقيقه عن طريق الاكراه بل هي التي تكمن في القبول العام الاختياري للموافقة العامة للشعب[1]. أما التي تكون بالغصب فتعتبر انتهاك وأزمة غير شرعية لسلطة الحكم.

المطلب الثالث: مفهوم الديمقراطية ومشكلة انتقالها في الوطن العربي.

1/مفهوم الديمقراطية لغة:

كلمة الديمقراطية مركبة من مفردتين يونانيتين وتعني سلطة الشعب أو سلطة الجماهير، وبتعبير موجز هي سلطة الإنسان.[2]

فيرى "روبرت دال "أن اليونانيين هم من سكوا مصطلح الديمقراطية، وهو مركب من كلمتين وهما كلمة "démos"وتعني الشعب وكلمة "kratos"أي الحكم...في كتابه "الموجة الثالثة من التحول الديمقراطي".يذهب "صمويل هنتنجتون" الى أن مفهوم الديمقراطية كشكل للحكومة يعود الى الفلاسفة اليونان إلا أن استخدامها الحديث يعود الى فترة التطورات الثورية في المجتمع الغربي في نهايات القرن الثاني عشر فتبلورت نقاشات حول مفهوم الديمقراطية في

(1) – خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع الاشارة الى تجربة الجزائر، المرجع السابق ص 23.

(2)– مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق ص135.

ثلاث اقتراحات وهي تعريفها على أنها شكل حكومي وتعريفها على أنها من منظور تأسيس هيئاتها، وعلى أنها مصدر سلطة الحكومة[1].

في الاصطلاح:

مصطلح الديمقراطية ظهر في آتينا حيث كان المقصود به مشاركة المواطنين في صنع القرار وهو ما يعرف في الفكر السياسي المعاصر باسم الديمقراطية المباشرة، أما في الوقت الحالي فإن الديمقراطية تستخدم للدلالة على نظم الحكم التي تتمتع بقدر كاف من الشعبية وكذلك على نظم الحكم التمثيلية وأحيانا نجده يستخدم من أجل الاشارة الى نظم الحكم الجمهورية[2].

يعتبر مفهوم الديمقراطية مفهوم له تاريخ طويل ذو ارتباط وثيق بشكل الدولة والنظريات السياسية، فلها أيضا معايير متعددة وتختلف باختلاف تطورها وحسب المجتمعات التي تكرست بها، فمن الاجحاف القول بأن الديمقراطية الأثينية التي بدأت بذورها في القرن الخامس قبل الميلاد هي نفسها الديمقراطية التي ظهرت في القرون الحديثة فلقد ارتبط نقيض الديمقراطية بالاستبداد في حين يرتبط مفهومها بالحكومة الدستورية فيرى البعض بأن الديمقراطية تعني "التساوي في الخضوع للقانون "فهذا يأتي من إرتباط الديمقراطية بالحرية في الفكر الأثيني وذلك انطلاقا من البداية التي استطاعوا من خلالها تعاقب كسب حريتهم المدنية عندما منع صولون الاكراه الجسدي.[3]

(1)- أبو زيد عادل القاضي، التعددية الحزبية وأنماط التحول الديمقراطي، المعهد المصري للدراسات 2018اسطنبول تركيا ص ص 18/17.

(2)- زهير فريد مبارك، الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات العدد 26فلسطين كانون الثاني 2012ص 368.

(3) - زهير فريد مبارك، الديمقراطية بين الفكر والفعل ، المرجع السابق ،ص ص 373/372.

يرى الجابري بأن الديمقراطية من المفاهيم الكثيرة الاستعمال لكنها في نفس الوقت الراهن من المفاهيم التي يصعب تحديدها وإعطائها تعريفا واحدا يكون محل اتفاق الجميع، وهو ما يدفعنا الى تتبع تاريخ هذه الكلمة لعل ذلك يساعدنا على معرفة المقصود منها[1].

أكد جون جاك روسو حين قال بأن الديمقراطية بذلك المفهوم لن توجد أبدا لأن تجسيدها بذلك المعنى يتنافى مع القانون الطبيعي الذي يقتضي تسيير العدد الصغير للعد الأكبر وليس العكس، فالشعب لا يمكن أن يراقب دائما وساهرا في تسيير شؤون العامة للدولة حيث يستولي على السلطة ويستحوذها من طرق الأقلية التي توزع وظائف الدولة على هيئات أقل عددا.[2]

هناك اختلاف في الرؤى حول الديمقراطية حسب الجابري واختلاف القراءات أيضا فهناك القراءات الاستشراقية الليبيرالية والقراءات السلفية، والقراءات اليسارية.فتعتمد هذه القراءات على مبدأ واحد في التفكير وهو" قياس الغائب على الشاهد" وهذا القياس حسب رأي الجابري كان موجها لإنتاج المعرفة الفقهية والنحوية واللغوية بطريقة مقننة تتألف من أربعة عناصر وهي: الأصل، الفرع، الحكم، والعلة فالأصل مثلا كآية تحريم الخمر وأما الفرع فهو شرب الخمر، وبالنسبة للعلة فهي الاسكار، فالحكم هنا هو التحريم، فهذا القياس تحول من طريقة مقننة الى حرفة كلامية مهمتها حفظ رأي أو هدمه[3].

2/مشكلة الانتقال للديمقراطية:

النخبة العربية في نظرتها الى الديمقراطية تعتمد على مبدأ" قياس الغائب على الشاهد " وهي طريقة تعممت في شتى المجالات منهم علماء الكلام والفقه واللغة فتعتبر على أنها الطريقة المثلى لعمل العقل العربي، فللأمة العربية المستقبل هو المجهول وأما الماضي فهو

(1) – محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق ص 15/14.

(2) – جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، المرجع السابق، ص118.

(3) – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق الطبعة 2017/11، ص ص 341/340.

المعلوم فتعتمد عليه على مبدأ الشورى خلال فترة الخلفاء الراشدين فيمكن الاعتماد على نتائج هذه التجربة في المستقبل من أجل بنائه فيمكن أن يعتبر هذا الشاهد مرجعا أوروبيا حديثا أو معاصرا [1].

يرى الجابري أن التيار السلفي: "يرفض الديمقراطية الغربية لأنها تقوم عللا آليات حديثة لا يحسن استعمالها وكثير منها يتناقض مع القيم التي يدعوا إليها ولذلك فهو يفضل "المستبد العادل" ويركن الى "الشورى" التي تأخذ برأي "أهل الحل والعقد "وفي مقدمتهم "العلماء" أي النخبة الحاملة للولاء الموقف التراثي نفسه..."فالتيار السلفي يرفض الديمقراطية الغربية وكل مقولات الحداثة من اشتراكية وعلمانية فيرى بأنها تدعو لاغتراب الذات العربية فيرفضون أيضا كل فكر أو مصطلح ذو ماهية لتحقيق العدالة[2].

تعتبر الديمقراطية مطلبا شعبيا في الوطن العربي فلها أطراف يمكن تحديدها في ما يلي:

أ/النخبة التقليدية:

فتهدف هذه النخبة لإقامة أمة تسيرها حكومة صالحة إسلامية خادمة لشعبها وتتمتع التحرر لا الظلم والاستبداد كما كان في بعض الدول[3].

فتربط هذه النخبة علاقة وطيدة مع الجماهير الشعبية فهذه الرابطة حتى وان كانت غير موجودة فهي قادرة على ايجادها في وقت وجيز، فهؤلاء لا يرفضون الديمقراطية ولكن يصرون على دعوتها بالشورى ويبحثون عن العلاقة المتواجدة بينهما[4].

(1) – علي حرب، مداخلات دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1/1985، ص 103.

(2) – محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، المصدر السابق ص 145.

(3) –الإمام حسن البنا، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر ص 358.

(4) – محمد عابد الجابري الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق ص ص 36/35.

تبنى الخطاب الاسلامي المعاصر والحديث فهما جديدا أوسع من مسألة الديمقراطية فالتيار الحاضر يتعامل بإيجابية مع الديمقراطية عكس التيار الغالب في الماضي الذي ينظر إليها بسلبية تامة، فيها جزء من الهوية العربية الاسلامية لذلك وجب على التيارات الفكرية الأخرى إنصاف الحركة الإسلامية بمعرفة قضاياها ومواقفها وأفكارها[1].

ب/النخبة العصرية:

هذه النخبة يمثلها هؤلاء الذين يعتبرون الديمقراطية على أنها ضرورة ملحة في الوطن العربي، وهم من تأثروا بالغرب الليبرالي وباقتصاده وانبهروا بثقافاته وقرروا أن يجعلوها مكان لجوؤهم السياسي، فهذه النخبة تتكلم باسم الجميع وتشرع في المستقبل إلا أن الجابري يرى بأنها لا تربطها أية علاقة عضوية بالمجتمع الذي تدعي دفاعها عنه فتعاني هذه النخبة من غياب العلاقات الروحية مع الشعب في مختلف الميادين[2].

ج/الواقع العربي:

لا تكون دائما العلاقة مع الغرب عداوة أو صداقة بل يجب عليها أن تقوم على المصالح وهو ما يحكم العلاقات بين الأمم، فإما نتتبع هذا المنطلق ونسعى لتحقيق مصالحنا وإما لا نعترف به أبدا ونرفض الرفض السلبي لقانون اللعبة الذي تحركه المصالح [3].

المشكلة التي يطرحها الواقع العربي مدى قابلية الواقع الراهن للديمقراطية، ومدى فهم الشعب لها وإمكانيات تجسيدها على أرض الواقع من خلال المعاملات والانتخابات، فلا ننظر

(1)- زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، مجلة المستقبل العربي، م15ع146/1992ص 122.

(2)- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق، ص 34.

(3) -تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2003/3، ص 89.

للديمقراطية من خلال تطبيقها في اليونان ولا الغرب ولا لمدى مطابقتها مع الشورى ولا للنتاجات التي حققتها، فالمشكلة هي كيفية تطبيقها في المجتمع الراهن العربي[1].

فمشكلة الديمقراطية التي نتحدث عنها ونريد تحقيقها لا تفهم من خلال وجهة نظر النظام الماضي المعروف قبل حقبة الثورة، وسيطرة الحزب الواحد في العديد من الأقطار العربية فمعظم الاقطار العربية لا تعرف معنى الديمقراطية حتى وان نجحت في تجنبها للوقوع في تجربة النظام الحزبي الواحد فتعتبر الديمقراطية التي نحلم بها ليست عودة بسيطة الى النظام النيابي السابق، فهي بناء لنظام جديد يختلف عن البناء التمثيلي القديم الناتج عن الحقبة الاستعمارية، فالديمقراطية كنظام شعبي تسعى لتكوين الارادة الشعبية.[2]

2/مرجعيات الديمقراطية في الفكر العربي:

أ/المرجعية التراثية:

إن الاطلاع على الفكر الليبرالي وعلى نجاحاته التي حققها في العصر الماضي هذا ما جعل فريق من السلفيين يعمدون الى البحث عن مفهوم كل من الليبرالية الأوربية وما يوازنه في" الفكر العربي الاسلامي القديم "فوصلوا لنتيجة وهي مقاربة مفهوم الديمقراطية بمفهوم الشورى في الاسلام، وهذا ما جعل الديمقراطية تعني لدى المفكر بالمرجعية التراثية أي النخبة التقليدية ويعبر عنها بالشورى فأصبحت هذه الأخيرة أوسع تعبيرا من الديمقراطية[3].

بعد استقلال الشعوب التي تتعرض للاستعمار وتحتك بحضاراته وبحكم القانون الذي يفرضه على الغالب والمحكوم فبعد الاستقلال تحتكم الى مقاييس العالم الغربي فيأخذون منه

(1)– محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق، ص 37.

(2) – برهان غليون، الديمقراطية العربية: "جذور الأزمة وآفاق النمو "في: حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية مركز دراسات الوحدة العربية ط1/1994بيروت، لبنان، ص 135.

(3) – المصدر السابق، ص ص 41/40.

مقاييس التحضر والتمدن ونظروا إليها على أنها مسلمات يقتدى بها دون تحقيق الدقة والاتقان فمصطلح الديمقراطية الذي نسلم به خضوعا للعرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية، هذا ما جعلنا ننسب الى ديننا كل ما نعتقد انه ذو قيمة حضارية[1].

تعتبر الديمقراطية على أنها أحد المقومات التي يبنى على أساسها الماضي فبالنسبة لهذه النخبة فتعتبر أن العلاقة التي تربط الماضي والحاضر لها طابع خاص بها، لان الماضي حسبها يبقى حاضرا دائما ويشمل المستقبل ويحتويه وتعتبر رد الاعتبار اليها بمثابة حتمية مفروضة من أجل مواجهة التحدي الحضاري الغربي، وهذا ما جعل أفراد هذه النخبة يشتغلون بالتراث والسعي لإحيائه واستمراره من أجل بناء المستقبل، وذلك باعتمادهم على الماضي ويمكن تحقيق كل ما مضى في المستقبل.كما اعتمد هذا التيار على الحركة الدينية والسياسية الاصلاحية بقيادة "جمال الدين الافغاني "حيث تسعى هذه الحركة للتجديد.[2]

يرى عبد الغني: "إن علاقتنا بماضينا مازالت يشوبها عدم الاستلهام للتراث كما أن علاقتنا بحاضرنا يشوبها عدم استعادة الوعي القيمي والتكنولوجيا للغرب الآخر.إن استمرار انقسام الذات بين انشطارات عدة لا تنتهي تدفع بنا الى هذا العالم حيث تبدد الأشلاء وتعدد الشظايا، فمتى نرى عالما جديدا تحاول فيه إيزيس استعادة روح أوزوريس."[3] فيرى هنا بأن الهوية أصبحت منقسمة ومشتتة فالعرب عجزوا عن إثبات ذلك وهذا ما جعل الذات العربية في حيرة من أمرها .

(1) –مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 133.

(2) –محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق ، ص 13.

(3) –عبد الغني مصطفى، تيارات الفكر العربي المعاصر، المجلس الاعلى للثقافة، د م 2001ص 102.

ب/المرجعية النهضوية:

لاحظ المصريون بأنهم كانوا ضحية انغلاقهم الفكري وهذا بدخول نابليون على مصر فجاءوا بالبنادق والأسلحة ولكن رفضها الحكام بدليل أنها لا ترمز للشجاعة عكس السيوف والرماح، فعندما دخل عليهم نابليون تحطمت بنادقهم وسيوفهم ورماحهم أمامه وهناك اكتشفوا تخلفهم الفكري، وهنا انتشر الطغيان العثماني وحكمه الى فكرة تدعوا للإصلاح والتقدم وكانت برعاية العديد من القادة ومن بينهم رافع الطهطاوي من مصر، الذي كان منبهرا بالحضارة الفرنسية بمختلف ميادينها خاصة السياسية منها، ومن هنا بدأ بالدفاع عن حقوق الانسان بمختلف الوسائل منها الأحزاب ونشر الكتب وكان لا يخاف من أي سلطة، فسار على خطاه العديد من المفكرين العرب أمثال عبد الرحمان الكواكبي، وهذا ما أدى الى انقسام الفكر الى تيارين مجدد ومحافظ فالتيار الأول المحافظ يدعو للمحافظة على الموروث الاسلامي العربي أما التيار الثاني فأراد التجديد وتقليد الغرب وظهرت طائفة أخرى تريد حلا وسطا بينهما وهذا ما أدى لنهوض العقل العربي[1].

إن الفكر العربي إرتبط بنتائج الفكر النهضوي الأوروبي الحديث المعاصر، فالفكر العربي النهضوي يأخذ من التطورات والنظريات التي تمتد عدة قرون للوراء فكرة يبنى عليها تطلعاته وطموحاته، فما كان معلوما يأخذ عندهم كعلة أو شرط فعلة التجديد عندهم هي التطور من أجل الديمقراطية، ومن هنا فإنهم تأثروا بنظرية داروين في التطور التي تعتبر أساسا تشيد عليه نظريات فلسفية واجتماعية في أوربا فطبقت تلك النظريات في الوطن العربي، فاعتبر على أنها الأساس في تحقيق النهضة والتقدم، فبنيت عليها آراء اجتماعية وسياسية[2].

(1)- علي عطية عبد الله، المجتمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1997/2، ص ص 148/147.

(2)- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق ، ص 47.

يرى برهان غليون أن مشكلة الحرية لا تعتبر على أنها مشكلة كبرى يعاني منها الوطن العربي وتحقيق الديمقراطية والتعددية فهما يشكلان عنصرا ضروريا في مواجهة المشكلات الاجتماعية فهي تقدم حلولا عقلانية لجميع المشاكل، فيعتقد بأن المشكلة مشكلة تنمية اقتصادية واجتماعية وستبقى لزمن طويل، فهذا الأمر يتعلق بالجماعات الكبرى التي تقع في منزلة بين منزلتين وهما البربرية والمدنية فهي تهدد الجماعات التي جعلت لنفسها مكانة محددة في النظام وذلك بأن تنغص عليها حياتها ووجودها بشكل لا يطاق فهذا السياق الجديد دخلت إليه مجتمعاتنا بكل قوة[1].

يرى الجابري من جهته بأن هناك تيار ظهر في الساحة الفكرية ويمثله هؤلاء الذين يعتبرون الديمقراطية ضرورة ملحة وهو أقل من الذين تأثروا بالغرب وانبهروا بثقافته، فالغرب يعتبر الممثل الرئيسي للوعي الحضاري والسياسي فالجابري يرى بأنها لا تربطها علاقة عضوية بالمجتمع كونها تتحدث باسم الجميع وتدعي الدفاع عليه فيرى بأنه: "هناك نوع من التداخل اتخذ شكل اقتباس مقصود ومخطط له مثل ذلك الذي حصل بين الفكر العربي والفكر اليوناني عند انطلاق الحضارة العربية الاسلامية، وبين الفكر العربي والفكر الاوروبي عند بداية النهضة الأوروبية الحديثة. ويمكن أن ندرج هذا الصنف من التداخل الثقافي بعض مظاهر الاحتكاك بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي منذ القرن الماضي".[2]

إن نمو الطبقات الوسطى بعد الاستقلال سوآءا كان ذلك بسبب تطور التوظيف العمومي أو بسبب تطور التعليم وما نتج عن احياء أسواق جديدة بسبب توزيع المداخيل، فهذه الديمقراطية لم تستطع أن تدوم طويلا وتهاوت تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي سلمت دون تردد للجيش والنخب العسكرية، وهذا ما نتج من خلاله نظام الحزب الواحد في

(1) – برهان غليون، الديمقراطية العربية، جذور الأزمة وآفاق النمو، المرجع السابق، ص 142.

(2) –محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 82.

بعض الأقطار وامتصت مكسب التعددية الفعلية، وهذا التطور الجديد الذي اتخذ طابعا إعادة البناء السياسي على أسس جديدة تطورا غير جماهيري أو معاديا للجماهير ولكنه كان مصدر شعبية كبيرة للنظم السياسية الجديدة وهذا ما نتج عنه سقوط التعددية الليبرالية في الوطن العربي.[1]

بعد ظهور المدن وفئات التجار والصناع كقوة اجتماعية اشتد الصراع ضد الاستبداد بالسلطة الخاصة فظهر فيما بعد الطبقة البرجوازية التي تحمل لواء الكفاح من أجل الديمقراطية والسعي للقضاء على الاستبداد بالحكم، وسعيها للعمل من أجل الانتخاب الحر ومراقبة الحكام والفصل بين السلطات التشريعية ولغيرها من السلطات، فبالنسبة للوطن العربي فالأمور فيه سارت على طريقة أخرى مغايرة تماما، حيث الحكم الفردي كان سائدا أنذاك سوآءا كان الحاكم فيه ملكا أو أميرا، فهذا الوضع كان مرسخا في الواقع فأصبح الحكم الأمثل عندما يكون في ظل "المستبد العادل "أي الحاكم الذي لا يظلم وملتزما برأي مستشاريه، ففي العرب لم تعرفا أبدا الصراع الذي حدث في أوروبا بين الحاكم والشعب وذلك من أجل الحد من سلطته.[2]

المبحث الثالث: الانتقال الديمقراطي والشرعي في الوطن العربي

المطلب الأول: حلول الانتقال للديمقراطية

لقد دعى بعض المجددين لتبني النموذج الغربي المعاصر كنموذج فرض نفسه على الانسانية جمعاء، ولقد كان انصار السلفية آنذاك يدعون الى التقيد بالنموذج العربي الذي كان سائدا قبل الانحطاط لا الغربي ومن هنا ظهر موقف آخر يدعو للأخذ بالحل الوسط بينهما أي الأخذ بما في النموذجين معا مع إيجاد ما يتوفر على الاصالة والمعاصرة، كما نجد أن الجابري قام بتقسيمهم الى ثلاثة أصناف يختلفون باختلاف إيديولوجياتهم فالصنف الأول منهم هم دعاة

(1) – برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 12.

(2) – محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المصدر السابق، ص ص 50/49.

المعاصرة فمنهم من يدعوا للاشتراكية ومنهم من يدعوا للنظام الليبيرالي، أما بالنسبة للصنف الثاني فهم دعاة الأصالة فنجد منهم أولائك السلفيين الذين يرفضون كل نظام حكم معاصر وترك العصر الجاهلي[1].

كما يرى محمد أركون في قوله عن أنصار الأصالة على أنهم يغلبون النموذج الاسلامي على بقية المكتسبات التي يقومون بنسبها للغرب فيعتبرنها أنها تأتي لهم بالكفر ولا فائدة لها سواء كانت أبستمولوجية أو أخلاقية أو اجتماعية[2].

و من أجل الخروج من تلك الازمة في الفكر العربي من لتحقيق الاستقلال له وذلك لتحويله لأداة الابداع والتجديد وهذا من خلال التخلص من النموذج السلفي وسلطته فيقوم هذا بتدشين عصر التدوين يكون جديدا يمر على نقد العقل كأداة لإنتاج المعرفة والايديولوجيا ونقده كمحتوى أي كمضمون معرفي أو سياسي، فمن أجل تجاوز تلك الأزمات نبدأ من التراث من خلال اعادة بناءه وذلك من أجل تجديده وتجاوزه [3].

يعتبر الجابري السير نحو التمدن أمر ضروري في المجتمعات العربية وذلك من خلال التقليل من ظاهرة البداوة بشكل كبير وموسع ومحاربة هذه الظاهرة بمختلف الوسائل في شتى المجالات منها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية...والعمران، فالسعي لإقامة مجتمع مدني يتحقق لنا من خلال المؤسسات الديمقراطية فهذه الأخيرة تضمن للأفراد حقوقهم وواجباتهم فالجماعة التي تشكل أفراد المجتمع يكون لها نائب عليها أي حاكما بالسلم لا بالسلاح ولا بالقوة

(1) – محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص16.

(2) – محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر/ديسمبر 2000، ص 23.

(3)–المصدر السابق ، ص 57.

ولا بالمال، لأن الديمقراطية تضمن تداول السلطة من أجل وحدة عربية اقتصادية وسياسية مشتركة [1].

يرى برهان غليون أن الانحياز الديمقراطي الضعيف بالخاص بالبلاد العربية يعود الى غياب الوعي النظري لماهية الديمقراطية التي يتطلبها المجتمع، فهذا الوعي لا نعني به الايمان بالديمقراطية بل امتلاكها ووضع نظريات خاصة بها أي الوعي بمضامينها الاجتماعية والاخلاقية الذي تسعى اليه عملية الانتقال الديمقراطي وأهم الشروط التي يحققها، فتلك النظريات لا تأخذ من التراث ولا تكون جاهزة بل يجب أن نستمدها من الخارج ووجودها عبارة عن جهد نلتمسه من خلال السعي لتحقيقها فهناك العديد من العوامل عملت على قطع الصلة بين الديمقراطية والمحيط الدولي الذي يسعى لتأمينها بالمصادر لتجديد المفاهيم وتوسيعها [2].

تعتبر الديمقراطية المصدر الأساسي للتحرر من الاستبداد والسلطات التي تفرض نفسها على الأفراد، كما أنها تسعى لفتح آفاق جديدة كالتحولات على الصعيد المعتقد فوجب على المجتمعات العربية أن تتبنى الديمقراطية فهذه الأخيرة تسعى لإسقاط كل انتماء طائفي عصبي الذي يسعى لتهديد الانسانية جمعاء لأن الديمقراطية تولد الاحترام وعدم الاعتداء.[3]

تعتبر قراءة الجابري للعقل السياسي العربي بأنها من أهم الدراسات فكانت من أهم تلك النتائج التي توصل اليها حدد له مرجعيات منها الاسلامية والتي كانت تتمثل في القبيلة والعقيدة والغنيمة واستعان فيها على مفاهيم من الفكر السياسي المعاصر، مما جعله يطالب بالتجديد

(1)- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق ، ص 125.

(2)- برهان غليون "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري" في: نحو مشروع نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2001/1، بيروت، لبنان، ص 440 ص /441.

(3)- مارسيل غوتشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007 ص13.

خاصة في محددات العقل فاقترح لها تعويضات جديدة حيث تصبح الغنيمة عبارة عن ضريبة، أما بالنسبة للقبيلة فتصبح عبارة عن نظام مدني، أما العقيدة فتصبح مجرد رأي فقط، حيث سعى أيضا للحفاظ على الدعوة المحمدية والتي كانت تقوم على أسس التي تتمثل في المسؤولية والشورى والاجتهاد فكانت هذه الأسس تقوم على التجديد الخاص بالفقه السياسي فهذا التجديد يسعى لاستثمار تجارب الغرب حول الديمقراطية [1].

يعتبر برهان غليون أن النظام الديمقراطي إيجابي ويعمل بأساليب ومناهج جديدة وذلك من أجل تعديل كل الانظمة الراهنة لأن الديمقراطية لا تنتج عن الأنظمة الفاسدة فاكتسابها يتطلب جهد من طرف المجتمعات العربية من خلال منع كل الأنظمة التي لا تنفع أي الظالمة والمستبدة في حكمها، فتسعى كل من الديمقراطية والنهضة العربية من أجل حضارة جديدة للتوصل للحداثة، كانت المجتمعات العربية تعاني من ضعف في وعيها النظري للديمقراطية فليس مجرد ضعف لماهيتها ولا الايمان بها بل امتلاكها لنظريات تخصها فلكل مجتمع نظريات تختص به عن بقية المجتمعات [2].

إن الشرط الذي يدعوا لتبني الديمقراطية هو نظام الحكم الفاسد الذي يدعم الاستغلال وخاصة الحكام والتجار والاشخاص الضارين في المجتمع سوآء كان ذلك بواسطة اتفاقهم مع الحكام أو فيما بينهم، ولهذا ظهرت الديمقراطية كسبيل لخروج المجتمعات من ذلك الاستبداد الغاشم لأنها تعتبر حلا منافيا للاستغلال السياسي لأنها تناشد حرية الأفراد وتحقيق قانون يقره

(1)- محمد عابد الجابري، إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مجلة المستقبل العربي، م7، ع69، 1984، ص80

(2)- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، المرجع السابق، ص440

أفراد المجتمع من الناحية السياسية وذلك بواسطة الانتخابات التشريعية.[1] أي تعزيز الشفافية في الحكم في الجهات الحكومية المسؤولة ومحاربة الفساد.

يعتبر الجابري أن الدول العربية قد تطورت خلال الثمانينات وذلك نتيجة لمحاربتها لجميع ما كان عائقا لها ضد الانتقال الديمقراطي كتطور الدول القطرية الى دول وطنية فعمل العالم العربي تأجل الديمقراطية وذلك نتيجة الكفاح في الاقطار العربية من أجل الاستقلال ومرة أخرى بعد ما تحصلت على مبتغاها ألا وهو استقلالها، ففي المرة الاولى فضلت الاستقلال وبعدما تحصلت عليه عملت على بنائه.[2]

المطلب الثاني: طرق تجاوز أزمة الشرعية في الوطن العربي.

اقترح "ريتشارد روز" عملية تقليص لأهم مطالب الجماهير وذلك من خلال اتخاذ تدابير واجراءات صارمة من أجل تخفيض تلك المطالب، ويؤكد أيضا صامونيل هنتتغتون أن ضرورة اقامة نمط حكومي اثر تلك التوترات التي تنتج من طرف المجتمعات، كما يعتبر الارهاق بالنسبة للمؤلفين الماركسيين على أنه نتاج للسياسة الاقتصادية، كما نجد أيضا "هبير ماس "أن الطابع البنيوي لمشكلة النظام السياسي حيث تعود أسبابه الى التناقضات الاقتصادية والاجتماعية فمثل هذه السياسات تصطدم بالبواعث العميقة [3].

يعتبر الدستور وثيقة رسمية عليا للدولة يسعى لشرعية الحكم حيث يضم قوانين تعتبر الرابط بين الحاكم والمحكوم فيتجزأ هذا الدستور لمحتويات رئيسية وتتمثل في:

(1) –محمد الأخضري، الديمقراطية الجذور واشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012، ص 429.

(2) –حمزة كدة، قضية الديمقراطية في فكر محمد عابد الجابري، مقالات، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 10 محمد الأخضري، الديمقراطية الجذور واشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012،ص 429.

(3)–أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، المرجع السابق ص 375.

*جزء يتعلق بالحقوق والحريات والالتزامات.

*جزء يختص بما يتعلق بنظام الحكم.

*جزء يختص بمقتضيات الطابع الدستوري.

فمهمة الدستور تتمثل في تنظيم شؤون الدولة لأنها مؤسسة سياسية داخل الدولة[1].

يرى "سعد الدين ابراهيم "بأن الاقرار بشرعية السلطة شرط ضروري في تعريف السلطة، لأن هذه الأخيرة تعتبر كوسيلة أساسية في الدولة فشرعيتها أمر ضروري فان فقدتها يتعرض نظام حكمها للتغيير، كما تستمد السلطة شرعيتها من معتقد ديني أو من تقاليد تكون راسخة منذ القديم، فيقاس معيار الشرعية من مدى قبولها من طرف المحكومين كما تختلف مصادرها باختلاف نوع الحكم [2].

يعتقد "جوليان فرويند " أن الشرعية تنطلق من قوانين وضعية، وأساس قيام الشرعية هي الحكومة فيعتبر كل نظام سياسي بأنه صانع للشرعية وحارسها حيث تستمد الحكومة الشرعية قوانينها من الافراد المحكومة أي شعبها، وذلك من أجل تقوية الصلة بين الحكومة وأفرادها فتعمل باسم القانون أي اكتساب للسلطة شرعيتها على كل أعضائها وأفراد مجتمعها لأن الشرعية أساس نجاح الأنظمة السياسية الحكومية[3].

كان مصدر الشرعية في النظام الاسلامي القديم تقليدي وذلك منذ إنشاء الدولة العربية فاعتمد التراث الاسلامي أنذاك على ظاهرة القيادة فكان النظام يفتح العلاقات بين الدولة وأعضائها تحت رعاية دينية فنتجت عنه تغيرات في الوطن العربي فأدى للتشوهات لدى

(1)- سعيد بوشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989 ص 36.
(2)- أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، المرجع السابق، ص 378.
(3)- حسين علوان البيج، أزمة الشرعية الصراع بين الثورة والنظام السياسي، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، برلين، ط2020/1، ص 19.

هيكلتها الحكومية ونتجت عن تلك المعارضات والمفارقات ظهور دولة حديثة جديدة إثر تأثرها بالدول الغربية فتأسست تلك الدولة واكتسبت شرعيتها من قبول مواطنيها لها [1].

المطلب الثالث: الآفاق السياسية للمجتمع العربي

تعتبر آلية الانتخابات إحدى الآليات التي إعتمدت لدى كثير من الأنظمة السياسية الحديثة والمعاصرة ،يتم من خلالها تمثيل الشعب في السلطة السياسية وتتيح للشعب التعبير عن رأيه ويصبح شريكا في صنع القرار السياسي وإرادة الدولة ،كما يعد النظام الانتخابي أيضا وسيلة لتغير الحكومات .

إن إدارة الانتخابات ظهرت خلال مراحل عديدة وهذا ما نتج عنه مدارس عديدة تسعى لتنظيم العمليات الانتخابية كما تعتبر هذه الأخيرة على أنها أكبر حدث بعد الحروب التي كانت ضد تلك الدولة فتتمتع الانتخابات بالنزاهة والشرعية في نتائجها وتنتج عنها مؤسسات شرعية خادمة للدولة خالية من الظلم والاستبداد، فالدول التابعة للمنظمات الأوروبية أو منظمات الدول الأمريكية فهي تقوم بتطبيق معاهدات ومواثيق رسمية تخص بالانتخابات وقرارات تصدر عن هيئات أجل مراقبة العمليات الانتخابية. [2].

يعتبر سؤال منح حق التصويت وحق حصولهن في القانون والواقع وذلك من خلال المساواة في جميع الحقوق والواجبات للمرأة سؤال جديد وغير مسموح به من قبل، وظهر من

(1)- أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، المرجع السابق ص 377

(2)- علاء شلبي، الديمقراطية والانتخابات في العالم العربي، تحرير كرم خميس، المنظمة العربية لحقوق الانسان ط1، القاهرة 2014 ص 82/81

خلال تلك الحملات السياسية حلول اعتمدها الميثاق كمنح حق التصويت للمرأة واعتبارها مؤهلة للمناصب القيادية، ولا يمكن التفريق في هذه الحقوق حسب الجنس.[1]

"أن للمرأة حق مطالبة مقنع بقدر ما هو حق الرجل، فيما يتعلق بالحق الشخصي في التصويت، أو الحصول على مركز في مقصورة المحلفين، وقد يكون من الصعب على أي شخص أن ينكره نومن المؤكد أنه لا يمكن إنكاره."أي أنه يجب العدل بين حق المرأة وحق الرجل في الانتخابات ومنحهما معا نفس المكانة في المجالس ونفس الرتبة.[2]

تعتبر الديمقراطية التشاركية على أنها إجراءات وآليات تمكن من اشتراك المجتمع المدني والمواطن في صنع السياسات العامة واتخاذ القرارات للمصالح العامة ولها العديد من الخصائص نذكر من أهمها:

* تعتبر بأنها طريقة لصيانة النظام وتبرز الجهود المبذولة في إطار العمل التشاركي لتحقيق مصالح مشتركة عامة.

* تعمل على اتاحة التعاون بين النخب السياسية عكس الديمقراطية التمثيلية وتتصف بأنها الاطار الذي يسمح بخلق روح التعاون والجهود في المجتمعات.

* تسعى لمشاركة المواطن في صنع القرار والتفاعل بين المواطنين والمسؤولين.[3]

كما تهدف الديمقراطية لتحسين الشؤون المحلية لتحقيق فعالية اتخاذ القرارات وترشيد وعقلنة السياسات، وعمل الادارة، كما تهدف أيضا لإعادة الثقة بين المواطنين والمسؤولين وذلك بواسطة فتح باب الحوار والاتصال المباشر فيما بينهم، كما تعمل على تسهيل اتخاذ القرارات

(1)- ويندي كيه كولمار فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية، مقتطفات مختارة، ت ر عماد ابراهيم، الأردن ط 1 2010ص ص 117/116

(2) -المرجع نفسه ص 118

(3)- نبيل دريس، الديمقراطية التشاركية، مقاربات في المشاركة السياسية، الاردن: مركز الكتاب الاكاديمي، 2017 ص61.

وتطبيقها لأنها تعتبر أن المواطن هو من يضعها ويتشاورون في القرارات التي يصيغونها ويشترك المواطنون في اتخاذ الحلول والتدابير الازمة خاصة في المستوى المحلي بهدف التنمية[1].

كما يرى محمد عابد الجابري بأن الانتقال للديمقراطية يتطلب انقلاب تاريخي لم يشهده العالم من قبل وذلك بالعمل الطويل والصبر المتواصل فلا يجب أن ننفي الديمقراطية إن فشلت في مكان ما بل يجب أن نسعى جاهدين للحصول عليها وتطبيقها في مجتمعاتنا العربية فهي ليست قضية سهلة لأنها تعتبر ميلاد عصر جديد[2].

فلا يمكننا أن نتحدث عن الديمقراطية دون أن نذكر تجربة المرأة في الانتخابات كتجربة بعض الدول في المشرق والمغرب ، فكانت من أجل تحويل صوت المرأة من صوت شكلي الى صوت فعلي وذلك من خلال مشاركتها في الانتخابات وحصولها على عدد من المقاعد فمن خلال هذه التجربة أصبح المجتمع يثق فيهن، فكانت التعديلات التشريعية لصالح النساء وذلك نتيجة لوجود أكبر عدد من النساء داخل المجالس النيابية وهذا ما جعل أيضا فرص التكافؤ بين الرجال والنساء في زيادة على المستوى الانتخابي ومن هنا تكمن ديمقراطية الانتخابات في العدل بين النساء والرجال في الترشح[3].

تعتبر الديمقراطية طموح كل المجتمعات من أجل الشرعية في الحكم، وكفاح من أجل احتفاظها بكيانها المستقبلي في تلك الدول التي ل اتسمح بنمو مجتمعاتها، وتلك الدول أو

(1)- عبد المجيد برابح، الديمقراطية التشاركية، مجلة القانون، الجزائر، العدد 01، أفريل 2011، ص 105.

(2)- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص 52.

(3)- علاء شلبي، الديمقراطية والانتخابات في العالم العربي، مرجع سابق، ص 156/155.

المجتمعات التي لا توفر كل شرط المدينة لأبنائها والديمقراطية الحرة لهم فيؤدي بها هذا الى الفناء وتفقد شرعيتها في الحكم.[1]

(1)– برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2006/5 ص 233

خلاصة الفصل

تعتبر أزمة الشرعية والمشروعية في الأنظمة السياسية العربية مشكلة خطيرة ولابد لها من حلول فبدون الشرعية لا يكون الحكم ناجحا، فاستقرار نظام السلطة لا يتحقق دون توفر الشرعية والمشروعية فهما غاية كل نظام سياسي يبحث عن الاستقرار والديمومة، وأن يتميز بالشفافية في حكمه، فتعتبر مشكلة الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مشكلة بنيوية.فحاول الجابري إيجاد حلول لهذه الازمات من خلال الديمقراطية في الممارسة السياسية. فيرجح البعض من المفكرين بأن هذه الأزمات بسبب ضعف العلاقة بين المجتمع والنظام السياسي وكذلك المصادر التي تستمد منها السلطة شرعيتها في الانظمة العربية تعتبر مصادر تقليدية لا تعكس صورة الدولة الديمقراطية.

خـــــــــاتـــــــمـــة

خاتمة:

وفي الختام نستنتج بأن الثقافة العربية الاسلامية باعتبارها إرث ثقافي غني يعود الى العصور القديمة، كما تشتهر بالعديد من الأعمال العربية وامتيازها بالعمق الفلسفي والانساني وذلك لاحتوائها للعديد من الأفكار الراقية.كما تحظى بمكانة مرموقة في المجتمعات العربية الاسلامية خاصة، وتعد موروثا حضاريا عظيما حيث شهدت هذه الثقافة تغيرات فكرية تتمثل في إرساء مشاريع فكرية من طرف بعض المفكرين والباحثين العرب في عصر النهضة ثم مفكرين معاصرين، فأهتموا بالتراث العربي الاسلامي، وهذا ما جعل له مكانة داخل الساحة الفكرية، فيعتقدون أن التراث له صلة لإعداد دولة وطنية سالمة من كل التدخلات الغربية الاستبدادية، ومن هنا ظهر ما يعرف بالسلطة فتعتبر مفهوما معقدا يتعلق بالقدرة على التحكم والسيطرة على الآخرين، فيعتبر الجابري بأن السلطة تتأثر بعوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية وأنها تتغير بتغير هذه العوامل وتطورها، كما يرى أيضا أنها يجب أن تكون مشروعية ومبنية على الشرعية وتتمتع بموافقة الشعب لها، ومن خلال بحثنا السابق تحصلنا على نتائج عديدة نذكر من بينها:

- جعل قاعدة مراجعة التراث الفكري العربي أساسا لمعالجة القضايا المطروحة اجتماعيا وسياسيا ومعرفيا.
- يعد التراث قيمة حضارية ورمزا للأمم، ومن أهم المفكرين الذين اهتموا به نجد: سعيد بن سعيد، حسن حنفي، محمد أركون، محمد الداهي، برهان غليون، محمد عابد الجابري.
- يعتبر الدين بأنه تراث سياسي هذا ما جعله يحتل مكانة واسعة في الجانب السياسي فيعتر من الموضوعات الخالدة في التاريخ كونهما مرتبطان بالحياة الانسانية، فالدين ظاهرة ملازمة للإنسان منذ نشأته على ظهر الأرض.

- العقل السياسي حسب الجابري هو فعل سياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع تجلياته النظرية والتطبيقية والاجتماعية، فهو سياسي لأن وظيفته ممارسة السلطة، حيث ينقسم العقل العربي الى البيان والعرفان والبرهان، أما العقل الأخلاقي فله تأثير كبير على تكوين العقل السياسي فيتمثل في أخلاق الطاعة وهي موروث فارسي، أما أخلاق السعادة فهي موروث يوناني أما أخلاق الفناء فهي موروث صوفي، وأخلاق المروءة تعتبر موروث عربي خالص، والأخلاق الاسلامية تعتبر موروث إسلامي خالص.
- يؤكد الجابري على أهمية تطوير العقل السياسي العربي وتحديثه ليتماشى مع التحولات الحديثة، وتعزيز الحرية الفردية.
- يرى الجابري أن السلطة في الاسلام تتميز بالشفافية والعدالة والمساواة وأنها تعتمد على مبدأ الاستشارة والشورى في اتخاذ القرارات الهامة وتحرص على تحقيق الرفاهية والعدالة.
- يعتبر الجابري أن السلطة في الاسلام تتمثل في الخلافة وهي النظام الذي يتم فيه تولي الحكم بالتراضي والموافقة الشعبية.
- تضمنت فلسفة الجابري أن الشرعية تتمثل في تداول المصادر التي من داولها الاسلام من بدء الوحي الى يومنا هذا، وأن الشرع المستمد من القرآن الكريم والسنة يحظى بسمعة وثقة كاملة ويعتبر هو المرجعية في تفسير الحقيقة الاسلامية فيعتبر أن الشرعية كفيلة بجعل الاسلام نظاما شاملا للحياة وأن المشروعية تتمثل في اتباع هذا النظام وتحقيق مقاصده.
- لا يمكن فصل الشرعية والمشروعية في نظر الجابري عن بعض إذ أن المشروعية هي تطبيق الشرعية على الواقع الحياتي.
- السلطة هي القدرة على فرض الارادة والسيطرة على الآخرين ويمكن أن تكون مبنية على القوة أو الشرعية وتعتبر أحد العوامل الأساسية في تحديد النظام السياسي والاجتماعي في المجتمع.

- تعتبر الشرعية على أنها القدرة على تحقيق الهدف المرجو بطريقة مقبولة ومشروعة وتعتمد على القواعد والقيم المتفق عليها في المجتمع، وتعتبر المشروعية أحد العوامل الأساسية لتحديد مدى قبول السلطة والتأثير على الآخرين.

- تعتبر الشرعية والمشروعة مصدران أساسيان في ممارسة السلطة، حيث تؤثر على مدى قبول المجتمع للسلطة واحترامه لها، وعلى مدى استقرار المجتمع وتطوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

- التركيز على تعزيز الديمقراطية وانتقال السلطة عبر الانتخابات الحرة والنزيهة وتوفير الشفافية في العملية الانتخابية يمكن أن تعزز الشرعية.

- تطوير الثقافة الديمقراطية في المجتمع من خلال التعليم والتوعية والحوار العام وتشجيع المواطنين على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية.

- اقتراح حلول من طرف الجابري وتأتي لترسيخ مبادئ الديمقراطية وتعزيز الحريات وحقوق الانسان، وتعتمد على تفعيل دور المواطنين والمؤسسات الديمقراطية في الحياة السياسية وتوفير الظروف الملائمة لتحقيق الانتقال الديمغرافي بشكل سليم.

- توسيع آلية الانتخابات يساعد على تحقيق شرعية النظام السياسي وتعزيز الثقة بين المواطنين والحكومة، وهي خطوة هامة فعندما يتم اجراء الانتخابات بشكل ديمقراطي وشفاف فذلك ساعد على تحقيق الشفافية وتعزيز الديمقراطية والثقة بين المواطنين والحكومة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

القرآن الكريم

1. **محمد عابد الجابري** ، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6 بيروت المركز الثقافي العربي 1993.

2. **محمد عابد الجابري** ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1990.

3. **محمد عابد الجابري** ، الديمقراطية وحقوق الانسان ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 بيروت، لبنان، 1997.

4. **محمد عابد الجابري** ، تكوين العقل العربي، دار الطليعة ط 2، بيروت 1985.

5. **محمد عابد الجابري** ، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، ط1، 1991.

6. **محمد عابد الجابري** ، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت لبنان، 1995.

7. **محمد عابد الجابري ،** فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6/5، بيروت، 1994/1992

8. **محمد عابد الجابري** ، في نقد الحاجة الى الاصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية ط1بيروت2005.

9. **محمد عابد الجابري،** قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت1997.

10. **محمد عابد الجابري ،** اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ط3بيروت 1994.

11. **محمد عابد الجابري** ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ط2، بيروت، لبنان، 1996.

12. **محمد عابد الجابري ،** بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط3، 1990.

13. **محمد عابد الجابري ،** نقد العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2001.

ب-المراجع:

1. **ابن الأثير**، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ج3، ط5، بيروت، لبنان1975.

2. **أبو زيد عادل القاضي**، التعددية الحزبية وأنماط التحول الديمقراطي، المعهد المصري للدراسات، اسطنبول تركيا، 2018.

3. **أبو عبد اله محمد بن الأزرق**، بدائع السلك في طبائع الملك، الدار العربية للكتاب ج1 لبنان.

4. **اسماعيل زروخي**، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر 1999.

5. **اسماعيل علي سعد**، المجتمع والسياسة: دراسات في النظريات والمذاهب والنظم الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995م.

6. **اندرو هيوود،** النظرية السياسية مقدمة، ترجمة لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة القاهرة، 2013.

7. **برهان غليون** "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري" في: نحو مشروع نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان2001

8. **برهان غليون،** الديمقراطية العربية: "جذور الأزمة وآفاق النمو "في: حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت، لبنان، 1994.

9. **برهان غليون،** المحنة العربية الدولة ضد الأمة، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط4، بيروت، 2015.

10. **تركي الحمد،** السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، لبنان ط3، 2003.

11. **ثامر كامل الخزرجي،** النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دار المجدلاوي، عمان 2004.

12. **ثروت بدوي،** النظم السياسية، ج1 دار النهضة العربية، القاهرة 1964

13. **جان جاك روسو،** في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، د ط.، بيروت لبنان.

14. **جان وليام لا بيار،** السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات عويدات بيروت، لبنان، 1977م.

15. **جورج طرابيش،** نقد نقد العقل العربي، دار الساقي ط1، بيروت لبنان، 1996.

16. **حسن حنفي،** التراث والتجديد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان 1992.

17. **حسين علوان البيج**، أزمة الشرعية الصراع بين الثورة والنظام السياسي، المركز الديمقراطي العربي، ، ط1، ألمانيا، برلين، 2020.

18. **حميد الساعدي**، مبادئ القانون الدستوري، النظام الدستوري في العراق،

19. **خالد محمد خالد**، رجال حول الرسول، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1973.

20. **خليل عبد الكريم**، الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ، سينا للنشر، ط1، القاهرة 1990.

21. **خميس حزام والي**، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع الاشارة الى تجربة الجزائر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

22. **رضا شريف**، اسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، المعرفة السياسية الأخلاق" الجزائر: مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع، د ط، 2018.

23. **سعيد بوشعير**، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989.

24. **سيد قطب**، معركة الاسلام والرأسمالية، دار الكوثر، برج الكيفان الجزائر،

25. **شفيق الجبري**، العناصر النفسية في السياسة العرب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 1987.

26. **شوقي ضيف**، في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

27. **صادق الأسود**، علم الاجتماع السياسي (أسسه وأبعاده)، مطابع وزارة التعليم العراقية بغداد، 1990.

28. **صالح أحمد العلي**، المجتمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت، لبنان، 1997.

29. **الطبري** تاريخ الأمم والملوك، م3، ج5-6، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، مصر.

30. **طه عبد الرحمان**، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2الدار البيضاء، المغرب.

31. **عبد الرحمان ابن خلدون**، مقدمة ابن خلدون، بيروت لبنان، دار الكتب العالمية، ج1ص: 423/420-ج2، 1993م.

32. **عبد السلام طويل**، الدولة في مهب الريح دراسة في الفكر السياسي عند برهان عليون ط1، القاهرة، 2001.

33. **عبد الشافعي محمد عبد اللطيف**، العلمانية في الفكر الاسلامي دار السلام للطباعة ونشر وتوزيع وترجمة ط2، 2006.

34. **عبد الغني مصطفى**، تيارات الفكر العربي المعاصر، المجلس الاعلى للثقافة، د م 2001.

35. **عبد الله العروي**، نقدالمفاهيم، المركز الثقافي للكتاب، ط1، بيروت 2018.

36. **عبد الالاه بلقزيز**، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، منتدى المعارف للنشروالتوزيع ط1، بيروت، 2015.

37. **علاء شلبي**، الديمقراطية والانتخابات في العالم العربي، تحرير كرم خميس، المنظمة العربية لحقوق الانسان ط1، القاهرة 2014.

38. **علي أبطاش**، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، د ط 2015.

39. **علي بن مخلوف ومحمد جنجار**، مفردات الفلسفة الأوربية الفلسفة السياسية، المركز العربي الثقافي، بيروت 2012.

40. **علي حرب**، مداخلات دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

41. **علي عبد المعطي محمد**، الفكر السياسي العربي، دار المعرفة، جامعة الاسكندرية مصر.

42. **علي عطية عبد الله**، المجتمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997.

43. **كمال عبد اللطيف**، الخطاب النهضوي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، لبنان، العدد17كانون الأول، 1982.

44. **كمال عبد اللطيف**، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1994.

45. **ليون ديجي**، دروس في القانون العام، ترجمة د رشدي خالد منشورات وزارة العدل بغداد 1981.

46. **مارسيل غوتشيه**، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.

47. **جاسم الموسوعي**، كمال نجيب عبد الملك، التراث الثقافي العربي، مختارات المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2007.

48. **محمد اركون**، الفكر العربي الاسلامي، مركز الانتماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، دار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

49. **محمد الأخضري**، الديمقراطية الجذور واشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2012.

50. **محمد الداهي**، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد الرباط، المغرب، د ط، د ت، 2012.

51. **محمد سعيد رمضان البوطي**، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر.

52. **محمد سليم العوا**، في النظام السياسي للدولة الاسلامية، دار الشروق، القاهرة1989ص 49-58د هاشم يحيى الملاح حكومة الرسول ﷺ.

53. **محمد عبد القادر ربابعة**، مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم، الأسس والمقومات، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد46، العدد1ملحق1، 2019.

54. **محمد عبده محجوب**، الانثروبولوجيا السياسية، الاسكندرية، مصر الهيئة العامة للكتاب 1976م.

55. **مولود زايد الطيب**، علم الاجتماع السياسي، منشورات جامعة السابع من ابريل بنغازي2007.

56. **ناجي عبد النور**، المدخل الى علم السياسة، عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007.

57. **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1986.

58. **نايلة أبي نادر**، التراث والمنهج، بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2008.

59. **نبيل دريس**، الديمقراطية التشاركية، مقاربات في المشاركة السياسية، الأردن: مركز الكتاب الاكاديمي، 2017.

60. **نعيم ابراهيم**، إدارة الأزمات، الأردن، عالم الكتب الحديث، 2009.

61. **نوري لطيف**، القانون الدستوري والنظام الدستوري في العراق، ط1 جامعة بغداد، مطبعة علاء، بغداد 1979.

62. **هند عروب**، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع 2009.

63. **يحيى محمد**، نقد العقل العربي في الميزان، الدار البيضاء، افريقيا الشرق2009.

ج- المعاجم والموسوعات:

1. **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة3، 2004.
2. **أندريه لالاند**، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد3 تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ط2بيروت، باريس 2001.
3. **روزنتال ويدين**، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ط 6، بيروت، لبنان، 1987
4. **عبد المنعم الحفني**، المعجم الشامل للمصطلحات السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2000.
5. **عبد الوهاب الكيالي**، الموسوعة السياسية، ج3 ط2 عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

6. **مجد الدين محمد يعقوب الفيروز ابادي**، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، والتوزيع، ط6، بيروت، لبنان، 1998.
7. **محمد أنس قاسم جعفر**، الوسيط في القانون العام–القضاء الاداري–القاهرة 1987.
8. **المعجم العربي الاساسي**، تأليف واعداد جماعة من كبار اللغوين العرب بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1989.

د.المجلات والمقالات:

1. **أحمد ناصوري**، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية المجلد24العدد2، 2008.

2. **اسماعيل زروخي**، الثقافة العربية وصراع القيم(المملكة العربية السعوديةالحج والعمرة مجلة تصدر عن وزارة الحج السنة 57، العدد8، 2002.

3. **أشواق عباس**، قراءة في الأزمة البنيوية للدول العربية المعاصرة، مجلة الديمقراطية، (د س ن)، 2017.

4. **الإمام حسن البنا**، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر.

5. **أمين بلعيفة**، عبد النور زوامبية، أزمة الشرعية في الأنظمة السياسية العربية وانعكاساتها على الاستقرار الاجتماعي في المنطقة، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية تيزي وزو العدد1، 2019.

6. **حسين معلوم**، التراث والحداثة، مجلة المستقبل العربي المجلد 15، العدد 162، 1992.

7. **حمزة كدة**، قضية الديمقراطية في فكر محمد عابد الجابري، مقالات، مركز نماء للبحوث والدراسات.

8. **زكي أحمد،** الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، مجلة المستقبل العربي م15، ع146، 1992.

9. **فريد مبارك،** الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 26، فلسطين، كانون الثاني 2012.

10. **زياد عبد الوهاب النعيمي،** مقال الفرق بين الشرعية والمشروعية، أريد 2020/06/08.

11. **سيف الدين الفتاح،** رؤية اسلامية لمفهوم الشرعية، مجلة الديمقراطية، العدد 03يوليو 2013.

12. **عبد المجيد برابح،** الديمقراطية التشاركية، مجلة القانون، الجزائر، العدد 01، أفريل 2011.

13. **فتحي سيد فرج،** العلمانية الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن2013/9/10.

14. **لزهر بوارضي،** جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3العدد9ديسمبر2017.

15. **محمد أركون،** مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر/ديسمبر 2000.

16. **محمد طه حسين الحسيني،** ماهية مبدأي الشرعية والمشروعية ومصادرهما، مجلة العلوم القانونية كلية القانون، جامعة بغداد العدد1، 2019.

17. **محمد عابد الجابري،** إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر مجلة المستقبل العربي، م7، ع69، 1984.

18. **محمد عابد الجابري،** في الدين والدولة، مجلة مواقف عدد2004/28.

19. **محمد عبد القادر ربابعة،** مشروعية السلطة في الفكر الفلسفي المعاصر المفهوم والأسس والمقومات، دراسات العلوم الانسانية واجتماعية، مجلد46، عدد1، ملحق2019/1.

20. **صدام حسين بن يحيى،** بشيرطبال، البعد الابستمولوجي في مؤلف تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري، مجلة التكامل في بحوث العلوم الإحتماعية والرياضيةم1، عدد2 جامعة بومرداس ديسمبر2017

ه- الأطروحات والرسائل:

1. **عبدة سعيد،** السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي، أطروحة دكتورا، القاهرة.
2. **عصام عبد الوهاب البرزنجي** -السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية-اطروحة دكتوراه جامعة عين شمس1971.

3. **بديع الزمان حوري،** نقد جورج طرابيش لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري أطروحة دكتورا في الفلسفة الجزائر جامعة الحاج لخضر باتنة2017.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات	الصفحة
الشكر و تقدير	
إهداء	
مقدمة	أ–ه
الفصل الأول :العقل السياسي العربي والدولة عند محمد عابد الجابري	06
تمهيد	07
المبحث الأول :تراث الفكر السياسي العربي	08
المطلب الأول :التراث والفكر العربي	08
المطلب الثاني :التراث الديني السياسي والدولة	15
المبحث الثاني :العقل السياسي العربي عند الجابري	23
المطلب الأول :التركيب البنيوي للعقل العربي عند الجابري	23
المطلب الثاني :تأثير الأخلاق في تكوين العقل العربي السياسي	30
المبحث الثالث :محددات العقل السياسي العربي	37
المطلب الأول :بعد القبيلة وتأثيرها	37
المطلب الثاني: بعد الغنيمة وتأثيرها	45
المطلب الثالث :بعد العقيدة وتأثيرها	51

خلاصة	58
الفصل الثاني :جدل الشرعية والمشروعية في سياق الممارسة السياسية من خلال ثنائية الحاكم والمحكوم	59
تمهيد	60
المبحث الأول :مشروعية السلطة في تأسيس الدولة العربية	61
المطلب الأول :السلطة السياسية والسلطة الدينية ووسائل إسنادها	61
المطلب الثاني :مشروعية النظم السياسية الوطنية وشرعية السلطة	69
المبحث الثاني :الشرعية والمشروعية في نظر الجابري	74
المطلب الأول :مفهوم الشرعية والمشروعية	74
المطلب الثاني :أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي	79
المطلب الثالث :مفهوم الديمقراطية ومشكل الانتقال اليها وأهم مرجعياتها في الوطن العربي	83
المبحث الثالث :الانتقال الديمقراطي والشرعي في الوطن العربي	92
المطلب الأول: حلول الوصول للديمقراطية حسب الجابري	92
المطلب الثاني: طرق الانتقال من أزمة الشرعية	96
المطلب الثالث: الآفاق السياسية للمجتمع العربي	98
خلاصة	102

خاتمة	104
قائمة المصادر والمراجع	109
الفهرس	122