الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 • قالمـــة •

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة بعنوان

المثقف والسلطة في فكر هشام جعيط

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية

مُقدَّمة من قِبل:

الطالبة: زهرة عزايزية

الطالبة: هناء بوطرفة

تاريخ المناقشة: 12/06/ 2022م

أمام اللجنة المُشكلة من:

الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	الصفة
فتيحة مراح	جامعة 8 ماي 1945 –قالمة	رئيسًا
فريدة فرحات	جامعة 8 ماي 1945 –قالمة	مشرفًا ومقررًا
عبد الحميد العالم	جامعة 8 ماي 1945 -قالمة	مُناقشًا

السنة الجامعية: 1439-1440هـ / 2021 – 2022م

بسم ٱللَّهِ ٱلرَّحمنِ ٱلرَّحيمِ

شكر وعرفان

الحمد والشكر الأوّل إلى من هو الأحق بالحمد والثناء

إلى الذي يُعطي فلا يبخل ويمنح دون أنْ يسأل

إلى ربّ الكون المبجل.

ثم نتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذتنا "فرحات فريدة"

على إرشاداتها وتوجيهاتها القيّمة والتي كانت عونًا لنا لإنجاز هذا العمل.

كما نتوجه بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة "سويداني بوجمعة" بقالمة.

ونشكر أيضًا كل من قدّم لنا يد العون من قريب أو بعيد.

زهرة عزايزية

هناء بوطرفة

إهداء

إلى والدي يا خير أب

ويا فخري وذخري وسندًا لا يتعب

لو كنت أُجيد شعرًا

لقلت فيك خير ما قالته العرب

إلى أمّي أماني ومأمني وكل أمنياتي

ابتسامة تلد من منعطف الحياة حياة.

من تزرع في قلوبنا الأمل حين تلفنا الخيبات.

إلى من تحلو الحياة بوجودهم إخوتي وقوّتي

إلى كل عائلة "بوطرفة" وعائلة "عزايزية"

إلى رفيقات العمر صديقاتي دون استثناء وعلى رأسهم قارئة أفكاري

إلى كل من تعلّمت منهم

أُهدي لهم هذا العمل.

المقدمة

مقدمة:

يتناول موضوع أطروحتنا "المثقف والسلطة في الفكر العربي هشام جعيط أنموذجًا"، مجالاً فلسفيًا عامًا هو "المثقف والسلطة" وخاصًا في الفكر العربي، ومثالاً نموذجيًا هو "هشام جعيط" وللتعريف بمكونات وعناصر هذه المستويات الثلاثة وجب الحديث عن المثقف والسلطة في المجتمع العربي الإسلامي.

حيث نجد تباينًا بين المفكرين ومؤرخي الفلسفة حول المثقف والسلطة، شكّل هذا الموضوع حيزًا غير يسير في الفكر الإنساني عمومًا، والعربي على وجه الخصوص، لما له أهمية بالغة في الكشف عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، لأية أمة من الأمم، ولما له من دور في الإحاطة بهذا الموضوع، ولقد كانت هذه المشكلة محل جدل وخلاف بين دعاة الفكر الحرّ المستقل الدّاعي إلى التّضحية في سبيل الكلمة التي لها سحرها النّافذ في نصرة الحق والدّفاع عن المبدأ، وإن جلبت سخط السلطان فقد طفت قضية "سقراط" على السطح في الفكر اليوناني بوصفها قضية تمس وتُهدد حياة فيلسوف استعد للموت، بدل خضوعه لأوامر السلطة الحاكمة، وبين دُعاة التماهي بين الثقافة والسياسة، وتسخير العقل الفلسفي لخدمة السلطة، بدعاوي متعددة كنصرة الأمير وعدم الخروج عن الجماعة أحيانًا، والحفاظ على الصالح العام أحيانًا أخرى.

ولم يكن الفكر العربي أقل إسهامًا في هذا البحث سواءًا في العصور الذهبية الإسلامية أو الفلسفة المُعاصرة، التي حلل روادها الواقع العربي الرّاهن، واتضح لهم أنّه في تراجع مُستمر بعد إنْ كانت الإمبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية ممتدة من إسبانيا إلى القوقاز، هذا الانحطاط الذي جسدته جوانب مختلفة لم يسلم الجانب الثقافي أين أصبح العقل العربي الإسلامي عاجزًا عن الإنتاج والإبداع، بل غدا عقلاً مُقلدًا وتابعًا لتاريخ الفلسفة، غير قادر على إخراج الإنسان العربي من التشتت الاجتماعي والضعف الثقافي رغم إدراكه لتلك المشكلات، إنّ المفكرين العرب المعاصرين حاولوا النهوض بالأمة ومعالجة المشكلات التي تنتابها، ومن بينهم نجد المفكر التونسي "هشام جعيط" فهو ينظر إلى المشكلة ذاتها نظرة مُغايرة من حيث أنه يدعو إلى إعادة النّظر في موضوع المثقف والسلطة، وما يتبع ذلك من حلول جزئية متكاملة لمشكلة الإنسان العربي التي تبدو أكثر وضوحًا من أي وقت مضى، وهي مشكلة ثقافية سياسية.

إنّ المتتبع لفكر "هشام جعيط" نجده يُمثل وجهًا أصيلاً من وجوه الفكر العربي المعاصر، فهو من المثقفين والمفكرين العرب الذين درسوا ونقّبوا في التاريخ الإسلامي، وأعطوا أهمية كبرى لمناقشة جملة الإشكاليات المركزية في التاريخ الإسلامي، وأهم مكونات الفكر العربي والموروث الحضاري بشكل عام، فقد

عاش "جعيط" مرحلة ما بعد الاستعمار الفرنسي أي في فترة الاستقلال، وما نتج عنها من تحولات جذرية في بنية المجتمعات العربية الإسلامية، خصوصًا تونس البلد الذي يعيش، والذي لم يكن منسجمًا مع النمط السياسي وكذلك النمط المجتمعي الذي عاش فيه، كلّ هذه الظروف كان لها الأثر الكبير في تشكيل النسيج الفكري لهشام جعيط، وحرّكت فيه الرّغبة في مناقشة كلّ المسلمات والقراءات التي يعتقد كثير من العرب والمسلمين أنّها حقيقة مُطلقة.

ومن الأسباب والدّوافع التي جعلتني اختار هذا الموضوع تتمثل في العوامل الآتية:

- ميلي واهتمامي القوي بالفكر العربي عامة، والفكر الفلسفي منه خاصةً.
- اهتمامي بالبحث حول قضية المثقف والسلطة.
- دراسة وتحليل أفكار المفكر "هشام جعيط" حول إشكالية المثقف والسلطة.
- إضافة إلى عمل جديد حول هذا المثقف العربي الكبير إلى الجامعة الجزائرية نظرًا لقلة الدّراسات حوله مقارنة بالرسائل الجامعية والدّراسات الأكاديمية عنه في الغرب والشرق، فحاولت بهذا العمل المتواضع عرض أفكاره القيّمة للأجيال القادمة، فمن واجبنا نحن كعرب أنْ نقرأ لهذا الرّجل العربي الذي ذاع صيته في العالم ككل، وحُظيت أعماله باهتمام كبير.
- افتقار مكتبتنا إلى بحث علمي أكاديمي يُعرّفنا بهذا المفكر العربي وإسهاماته الفكرية، وهذا ما نصبوا إلى تحقيقه في هذا البحث، ونكون بذلك قد أفدنا طلاب الفلسفة بوجه خاص وطلاب المعرفة بوجه عام، ويكون بحثي هذا مرجعًا ومُنطلقًا للدّارسين والباحثين في فكر "هشام جعيط" مُستقبلاً.

وبما أنّ المثقف والسلطة كانت محور هذا البحث، فإنّ الإشكالية التي يُعالجها تتحدد كما يلي:

هل أزمة المثقف في الفكر العربي المعاصر وليدة ما يُمارس عليه من سلطة إكراهية بحكم الرسالة التربوية الاجتماعية والسياسية في معالجة قضايا الواقع أمْ أنّ المثقف بذاته يُمثل سلطة اجتماعية وسياسية بما يُثيره من وقائع يتشكل منها بنيته وعضويته الاجتماعية والسياسية في ظل المواطنة؟ وهل علاقته تتأسس على نحو جدلية الأنا والآخر والحاكم والمحكوم.

والإشكالية العامّة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية تمثلت في ما يلي:

هل العلاقة بين المثقف والسلطة هي علاقة جدلية تقوم على الصراع، أم أنّ المثقف هو نتاج للسلطة؟ هل السلطة تحتاج للمثقف لأنّه استمرار لها أمْ أنّها تخشاه لأنّه يُهدد وجودها؟ وما هي السلطة السياسية من منظور

"هشام جعيط"؟ وما التطور السياسي الحاصل في العالم الإسلامي القديم؟ هل المثقف تابعًا للسلطة أمْ متبوعًا بها؟

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنه من مشكلات وإشكالات فإننا اتبعنا منهجًا تحليليًا وتاريخيًا في الغالب لاستقراء آراء "هشام جعيط" في هذا الموضوع وربطها ببعضها، لأجل توضيح الرؤية حول الموضوع.

وللتدليل عل عمق هذه الإشكاليات قدمنا عرضًا تفصيليًا يتكون من مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة. عرفت في المقدمة بالموضوع وأهميته، وأبرز دوافع البحث والمشكلة التي يُعالجها، وأسباب التطرق لها، وطرحت فيها إشكالية البحث الأساسية، وكما أشرنا فيها إلى الصعوبات وإلى المراجع والمصادر التي كنت عونًا مُساعدًا على إنجاز هذا البحث.

- الفصل الأول: خصصناه لمفهوم المثقف وأصنافه عند "هشام جعيط"، انطلاقًا من فلاسفة عصر الأنوار "فولتير وقولني"، بعض الرّحالة الرومانطقيين أمثال "شاتوبريان" ولامارتين"، وإضافة إلى ذلك تحدثنا على المثقف الملتزم والإشادة به.

- أمّا بالنسبة للفصل الثاني: تناولت فيه السلطة في المجتمع العربي، والتطور السياسي الحاصل في مشكلة العالم الإسلامي، لأنتقل إلى الصراع على السلطة عند المسلمين.

- والفصل الثالث: عرضنا فيه العلاقة بين المثقف والسلطة وموقعه منها، وكذلك تطرقت إلى وضع بعض النماذج أفكار بعض الفلاسفة حول تلك العلاقة.

- الخاتمة: وتضمنت حصيلة التحليل والاستنتاجات التي انتهيت إليها من خلال هذا البحث ولما كان كل بحث لا يخلو من صعوبات، تجدر ا|لإشارة إلى بعض العوائق التي واجهتها أثناء إنجاز هذا العمل، منها نقص التوثيق ونقص الدّراسات حول هذا المفكر المعاصر.

إضافة إلى أنّ آرائه حول المثقف عدا كتابه "أوروبا والإسلام" توجد في شكل عبارات متناثرة في العديد من كتبه، مما جعل مهمة استخراجها، وتجميعها واستنباطها أحيانًا تكتنفها بعض المشقة، وتُجبر الباحث في هذا الموضوع على الاطلاع على معظم كتبه حتى ولو كانت عناوينها بعيدة نوعًا ما عن الموضوع، وهذه ميزة أعمال "هشام جعيط" والتي تُمثل وحده منسجمة وتيار متصل من الأفكار.

الفصل الأول

أصناف المثقفين في فكر هشام جعيط

أوّلاً: من فلاسفة عصر الأنوار: فولتير وقولني.

ثانيًا: بعض الرحالة الرومانطقيين.

ثالثًا: صورة عن المثقف الملتزم.

رابعًا: المثقفون العرب.

لقد واجهت الأمّة العربية الإسلامية أزمات متعدّدة، حيث أصبح العقل العربي عاجزًا عن إنتاج والإبداع غير قادر على إخراج الإنسان من التشتت الاجتماعي والضعف العلمي والثقافي، وذلك بالرّغم من إدراكه لتلك المشكلات، وهذا لأنّه أصبح عقلاً مُقلدًا، ومن هذا المنطلق أي الأزمات والمشاكل التي واجهتها وعانت منها الأمة العربية وقعوا رواد النهضة العربية خصوصًا المعاصرين منهم من أمثال: زكي نجيب محمود، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، وغيرهم، وأخذوا على عاتقهم محاولة فهم تلك المشكلات، باحثين عن أسباب الضعف وعوامل التقليد ودواعي الوهن الذي أصاب الأمّة العربية، والسعي إلى إحداث نقلة في الفكر العربي والبحث عن دور أهم وأكثر فاعلية للمثقف العربي داخل محيطه.

إنّ المفكرين العرب المعاصرين وإن اختلفوا في تشخيص داء الأمّة، وانقسموا إلى اتجاهات تتراوح بين الدعوة إلى التشبع بقيم الحضارة العربية، كما هو حال "زكي نجيب محمود"، وبين التأكيد على ضرورة العودة إلى أصول الحضارة العربية الإسلامية، كذلك عند المفكرين، وبين هؤلاء نجد المفكر التونسي "هشام جعيط"(*). يرى بأنّ المثقف العضو يملك برنامجًا لتغيير المجتمع وهو موضوع فرنسي بالدرجة الأولى، حيث قام بتقسيم وتصنيف المثقفون والفرنسيون وعمل على المقارنة بينهما.

فالمثقفين هم تلك الجماعة من الناس والتي يتميز عن غيرها بأنّها تجعل من التفكير في الواقع العربي، والمصلحة العامة عمومًا أحد همومها الرئيسية، لأنّ المثقف الساكن الذي لا يهتم بالصالح العام لا يدخل ضمن فئة المثقفين.

* **هشام جعيط**: من مواليد 06 ديسمبر 1935م بتونس، جامعي ومؤرخ ومفكر إسلامي تونسي، درَّس أستاذ بجامعة ماك غيل (مونتريال)، وجامعة كاليفورنيا، تولى رئاسة المجتمع التونسي والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تُوفي عام 01 يونيو 2021م، من أهم مؤلفاته: أزمة الثقافة الإسلامية، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة). أنظر: http://ar.m.wikipedia.org

أولاً: من فلاسفة عصر الأنوار فولتير وقولني.

تفحص "هشام جعيط" حالة "فولتير" الذي قام بدراسة الإسلام، خصوصًا الإسلام كدين، فتوصل إلى أنّه يتميز بمرحلتين في دراسة الإسلام، فالمرحلة الأولى والتي تتجسد في كتابه بعنوان "محمد والتعصب"، كان حكمه هنا على الإسلام حكمًا عدائيًا، أمّا بالنسبة للمرحلة الثانية التي برزت في كتابه الآخر "دراسة عن الأخلاق" أصبحت فيه اللهجة أكثر جدية وهدوءًا لكن الحكم عمومًا بقي قاسيًا[1].

فالمرحلة الأولى كان "فولتير" يُهاجم من خلال الإسلام الدين بشكل عام، والمسيحية الرسمية خصوصًا، لكن من وراء هذا المشروع العام يُبرر تعمده لاختيار الإسلام كرمز للتعصب وللإنسانية ولإرادة القوّة[2].

إنّ الخصائص التي أُلصق بها الإسلام نبيّه تُعبّر عن نفور واضح اتجهاها، حيث يقول "نابليون" عن "فولتير": «إنّه هنا قد تخل عن التاريخ والقلب الإنساني»[3].

وعل عكس ما يُؤكده "نورمان دانيال" ليس الحكم المسبق القروسطي هو الذي يبرز هنا، إنّما إعادة تقييم جديدة للإسلام كقوّة دينية وفي اتجاهه العام.

إنّ "فولتير" في كتابه "دراسة عن الأخلاق" يُحاول أنْ يُحلل العناصر التي تدخل في تركيب الإسلام، وذلك من منظور تاريخ الأديان، أي منذ ظهورها، وهذا ما سمح له بالتفريق بين المساهمة النبوية البحتة وبين التطور اللاحق للنظام الديني، فيبقى محمد رسول الله ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله وفرض رسالته بالقوّة، لقد برزت فكرة هامة "لفولتير" في هذا الكتاب وهي الفصل بين النبي والإسلام التاريخي، يعني أنّ الإسلام حتى هنا كان يتماثل مع مؤسسه، ويترك نفسه ليستوعب من خلاله[4]. من الواضح أنّ النبي عند "فولتير" قد رسم بشكل ما الخصائص الأساسية للشخصية الإسلامية.

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص 19.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م، ص 24.

(3) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبتها في مصر، الجزء الثاني، 1938م، ص 166.

(4) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، تر: بخيتي بن عودة، مطبعة الجاحظية، (التبيين العدد 14 سنة 1999م)، الجزائر، ص 75.

إنّ ما يُميّز القرن الثامن عشر في إسهامه حول موضوع الإسلام، هو أنّه بالإضافة إلى أحكامه حول النواة الدينية والنبوية، نُلاحظ اهتمامًا لديه بالحالة الحاضرة للمجتمع الإسلامي، وبحثًا في أسباب انحطاطه، هذا الانحطاط يثرى كضعف حضاري وسياسي، بالرغم من أنّ الإمبراطورية العثمانية كانت لا تزال قوية.

لقد برزت فكرة عند فلاسفة الأنوار كـــ "فولتير" و"قولني" و"مونتسكيو" تُقرّ بأنّ الحالة المتأخرة للمجتمع الإسلامي بسيط ضعف حكومته، أي ضعف مؤسساته السياسية وخاصة بنيته الدينية، وأنّ الاستبداد التركي مسؤولاً عن هذه الحالة التي تصبح في هذا المنطلق حالة عابرة، يقول "فولتير": «إنّ هذه المجتمعات يمكن أنْ تنهض بمفعول استعداد عميق لكل الناس من أجل الوصول إلى وضع ومصير أفضل، وإلى مستوى ثقافي أكثر ارتفاعًا»[1].

إنّ المثقف مرتبط بالدين الإسلامي والعنصر الديني أو الطباعي من أجل بناء مجتمع إسلامي ثقافي أكثر ثقافة وللتفاؤل لمستقبل مُشرق وأفضل.

عند نهاية دراسة "هشام جعيط" "لفولتير" انتقل إلى تفحص وتحليل دراسات الفيلسوف الإيديولوجي "قولني"، هذا الأخير صاحب كتاب "وصف مصر وسوريا" الذي صدر نتيجة رحلته إلى الشرق عشية الثورة، ثم كتابه الآخر بعنوان "الآثار" تحدث فيه عن الأشياء التي رآها في الشرق، وجد "جعيط" أنّ "قولني" جسّد في كتابه الأخير بعض النظرات العامّة عن الإسلام وعن مؤسسته، فوجد فيه فكرة العنف مثلا حيث يقول "قولني": لقد أمكن لمحمد أنْ يُكوّن إمبراطورية سياسية ودينية على حساب موسى والمسيح[2].

إنّ "قولني" يرى بأنّ النبي موصوف على لسان لاهوتيين مسيحيين جعلهم يتكلمون في سجال مع أمثالهم من المسلمين كشخص طموح، استخدم الدّين لمشاريعه في السيطرة ولتطلعاته الدينوية، أمّا القرآن بالنسبة له فهو نسيج من الخطب المتناقضة والغامضة، والإرشادات المُضحكة والخطيرة، فهو باختصار يرى أنّ الإسلام ذو أخلاق قاسية تحمل سمة بربرية الأصلية، تلك البربرية التي عوضًا عن أنْ تتطور كما هي أي كفعل صافٍ خارج عن نظام القيم، نمت كنظام ديني وفعل إلهي، ونموذجية مذهلة.

(1) د. مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر والتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، 2016م، ص 44.
(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، المصدر السابق، ص ص 21، 22.

إنّ "قولني" ذو فكر منفتح، يُلاحظ ويتعلم ويرى، لكن هناك فرقًا بين الملاحظة الثاقبة وبين الدخول الجميع المتعاطف والمتفهم لنظام ديني لنقاط قوته ونقاط ضعفه، إنّ ما كان ينقص "قولني" هو معرفة الفيلسوف والمؤرخ الحقيقية للإسلام، لكنه وبسبب تعذر التّعمق في الأشياء قد لجأ إلى استعارة موضوعات قروسطية أصبحت تقليدًا حيًّا وموروثًا، ضاغطًا على كل الآفاق الفكرية[1].

إنّ الحدس المركزي عند "قولني" وهذا ما نلقاه أيضًا أو ما يشابه به مع "مونتسيكو" و"فولتير" يتمثل أنّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي سبب انحطاط المجتمع الشرقي، أي أنّها تنحدر بخط مستقيم من فكر الدين الإسلامي الذي يحوي نبيّه الطغيان، وهو يميل إلى إثبات أنّ انحطاط الشرق بدأ مع ظهور الإسلام، ويُعارض بين شرق ما قبل الإسلام والشرق الإسلامي[2].

إذا يجب الفصل في كتابات "قولني" بين ما هو حكم على الإسلام وهو ردئ، وما هو معلومات وملاحظات عن الشرق الأوسط العربي لذاك الزمان وهو ثمين، مثلا: لنأخذ عنوان من كتابه "وصف مصر وسوريا" "حول عادات وطبع سكان سوريا"، هذا الأخير يعتبر عرض نسقي مجهز، وفي الوقت ذاته قريب من الملموس لأنّه مبني على ملاحظة نقدية ومتعاطفة، "فقولني" لا يكتفي بالوصف فقط، بل يشرح وبالشرح يرتفع إلى مستوى معيّن من العمومية والتماسك، لذلك فهو يرفض منذ البداية نظرية المناخات "لمونتسيكو".

ثم لقد خصص "قولني" دراسة للحياة الجنسية، يعتقد أنّه أما حضارة تجهل الحب، لأنّ الحياة الجنسية قد نزعت عنها كل الحواشي التي تخلق روعة الحب، أي أنّ المحبين يعيشون سعادتهم بشكل عابر، ومطارد ويشكل جريمة، ومن هنا جاءت ضرورة السرية الصارمة[3].

وفي الأخير لا نجد عند "فولتير" ولا عند "مونتسيكو" ولا عند "قولني" ذلك التعاطف الموجود عند "بولا نقليه"، ولا حماسة صوفية، بل سياسة وعلم طبائع، وتاريخ أديان ومؤسسات، وكل ذلك يؤدي إمّا إلى نقد داخلي للغرب، وإمّا إلى رؤية مقاربة للحضارات.

(1) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص ص 47، 48.
(2) مصدر نفسه، ص 49.
(3) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 24.

ليس هناك من مؤسسة ولا سلطة تعلو عن الضمير الفردي للإنسان، الكنيسة الكاثوليكية أنها استبدادية، «أنا لا أريد لا بطريرك سيموني يشتري كرامته المخزية من وزير كبير، ولا قسيس اعتقد لسبع مائة سنة أنّه رب الملوك، الدين القويم والمناسب للبشر هو التوجه لله فقط دون غيره من الطوائف، فهو يتكلم لكل قلوب، وكلنا نملك الحق المتساوي في الاستماع إليه، الضمير الذي منحه إلى كل البشر هو القانون الكلي، إنّ البشر لهم الضمير من قطب إلى آخر، ينبغي أنْ يكونوا عادلين، ويجب بر الوالدين، مساعدة أمثالنا، الوفاء بالوعود، هذه القوانين صادرة من الله، مل الأديان تختلف مثل الحكومات، الله يسمح بهذه وتلك، اعتقدت دائمًا أنّ الطريقة الخارجية لعبادته لا يمكن أنْ يستعطفه أن تغضبه، الشرط الكافي هو أنْ تكون تلك العبادة لا خرافية إزاءه، إنّ العقل العظيم لفولتير رغم متانة تفكيره، ورغم انفتاحه عن الحضارات الشرقية ورغم إسهاماته في نقد الدين وتنوير العقول لا يحظى عند "جعيط" بأي إعجاب، أو تقارب أو تفهم، لأنّ صحابة "جعيط" وأحباءه هم من فصيلة أخرى، سنتحدث عنهم الآن، واعتذر للقارئ عن هذا الانتقال الطرفي من نور فولتير إلى ظلام الإسلاميين»[1].

في نظر "جعيط" حكم "فولتير" على الإسلام كان حكمًا قاسيًا وعدوانيًا سواء في المرحلة الأولى أو في المرحلة الثانية من حياته الفكرية: في المرحلة الأولى في كتابه "محمد والتعصب" كان حُكمه عن الإسلام قاسيًا، وهذا أمر محزن جدًا أيضًا أنّ "فولتير" في المرحلة الثانية مرحلة "دراسة عن الأخلاق" رغم أنّ لهجته أصبحت أكثر جديّة وهدوءًا بقي حكمه عن الإسلام قاسيًا، الأكيد هو أنّ "فولتير" كان يُهاجم من خلال الإسلام الدين بشكل عام والمسيحية الرسمية خصوصًا، ولكن من وراء هذا المشروع العام يبرز تعمّده لاختيار الإسلام كمركز للتعصب واللاإنسانية، ولإرادة القوّة، إنّ الخصائص التي ألصقت بها الإسلام ونبيه، تعبر عن نفور واضح تجاهها[2].

أي أنّ "جعيط" في نظره أنّ حكم "فولتير" عن الإسلام حكم قاسي وعدواني في المرحلة الأولى بينما أنّ المرحلة الثانية كانت لهجته أكثر جدية وهدوءًا، وكانت دراسته دراسة أخلاقية.

وهذا ما سمح به "فولتير" أن يُفرق بين المساهمة النبوية البحتة وبين التطور اللاحق للنظام الديني، فيبقى محمد ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله، وفرض رسالته بالقوة، إلاّ أنّ الإسلام قد

(1) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 128.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 97.

تطور باتجاه التسامح، واقترب في تسامحه الجنسي مما يشبه نظامًا دينيًا طبيعيًا، المسيح الطيب، لكن المسيحيين أصبحوا غير متسامحين بينما المسلمون متسامحون رغم النبي السيء، إنّ تطور تعيس في الحالة الأولى وسعيد في الحالة الثانية. بهذا يُوفق "فولتير" بين العديد من الوجهات المتناقضة، وبين أحكامه المُسبقة وعقله. هذا الفصل بين النبي والإسلام التاريخي، هو فكرة هامة برزت في الدّراسة عن الأخلاق، حتى هنا كان الإسلام يتماثل مع مُؤسسه، ويترك نفسه ليستوعب من خلاله[1].

لو أنّ جعيط قدّم شواهد ونصوص داعمة لكلامه، لحاز على مصداقية أوفر، ولاقتنع القارئ العربي بآرائه وبتحليلاته. ولكنه لم يقم بذلك وبالتالي فإنّ هذا التمشي الخاطئ في الأحكام لا يُقنعنا البتة، ولا يشغل فضولنا الفكري، لا بل قد يُثير فينا بعض الشكوك المشروعة لأنّه غير مدعوم بالنصوص وفاقد للمراجع الأصلية، وبالاستشهاد بكتاب "دراسة عن الأخلاق" ويُكتب وكأنّه يُنقل مباشرة عن "فولتير": مثلا فولتير يقول بشكل واضح أنّ هذه المجتمعات، يُمكن أنْ تنهض بمفعول استعداد عميق لكلّ الناس من أجل الوصول إلى وضع ومصير أفضل، وإلى مستوى ثقافي أكثر ارتفاعًا[2].

أي لو أنّ "جعيط" قدّم شواهد داعمة لكلامه لاقتنع القارئ العربي بآرائه وبأفكاره، وكان ذلك من خلال دعمه للنصوص وبالاستشهاد بكتاب "دراسة عن الأخلاق" "كتاب فولتير"، بحيث يقول "فولتيير" بشكل واضح أنّ هذه المجتمعات يُمكنها أنْ تنهض بمفعول استعداد عميق لكل الناس من أجل الوصول إلى القمّة ومصير أفضل ومستوى ثقافي أكثر ارتفاع.

لقد اختار "فولتير" النقطة الحرجة التي يُركز عليها إلى اليوم العديد من نُقاد الإسلام، وهي تعدد الزوجات الذي أباحته الشريعة، والتصور الحسّي لسعادة الآخرة، وحاول بكل شجاعة أنْ يُخفف من حدّة هذا النّقد ويُبرأ الإسلام من هذه التُهمة، حيث قال: إنّه حُكم مُسبق منتشر بيننا أنّ المحمدية لم تتقدم بخطى عملاقة إلاّ أنّه تُدعم التّوجهات الحسية، نحن لا نعتقد بأنّ كل ديانات الشرق القديمة قد سلمت بتعدد الزوجات، وقد قصّر محمد عددهن اللامحدود السائد حتى عصره إلى أربعة، يُقال أنّ

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 87.

(2) محمد الشيخ، المثقف والسلطة (دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، ص 298.

داوود كانت له ثمانية عشرة إمرأة، وسليمان ستمائة، حين كانت ديانة محمد متعففة والديانة اليهودية كانت حسية[1].

أي أنّ "فولتير" حسب "جعيط" كان ناقدًا لفكرة تعدد الزوجات، وكان يُبرر ذلك اعتمادًا على الدّين الإسلامي.

وكأن "فولتير" يُدافع هنا نوعًا ما عن مشروعية التّعدد في سياقه الاجتماعي التاريخي، ويترع من القرآن والإسلام تُهمة ابتداع التعددية لإغراء أتباعه، قال إنّ الشرق حسم المسألة التي يخوض فيها السياسيون، والشرق بالنسبة إليه حسنة الموقف باختيار التعدد. وقد اندفع "فولتير"، متبعًا في ذلك بعملية تعميم لكل البنود التي يُعيبها المسيحيون والنّقاد الغربيون عن القرآن[2].

لكن من ناحية أخرى "فولتير" يُدافع عن مشروعية التعدد في السياق الاجتماعي والتاريخي، ويترع عن الإسلام والقرآن تهمة ابتداع التعددية لإغراء أتباعه.

وكذلك يقول "جعيط": وكأنني بفولتير حينما يتحدث عن كيفية انتشار الإسلام، وكأنني به أحد الإسلاميين الحاليين الذين يزعمون أنّ الإسلام لم ينتشر بحدّ السيف، وإنما بالسيرة الحسنة، والمعاملات الأخلاقية لأتباعه، كل هذه القوانين مُدقعة، ما عدا تعدد الزوجات من الصرامة والزّهد وتعاليمه من البساطة، بحيث أنها سريعًا ما جلبت إليه الاحترام والثقة، مُعتقدًا إلهًا واحدًا، مُتصورًا دون أسرار، متناسب مع الفهم الإيماني، إذ يقول "فولتير" "الإسلام يعني الاستسلام لإرادة الله تعالى" وهذه الكلمة بمفردها جلبت له العديد من الأتباع[3].

إنّ "فولتير" يتبع تعاليم الإسلام بما فيه من سيرة حسنة، ومعاملات أخلاقية، فهذه القوانين يُمجدها عدا تعدد الزوجات، غير ذلك فهو يدعو إلى الزهد والصرامة والبساطة، ومنه هذه القوانين تُولّد الاحترام والثقة بالله، ذلك أنّ الإسلام هو الاستسلام لإرادة الله تعالى، وبإقراره هذا جلب العديد من المناصرين.

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 132.

(2) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 846.

(3) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، الصدر السابق، ص 148.

فالنتيجة التي استخلصها "فولتير" الحقيقة التاريخية التالية وهي "مشروع المسلمين" رجل قوي ومُرعب، أرسى تعاليمه بفضل شجاعته وسلاحه، إلاّ أنّ ديانته أصبحت ليّنة، ومتسامحة، المعلم الإلهي للمسيحية، عاش في تواضع وسلام، أمر بالعفو عن الإساءة، وديانته المقدسة[1].

هنا أرسى "فولتير" تعاليمه الدينية وشجاعته وديانته اللينة والمتسامحة، داعيًا إلى التواضع والسلام والأمر بالعفو والمعروف، وبها أصبحت ديانته مُقدسة.

إنّ شغف "فولتير" بالشعوب القديمة التي هضمت حقوقها من طرف الكُتّاب الغربيين، ومُحاولة الاقتراب من الثقافات المغايرة وإعادة الاعتبار لها، تُأرق عقل الإنسان المؤمن تمسكًا باستثناء دينه وبعلو رجاله على الأمم الأخرى، قال إنّ "فولتير"، في كتابه "محاولة الأخلاق"، يُرجع العصور العتيقة ويتكلم عن الشعوب التي تجاهلها، خصوصًا الهنود والصينيين، والذين لصالحهم ضحى بالقدماء وبالأهمية الفريدة من نوعها لليهود: إنّ هؤلاء الهنود والصينيين الذين خصص لهم باستمرار عشرين موضعًا متقدمًا من الأعمال ضد الحقير يُريد أنْ يستبدله عن اليهود، حاملي الوعود والآمال للإنسانية، ويذهب للتفتيش عند هذه الشعوب، دون تاريخ أصيل، عن المهد الحقيقي للجنس البشري عن الاسم الأعظم لله[2].

هنا تحدث "فولتير" عن الشعوب في العصور العتيقة وتحدث عن هذا كذلك في كتابه "محاولة الأخلاق"، كذلك تحدث عن الهنود والصينيين التي خُصص لهم عشرين موضعًا متقدمًا من الأعمال، مُحاولاً استبدال الوعود والآمال للإنسانية.

كيف يجرأ "فولتير" عن الإعلاء من شأن الشعوب القاسية والحضارات الغابرة؟ وكيف يملك الجرأة عن نقد المسيحية والحضارة الغربية؟ هذا الأمر بالنسبة لمسيحي متعصب هو أعظم الخروقات التي يتجرأ عليها عقل في فرنسا وأوروبا كافةً، إسألوا العلماء الغربيين عن قيمة هذه الشعوب وعن ثقافتها، إسألوا العساكر الغربية عن قيمتهم الإنسانية[3].

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 158.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 132.

(3) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 54.

لكون "فولتير" له الجرأة على نقد المسيحية والحضارة الغربية، إذًا بالنسبة لمسيحي متعصب تُعتبر خروقات متجرأ عليها عقل إنساني. لقد أخطأ "فولتير" بتوجهه نحو الشعوب لا قيمة لها، هذه الشعوب يُكتب الرّاهب "هي خارج الحركة الكبرى للحضارة، والأمر كان دائمًا كذلك".

لقد كان خطأ "فولتير" بميله نحو الشعوب التي لا قيمة لها، كونها تُعتبر خارج الحركة الكبرى للحضارة والثقافة.

من أحد نُقاد "فولتير" من كتاب "المسيحيين" يُؤيد المستشرقين وخصوصًا "رودنيسون"، ويُكذب "جعيط"، فضلاً على أنّه يجمع بين مواقف "جعيط" ومواقف المسيحيين، في وقوفهم ضدّ "فولتير"، لأنّه دمّر المسيحية، وشكّك في تاريخها، هدّم معالمها وداس على رموزها[1].

أيْ أنّ "فولتير" ناقد للمسيحية ومُؤيد للمستشرقين، إضافة إلى أنّه دمّر المسيحية وشكك في تاريخها وتعاليمها وهدّم رموزها.

ثانيًا: بعض الرّحالة الرومانطيقيين.

أمثال "شاتو بريان" و"لامارتين"، إنّ "جعيط" قام بنوع من المقارنة بين شاتوبريان ولامارتين، لقينا أنّ الأوّل يبقى موسوس بالماضي المسيحي للعصور الوسطى، بعظمة هذا الماضي وأوهامه، بينما الآخر ينفتح على المستقبل عالمي حيث مصير الله والإنسان موضع بحث[2]. أي أنّ "شاتوبريان" نلقاه متمسكًا بالماضي وأوهامه، يعيش حالة الغموض ومتعلقًا بالماضي المسيحي للعصور الوسطى، وسيطرة الكنيسة، بينما "لامرتين" متفتحًا ويسعى إلى التجديد والمستقبل الأمثل، حيث يجعل من الإنسان والله موضع بحث، ويلتقي الاثنان رسم صورة متماسكة إلى حدّ ما على الطبع الإسلامي، إنّها عند الأوّل قاسية، وإنها عند الأول قاسية وغر رحيمة، وعند الثاني دقيقة، وأصل هذه الصورة يعود برأسيهما إلى التأثير الأصلي للفكر الديني، بالنسبة "لساتوبريان" أنّ صفات مثل وحشية، طغيان، عبودية، تعصب، تلتصق بهذه الشعوب التي تنتمي أساسًا إلى السيف بكل بنيتها التاريخية، إنّ مثل هذا التاريخ البربري، ينفي الحضارة، ويبرر الحركة الصليبية الضخمة»[3]. أي أنّ "ساتوبريان" بربري، متمسك بالحركة

(1) محمد المازوغي، الاستشراق والمستشرقين في فكر هشام جعيط، منشورات الجمل بغداد-بيروت، ط1، 2016م، ص 113.
(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 22.
(3) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 77.

الصليبية، وأنّ الصفات المتمثلة في الوحشية والطغيان، التعصب طبيعة الشعوب بالنسبة له. «أمّا بالنسبة إلى لامارتين فهو يبحث عن ذاته، بدا له التقليد المسيحي والغربي الأشد عرقية، غريبًا واستطاع أنْ يُقدم الموضوع برؤية مختلفة، كذلك نتعرف عن الخصائص الأساسية للطبع المسلم: العطف، الشفقة، التعقل القدري، التسامح، إضافة إلى الإحساس الشعري[1]. أي أنّه يسعى إلى التحضير والتخلص من الصفات البربرية واستبدالها بخصائص تليق بالإنسان وتخدمه.

هنا "هشام جعيط" يصف أشخاصًا في الخيم، ومشاهد حيث ينصب المسلمين الحقيقيين أو الخياليين، يبدون له في أدوار متتالية نبلاء طيبين، أو هادئين ومنه تعجب المؤلف: إنّ لامارتين لم يرى من الشرق إلاّ ما أراد هذا الأخير أنْ يُبديه له، أي عناصر مشتتة ومنمطة، ورأى أيضًا في هذا الشرق ما أسقطه اللاوعي عنده، وتحديدًا ما جاء يبحث عنه، شعب من الفلاسفة، حكمة، سكوت وجمود، لقد أدرك هذا الفكر السخي عمومًا بعض الملامح الأساسية للروح الإسلامية مثلا التعقل الإسلامي فيه نوع من التسامي، والشعور المأساوي، والإسلام كان اندفاعه الأول دين وقرآن[2].

يبدو أنّ "لامارتين" رأى الشرق مشتت ومنمط و لم يرى فيه شعب من الفلاسفة والحكمة، و لم يرى الملامح الأساسية للإسلام والتعقل وكانت رؤيتهم مأسوية تشاؤمية.

إنّ لامرتين ليس مسيحيًا ملتزمًا، لكنه فكر حر منفتح ذو حس ديني، فهو من محبي الإسلام، فلم يكن مستعدًا لاعتناقه، لكنه يعترف بالبُنية الدينية المطلقة للنفس الإنسانية، لا شك في إيمانه بالعقل العالمي، إنّ لامرتين يؤكد بعض التفوق للدينية المسيحية على الدينية الإسلامية، إلاّ أنّه في رؤية تاريخ الأديان يعتبر أنّ الدين الإسلامي دين منظور أكثر من المسيحية، قد أتى في مرحلة لاحقة من تطور التوحيد وهو أكثر تجريدًا وعقلانية[3].

"لامرتين" مسيحيًا لكن ليس ملتزمًا ففكره منفتحًا ذو حس ديني، فهو من محبي الإسلام كون الدين الإسلام يُمجد العقل العالمي متحضر بأفكاره والإيمان والأخلاق الدينية، مؤكدًا بأنّ الدين الإسلامي دين متطور أكثر من الدين المسيحي فهو دين مجردًا عقلانيًا.

(1) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 23.
(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر النفسه، ص 24.
(3) المصدر نفسه، ص 27.

إنّ لامرتين يطالب باستمرار الشرق الذي يتخيله خصبًا، ويرسم مشروعًا وعالمًا سيتحقق فعليًا في الشرق بل في المغرب، وهو باستعمار مباشر لا يمس الاستسلام الدين، بل يكتفي بسيطرة سياسية عل المجتمع المدني، والمقصود ليس سياسة انتهازية، بل رؤية واسعة لالتقاء الحضارات، يقول لامرتين، إنّ القوميات تميل إلى أن تحل محل الروابط الدينية لكنها محكومة بضعف متنام لأنّه ما من شيء يمكن أنْ يُعادل ذلك الرباط الحميم للمجتمع، أي رباط الدين[1]. إلاّ أنّ الشرق مفتت على هذا المستوى، ومن هنا صعوباته الواسعة في تكوين أمّة كبيرة. نُلاحظ أنّ هذا التحليل ذو حدين، وعنده حدين المشاكل الرئيسية: إحلال المثال القومي مكان المثل الإيديولوجي، الثقافة، والصعود الضروري لهذه الأخيرة في وقت لاحق.

كذلك أقرّ به "جيراردي نوفال" هو من العائلة الفكرية له صلة بالطبع الإسلامي، كذلك الموضوعات المتعلقة بالعادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية، وكذلك النظرات الفلسفية إلى جوهر الدين وإلى العلاقات بين الإسلام والمسيحية، وهذا ما أكده في كتابه "رحلة إلى الشرق"[2]، إنّ ما يصبغ نظرة "دي بوقال" هو التعاطف العام، والانغماس في الجو الإنساني، لكنه «صُدم ببديهيات جشع الموظفين الأتراك، المحافظة الاجتماعية، التعصب الصارم لشعب المدن —مع الأجانب- لأنّهم مسيحيون، كما أنّه يُبرز الصفات الخصوصية التالية: الضيافة، الشهامة، المساواة، التواضع، التسامح، لكن نوقال لم يشأ أنْ يتناول ولو للحظة واحدة عن أوربيته وعن ارتباطه بالحضارة الفرنسية، بل أكثر من ذلك، إنّه أمام هذا العالم الغريب عينيه، كان يحس بكل عمق جذوره الغربية[3]، إنّ ترقال له صلة بالطبع الإسلامي وكذلك مرتبط بالعادات والتقاليد وكذلك الدين وكان رافضًا للجشع والتعصب لدى المسيحيين وكان داعيًا للشهامة، المساواة، التواضع، والتسامح، وكان مرتبطًا بالحضارة الفرنسية، وكذلك كان يدعو إلى التحضر.

ها نحن قد توصلنا في الدراسة السريعة للرومانسية الفرنسية والإسلام، من الفكرة المتباعدة والمعادة للإسلام إلى الالتزام الحياتي نحوه، هذا تقدم ملحوظ وقد قدّمنا خلال التحليل عدة انتقادات

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 28.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 47.

(3) نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد لفكر الإسلامي، ط2، 1994م، ص64.

للرؤية الرومانسية للإسلام، سنضيف إليها انتقادات أخرى، أهمها ليس النقص في المعلومات، بل على العكس إنّ النظرة الجديدة غير متوقعة، ممكن أنْ تكون أفضل من تلك المُكونة سابقًا، لكنها ليست دائمًا حال أولئك لكتّاب الذين كانوا جاهلين بفتوحات الشرق أو النقيض عنه[1].

ويقصد "جعيط" بهذا الكلام أنّه لما توصل في دراسته للرومانسية الفرنسية والإسلام من علاقة متباعدة إلى التزام حياتي، ومن خلال الدراسة توصل إلى انتقادات أخرى أهمها، أنّ أولئك الكتّاب الذين كانوا جاهلين بمنتوجات الشرق فقد كانوا عارفين بالصورة التي كوّنها الغرب عن الشرق.

ونقد آخر يمكن أنْ يُوجه إليهم ذلك أنهم لم يجتهدوا للبحث عن القوى الجدية للتجديد، التي كانت تعمل سريًا في العالم العربي، كذلك لامارتين الذي أدرك بشكل أفضل تطلعات وتمزق هذا العالم الذي ينهار والذي يصبوا إلى التيقظ، قد يكون ذلك ترابط صلة الغرب بالعالم العربي، التي تعطي القيمة للقديم، وتركز الانتباه إلى الماضي فقط[2].

أمّا بالنسبة إلى النقد الآخر هو أنهم لم يجتهدوا عن القوى التي تقودهم إلى التجديد والتثقف، التي كانت تعمل سريًا في العالم العربي، كذلك تعمد لامارتين تمزق وانهيار هذا العالم وكذلك الذي يصبوا إلى التيقظ والنهوض من شبكة الغموض والالتباس.

لقد تواصل التعامل مع الإسلام ومع مؤسسه في الجيل اللاحق، ومرّ حسب "رودنسون" من الموضوعية إلى مرحلة الإعجاب، كان ينظر إلى الإسلام في تلك الفترة كدين عقلاني متسامح بعيد عن لا عقلانية المعتقدات المسيحية، وهو دين وفق بين الدعوة إلى الحياة أخلاقية وبين الحاجات الجسد والحواس والحياة والمجتمع، وكما يذكر "رودنسون" يذكر العديد من الأسماء منها أدباء، مؤرخين، فلاسفة ونخص بالذكر هنا بعض الرحالة الرومنطقيين وبما اعتمدوا إزاء الشرق الإسلامي "نظرة أخوية متخصصة" وقد تمادوا في الدّفاع عنه إلى درجة أنهم حاولوا للتخفيف من حدّة رذائل الأتراك الذين يدينون بالإسلام ويُطبقون تعاليمه بوحشية، ولكن بشيء من النسبوية قللوا من شأنها أو تغاضوا عن مخاطرها. الرافعة الكبرى التي اعتمدها المثقفون آنذاك هي فكرة التساوي في المواهب لطبيعية بين البشر والتي مكّنت العلماء كما يقول "رودنسون" من القيام بدراسة نقدية للتهم التي وجهتها العصور السابقة

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، الصدر السابق، ص 23.

(2) هشام جعيط، تأسيس العرب الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004م، ص 112.

إلى العالم الإسلامي، حقًا إنّ القسوة والوحشية كانتا منتشرتين في الشرق، ولكن هل كان للغرب مترهًا عن ذلك؟ وقد أثار الكتاب إلى أنّ الرق في تركيا كان أفق منه في غيرها في البلاد، وإلى أنّ القرصنة كانت تُمارس أيضًا من بين المسيحيين، صحيح أنّ المطلق نظام سياسي مؤسف، ولكنه جدير بالدّراسة ومن الواجب تفسيره كأي نظام آخر، بالرجوع إلى الأسباب البيئية والاجتماعية[1].

إنّ المفكر الإسلامي "رودنسون" تعامل مع الإسلام بجدية وبصورة مثقفة، وكان ينظر للإسلام كدين عقلاني أخلاقي، ومنه ربط الثقافة بالمفكرين أمثال الرحالة على أنْ ينظروا إليها من الجانب الأخلاقي نظرة أخوية، وقد تمادوا الرحالة للدفاع عن الإسلام والثقافة بالتخفيف من حدّة رذائل الدين وينبذون الإسلام ويُطبقون تعاليمه بوحشية ودعوا إلى فكرة التساوي في المواهب الطبيعية بين البشر.

إنّ رؤية "لامارتين" لمستقبل الإسلام والعالم أساسًا ترتفع فكرته وتتجاوز نفسه، إنّ "مؤنس طه حسين" يرة بذلك عقلانية عاطفية، وتصوفًا مشوشًا ومتناقضًا، لكن ما يمكن أنْ نجد فيها أيضًا نفاذ بصيرة وقوة مستقبلية[2]. ترتفع رؤية "لامارتين" لمستقبل الإسلام من فكرة إلى أخرى وتتجاوز الفكرة فكرة أخرى، ومنه فإنّ "لامارتين" يتصرف بصفة عقلانية وعاطفية وهذا ما يدفع به إلى الوصول إلى قوة مستقبلية يقود به إلى اعتناق الثقافة وهذا بفضل ثقافته.

يرى "لامارتين" أنّ الدين الإسلامي متطور أكثر من الدين المسيحي، كون الدين الإسلامي يدعوا إلى التوحيد وهو أكثر تجريدًا وعقلانية». إنّه ألوهية العملية والشاملية، ومن هنا أثبتت استحالة تمسيح المسلمين، ذلك أننا نترل من العقيدة الرائعة إلى العقيدة البسيطة، ولا نعود نصعد من العقيدة البسيطة، ولا نعود فنصعد من العقيدة البسيطة إلى العقيدة الرائعة. وفي ردّه على "قيني" الذي يعتبر الإسلام "مسيحية مفسرة"، يقول إنّ الإسلام "مسيحية مطهرة"، إلاّ أنّ القدرية الإسلامية تقتل كل طاقة في الإنسان، ويبدو ظاهرًا أنّ الإسلام في حالة انحطاط تام[3].

يُقر "لامارتين" أنّ الدين الإسلامي دين متطور أكثر من الدين المسيحي، كونه يدعو إلى التوحيد، فهو أكثر تجريدًا وعقلانية، وكما يُقر بأنّ الإسلام "مسيحية مطهرة".

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 78.
(2) المصدر نفسه، ص 27.
(3) المصدر نفسه، ص 28.

ثالثًا: صورة عن المثقف الملتزم.

إنّ فرنسا تُمثل البلد الذي أقام أكثر العلاقات مع الإسلام، ونتيجة لذلك كان البلد الذي واجه الإسلام بحدة أكبر، إنّ الحروب الصليبية كانت أساسًا من صنع الفروسية الفرنسية، وكان الإسلام مادة للعديد من الأعمال الأدبية ذات الصبغة الاستعمارية، لكنه لم يعد كونه مادة ميتة كالمشهد الطبيعي، حيث يلتجأ الوعي الغربي المرهق ليملأ نفسه بتلك الحكمة الساجذة السليمة لأنّ التيار المتعاطف قد استمر، وبعدها صار هامشيًا ضمن المد الثقافي والإدراكي الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين[1]. إنّ الفلسفة الفرنسية لا تُعير أي اهتمام للفلسفة العربية، لكن الفكر الفرنسي الذي ساهم كثيرًا في صنع التاريخ نادرًا ما كان قادرًا على فهمه في أعماقه وبينما نُلاحظ أنّ الفكر الألماني الذي بدأ غير قادر على تحديد مصير معقول وإنساني لألمانيا قد فهم، ودرس وأدرك التاريخ والمغامرة الإنسانية. حاليًا إنّ المثقف الفرنسي المتوسط، ساذج في السياسة مثالي وأخلاقي، لكنه صانع غير واع للتقدم، ومع الحركات العربية للتحرر الوطني[2]. وبهذا شهدت وبنجاح على هذا الواقع الضخم، وهو أنّ مجموعة ما في مجتمع ما يمكنها أنْ تنهض باسم الحق ضد الدولة. وأنْ تكسر التماسك الكلتوي، وتقطع من الفكر الجماعي الذي قامت عليه جماعات الإنسانية حتى الآن، كما أنّ بناء دولة ليس الشيء نفسه كصنع ثورة عالمية المجردة لا يمكنها إلاّ أنْ تنحسر أمام العودة إلى الينابيع الشعبية للسلطة ولتأكيد الشخصية العميقة، إنّ التعاطف مع الحركات الاستقلالية، والصداقات المزعومة، رغم تزعزعها تُحافظ على متانة بين الدول المغربية وبين الطبقة المثقفة الفرنسية واليسار السياسي من جهة[3].

لقد تجاوزنا هنا جوهر تفكيرنا وتحليلنا لنوضح مسألة يشعر بها الوعي الثقافي والأخلاقي الفرنسي بشكل مشوش، وعي عنف السلطات والجماهير في العالم العربي والعالم الثالث[4]. إنّ هذا الوعي لا يُريد أن ينفي عمله السابق لصالح تحرر تلك البلاد. كما أنّ من الأكيد أنّ هذا الغرب قد نقل

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 65.

(2) عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، 2013م، ص 45.، ص 23.

(3) نديم البيطار، المثقفون والثورة، بيسان للنشر والتوزيع، ط2، 2001م، ص 84.

(4) أرثر ايزابرجر، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاوسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، ص 197.

إلى هذا العالم تقنيته للسلطة وللعنف التاريخ، وأطره الإيديولوجية والسياسية. هذه العناصر تألفت مع تقاليد محلية اكتشفت من جديد واضطرت إلى التكيّف مع بنية الأنا الأعلى الخارجي الذي هو الوعي الأوروبي، مع ذلك يستمر الضيق ويتغطى بالغموض، ويتفجر في كل مرة تكون فيها الصلات الإنسانية مستمرة ومباشرة، وعندما يكشف الآخر في خصوصيته عندئذ يتولد التحفظ، وتتولد اللعبة المزدوجة للوعي، ما هو معلن منها وخارجي وما هو شكوك خفية، إنّه هو نفسه الغموض الذي برز خلال الصراع العربي-الإسرائيلي، داخل الوعي التقدمي والفكري الفرنسي خصوصًا عند سارتر وتقريبًا في كل مكان عند المثقف العادي، إنّ التمهيدات العربية حتى اللفظية ضد إسرائيل قد أيقظت شبح قوة بالروح العربية[1]. لقد عادت تلك الصورة القديمة، لقد ظهر الخوف من الجنون العربي ومن اللاعقلانية العربية وتركزت في دواخل الوجدان فكرة الاضطراب العميق للطبع العربي.

الموقف اليوم أكثر هدوءًا وجدية، وعلى كل حال بمقدار ما يمثل الإسلام دينًا لمضطهدين سابقين فإنّ المثقف الملتزم لا يهاجمه مباشرة وذلك لياقة منه، اللهم إلاّ إذا تم ذلك بواسطة مسلمين معادين للإسلام[2].

إنّ المثقف الفرنسي الذي بقي مثقفًا، والمثقف الثوري العربي الذي أصبح في السلطة، من الطبيعي أنْ لا ينظر إل العالم بالمنظار نفسه[3]. المثقف العربي في السلطة يتعلم شيئًا فشيئًا معرفة وقياس الضرورات اليومية، وتغير العالم الاجتماعي، ويتألف مع نفسية أخرى للإنسان، يصبح واقعيًا وينحصر في ديالكتيك للحاضر أو المستقبل القريب وأحيانًا لا يعي الواقع. كذلك لا يتهم بأنْ يحكم فقط، بل يريد أنْ يبقى في الحكم، مما يفسد كل حس في عمله، في حين أنّ المثقف الفرنسي يريد أنْ يبقى واعيًا للقيم.

أمّا فيما يتعلق بالخارج وبحركة الظاهر، فتتكلم القيادات السياسية العربية لغة الإنسانية ذات المنشأ الغربي، وتحديدًا الفرنسي، وهذا المظهر هو حقيقة هامة مدركة أيضًا في العالم الشيوعي، حيث يؤكد دائمًا على مفاهيم الحرية، والدستور والتقدم كمحرك للروحية السياسية. إنّ الفرق الجذري

(1) نديم البيطار، المثقفون والثورة، المرجع السابق، ص 89.

(2) هشام جعيط، أوروبا، المصدر السابق، ص 32.

(3) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم في مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986م، ص 144.

وسوء التفاهم، يمكنان في كون الأنتليجنسيا الغربية ومعها قطاع واسع من الطبقة السياسية، تُؤمن بهذه الإنسانوية العالمية، وبينما تجاهر بهذه الإنسانوية القيادات العربية، وقيادات العالم الثالث، ولوقت طويل قيادات العالم الشيوعي[1].

لقد تجاوزنا هنا جوهر تفكيرنا وتحليلنا لنوضح مسألة يشعر بها الوعي الثقافي والأخلاقي الفرنسي بشكل مشوش، وهي عنف السلطات والجماهير في العالم العربي والعالم الثالث، إنّ هذا الوعي لا يريد أنْ ينفي عمله السابق لصالح تحرر تلك البلاد، كما أنّ من الأكيد أنْ هذا الغرب قد نقل إلى هذا العالم تقنيته للسلطة وللعنف التاريخي هذه العناصر تألفت مع تقاليد محلية اكتشفت من جديد واضطرت إلى التكيف من بنية الأنا لتُعطي صورة لمؤسسات غربية أُزيحت عن مكانها وزيفت[2].

كل المواقف ترتبط بالديالكتيك السياسي، المواقف من العرب والإسرائيل، العرب والغرب، إيران معاصرتها الماركسية، أندورنيسيا ومذهبها الشيوعية. ليس هناك من رؤية للمكان الماضي أو المستقبل للحضارة الإسلامية في المسيرة العالمية، إن المتخصصين الباطنيين والقلقين من الحداثة يطرحون على أنفسهم موضوع القيم التي يمكن أنْ يجلبها الإسلام للمستقبل، فبينما تفتح الجامعات الأمريكية أبوابها لا فضل مفكري الإسلام، تبقى الجامعة الفرنسية مغلقة أمام أي علاقة غير أبوية، وفي الوقت نفسه يستفيد المثقف الباريسي من الواقعية تفوق مجتمعه لينصب نفسه أستاذًا متعاليًا على كل العالم المتوسطي[3].

لو مدّ مفكرو فرنسا يدًا طيبة للمفكرين المسلمين، لأمكن الخروج بأسئلة أكثر عمقًا وأكثر اتساعًا من تلك التي نراها تتكاثر على طرقات ثقافة ضيّقة.

إنّ المثقف الملتزم هو من يمتلك الوعي المعرفي العلمي والروح الانتقادية في آنٍ واحد، بمعنى أنْ يمتلك المعرفة بحيادها وبمجمل مركباتها المجردة وغير الخاضعة للموقف الإيديولوجي على الأقل في انبثاقاتها الأولى، ومن ثم يعمل عليها وعيه النقدي الحرفي تشخيص الحال التي يتعامل معها، ليكون لديه

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 78.

(2) ناصيف نصار، المرجع السابق، ص 151.

(3) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 75.

القدرة على مواجهة المصائب والمشكلات التي تعاني منها قضايا التطوير والتغيير التي ينصب عليها اهتمامه[1].

وهذه الفئة حسبهم مرتبطة بصفة مباشرة بطبقات أو مشاريع يعملون على تنظيم مصالحها وتغيير العقول والأفكار، لأنّهم يملكون ملكة الوعي ويستطيعون تحريك العقل الرّاكد ووضع الكثير من النقاط على الحروف لأنّهم يَرونَ مالا يراه غيرهم، فهؤلاء هم المثقفون الحقيقيون الذين يعيشون هموم عصرهم، ومرتبطين بقضايا أمّتهم.

ولقد شاهدنا في الدّراسات المنهمرة حول المثقفين أو المفكرين ولعًا أشد مما ينبغي بتعريف المثقف أو المفكر، واهتمامًا أقل مما ينبغي برصد صورته الحقيقية، وبصمته الشخصية، ومساهمته وأدائه الفعلي، وهي في مجموعها بشكل "دم الحياة" نفسيه لكل مثقف أو مفكر، ولا يزال دور المثقف أو المفكر الحديث في الحياة العامة يكتسي بما يشبه ذلك –في نظري- ولذلك فنحن عندما نتذكر مفكرًا مثل "سارتر" نتذكر أيضًا ميزاته الشخصية، والإحساس باهتمامه بموضوعه اهتمامًا شخصيًا، والجهد الفائق الذي يبذله، وما يقدم عليه من مخاطرات، أو عن الالتزام، أو عن الصراع الاجتماعي، وهي الأشياء التي كانت تُثير غضب خصومه وحماس أصدقائه، بل وربما سبب له الحرج حين نذكرها في وقت لاحق، وعندما نقرأ عن علاقة "سارتر برفيقته "سيمون دي بوقوار" وارتباطه العجيب مع "جان جينيه"، فلقد أصبح "سارتر" من هو في هذه الظروف، وكذلك –إلى حد ما- بسبب هذه الظروف، فلقد كان هو "سارتر" نفسه الذي عارض وجود فرنسا في فرنسا. وهذه التعقيدات أبعد ما تكون عن سلب لدور المثقف، بل أنها هي التي تجعل أقواله ذات لحم ودم، وتوفر لها توتر الحياة الواقعية، وتكشف لنا فيه عن ابن البشر غير المعصوم من الخطأ، لا عن واعظ أخلاقي[2].

أي يسعى المفكر أو المثقف إلى إبراز نفسه وصورته الحقيقية من خلال مساهمته وأدائه الفعلي، وضرب بذلك مثال عن المفكرين "سارتر" الذي كانت له مميزاته الشخصية، وجهد يبذله، وملتزم بثقافته، وهذا ما جعل خصومه يغضبون منه، حيث عاش ظروفًا وتعقيدات خلال مساره، ولكنه عرف تجاوزها مُحاولاً بذلك الالتزام الثقافي في الصرة الأمثل.

(1) هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 135.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 87.

المثقف أو المفكر يقول أنّه في جوهره ليس داعية سالمة ولا داعية اتفاق في الآراء، لكنه شخص يُخاطر بكيانه كلّه باتخاذ موقفه الحساس، وهو موقف الإسرار على الرّفض (الصيغ السهلة) والأقوال الجاهزة المبتذلة، أو التأكيدات المهذبة القائمة على المصالحات اللبقة والاتفاق مع كلّ ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة وذو الأفكار التقليدية، ولا يقتصر رفض المثقف أو المفكر على الرفض السلبي، بل يتضمن الاستعداد للإعلان عن رفضه على الملأ. ولا يعني هذا –في جميع الأحوال- انتقاد السياسات الحكومية، بل يعني اعتبار أنّ مهمة المثقف أو المفكر تتطلب اليقظة والانتباه، ومن شأنه أن يلتزم واقعية مطردة ثابتة، ويلتزم طاقة عقلانية فائقة، لكن بالنسبة للعوامل التي تهبه القوة، وتعقيداته أيضًا، تزيد المرء ثراء نفسيًا وذهنيًا[1]. أي أنّ المفكر أو المثقف في داخله آراء متضاربة لا هي مسالم وهي اتفاق مع الآراء، بل أنّه شخص مُخاطر بكيانه من أجل اتخاذ مواقف، لكنه في مقابل ذلك لابدّ أنْ يتجلى بأفكار لبقة ومُهذبة وأنْ يلتزم بثقافته، والاتفاق مع ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة، دون أنْ ينتقد السياسات، بل عليه أن ينهض ويُواجه كلّ صغيرة وكبيرة ولابدّ أنْ تكون له طاقة عقلانية استلزامية أخلاقية، وعليه أنْ يُخاطر بكيانه من اجل اتخاذ المواقف.

لقد كان المثقفون آباء الحركات وأمهاتها، وكانوا بطبيعة الحال متلاحمين فيما بينهم وعلى حسب "هشام جعيط" فيما أشار إليه عن المثقف الملتزم يلوح لي خطر اختفاء صورة المثقف، واحتجاب مكانته، أي خطر النظر إلى المثقف باعتباره أحد المهنيين وحسب، أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيار من تيارات الاجتماعية. والحجة التي يمكن إقامتها في هذه المحاضرات تسلم بوجود حقائق الواقع المذكورة في نهاية القرن العشرين، وهي التي ألح إليها "غرامشي" أول الأمر، ولكنني أود أيضًا أنْ أؤكد هنا أنّ المثقف ينهض بدور محدد في الحياة العامة في مجتمعه، ولا يمكن اختزال صورته بحيث تصبح صورة منها مجهول الهوية، أي مجرد فرد كفء ينتمي إلى طبقة ما ويُمارس عمله وحسب[2]. أي أنّ "جعيط" يلوح إلى اختفاء صورة المثقف، أو احتجابه، أي أنّ هناك محاضرات تسلم بوجود حقائق الواقع في نهاية القرن العشرين، ويُريد "جعيط" النهوض بدور المثقف واندماجه في الحياة العامة مع مجتمعه، لا يمكن اختزال صورته ولابدّ أنْ تصبح في التزام.

(1) ناصيف نضار، مطارحات للعقل الملتزم، المرجع السابق، ص 168.

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 137.

أعتقد أنّ الحقيقة الأساسية هنا هي أنّ المثقف فرد يتمتع بموهبة خاصة تُمكِّنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، أو موقف ما، أو فلسفة ما، وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما وتمثيل ذلك، باسم هذا المجتمع، وهذا الدّور له حدّ قاطع أي فعّال ومُؤثر، ولا يمكن للمثقف أداؤه إلاّ إذا أحس بأنّه شخص عليه أنْ يقوم علنًا بطرح أسئلة محرجة، وأنْ يُواجه ما يجري مجرى الصواب أو يتخذ شكل الجمود المذهبي، وأنْ يكون فردًا يصعب على الحكومات أو الشركات أن تستقطبه، وأنْ يكون مبرر وجود نفسه هو تمثيل الأشخاص والقضايا التي عادة ما يكون مصيرها النسيان أ التجاهل. ويقوم المثقف بهذا العمل على أساس المبادئ العامة العالمية، وهي أنّ جميع أفراد البشر من حقهم أن يتوقعوا معايير ومستويات سلوك لائقة مناسبة من حيث تحقيق الحرية والعدل من السلطات الدنيوية أو الأمم، وأنّ أي انتهاك لهذه المستويات والمعايير السلوكية، عن عند أو دون عمد، لا يمكن السكوت عليه، بل لابدّ من إشهاره ومحاربته بشجاعة[1].

ويقصد بهذا أنّ المثقف فرد يتمتع بموهبة تمكنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، وهذا الدور فعّال ومؤثر، ولا يمكن للمثقف أداؤه إلاّ إذا أحسّ أنّه شخص يقوم بطرح أسئلة محرجة، وأنْ يُواجه مجرى الصواب، ويكون فردًا يصعب على الحكومات أو الشركات وأن يكون مبرر وجود نفسه هو تمثيل الأشخاص والقضايا التي عادة ما يكون مصرها النسيان أو التجاهل.

رابعًا: المثقفون العرب.

ينطبق هذا على العالم العربي إلى حدّ ما، لكنه ليس جديدًا. فالوضعية اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية مرتبطة طبعًا بالمجتمع الغربي الذي يعيش فيه، فله علاقة بالجامعات العربية فلا يمكنه معرفة الوضع اليومي للباحث أو المثقف العربي إلاّ ما يجمعه أثناء زياراته السريعة[2]. فلا يمكن معرفة التفاصيل الدّقيقة حول الوضع، إلاّ من خلال الاستنتاج، فلا يوجد موقف مثقف يعكس تلك الأحداث بالدرجة التي تُؤثر بها في الوعي وفي سير الأحداث.

(1) ناصيف نصّار، مطارحات العقل الملتزم، المرجع السابق، ص 184.

(2) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 203.

يبدوا أنّ هناك تشابهًا بين ممارسة المثقف ووظيفته من جهة، والسياسة من جهة أخرى، يرى ضرورة ملحة لفصلها فصلاً تامًا، والأسوء بالنسبة إلى المثقفين هو أنْ ينخرطوا في العالمين الثقافي والسياسي في آنْ واحد، وان يجمعوا بين وظائفهم السياسية وطموحاتهم في الحياة السياسية في آنْ واحد (السعي وراء المناصب والتعيينات)، وبين وظيفتهم كمثقفين. لقد عزّزت صورة المثقف المستغل سياسيًا في أيامنا هذه إلى درجة تلوث معها الخطاب الثقافي، وأدى ذلك إلى اتهام المثقف على الجريمة، وهو اتهام مُبرر فعلاً[1]. استسلم المثقفون العرب بسرعة للتغيرات في وضعهم، من معارضين إلى مشاركين في الحكم، من دون محاولة للحفاظ على استقلاليتهم والدفاع عن وضعهم كمثقفين أحرار.

يُؤكد العديد من المفكرين العرب على انتماء غالبية المثقفون إلى الطبقة الوسطى وإنْ كانوا قد أطلقوا عليهم تسميات مختلفة، مثل الطبقة المتوسطة المهنية، النخبة المثقفة، في حين عرفها "جيمس بيل" النخبة المثقفة البيروقراطية المهنية [2]، أي أنّ الأغلبية من المفكرين يُؤكدون على انتماء المثقفون إلى الطبقة الوسطى وبه يعرفهم "جيمس" بأنّهم النخبة المثقفة البيروقراطية المهنية.

وما يخلص إليه المفكر العربي "عبد الحليم الزيات" في كتابه "سوسيولوجيا بناء السلطة" أنّه بالرغم من أنّ المثقفون عامة يعدون قاسمًا مشتركًا بين مختلف الطبقات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة والنامية فإنّهم بالنسبة للمجتمعات النامية يُشكِّلون أضخم مكونات الطبقة الوسطى الجديدة وأعظمها فاعلية، فهم عناصر الطبقة الأكثر تفهمًا لواقع التخلف الذي تعانيه، وأشد وعيًا بضرورة تغيير هذا الواقع والتّصدي لمتطلبات التنمية والتحديث[3].

مما سبق، ورغم التحديد الطبقي للمثقفين، فإنّه من الصعب الحكم بأنّ الطبقة البرجوازية أو الأرستقراطية أو الطبقة العاملة لا تفرز مثقفين، وإذا كان المثقفون يُشكلون جماعة مميزة، فهذا لا يجعل من هذه الجماعة طبقة اجتماعية قائمة بذاتها، فهم من ناحية لا يرتبطون بوسائل الإنتاج المادي وبعلاقات آلية مباشرة، ولا يُشكلون طبقة اجتماعية محددة، وبالتالي فهم لا يعكسون اتجاهًا واحدًا فكريًا.

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 130.

(2) هشام جعيط، تأسيس الغربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 237.

(3) عبد الحليم الزيات، سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، دار المعرفة الجامعة، (دط)، الإسكندرية، 1990م، ص ص 365، 366.

وكذلك نستعين بعبارة المفكر العربي "حليم بركات" بقوله: «إنّ الثقافة التي حصلوا عليها ويعملون على إبداعها تمنحهم مكانة خاصة ويحتلون موقعًا وسطًا في البنية الهرمية بين القوى المتصارعة»[1]، أي أنّ الثقافة التي تحصلوا عليها وعملوا على إبداعها تُمكنهم من الحصول على مكانة خاصة ويحتلون موقعًا وسطًا في النية الهرمية.

صارت إفريقية مع موسى بن نصير قاعدة التوسع نحو الغرب حيث مازلنا إلى حدّ هذا الطور في مرحلة فتح غامضة بعض الشيء، لقد ركع المغرب الأقصى أمام قوة الفاتحين، ثم غلبت إسبانيا على أمرها، وكانت الظاهرة السياسية الدّاخلية الأكثر بروزًا هي تنامي السلطة النصرية تدعمها سيول ثورات الفتح[2]. إنّ "موسى بن نصير" صارت حسبه إفريقيا قاعدة التوسع نحو الغرب، وكانت حسبه الظاهرة السياسية الداخلية الأكثر بروزًا مدعومة بسيول ثورات الفتح.

إنّ الأمّة العربية اليوم هي أمّة ثقافية كما كانت أمّة دينية، إنها ليست كذلك سياسيًا، بمعنى أنها مغطاة ببنية الدولة القسرية، ولكنها كذلك بالمعنى الذي تأكدت فيه بالنسبة للعالم الخارجي كمتحد صلب لا يتجزأ، شبه أسطوري واعٍ بعمق بوحدة المصير، إنّها البنية الفوقية التي تشرف على الدول – الأقطار- وتمنحها وجودًا في العالم وموقعًا في التاريخ العالمي. من الضروري أنْ يبقى الوعي العربي بمستوى قوته العادة، لكن لا يكون سليمًا أنْ نُوظف كل شيء بانتظار تحقيق وحدة موضوعية كشيء مطلق، وبمقدار ما ينبغي أنْ يكون الوعي العربي مؤكدًا كشيء مُقدس لا مساس فيه[3].

إنّ تحقيق الأمة العربية كجسم سياسي قد لا يتم، ولكن قد يفقد كل شيء إذا كانت تتولد وتتوسع إيديولوجية الدولة القومية الضيقة، مثلاً إيديولوجية شبه الجزيرة العربية الكبرى، الجزائر الكبرى، مصر الكبرى، طبعًا إنّ اختصار الخريطة السياسية العربية، مثل وجود الدول الاصطناعية أو غير القادرة على الحياة، لكن برأي إن كل سياسة قوة الدولة تنتشر في الدائرة العربية الداخلية لن تكون خطرة فقط، بل سيكون مصيرها الفشل، لأنّ هذه القوى الداخلية كما يعلم كل واحد منها، قائمة

(1) حليم بركات، المثقفون في المجتمع العربي المعاصر، ملاحظات حول أصولهم، انتماءاتهم الطبقية، مجلة المنار، العدد 29، مايو 1987م، ص 68.

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 203.

(3) سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة، بحث في رواية التجربة الناصرية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992م، ص 74.

على الرمل، والقوة المستهدفة، لن تكون إلاّ قوة ثانوية[1]. على الوعي العربي الإسلامي اليوم المحافظة على عبقرية الإسلام، وأنْ يُصحح في الوقت نفسه بعض توجهاته، إنّ الإسلام يبقى الواحد الأحد الأكثر صفاء وتجريدًا والأكثر تساميًا.

إنّ الحضارة الغربية الاضطهادية والإمبريالية، على حدّ قول جعيط أظهرت عن طريق الاستشراق مقدرة على التفتح على أبعاد الإنسانية كلّها، كما كان لها شرف وضع إمبريالتها موضع تساؤل، ومهما كانت حالة الاستشراق الذي يحتضر الآن فإنّ جعيط يُقرّ بأنّه كان لا يزال جسرًا أساسيًا لنشر وتوطين مناهج العلم الحديث في الشرق[2]. أي أنّ "جعيط" يُقرُّ بأنّ الاستشراق لا يزال جسرًا أو موطنًا لنشر مناهج العلم الحديث في الشرق.

أنتم تعتقدون أنّ النّقاد الغربيين لعمل المفكر العربي "ادوارد سعيد" كانوا مجحفين في حقه وانتقاداتهم عن سوء نيته أو عن عداء متبطن لمفكر عربي فلسطيني يُدافع عن أرضه وشعبه، ليس صحيحًا، لأننا لو قرأنا آراء جعيط على عمل إدوارد سعيد للمسنا قوة تتخطى الغربيين بما في ذلك برنارد لويس، أشرس أعداء سعيد، بألف مرة، لقد سفهه وحكم على أعماله بالتفاهة واتهمه بالهذيان، و لم يكتف بذلك بل مارس رياضته المفضلة تحقير الشرق العربي برمته والحطّ من قيمة علمائه ووصفهم بأوصاف نابية، قال في حوار أجراه معه الفيلسوف مغربي، نشر في مجلة المستقبل العربي، لم يصنف كتاب "سعيد" شيئًا يذكر لأنّه لم يكن يعرف الدّراسات الاستشراقية، وليس هذا اختصاصه، وكتابه كلّه مفعم بالإثارات إلى الأدب الإنجليزي ولا نرى فيه أية ابستيمولوجيا نقدية لآثار "غولدسيمر" أو "شاخت"، انتقاداته وخياراته ذاتية، فهو مثلا يريد أنْ يُحطم فقرة كتبها برنارد لويس، ولويس عالم متوسط الحجم موسوعي وله خبرات صهيونية، هذا الكتاب أخذ صدى عند المشرقيين الأمريكان ليس شيء سوى أنّ مؤلفه أستاذ جامعة أمريكية، وبالتالي فهو يؤخذ بمأخذ الجد، وأخذ أكثر صدى عند المشارقة العرب لأنّ مؤلفه فلسطيني الأصل، وكأنّ الانتماء هذا الوطن المقصور يكفي لجلب الإعجاب، وأخيرًا فهؤلاء يستحيون جلد المستشرقين حبا في الجلد وليس في الحقيقة[3].

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 179.

(2) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 251.

(3) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسن، دار ينيوى، دمشق، 2011م، ص 168.

سلمنا جدلاً بأنّ "سعيد" فيه كلّ هذه النقائص، السؤال هو: كيف يمكن "لجيعط" أنْ يُدافع عن المستشرقين وأنْ يُهاجم "سعيد"، وهل يتنبأ بموت الاستشراق؟ كيف يمكن أنْ يموت مشروع فكري وصفه هو نسه بأنّه أضخم المشاريع؟ إنها خسارة كبرى لنا وللغربيين، أنْ يسقط حصن من حصون العلم لكي ينقض عليه الدين، ويحل محله الانغلاق والجهل.

ولكنّ "جعيط" لا يتفطن إلى تناقضاته ولا يُراجع مواقفه، وكأنّه يُحلل ويُناقش ويكتب لنفسه، ليس لدى أي دارس عربي الحق في نقد الاستشراق وتلميع صورتهم، لا معنى لانتقاد الاستشراق مادام العرب لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفهم باتخاذ المناهج المعترف بها[1].

يُقرُّ "جعيط" هنا بأنّه لا يمكن انتقاد اللاستشراق مادام العرب لم يتمكنوا من استكشاف الماضي واتخاذ مناهج معترف بها، هذا الموقف المتأرجح بين النفور والقبول، نقد ودفاع، موضوع قدح من طرف الإسلاميين والعلمانيين، كما يقول "جعيط" بضمير الجمع «نحن نتفق مع "رينان" الاعتقاد بأنّ أية نهضة ثقافية وعلمية لا يمكن لها أنْ تتم حول الإرث القديم كم حيث أنّه موجه للبحث الفكري بمناهجه الخاصة[2].

أي أنّ "جعيط" يتفق مع "رينان" في مسألة الاعتقاد بأنّ أية نهضة ثقافية وعلمية لا يمكن ارتباطها بالإرث القديم.

إنّ الغرب بعلمانيته وثقافته وحضارته مرفوض مبدئيًا من طرف "جعيط" لولا تقبل تعاليمه، إلاّ إذا أنكر ذاته تمامًا واحترام الإسلام، ودافع عنه ومنه فإنّ "جعيط" من خلال خطابه لا يخرج عن خطابات المسلمين، أي كل ما يُمجد الإسلام وينخرط فيه هو الوحيد ومقبول، وكل ما يدرسه دراسة موضوعية فهو شرير وحاقد للإسلام.

مع مجيء أو ميلاد المثقف، كانت لهذا التساهل من الجانب القائلين بالأصالة عاقبة إتاحة المجال للتأثير والأوروبي في أن يتعمق، وإن كانت هناك حالات أغلقت فيها مؤسسات حديثة، فإنّ التربية الجديدة بصورة عامة استمرت في الانتشار، وقد أرسل الطلبة إلى أوروبا. هذه الثقافة الأوروبية الكتبية

(1) المرجع نفسه، ص 167.

(2) أيمن عبد الرسول، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م، ص 138.

في جوهرها، أتاحت المجال لنشوء نمط خاص يتجلى بها المثقف الأوروبي كثيرًا، ما جرى وصفه في الآداب، وفي العلم السياسي (تحت اسم النخبة الجديدة).

ويبدو أنّه يكاد يميز نوعين، النوع الذي ينال مباشرة الثقافة الأوروبية وذلك الذي يلجأ إذ لا يمتلك ناصية لغة أوروبية، إلى الاقتباسات، وفي هذه المرحلة التي تعنينا إن ذلك الذي ما يزال متآلفًا مع ثقافته التقليدية، هو الأشد فعالية إنْ لم يكن أكثر مطابقة، وعليه رأى العصر الذي يدعى عصرًا تحرريًا، وتخوفًا في التعاون ثم قطيعة متعاظمة بين هذين النوعين من المثقفين المحدثين. يمكن أنْ يُفيدنا الزوجان (اليانغ شي - شاو) كمثل في ذلك: الأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة الأوروبية إلى منظومة التقليد، والثاني أبدى رأيه في جوانب من ثقافته بالنسبة للمنهج الإيديولوجي لأوروبا. فالثاني يظهر منطقيًا أكثر لأنّ منهجه في استخدام المراجع أكثر فاعلية، إلاّ أنّ الأوّل يُمارس تأثير أكبر لأنّه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي يرى أنها لازمة[1]. أي أنّ هناك نوعين من المثقفين الأوروبيين الأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة إلى منظومة التقليد، بينما الثاني يظهر منطقيًا أكثر لأنّه يستخدم منهجه في استخدام المراجع الفعّالة، بينما الأول له تأثير أكبر كونه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي تلزمه وتخدمه.

إلى جانب ذلك فكلما كان مجتمع ما في تخلف كلّما وجب على نخبته الثورية أنْ تكون مثقفة، وواعية لجميع القفزات النّوعية الحادثة في الحياة البشرية، وقد عرفت البشرية في العصر الحديث إصلاحًا دينيًا، ثورة ديمقراطية، ثورة صناعية، وكل ثورة من هذه الثورات قد أفصحت في ميدان خاص عن تطور المجتمع[2]. أي أنّه كلّما كان مجتمع ما في تخلف يجب على نخبته الثورية أنْ تكون مثقفة وواعية لجميع القفزات الحادثة في الحياة، من حيث الإصلاح الديني، والثورة الديمقراطية، صناعية، هذه الثورات أفصحت المجال إلى تطور المجتمع.

كلّما تأخر مجتمع ما بالنسبة للمجتمعات الأخرى كلّما تنوعت أهداف الثورة وتعمّقت، وكلّما كان المثقف واعيًا لهذا التأخر كلّما أصبحت مسؤولياته أثقل وكلّما تضاعفت مناسبات وفرص الهروب في الأوهام والأساطير، وكلّما فرضت الثورة نفسها ككل، كلّما ظهرت بعيدة المنال وغير

(1) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص 205.

(2) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص 205.

مختلفة الوقوع، تلك هي حقًا وضعية المثقف العربي الثوري، إنّ يرث من جميع معارك الحرية: الفردية، الجماعية، القومية، التي لم تصل بها البرجوازية في الدولة العميقة، في أي مكان، فإنّ تأخر العرب سوف يتزايد لغويًا وثقافيًا وإيديولوجيًا، على الرغم من زيادة الإنتاج القومي الإجمالي وسوف يحسب الماركسيون الأجانب أكثر فأكثر أنّ الثورة العربية هي بعيدة[1]. أي أنّه كلّما تأخر مجتمع ما عن المجتمعات الأخرى كلّما تنوعت أهداف الثورة وتعمّقت، وكلّما كان المثقف واعيًا لهذا التأخر لأصبحت مسؤولياته أكبر وهذا هو وضعية المثقف العربي الثوري.

يجب على المثقف العربي في مواجهة هذا الوضع غير المشجع أنْ يبدي رأيه موضوعيًا بما سماه حتى الآن التزامه السياسي، هذا الالتزام الذي غالبًا ما دفعه إلى أنْ يلعب لعبة الاستغماية مع قناعته بحجة الفعالية، فإنّ دوره الوحيد الإيجابي حقيقة هو في أنْ يكون راديكاليًا بالمعنى الدقيق. لقد كانت الجبهة الإيديولوجية والثقافية هادفة دائمًا في البلدان العربية لأنّها كانت الميدان الذي تعايشت فيه جميع الشرائح الاجتماعية في تقديس مشترك، فإنّه من المحتمل أنْ يكون العرب آخر من يستيقظ على التاريخ، لقد تردد المثقف العربي طويلاً في نقد الثقافة واللغة والتقليد نقدًا جذريًا، وتراجع كثيرًا أمام نقد الأهداف السياسية القومية المحلية، التي تفضي إلى خنق الديمقراطية وإلى الثقافة المعممة، فعليه أنْ ينتقد النزعة الاقتصادية السطحية التي تعتقد تحديث البلاد وعقلنة المجتمع[2]. أي أنّه على المثقف العربي الالتزام السياسي بحجة فعالية كون الجبهة الإيديولوجية الثقافية هادفة دائمًا في البلدان العربية، كونها كانت الميدان الذي تعايشت فيه الشرائح الاجتماعية المشتركة، وعليه فإنّ المثقف العربي تردد في نقد الثقافة واللغة والتقليد نقدًا جذريًا ومنه تراجعت أهدافه السياسية القومية المحلية، مما أدى إلى خنق الديمقراطية، وبه ينتقد النزعة الاقتصادية التي تعتقد تحديث البلاد وعقل المجتمع بأسره، وهذا بفصل المثقف العربي وتراجعه في النقد.

فالمثقف العربي الثوري قد صفق أكثر من الزوم لنداء الوحدة العربية، وهو في نفس الوقت يقبل وأحيانًا يبرر تجزئة الواقع، وإن الوحدة مبنية على المشاعر يوقع عليها جميع الناس، ووحدة قائمة على الاقتصاد تكون مدانة لأنّها تكون بطيئة أكثر من اللازم. فبعضهم يُفضلون التغني بالوحدة العربية بدلاً

(1) حليم بركات المثقفون في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 113.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 173.

من صنعها، إنها الإغراءات يستطيع النقد التاريخي وحده التّغلب عليها[1]. أي أنّ المثقف العربي الثوري عمل على دعم الوحدة العربية، فهو يقبل وأحيانًا يبرر تجزئة الواقع، وأنّ الوحدة مبنية على أساس المشاعر، ووحدة قائمة على الاقتصاد.

يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة لأنّ مجمتعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ، ولن يتغلب على بؤسه إلاّ إذا عبّر بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري وإلاّ ّا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيرًا شتاء العرب الطويل[2].

أي أنّ المثقف العربي الثوري يعيش الآن حياة بائسة، كون مجتمعه يعيش تحت جذور التاريخ، وبه لا يتغلب على البؤس إلاّ إذا عبّر عن متطلباته واعيًا إلى التجديد ومنه يجمع قواه.

وخلاصة الفصل هو أنّ المثقف أو المُفكر يقال إنّه: في جوهره ليس داعية مسالمة ولا داعية اتفاق في الآراء ولكنّه شخص يُخاطر بكيانه كله باتخاذ موقعه الحساس، ومع موقف الإصرار على رفض الصيغ السهلة، والأقوال المبتذلة أو التأكيدات المهذبة القائمة على المصالحات اللبقة والاتفاق مع كل ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة وذوو الأفكار التقليدية ن ولا يقتصر رفض المثقف أو المفكر على الرفض السلبي، بل يتضمن الاستعداد للإعلان عن رفضه على الملأ.

ولا يعني هذا في جميع الأحوال انتقاد السياسات الحكومية، بل يعني اعتبار أنّ مهمة المثقف والمفكر تتطلب اليقظة والانتباه على الدوام، ورفض الانسياق وراء أنصاف الحقائق أو الأفكار الشائعة باستمرار، ومن شأن هذا أنء يستلزم واقعية مطردة ثابتة، ويستلزم طاقة عقلانية فائقة وكفاحًا مقيدًا

(1) إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص 281.

(2) حليم بركات، المثقفون فالمجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 191.

للحفاظ على التوازن بين مشكلات الذّات عند الفرد (في إحدى الكفتين) ومتطلبات النشر والإفصاح عن الرأي علنًا (في الكفة الأخرى)، وذلك هو الذي يجعل منه جُهدًا دانيًا متواصلاً، لا يكتمل قط، ولابد أنْ تعيبه عيوب، ولكنني أرى من وجهة نظري الشخصية على الأقل، أنّ العوامل التي تهبه القوة وتعقيداته أيضًا تزيد المرء ثراء نفسيًا وذهنيًا، حتى إنْ لم تجعله يحظى بالحب الجم من عامّة النّاس.

غير أنّ المثقفون العرب يُفكرون وفقًا للمنطق ويسعون وراء مطامحهم الخاصة، ومع ذلك نجد الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية، وما هو الأغرب من ذلك أيضًا اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية، وأنّ الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين، التجديد ووجود قوانين التطور التاريخي، وحداثة اتجاه التاريخ، فعالية دور المثقف والسياسي.

الفصل الثاني

السلطة عند هشام جعيط

أوّلاً: السلطة النبوية ومساهمتها في بناء الدولة الإسلامية عند "هشام جعيط".

ثانيًا: التطور السياسي والصراعات الدينية.

ثالثًا: التنظيمات السياسية في الدّولة الإسلامية عند هشام جعيط.

رابعًا: الصراع على السلطة.

تمهيد:

لقد سعى الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، إلى وضع آليات تُحدّد بدقة مفهوم السلطة السياسية وحدودها، وهذا يعني حضورها القوي في حياة الإنسان، هذا الحضور الذي تُجسده جملة من المفارقات، فهي كما لو تبدو تعبير ضروري عن حاجة طبيعة في الإنسان من حيث أنّه الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الذي بإمكانه تحديد حقوقه وواجباته، في إطار جماعة سياسية ينتمي إليها، نازعًا بذلك إلى ما هو أفضل، وقد عبّر بعض الفلاسفة والمفكرين على ضرورة السلطة السياسية بوصفها مطلبًا متأصلاً لدى الإنسان، ولا يمكن لأي كان أنْ يعيش منفردًا عن الجماعة إلاّ إذا كان أرقى منها. فالسلطة تعتبر مثل أعلى تعبّر عن مدى تفوق الإنسان ومدى قدرته على تنظيم حياته وإصدار الأمر والالتزام به.

وهذا ما نجد المفكر التونسي "هشام جعيط" يتحدث عنه في العديد من كُتبه كـــ "الفتنة"، "تأسيس الغرب الإسلامي"، "في السيرة النبوية"... إلخ. وكيف ظهرت السلطة ومع من، وكذلك ذكره لسلطة القضاة في العالم الإسلامي وكيفية تطبيقهم للعدالة وتعينهم للولاء، وظهور نزاعات وصراعات فيما بينهم حول تلك السلطة، وتحوّلها إلى سيطرة أي انتقالها من الطابع النسبي المطلق وهذا ما سنقوم بتحليله فيما بعد.

أوّلاً: السلطة النبوية ومساهمتها في بناء الدولة الإسلامية عند "هشام جعيط".

لقد تحدّث "هشام جعيط" في كتابه "الفتنة" عن السلطة وبالأحرى عن السلطة النبوّية في الدولة الإسلامية وانتشرت حتى شملت الجزيرة العربية بكاملها، فسنقوم بتحليلها فيما بعد وبالطبع حسب آراء "جعيط".

لقد ظهرت الدولة الإسلامية وتكوّنت وذلك راجع إلى عدّة أسباب منها انبثاق سلطة نبوية، واكتساب السلطة الصفات الأساسية للدولة واتساع ركيزتها القضائية، وأيضًا بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وإثباتها القدرة على تدمير كل ارتداد وانشقاق بالقوة، ومنه ظهرت السلطة والصراع عليها للوصول إلى الحكم، حيث يقول "جعيط": مما لا ريب فيه أنّه يجب أنْ نذكر في إعداد أسس تلك الدّولة، السلطة العليا لله والكاريزما النبوية وتكوين جماعة متضامنة هي الأمّة وكذلك بروز تشريع وتوطدّه، وظهور طقس عبادي موحّد[1].

فهذه تُعتبر العناصر الأساسية لبناء الدّولة، والسلطة هي التي تفرض تلك العناصر على شعوب الدولة الإسلامية وهي النواة الأولى لتماسك المؤمنين بها وكذلك التّمسك بعبادة مُوحّدة.

ولكن تلك الدّولة منظورًا إليها ممن مستوى الجزيرة العربية كلّها، ومن زاوية علاقتها بالخارج، إنّما بُنيت على الحرب، على تشكيل قوّة تدخل سوف تعدو الأداة الفعلية لتوسيع الدولة الإسلامية. إنّ العقبة الثانية أو العهد المعقود مع مسلمي المدينة، عشية الهجرة يتمثل أكثر من صحيفة التي ولدت بموجبها، الأمّة الإسلامية تحت نظر الله ونبيّه، إنّه يُمثل وثيقة ولادة المدينة الإسلامية، وإنّ الدعوة النبويّة قد انتشرت حتى ذلك الحين وطوال ثلاثة عشر عامًا، بوصفها وعظًا سلميًا، فالهجرة من المدينة الكافرة الضالّة (مكة)، القطيعة مع الوسط القبلي تضافرت مع منعطف كبير في تصوّر النبوة بالذّات المتحولة من الآن فصاعدًا نحو السياسة والحرب[2].

فمن الممكن اعتبار صحيفة المدينة وثيقة تأسيس مدينة إسلامية مسالمية، وفي بعض الأحيان تظهر قوة ومبادرة هجومية تُبرر وجود هذه المدينة.

لقد اعتبر "عمر" الاشتراك في معركة بدر بمثابة الشرط الأساسي لتوزيع العطاء، ولا من قبيل المصادفة تكاثر الروايات في وصفها طولاً وعرضًا. فمعركة بدر في الواقع كانت مرحلة حاسمة أساسًا لأنّه جرى انزلاق

(1) هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص 26.
(2) المصدر نفسه، ص 27.

وتحوّل في الخلف الدّفاعي الأصلي (العقبة) إلى الدولة الحربية الغمينية والهجومية، وكانت عناصر مواليه شخصيًا للنبي (صلى الله عليه وسلم) من بين زعماء المدينة، خصوصًا "سعد بن معاذ"، هي التي ساعدت على القيام بتلك الخطوة ولقد اتبعها آخرون، ولكن لم يتبعها الجميع.

إنّ معركة بدر وكيفية إدارتها تدلّ على أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) كان ينوي/ منذ العقبة الثانية إعلان قريش الحرب على قريش، حربًا متواصلة، وكانت القوّة البنيوية تضم في بدر فضلاً عن المهاجرين والأنصار، أي عناصر من قبيلة جُهينة القريبة من المدينة والتي كانت متحالفة مع الأنصار[1].

فمعركة بدر تتضمن سلطة النبي ليتمكن هذا الأخير من التحكيم في المدينة وسير المعركة وتوجيه العمل الحربي بكيفية مضمونة أمام قريش وتوضيح سياسته أمام اليهود وتفريد الدين الإسلامي.

ففي كلّ أزمة حربية سواء بدر، خندق، أو الحديبية يدفع اليهود الثمن الباهظ ليس فقط لأنّهم الشاهد المنكر للدين الجديد، الحي، بل أيضًا لكي يزوّد بالغنائم أو الأنفال أولئك الذين يتبعون النبي والسلطة الجديدة ذاتها الآخذة في التكوين.

وبعدها قيام معركة أحد وذلك للرّد على معركة بدر والثّأر لها ليس لشيئًا آخر، ولقد برهن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنّه المستطاع أنْ يُعبئ مزيدًا من الرجال وأنْ يُوسع مجال نفوذه، ونجح أيضًا في استقطاب قبيلة خزاعة الحارسة القديمة للكعبة، التي خلعتها قريش منذ عهد قصي، لكنها بقيت تعيش في تبعية مكة، وبالرغم من هذه القبيلة لم تدخل الإسلام بعد، إلاّ بعض أفرادها، إلاّ أنّها تتضامن مع النبي، فدخلت في منظومته ولعبت دورًا فعّالاً دبلوماسيًا وتحسيسيًا، وتميّزت هذه المرحلة الانتقالية التي تقع بين بدر والخندق، باتجاه توسعي أوّلي نحو العالم. تشكل وقعة خندق (5هـ/626م) منعطفًا حاسمًا في السير نحو تأسيس دولة لأنّ في تلك الفترة اتخذت السلطة النبوية ووجهها كدولة، دائمًا عن طريق الإثبات الحربي[2].

فتلك المعارك التي مكّنت النبي من إثبات وتجسيد سلطته ونشر الدّين الإسلامي، أي دين التوحيد، وكذلك مكّنته من توسيع الدولة الإسلامية وذلك عن طريق ضمّه لأكثر عدد ممكن من الرّجال المحاربين ضد قريش.

(1) محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقين، المرجع السابق، ص 147.

(2) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 29.

لقد كان الجانب الاقتصادي يتراءى بقوة، فبنو غطفان ينظرون شطر واحة المدينة، ولكي يُحيّدهم النبي ويبعد شر عدوانهم، عرض عليهم ثلث محصولها. فالدولة الإسلامية الآخذة في التكوّن تترع أكثر من أي وقت مضى، إلى أنْ تصبح دولة أنفال وغنائم، متقيّدة بشرائع الحرب وقوانينها في شبه الجزيرة، ولكنّ مع حزم وانتظام لم يستعمل في الحروب بين القبائل.

صحيح أنّ القريشيين لم يتطوروا جميعهم في موقفهم من النبي (صلى الله عليه وسلم)، لقد عارضوا دخوله إلى مكّة، ولو سلميًا، ودارت مفاوضات أدّت إلى هدنة عشر سنوات، وتصرّف النبي كدبلوماسي ورجل دولة، مطمئنًا إلى ضرورة التفاهم مؤقتًا مع قريش، بانتظار ظروف أفضل وتعزيز لقدرته وقوّته، وذلك خلافًا لرأي مستشاريه وصحابته الأساسيين.

ستلعب القوّة الاقتصادية الموطّدة دورًا جاذبًا بالنسبة إلى بدو المحيط مثل بني أسلم الذين يتآكلهم الجوع، وعمليًا أسلمت خزاعة وأيضًا غفار، بينما أكّد الأحابيش حيادهم وعهدوا بأنْ لا يعودوا لمحاربة النبي، وشيئًا فشيئًا تضخم جيشه بعناصر بدوية، بحيث أنّه صار على رأس عشر آلاف رجل سنة (8هـ/629م) عندما كان يتهيأ لحصار مكّة، وكان ذلك التضخم ناجمًا عن دخول الكثيف في الدين الجديد وفي المنظومة النبوية[1].

فعندما حاصر النبي مكة في عام 8هـ/629م قاطعًا هدنة سنوات فقط بعد سنتين من إعلانها، تراءى بالمظهر قائد حربي فاتح حقيقي، لم تشهد الجزيرة العربية مثيلاً له، كان جيشه يضمُّ فضلاً عن أهل المدينة وقبائل الجوار الموالية عناصر بدوية أخرى كثيرة، من تميم وقيس وأسد، ولقد كان اندهاش قريش كبيرًا، كان الجيش مُنظمًا على أكمل وجه، مع أجنحة قلب، كما أنّ مكة استسلمت دون قتال، ودخلت في الإسلام بعد إحدى وعشرين سنة من البعثة النبوية، إنّه حدث عظيم جعل النبي سيد الكعبة والحج، وكذلك سيّد التجارة المكية، وبوجه عام وريث القوّة القريشية، إنّه رأس سلطة مُكوّنة بصبر حول أمّة المهاجرين والأنصار، سلطة مؤسسة على الانتماء إلى دين مع كتابه، عباداته، محرماته وتشريعاته، وممتدة شيئًا فشيئًا فوق قسم كبير من العالم البدوي في الحجاز، وها هي تُسيطر الآن على أهم مركز في كل الجزيرة العربية، دخلت قريش في الإسلام وجيش النبي الذي سيصطدم عمّا قريب بعشرين ألف رجل من قبيلة هوزان، سيهزمهم ويستولي على غنائم عظيمة سيجري توزيعها وفقًا لحسابات سياسية ترمي إلى تعزيز الولاء الجديد لدى زعماء قريش، الأمر

(1) هشام جعيط، في السيرة النبوية: تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر،، بيروت، 2007م، ص 328.

الذي أدّى إلى توترات مع الأنصار، القاعدة الموالية للمنظومة والتي أبعدت وأخذت المرتبة الثانية، وكذلك استعدّ القريشيون وهم وافدون جدد إلى الإسلام للاضطلاع بالدّور الأوّل في الدّولة الجديدة لأنهم قبيلة النبي ولأنّ أوامر الدّم ستفوق الولاء الديني المحض[1].

ومن هذا كلّه مرّت السلطة النبوية بالكثير من النزاعات بين مختلف الولاءات وشتى روابط الإخلاص: روابط الدّم الأقدمية في الكفاح النبوي، أهل المدن، أهل القبائل، إلاّ أنّها أثبتت نفسها وانتشرت وتوسعت في كل بقاع الدّولة الإسلامية وصولاً إلى الجزيرة العربية مع فرض قوّتها وقوانينها في المدينة، وبحل تلك النزاعات استطاع النبي وضع الشروط السياسية للنجاح في العالم.

إنّ السنتان اللتان تفصلان بين استلام مكة وموت النبي، امتداد السلطة الإسلامية إلى الجزيرة العربية بكاملها ورجوعًا معينًا إلى التسلط الديني من خلال استغلال الحج ورسوخ توجه الفتح نحو الشمال، وأنّ السلطة الجديدة أيقظت آمال، وأنّ بنيتها الدينية وعلى رأسها سلطان الله وحده قد سهّلت الطاعة، وأنّ هذه السلطة كانت أخيرًا تملك القوّة عقاب وقمع كافية[2].

فالسلطة النبوية تُعتبر سلطة ناشرة ومُوحدة للدين الإسلامي ولها الدّور الكبير في بناء الدولة الإسلامية واسترجاع قوتها وإرادتها وأيضًا وصولاً حتى الجزيرة العربية، وهذا راجع إلى قوّة النبي لجيش قريش استيلائها على عدّة قبائل، وذلك بانضمامه لأكبر عدد ممكن من الرجال المحاربين في الجيش.

ثانيًا: التّطور السياسي والصراعات الدينية.

تحدّث "هشام جعيط" في كتابه "تأسيس الغرب الإسلامي" عن التطورات السياسية التي ظهرت داخل الدولة الإسلامية فعمّ الهدوء داخل المدينة وبدأت بالتوسع والازدهار، ثم انقلبت الحالة وأصبحت الدولة تحت فوضى وانتفاضات واندفاعات عسكرية أدى إلى غياب استقرار الوجود العربي.

يرى "هشام جعيط" أنّ بين 84هـ و 184هـ من انتهاء الفتح إلى انتصاب الولاية الأغلبية وطيلة قرن من السيطرة العربية، نلحظ فترة من الهدوء تتلوها فترة من الاضطرابات، لقد دامت فترة الهدوء أربعين سنة (84-122هـ) مطبوعة بالتوسعات العسكرية داخل كامل بلاد المغرب، كما بالتنظيم الداخلي، ثم أتت

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 32.

(2) هشام جعيط، في السيرة النبوية، المصدر السابق، ص 329.

فترة ثورات الخوارج، فوضع كل شيء موضع التساؤل، وندخل عندئذٍ في عهد فوضى لن تنتهي إلاّ بقيام النظام الأغلبي وهو عهد إمارة متوارثة تتمتع بنصف لاستقلال إزاء سلطة الخليفة[1].

1- السلم العربية (84-122):

تحدّث "جعيط" عن إفريقية الذي صارت مع "موسى بن نصير" قاعدة التوسع نحو الغرب، حيث مازلنا إلى حدّ هذا الطور في مرحلة فتح غامضة بعض الشيء، وأنّ الظاهرة السياسية الدّاخلية الأكثر بروزًا هي تنامي السلطة النّصرية تدعمها سيول ثروات الفتح، إنّ "موسى بن نصير" وأبنائه "عبد الله" و"مروان" و"عبد العزيز" و"عبد الملك" كانوا يهيمون على الغرب الإسلامي (إفريقية، المغرب، الأندلس) بإحسانهم للناس وبتركيزهم لشبكات صانعهم ومواليهم، وفي نفس الوقت كانت جموع المهاجرين العرب تتزايد، لكن جاذبية إسبانيا المفتوحة حديثًا كانت تعزي الأغلبية، وكان العالم البربري راكعًا للعرب ويعضدهم في فتوحاتهم، ولم تطرح بعد في المغرب المشاكل التي سيطرت على أذهان المشارقة في تلك الفترة، كما لو أنّ السياسة كانت هناك بدون دينامية ذاتية[2].

يعني أنّ "نثير" استولى على المدينة النصيرية فكان يُهيمن مع أبنائه على الغرب الإسلامي، وذلك بالإحسان إلى الشعوب ومراعاتهم لظروفهم ، وهذا ما أدّى إلى انجذاب عدد كبير من المهاجرين إليهم.

فالمشرق يعتبر مركز دار الإسلام، أي الحجاز والشام والعراق وإيران، وكان المغرب هامشيًا وهذا شأن مصر بدرجة أقل، لأنّه بعيد جدًا ولم يستقطب عددًا كبيرًا من المهاجرين العرب مثلما جرى عليه الأمر في أمصار العراق وفي الشام وحتى في خرسان، لكن في 96هـ تمت دعوة "موسى" للشرق ومنذ ذلك الحين سيناله العذيب هو وسائر أسرته، فلقد اتّهم من طرف الخليفة الموي "سليمان" بالاستحواذ على مبلغ من المال وأُجبر على استرجاعه، كما وقعت ملاحقة مواليه والمقربين إليه، وقام الوالي الجديد "محمد بن يزيد" بإعدام ابنه "عبد الله" الذي خلفه على القيروان، ثم عّمدّ الولاة المتعاقبون على إفريقية طيلة عشر سنوات إلى تصفية التأثير النصيري بإفريقية ولكنّهم لم ينجحوا إلاّ بقدر محدود[3].

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 173.
(2) المصدر نفسه، ص ص 173، 174.
(3) لطيفة البكاء، حركة الخوارج نشاطها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي، المرجع السابق، ص 95.

فالمغرب ومصر أصبحا مهمشان لأنهما لم يستقطبا عددًا كبيرًا من المهاجرين العرب، وهذا بعدم تعاملهم مع الشعوب بعقلنة وإحسان، وانتقال "موسى" للشرق كان سوء حظه ونيله لأكبر عذاب وذلك باتهامه بالسرقة وإعدامهم لابنه فداءًا لهم.

ويبدو أنّ الصراع بين العصيبات القيسية والكلبية قد اخترقت إفريقية، وقد وجدت الأغلبية اليمينية صعوبات عديدة مع الولاة القيسيين، لكنهم نجحوا في إنهاء مهام "عبيد الله بن عبد الرحمن السلمي" لمبالغته في تمييز القيسيين صراحة، لذلك صارت سياسة الخلافة اتجاه المغرب مرتكزة على إحلال التوازن بين المجموعتين وهو ما يتجلى في تعيين الولاة بالتداول من كلا الطرفين، ولعلّ أهم جانب يتمثل في شعور عرب إفريقية بذاتهم بخصوصيتهم، بتضامنهم، وهو ما انعكس في بروز شخصيات مؤثرة أو مجموعات ضغط من بينهم بالذات. ومن بين الملفت للانتباه أنّ سقوط العائلة النصيرية قد عوّضه الصعود المذعر الذين سيظهرون بمظهر قادة العرب الأفارقة. لكن في النهاية لم يكن كلّ هذا سوى خدوش تافهة في واجهة موحدة، فقد حصل ارتياح بالسلم العربية مع إقامة اقتصاد مزدهر وتشييد بطيء لحضارة جديدة، وكذلك تفشي الأسلمة والتعايش بين الغالب والمغلوب، مع ذلك فقد تراكمت أحقاد وضغائن ستربح لها سلطة القيروان ومن وراء ذلك سلطة الخليفة في الأعماق[1].

فلقد سقطت الدولة النصيرية وانتهى مهام "موسى بن نصير" لكن هذا أظهر ما يُعوّضه أي ظهور القادة الأفارقة وهم الفهريين محل نصير، وكذلك التطور الاقتصادي المزدهر وبناء حضارة جديدة، وهذا ما أدّى إلى عدم تبيان مكانة نصير ناقصة.

2- حكم الفهريين في إفريقية:

عند إستيلاء "عبد الرحمن بن حبيب" على السلطة بالقيروان، لكنّه لم يقطع الصلة بالحكم المركزي، فوجّه بداية من 127هـ ولاءه للخليفة "مروان بن محمد" الذي تقبله بحكم عجزه من مراقبة الولايات.

وتحدّث "جعيط" على أنّ "عبد الرحمن" حكم إفريقية كأمير مستقل وبقوة نادرة، فسيطر على النظام العام بشدة وقام بتقبيل رهيب في صفوف القبائل البربرية، وهكذا لمدة عشر سنوات (129-139هـ) ضعفت الحركة الخارجية وتقهقرت، لقد قمع "عبد الرحمن" الثورات الصّفوية سواء بمدينة تونس أو بمدينة باجة في أفريقية بالذات، لكن هه الحركة إزدادت قوّة في باقي بلاد المغرب، حيث استفحلت وتمت بعد موت "عبد

(1) لطيفة البكاء، حركة الخوارج نشاطها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي، المرجع السابق، ص 98.

الرحمن"، فأمّا حركات الإباضية، فقد اشتدت بطرابلس وبجنوب تونس الحالية، و لم تضعف إلاّ بفعل تناقضاتها الدّاخلية التي أثّرت تأثيرًا كبيرًا حتى تولي "أبي الخطاب" الإمامة في سنة 140هـ، وأمّا حركة قبيلة نفوسة الإباضية، فقد استولت على قابس سنة 132هـ، لكن عامل "عبد الرحمن" على طرابلس دحرها ودمّرها، وقام الأمير بتذبيح كبير في صفوف الأسرى[1].

ولقد ظهر "عبد الرحمن" بعد ثورة الخوارج وحكم إفريقية وأصبح أميرًا عليها، فسيطر على النظام العام، وقمع الثورات الصّفوية في إفريقية، أمّا الحركة الإباضية اشتدت بجنوب تونس و لم تضعف على عكس الحركة الصّفوية ضعفت في تونس، ونمت في بلاد المغرب.

الحقيقة أنّ المشاكل الكبرى تأتت من أزمة الخلافة في المشرق من انتهاء الدولة الأموية وانتصاب الدولة العبّاسية وهو حدث خطير جدًا في المركز والأطراف، إنّ انهيار الدولة الأموية في 132هـ جعل "عبد الرحمن" في حل معتقداته بحيث أمكن تحقيق استقلالية إفريقية فعليًا على المستوى[2] القانوني و لم يدم ذلك طويلاً لكن الخليفة العبّاسي "أبا العباس السّفاح" عيّن في 136هـ عنّه "صالح بن علي" واليًا على مصر وفلسطين وإفريقية، فجمع جيشًا بالقسطاط ليغزو المغرب ويفرض عليه الطاعة للحكم الجديد، صحيح أنّ "عبد الرحمن" لم يكن من أنصار العبّاسيين وهذا ما يُفسر فتح بلاده في وجه الأمويين الهاربين من المشرق، لكنه رأى نفسه مُجبرًا على الاعتراف في 137هـ بسلطة المنصور العليا على البلد، وقد أمر المنصور بإيقاف الحملة التي قرّرها أخوه سابقًا.

ويبدو في هذه اللّحظة أنّ الهدوء سيطر على العلاقات بين الخلافة والولاية، لكن المصادر تذكر أنّ المنصور طالب بمطالب تعجيزية إزاء أفريقية التي ما انفكت السلطة المركزية تعتبرها كأرض فيءٍ وغنيمة، فاتخذ "عبد الرحمن" من هذه الشروط ذريعة للقطع مع الخلافة، ولكي يبرز بمظهر بطل استقلالية إفريقية، خلع البيعة وأكد علنًا استقلال الولاية[3].

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 179.
(2) المصدر نفسه، ص 180.
(3) المصدر نفسه، ص 181.

إنّ كلّ هذه المشاكل نتيجة أزمة الخلافة أي عند سقوط الدولة الأموية وهذا ما جعل "عبد الرحمن" يُحقق استقلالية إفريقية، و لم يدم هذا طويلاً إلاّ أنْ جاءت سلطة "أبا العبّاس" وأصبح "عبد الرحمن" مُجبرًا على الاعتراف بسلطته.

لقد قويت الحركة الإباضية واشتد عودها فيما دحرت الحركة الصّفوية من إفريقية ذاتها فعادت إلى موطنها الأصلي بالمغرب الأوسط والأقصى، من حيث اندلعت. الحقيقة أنّ الإباضية كوّنوا لأنفسهم تنظيمًا جيّدًا وقاعدة مذهبية متينة، فبعد أنْ أضعفهم في طرابلس قمع "عبد الرحمن" وعامله، توجهوا إلى مشايخ المذهب وبقوا في البصرة خمس سنوات تحت تأثير أحد شيوخ الإباضية "أبي عبيدة مسلم بن أبي كريبة" الذي أوصاهم بتسليم القيادة إلى أحد المشارقة "أبي الخطاب المعافري" ورجعوا في سنة 140هـ، وهنا يقوم "أبو الخطاب" ببث الدعوة السرية في القبائل على أساس إعلان إمامة الظهور، فانضمت إليه في جهة طرابلس قبائل زناتة، وهوّارة ونفوسة وهاجم بها هذه المدينة وغلب على[1] أمرها، ومن هنا بثّ القائد البربري جيوشه فاستولى على جربة سنة 140هـ، ثم على قابس وكل هذه الجهة الجنوبية، لقد تغلبوا على الصّفوية وأخرجوهم من إفريقية، وهكذا أدخلوا القيروان ولا شك أنّ نيتهم كانت تكوين دولة إباضية في إفريقية، لقد عوّضوا الحضور الصّفوي في القيروان وكانت سياستهم أكثر اعتدالاً إزاء السكان[2].

وهذا يعني أنّ "أبو الخطاب" زعيم الحركة الإباضية نجح في إثبات سلطانه وحكمه في إفريقية لمدة أربع سنوات (140-144هـ)، وأيضًا تمكن من سحق الجيوش على عكس الحركة الصّفوية التي انتشرت في القيروان وعاشوا فيها فسادًا، وذلك بعد قتلهم لقاضيها والأشخاص الذين كانوا معه من الفقهاء ورجال الدين وقد حاولوا صدّهم عن المدينة.

3- العودة العبّاسية (144-155هـ/761-771م):

لقد أظهر الخلفاء العبّاسيون اهتمامًا كبيرًا ببلاد المغرب، ذلك الجناح الغربي الشاسع لدار الإسلام، ومثل الأمويين لم يكونوا ليُفرّطوا في مصيره كجزء مهم من الإمبراطورية، وأمام الاضطرابات الدّاخلية ومحاولة الانفلات من قبضة الخلافة وكذلك الثورات الخارجية، هذه الثورات التي كانت عارمة في المشرق في آخر لحظة من العهد الأموي، والتي غلبت على أمرها، أظهر المنصور ومن بعده من الخلفاء إرادة فولاذية في

(1) محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقين، في فكر هشام جعيط، المرجع السابق، ص 177.
(2) المرجع نفسه، ص 177.

استرجاع المغرب وقام عبر جحافل جيوشه بعودة عارمة للحضور الخليفي، في تلك اللحظة وطّدت الخلافة الجديدة وجودها بعد صعوبات الانتقال واشتد عودها، ولذا بعث "بأبي الأشعث" نفسه في جيش كبير، كما أنّ الخليفة فيما بعد أرسل جيشًا آخرًا، لكن الاستعادة كانت صعبة وغيير واضحة ليس فقط لأنّ التهديد الخارجي بقي مستمرًا وإنما أيضًا لأنّ تدفق الجنود العرب سيدخل على البلد عنصر اضطرابات كبيرة، لذلك فانتفاضات الجند ستصاحب انتفاضات الخوارج ثم ستحل محلّها كعنصر فوضى[1].

وفي لحظة أولى كانت انتصارات الجيش العبّاسي يسيرة وشاملة، فبخصوص البربر برزت انشقاقات بين قبيلتي هوّارة وزناتة، وهذه قبيلة "أبي الخطاب"، مما سمح "لابن الأشعث" بإزاحتهم عن الميدان، وفي جنوب طرابلس قاد العرب حملة أنزلت القمع على الواحات الإباضية، وهكذا انتهت ..... القائد العربي بإقصاء الحركة الخارجية مما هو التراب التونسي الآن وإخمادها مؤقتًا من بؤرها الطرابلسية، فالانتفاضة التي ظهرت بطنجة والمغرب الأقصى وتسربت من هناك إلى إفريقية، بما في ذلك طرابلس وعلى الرّغم من انقسامها إلى حركتين، صفوية وإباضية، كانت تتهيأ الآن لإعادة الطريق معكوسة والتسرّب في هذه المرة تدريجيًا من المشرق إلى الغرب، ذلك العالم المفرغ من المدن وبأدنى الحضور الإنساني[2].

فإنّ هذه المرحلة تعتبر مرحلة اهتمام كبير وتسلط على بلاد المغرب، وذلك من طرف الخلفاء العبّاسيين من أجل فرض سلطتهم، فوطّدت هذه الخلافة وجودها واشتد عودها، إلى أنْ تحقق انتصارها، وإنهاء مهام "أبي الخطاب" على يد "ابن الأشعث" الذي قام بإزاحة قبيلتي هوّارة وزناتة، وإقصاء الحركات الخارجية وفعاليات القائد العربي.

4- اضطرابات أواخر القرن الثاني وانتصار الإمارة الأغلبية (174-177هـ/793-800م):

في هذه الفترة طرد الخوارج من إفريقية بالتحديد وامتصت طاقاتهم بتكوينهم لإمارات لهم، تفاقمت الثورات العسكرية للجند العرب والخرسانيين الذين دخلوا البلد في العهد العبّاسي، وهذا سواء في ولاية آخر المهلبيين "الفضل بن روح"، كما في ولاية خلفائه "هرثمة بن أعين" أحد كبار القوّاد العبّاسيين، و"محمد بن مقاتل العكّي".

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 182.

(2) محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقين في فكر هشام جعيط، المرجع السابق، ص 179.

من البديهي أنّه لا يمكن لمثل ذلك العدد الهائل من الجيش أنْ يبقى عاطلاً على النشاط دون أنْ يُشكل خطرًا على السلطة، خاصة وأنّه تمركز في الحاميات دون اختلاط بالسكان المدنيين أي في حالة عزلة مشجعة على الهيجان، لقد كانت أغلبية الجيش أو قسم كبير منه مستقرًا بمدينة تونس بعيدًا عن مراقبة السلطة، وأخيرًا هذا الجيش لم يعد كالبعوث القديمة المكونة من أبناء القبائل العربية القادمة للاستيطان من مصر والشام ولتكوين أمصار وضمّ هذه الأرض إلى دار الإسلام، بل صار جيشًا محترفًا نظاميًا لا يطمح إلى الاستقرار، وتبعًا لبنية الجيش وتطور الأمور، فقد تشخصنت القيادة وفتحت أبواب الطموحات لدى القادة العسكريين المهنيين تقريبًا، فتضاعفت أخطار روح الاحتجاج، كما أنّ إفريقية لم تكن قادرة على تحمل مصاريف هذا العدد الكبير من الجند[1].

لقد ازدادت الثورات العسكرية للجند العرب عند إطراد الخوارج وامتصاص طاقاتهم، وكذلك كثرة الجيش المستقر في تونس المتمركزة في الحاميات دون اختلاطها بالسكان أي بعيد عن مراقبة السلطة، فهو يعتبر جيشًا مكونًا ومُنظمًا احترافيًا.

الواقع أنّ جند تونس كان أقوى من جيش الوالي المخلص له، وهذا ما برهنت عليها ثورة ثانية في 183هـ ضد الوالي العكّي الذي أساء السيرة وخفض في الأعطيات لأنّ المشكلة هي كما قلنا مشكلة مالية، وتمت الغلبة مرة أخرى للثوار ودخلوا مرة أخرى القيروان، تحت قيادة "تمام بن تميم" هنا يتدخل "إبراهيم بن الأغلب" قائد جيش الزّاب، ذلك القطب الآخر الحدودي العسكري، وهو عسكري مهني اختار أنْ يلعب شرعية في سبيل إيجاد حلّ وسط بين استقلالية الولاية والاتباط بالخلافة، ومن الواضح أنّه لا يمكن له أنْ يدخل في لعبة الانتفاضة والمنافسة بين القوّاد لأنها لا تنتهي، فتدخل "إبراهيم" لصالح الوالي العكّي المقهور وانتصر على الثورة فخلّص بذلك إفريقية من صراعات القوّاد واستعاد لفائدته هالة وظيفة الوالي / الأمير، اعتمادًا على القوّة وعلى الشرعية الخليفية معًا، وكان من الواضح للمعاصرين أنّ اتجاه "ابن الأغلب" إلى دعم النظام القائم يعني في الحقيقة العكس أي تكوين إمارة شبه مستقلة، وهكذا نصّبه "هارون الرشيد" على رأس البلد وفوّض له في الأمر وهذا ما سيجري في مصر مع "ابن طولون" وفي خراسان مع "طاهر بن الحسين"، لكن إفريقية كانت سبّاقة في هذا الشأن بسبب بعدها واضطراباتها المزمنة منذ ستين سنة، وبسبب تكوين إمارة علوية في المغرب الأقصى وهو أحشى ما يخشاه العبّاسيون، وبذلك تكوين إمارة إفريقية، فدامت قرنًا، وهي إمارة تفويض

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 190.

سلالية تتمتع باستقلال حقيقي داخلي وخارجي مع الاعتراف بالسلطة العليا للخليفة، وكان ذلك البلد شاسعًا يضمّ الزّاب وتونس الحالية وجهة طرابلس، وكان أرض مدن وزراعة منتظمة ويحوي سكانًا مستقرين لهم انغراس في التاريخ وتجربة بالحضارة[1].

فإنّ مرحلة الفتح وتنظيمها في المغرب فترة أساسية في التاريخ المغربي من طرابلس إلى الأطلسي، فهي من الحقبات التي تحسب في حياة الشعوب، وأنّ لكلّ فترة تاريخية إيجابياتها وسلبياتها سواء من منظور المؤرخ أو من منظور من عايشوها، ولكن هذه الفترات جاءت حاملة معها انقلابًا جذريًا للمغرب، فالفتوحات الإسلامية أتت معها بدين مؤكد يخترق الضمير الإنساني وكذلك بنموذج الأمّة والدولة، وهكذا انفتحت الآفاق لكي يُؤسس أبناءها هذه الأرض دولهم الكبرى في المستقبل حوالي نتعطف الألفية الأولى المسيحية حسب النموذج الإسلامي.

ثالثًا: التنظيمات السياسية في الدولة الإسلامية عند هشام جعيط.

1- التنظيم العسكري:

تجمع تحت هذا العنوان ثلاث مشاكل أساسية، الهياكل العرقية للجيش وتطورها عبر الزمن، ثم التنظيم الدّاخلي لهذا الجيش، وأخيرًا تركيبته على أرض الغرب و توزيعه في ربوعها.

حيث عرف العصر العباسي ارتفاعًا معتبرًا لعدد الجيش في نفس الوقت مع تحولات في الهياكل العرقية، وكانت الفرس الدرع العسكري للنظام، لكن كان هناك كذلك عرب من المستقرين بخراسان وبصفة خاصة من تميم، فمن الوهلة الأولى لا نرى فحسب تسرب العنصر الشرقي غير العربي والذي يلعب دورًا أساسيًا في الجيش في إفريقية، سيختل كذلك التوازن القبلي، فلم يبقى شيء من الهيمنة، ذلك أنّ سوء الانضباط العسكري سوف يتفاقم في إفريقية، بسبب بعد الولاية وكذلك لبعض العوامل الأخرى، ولا شك اعتبار النقص الظاهر في الوحدة بين الطبقات العسكرية بحكم عامل الزمن وكذلك الظروف السياسية (تحول مفاجئ للسلطة)، وكان عبد الرحمن بن حبيب هو الذي يزيد هذا العداء، كذلك يعود إلى بعض القرارات الخاطئة اتخذها الأمراء بشدة البغض بين جيش ابن الأشعث وجيش يزيد بن حاتم[2].

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص ص 191، 192.
(2) المصدر نفسه، ص 29.

أي مع تحولات الهياكل العرقية، عرف العصر العباسي ارتفاعًا لعدد الجيش، حيث كانت الفرس هي الدرع العسكري للنظام، لكن مع تسرب العنصر الشرقي غير العربي، هذا يؤدي إلى خلل التوازن القبلي، وسوء الانضباط العسكري ونقص الوحدة في الطبقات العسكرية، وكذلك الظروف السياسية، وهذا راجع إلى عبد الرحمن بن حبيب هو الذي غرس هذا العداء، وكذلك اتخاذ القرارات الخاطئة بين الأمراء، خاصة يزيد بن حاتم، وكذلك البغض بين الجيش (ابن الأشعث) ويزيد بن حاتم.

وملازمة لهياكل الأصول العرقية للجيش، لكن من وجهة أخرى فتستحق مسألة انتداب البربر أن نتوقف عندها، فمنذ البدايات الأولى للفتح مع عقبة بن نافع وأبي المهاجر، يمكن القول قد التحق عدد من البربر الدّاخلين في الإسلام بصفوف الجيش العربي، حيث نحس منذ البدء بشيء من المفارقة، كأن نرى هؤلاء البربر أعداء الأمن يتسابقون لدخول الجيش المنتصر عليهم، وكانوا يعملون ذلك إعفائهم من الجزية، واعتناق الإسلام كشرط لدخول الجيش[1].

أي مسألة انتداب البربر أن نتوقف عندها، فكانت البداية الأولى للفتح مع عقبة بن نافع وأبي المهاجر، حين كانت هناك مفارقات بين البربر من أجل الدخول إلى الجيش.

وفيما يخص العطاء في العصر العباسي، فيتمثل التحديث الأساسي في تحديده للجند، غير أنّه من الممكن اعتبار الدور السياسي لهذا العطاء. وكان كل تقصير أو تأخير في صرف الأجور يؤدي إلى التحريض والانتفاضات، وهو ما ينجر عنه تبعية مفرطة للسلطة كما للجيش في مواجهة إشكاليات النفقات[2].

يحمل التنظيم العسكري العربي من جهته طابع جذوره: فقد انتصب بالفعل على أشلاء سحق شامل للبربر، وبالتالي على شعور بالأمن، ولعلّ هذا النظام الذي حظي زهاء ثلث قرن على الأقل يسند الرعية ليبقى في السلطة، حتى يؤمن بكل بساطة الحضور العربي، مع إتباع الجذر من جانب البحر للتصدي لهجمات المراكب البيزنطية، ومنه جاء التمركز في مواقع حضرية وعسكرية، باستثناء الرباطات البحرية بالساحل والتي تسيطر على المدن -المخيمات من النمط العربي- الشرقي كالقيروان- إزاء التزييف العميق للنمط البيزنطي

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 72.
(2) المصدر نفسه، ص 98.

وإزاء عمقه الكبير وتعقيده، فإنّ النمط العربي يبرهن أنّه أكثر بساطة وتركيز وأفضل تناسقًا مع الهيكل الإداري في الدور الذي فرض قيامه على أرضها[1].

أي أنّ هذا النظام يعمل على إسناد الرعية ليبقى في السلطة بالنسبة للبربر، حتى يؤمن بكل بساطة الحضور العربي، والحذر من جانب البحر للتصدي لهجومات المراكب البيزنطية، وبه فإنّ النمط العربي يبرهن ببساطته وتركيزه مع الهيكل الإداري.

يرجع الفضل الكبير في الدّور العسكري لتونس، لتأسيس حسان بن النعمان ميناء إصلاح السفن،، وتعتبر القيروان مركز جيوش ابن جارود، لا نستطيع سوى رفض الفكرة المنتشرة عند بعض المؤرخين لأسبقية عسكرية لمدينة تونس خلال العصر العباسي[2]. أي أنّ "جعيط" يُقرُّ بأنّ الفضل الأكبر في الدّور العسكري لتونس إلى تأسيس حسان بن نعمان للميناء في القيروان باعتبارها مركز الجيوش.

ظهرت الشرطة في ذلك الوقت كجهاز عسكري للنخبة قبل كل شيء، ولدينا في مصادرنا بعض الإشارات النادرة فحسب، من ذلك على أنّه أثناء ثورة ابن الجارود سمع الأمير الفضل بن روح دق الطبول صاحب شرطته وقد جاء في هيئة عسكرية، وواضح أنّه إذا كان تحت إشراف هذا الأخير جهاز الشرطة، فقد استحوذ عليها بفضل خصائص سلطاته، كذلك واحد يُدعى طرهون رئيس شرطة محمد بن مقاتل الوكي، ففي إفريقية كما في غيرها يتمتع هذا الجهاز بخطوة الإمساك بالنظام العام، والشرطة أقرب للأمير من الجيش بالذات، فمهامها المحافظة على أمنه، ورئيس الشرطة شخصية مهمة يمكن أنْ يكون في مرتبة ثانية بعد الوالي، ويرتقي بنفسه لهذه المرتبة، ولأداء دورها البوليسي تضم الشرطة أعوانًا للنظام العام[3].

أي أنّ الشرطة آنذاك بمثابة جهاز عسكري للنخبة قبل كل شيء، وفي ذلك الوقت أثناء ثورة ابن الجارود سمع الأمر الفضل بن روح دق الطبول صاحب شرطته وقد جاء في هيئة عسكرية، ومهام الشرطة هو المحافظة على الأمن، وقد تكون الشرطة أقرب للأمير من الجيش، ورئيس الشرطة شخصية مهمة بعد الوالي.

هناك تشابه بين الشرطة والحرس، حيث نجد في هذا الجهاز حرس الشرف المدعو لإبراز هيبة السلطة، مهامه الأساسية السّهر على أمن الوالي الذي يُصاحبه، هذا ما ذكر في المصادر القليلة التي تهم العصر

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 83.
(2) المصدر نفسه، ص 168.
(3) المصدر نفسه، ص 87.

الأموي[1]. أي أنّ الشرطة أو الحرس تُبرز هيبة السلطة، من مهامه السهر على أمن الوالي الذي يُصاحبه هذا ما ذكر في مصادر تهم العصر الأموي.

من الممكن أنْ يكون حرس إفريقية يدين بوجوده لموسى بن نصير الذي اجتاح هذه المؤسسة بمواليه البربر البتر إلى حدّ أنهم كانوا يظهرون كما لو أنهم كانوا حرسه الشخصي بحث، وقد واصل خلفاؤه من بعده انتداب البربر، وذلك إلى حد وصول يزيد بن أبي مسلم الذي كان على ما يبدو يتبع الممارسات البيزنطية فوسع أيدي الموالي، وهو ما كلّفه حياته، وقد برهنت هذه الانتفاضة جيّدًا على أنّ هؤلاء الحرس غير الشخصيين بإمكانهم الانقلاب على الحاكم بالذّات[2]. أي يمكن أنْ يكون حرس إفريقية يدين بوجوده لموسى بن نصير الذي اجتاح هذه المؤسسة من طرف مواليه البربر الذين كانوا يدعون أنهم كانوا حرسه الشخصي، حيث أنّ هؤلاء الحرس غير الشخصيين بإمكانهم الانقلاب على الحاكم.

خضع التنظيم العسكري إلى التصور الإسلامي الكلاسيكي، إذا كان الجنود يتقاضون أجورهم عن طريق العطايا التي كانت تُدفع إليهم بطريقة منتظمة تقريبًا، ويقدر معدّلها بألف درهم بالنسبة إلى الفارس و500 بالنسبة إلى الرّاجل، وكان يُشرف على توزيعها "عرفاء" في المستوى الصغير، وقواد وحدات التعبئة الذين كان عددهم –على الأرجح- سبعة في العهد الأموي. وكان باستطاعة عمّال المقاطعات قيادة الفصائل المحلية، غير أنّ في الجملة كان للجيش قيادته الخاصة، ورؤساء حاميانه وقواده[3].

أي أنّ التنظيم العسكري خاضع إلى التصور الإسلامي الكلاسيكي، حيث كان الجنود ينالون أجورهم بطريقة منتظمة ومُحكمة وكان يُشرف على توزيعها "عرفاء"، وقواد وحدات التعبئة في العهد الأموي، وكان يُرجع عمال المقاطعات إلى قيادة الفصائل المحلية.

في العهد العباسي كان قواد الجيش محترفين يختارون ضباط الوحدات الجديدة القادمين من المشرق أمثال: أبو العنبر، ابن الجارود، استعمل جيش إفريقية خاصة في ردع الفوضى الدّاخلية، ولكنه شارك أيضًا في غارات على صقلية وسردانيا، وهي غزوات تهدف إلى جمع الغنيمة، وكانت إفريقية تتمتع بفضل دار صناعة تونس بأسطول تفرض عن طريقه هيمنتها البحرية على المتوسط الغربي الذي تحول إلى بحيرة إسلامية، أمّا

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 88.
(2) المصدر نفسه، ص 100.
(3) المصدر نفسه، ص 168.

بالنسبة إلى الجيش في الجهات فإنّ مدينة القيروان بوحكم اعتبارها متخصصة كحامية، ومعسكر قد نجحت في المحافظة على دورها كأهم مركز للتجمع على الأقل حتى اندلاع الانتفاضات الخارجية، ومنه استطاع العرب أنْ يتبعوا النظام الدّفاعي البيزنطي ويشغلوه، غير أنهم بسطوه كثيرًا، فقد قاموا في أغلب الأحيان في حاميات وحصون قديمة مثل باغاي وباجة وقابس، ولكن يوجد في أغلب الأحيان تطابق بين أقاليم المدينة ومراكز الكور باستثناء التي كانت عسكرية منها، بالإضافة إلى ذلك عرض ظهور المدن الجديدة مثل القيروان، وتونس انحطاط مراكز عسكرية أخرى مثل: قرطاج، سبيطلة[1]. أي أنّه في العصر العباسي كان قواد الجيش محترفين يختارون ضباط الوحدات القادمين من المشرق، وكانت إفريقية تتمتع بفضل دار الصناعة بتونس بأسطول، حيث نجحت في المحافظة على دورها كأهم مركز للتجمع، وبه استطاع العرب إتباع النظام الدّفاعي البيزنطي واستغلاله، إضافة إلى ذلك ظهور مدن جديدة كالقيروان في تونس.

2- التنظيم الإداري:

لقد حظيت إفريقية مثل كل الولايات الإسلامية، مباشرة بعد القضاء على المقاومة البربرية-البيزنطية وحتى قبل استكمال الفتح بمؤسسات إدارية، وقد ذكر "ابن عبد الحكم" أنّ حسان بن النعمان" هو الذي دون دواوين ووضع الخراج على حجم إفريقية وعلى من أقام معهم على النصرانية من البربر، ويعكس هذا الاستشهاد بكل وضوح تطبيق نمط التنظيم الإداري العربي على إفريقية، ومن الواضح أيضًا أنّ إفريقية التي فتحت ونظّمت مؤخرًا تعكس بالضرورة هذا التأخير بالنسبة للمشرق في تطور هياكلها الإدارية. إذا كانت البنية الإدارية الإفريقية بالفعل تنظيمًا جهويًا لا تابعًا للحكم المركزي فهي تبدو أيضًا منظورًا إليها من الدّاخل بمثابة الإدارة المركزية التي تسوس مجالاً إقليميًا واسعًا قديم، ويتقلص حسب تطورات الجغرافيا التاريخية للمنطقة[2]. أي أنّ إفريقية حظيت مباشرة بعد القضاء على المقاومة البربرية البيزنطية وقد ذكر ابن عبد الحكم أنّ حسان بن النعمان هو الذي دوّن دواوين على حجم إفريقية، ويعكس هذا الاستشهاد بكل وضوح تطبيق نمط التنظيم الإداري العربي على إفريقية، حيث أنها سعت في تطور هياكلها الإدارية.

لقد كانت القيروان في العهد الأموي وخاصة في العهد العباسي مركز الجهاز الإداري المميز، ويتكون هذا الجهاز تحت إشراف الوالي، من ثلاث مؤسسات، ديوان الجند وديوان الرسائل وديوان الخراج، هذه

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 112.
(2) المصدر نفسه، ص 79.

الدواوين تُمثل النواة الأساسية لهيكل الإدارة، هذه الأجهزة لا يمكن التشكيك في وجودها لأنّ المصادر تؤكد على ذلك وتُشير إليها بصفة دقيقة كما تُشير إلى وجود أجهزة أخرى من مثل ديوان الصدقات والأعشار وديوان الطراز، ومن الممكن أنّ بعض هذه الأجهزة استعملت في البداية الهيكل التقني البيزنطي وبالتالي أبقى على مقرّها قرطاج، وهي مؤسسة هامة حافظ عليها العرب في شكلها الأصلي، حيث نجد ديوان الجند يهتم بإحصاء المقاتلة وتوزيع الأعطيات عليهم وهو يتقاطع مع ديوان الخراج بصفة وطيدة، أمّا ديوان الرسائل فهو إدارة الاتصال بالأعوان الجهويين كما بالإدارة الحليفة في دمشق، ثم بغداد، ويهتم ديوان الرسائل بتحرير مراسلات الوالي مع الاحتفاظ بنسخ من كل الرسائل المبعوثة[1]. تُعتبر القيروان في العهد الأموي وخاصة العباسي مركز الجهاز الإداري، يُشرف عليه الوالي، يتكون من ثلاث مؤسسات منها: ديوان الجند والرسائل والخراج، وهذه الدواوين تُمثل النواة لهيكل الإدارة، بقرطاج، وهي مؤسسة يحافظ عليها العرب من طرف الهياكل العاملة بها، كما يهتم ديوان الرسائل بتحرير مراسلات الوالي مع الاحتفاظ بكل النسخ والرسائل المبعوثة.

لقد كانت إفريقية بامتدادها على منطقة طرابلس ونوميديا، من بين كل الولايات -الأحسن إدارة- وبالرغم من خضوعهم لوالي القيروان، كان لعمال بلاد التراب ومنطقة طرابلس مع ذلك الكثير من الصلاحيات المدنية والعسكرية، التي كانت تتطور بانتظام منذ اندلاع الثورات الخارجية، وقد تفتت المجال بكل صلاحيات السلطة العمومية، غير أنّ طابعها الجبائي كان من دون شك الأكثر بروزًا[2].

أي أنّ إفريقية تُعتبر من بين كل الولايات الأحسن إدارة، وخاضعة لحكم والي القيروان، حيث كانت هناك الكثير من الصلاحيات المدنية والعسكرية المتطورة منذ اندلاع الثورات الخارجية، وكان التقسيم التونسي بحيث لكل إقليم له نواب ولاة يتمتعون بكل صلاحية السلطة العمومية.

3- التنظيم القضائي:

لقد تحدث المفكر التونسي "هشام جعيط" في كتابه "تأسيس الغرب الإسلامي" عن تنظيم إفريقية العربية وسبق وتحدثنا عن معظم تلك التنظيمات كالنظام السياسي، العسكري والإداري، ثم بعد ذلك نتطرق

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

إلى آخر تنظيم وهو التنظيم القضائي. حيث نجد هذا الأخير يهتم بالجهات القضائية على اختلاف أنواعها ودرجاتها وكذا الشروط المتعلقة بتعيين القضاة ونظام انضباطهم... إلخ.

قام "هشام جعيط" بمحاولة تحليل وفهم التنظيم القضائي، وذلك انطلاقًا من دراسة "هوبكنز" لبعض جوانب هذا التنظيم في إفريقية في عهد الولاة.

يرى "جعيط" أنّ منذ أكثر من قرن عاش الاستشراق فيما يخص دراسة القضاء الإسلامي الأوّلي على جملة من الأفكار غير مدعومة بكفاية وإنْ كانت على الأرجح قريبة من الواقع، وهذا من "غولد تسيهر" إلى "شاخت".

وهذه الآراء متناقضة تمامًا مع نظرة التقليد الإسلامي إلى القضاء في العهد الأموي والعبّاسي الأوّل، ولهذا التناقض أسباب منها أنّ المسلمين كانوا يعتبرون أنّ القضاة إنما يقضون حسب القرآن والسنة، والمستشرقون خاصة "شاخت" يرون أنّ لا وجود للسنة والحديث في القرن الأوّل الهجري وبالتالي فإنّ القضاة في أحكامهم كانوا يجتهدون حسب متطلبات المجتمع والدولة وكانوا إنما موظفين مفوضين للقضاء وتابعين للخليفة والولاة، فهم إداريون قبل كلّ حساب[1].

لقد كانوا المستشرقون من قبل يرون أنّ القضاء الإسلامي عبارة عن أفكار غير مدعومة حتى ولو كانت في الواقع، وأنّ هذه الأفكار متناقضة مع أفكار التقليد الإسلامي نحو القضاء، حيث الأول يعتمدون في قضائهم على المجتمع والدولة، أمّا بالنسبة للثاني يعني المسلمين الذين يُطبقون القانون بالرجوع إلى السنة والقرآن.

يتحدّث "جعيط" عن "شاخت" الذي يرى بأنّ الفقه الذي برز في القرن الثاني وكذلك الأحاديث المتصلة بالقانون هي نتاج لمجهود قضاة القرن الأول، والحقيقة أنّ هذه النظرية لا تعتمد على حجج كافية لأنّ نكاد نعرف شيئًا عن اجتهادات القضاة الأمويين وليست لنا باستثناء مصر أعمال مونوغرافية عن الأمر، أمّا نظرية وضع الحديث في الثلث الأوّل من القرن الثاني الهجري فيعتمد فيها "شاخت" بالأساس على قراءة لكتاب "الرسالة" "للشافعي"، حيث يظهر الصراع بين الفقهاء الأوائل المعتمدين على تقنين جديد ومغلف في الحديث وأخذ منه سلطته، وقد طغى هذا التيار في العهد العبّاسي الأوّل إلى درجة أنّ رأى "مالك" ضرورة

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 118.

تغليف أحكام فقهية قديمة في غلاف الحديث لكي يتماشى مع التيار[1]. هذه النظرة ذات أهمية بالغة، لكنّها ليست مُدعمة بكفاية، وأنّ المهم من وجهة المؤسسات وتاريخها أنّ القاضي كان يُعيّن من الوالي او الخليفة، في الكوفة مثلاً والبصرة من بين الأشراف أو الأوساط القريبة منهم، ونرى في تاريخ "الطبري" أنّ القاضي كان شخصية مرموقة في المجتمع الأموي لكن خاضعته للسلطة، وهكذا أمضى قاضي الكوفة مع كبار الأشراف والقوّاد على التهمة المُوجهة من طرف "زياد بن أبيه" إلى "حجر بن عدي" وأصحابه والمرسلة إلى "معاوية"[2].

إنّ اقاضي في القديم (في العهد الأموي أو العبّاسي) كان يُعيّن من طرف الوالي وأي حكم صادر منه لم يكن خارج عن تدخلات الولاة وسلطانهم، فهو يُعتبر شخصية مرموقة في ذلك الوقت، لكنه يخضع لسلطة الولاة.

وبصفة أو بأخرى كان القاضي مرتبطًا إلى حدّ ما بالدين لأنّه مُجبر أنْ يحكم بالقرآن ولو لم يوجد حديث وكان عليه أنْ يجتهد في سياسة العدالة ودو شك وكما في كل المجتمعات كان القضاء والعدالة من ركائز السلطة والوجود الاجتماعي وأعني بالسلطة هنا مفهومًا أدبيًا لا قسريًا مختلفًا في أصله الجاهلي عن الحكم السياسي. القاضي كان حَكمًا في أصل وجوده، لكن ارتباطه بالسلطة السياسية جعلت أحكامه تنفذ لكن الولاة غير مرتهنين دائمًا بها ولهم بعد ذلك دائرة قضائية ذات علاقة بالأمن العام والجرائم وكلّ ما يمس الدماء.

إذا كان القاضي في الولايات وفي الفترة الأموية يُعيّن من طرف الوالي، فقد حدثت تغيرات في العهد العباسي وفي القرن الثاني، إذْ صار القاضي يُعيّن من طرف الخليفة، فتحرّرت الوظيفة من رقابة الوالي وسلطته، هذه الصورة التي قدّمها الاستشراق[3]. لكن صحيح أنّ القاضي في القرن الثاني صار شخصًا مرموقًا مُقربًا من الخليفة في المركز مثل "أبي يوسف" و"الرشيد" ولعلّ له سلطة ممتدة على كل الولاية ويُستشار في القضايا المالية والعدلية، إذ يعتمد على سنّة الله والرسول والراشدون، وكبرت الوظيفة في القرن الثالث حيث غدا القاضي مسموع الكلمة في المسائل الدينية البحتة والأهوتية[4].

(1) محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، المرجع السابق، ص 125.
(2) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 120.
(3) محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقون عند هشام جعيط، المرجع السابق، ص 127.
(4) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 121.

يُقرُّ "هشام جعيط" هنا بأنّ القاضي لعب دورًا كبيرًا خلال القرن الثاني وصولاً إلى القرن الثالث حيث أصبح يُعيّن من طرف الخليفة بدلاً من الولاة، وأنّ سلطته ممتدة إلى كل الولايات لأنّه يُستشار في كل القضايا، وذلك راجع إلى اعتماده على الدين الإسلامي أي سنة الله.

فالقاضي كان يتقاضى راتبًا أو مكافأة من الإدارة على عمله وكان ذها بالنسبة أيضًا لموظفيه، لأنّ منصبه كان منصبًا إداريًا متصلاً بالسلطة وأساسًا بالنسبة للمجتمع، ولأنّ كل نم يقوم بدوره في المجتمع بما في ذلك الجندي يتقاضى عطاءًا. ومن الصعب في هذه الفترة أنْ نعرف مدى استقلالية القاضي عن الجهاز الإداري، فقد حصلت تغيرات بين خلافة "عبد الملك" وخلافة "الرشيد" واشتدّ عود العامل الديني وتكوّنت الشريعة شيئءًا فشيئًا، وعلى كل الاستقلالية متوقفة كثيرًا على شخصية صاحب اللقب، غير أنّه ومهما كان الأمر فإنّ القاضي معتبر كموظف سامٍ للسلطة ويُعيّنه صاحب الحكم السياسي، فهو مرتبط شاء أم أبى بالنظام القائم، رغم ذلك فإنّ قامته أكبر لأنّ الوظيفة العدلية تفترض الموضوعية والتسامي عن الضغوطات وقدرًا من النزاهة وهي مرتبطة في الحضارة الإسلامية لسلطة الدين أي القرآن ثم السنّة والفقه، أي بالمركب دين علم، ولكلّ ذلك هيبة واحترام في نفوس النّاس[1].

هنا أصبح القاضي ذا شأن من خلال تقاضيه على عمله براتب من طرف الإدارة العدلية مرتبطة لسلطة الدين وهذا ما أدّى إلى توسع مهامه وكذلك لوظيفته ونفوذه.

إنّ دراسة المؤسسات هامّة جدًا لأنها كانت إطار الفعالية الإسلامية والنظام الإسلامي الذي كان نظام دولة، وإن فترتنا كانت عهد إمارة اتضحت أكثر فأكثر مع آخر العهد العبّاسي، حيث برز شكل من الاستقلالية، بل إنّ إفريقية صارت البلد الحامل لإمارات متتالية تتأرجح بين التبعية والاستقلال المقيد.

رابعًا: الصراع على السلطة.

1- معركة الجمل:

وقعت في الخريبة وضواحي البصرة، حيث كان على الخليفة القائد الذي يأمر، يقرر، يُراهن بشخصه، مُحاطًا برجاله البالغ عددهم عشرون ألفًا، كانت من الجانب الآخر، بعد معركة أولى خسرها "طلحة" و"الزبير" تتجمع مجددًا كل القوى، منصهرة إذا جاز القول، حول جمل "عائشة" الجالسة هودج مدرع بالحديد، فهو رمز المرأة الطيبة، المحجوبة عن النظار، التي لا تُحارب بل تجري الحرب والموت لأجلها، فهي

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 128.

زوجة النبي (صلى الله عليه وسلم)، فكان الجمل يُعتبر بمثابة حصن حصين لا يمكن الاستيلاء عليه، مغطى بجلود البقر والدروع، ولذلك تحته أيضًا محمي، كان قد صار جمل "عائشة" النقطة الحامية في المعركة، فهم كانوا يُحاولون بلوغه وآخرون يُدافعون عنه، إنّ المركز الثابت الذي دارت حوله لحظة المعركة الشديدة[1].

وقعت هذه المعركة في الخريبة في البصرة، التي كان علي القائد لها، حيث كنت المعركة حول جمل "عائشة" المدرع بالحديد، فعائشة زوجة النبي، كان الجمل حصن لها لا يمكن الاستيلاء عليه، فهو محمي، كذلك يُعتبر الجمل مركز ثابت مما جعل الأعداء محاولة بلوغه بينما آخرون يُدافعون عنه، فهو (الجمل) المركز الذي دارت حوله لحظة المعركة.

في البداية كان الجيشان متواجهين، مصطفين للقتال، وخرج من أحد المعسكرين رجل يرفع نسخة من القرآن، وذلك آخر تذكير رمزي بالوحدة، فقتل، ودارت المعركة، و لم يتحمل البصريون الصدمة، فتفرقوا وتشتتوا ، وجُرح "طلحة" في ركبته، فانسحب، كذلك "زبير" أحسّ بالخذلان، فانسحب وأراد الهروب لكنه قتل، لكن دارت الحرب حول "عائشة" في المرة الثانية، لأنّ البصريين تراجعوا وأخذوا يكرون، إذْ يرأوا أنّ الجمل قد أصبح هدف الكوفيين، فكان الإمساك بخطام الجمل يعادل التضحية بالنفس، فكان الجمل المركز للمعركة، لأنّ "عائشة" كانت فيه محجوبة عن النظار، لكن صوتها، مواعظها، استجواباتها كانت تخرجها عن الدور السلبي للشيء المقدس[2].

في بداية المعركة كان الجيشان مصطفين للقتال وأثناء المعركة خرج رجل يرفع نسخة من القرآن الكريم فقُتل ومنه دارت المعركة، لكن البصريين لم يتحملوا الصدمة، فتفرقوا وجرح طلحة في ركبته فانسحب، لكن زبير أحس بالخذلان فانسحب وأراد الهرب لكنه قُتل، وبعد ذلك دارت الحرب حول الجمل فكانت عائشة محجوبة فيه عن الأنظار.

إنّ المعركة حملت اسم معركة الجمل، وأنّ الجماعة التي أيدتها، طلحة بن الزبير والآخرون يعرفون في التاريخ بوصفهم أصحاب الجمل، وعندما تحولت المعركة إلى مقتلة، توافق الطرفان على قطع عرقوب الدّابة فانهارت، وبصفة غير مُعلنة توافق على أنْ يُعطى الأمان فورًا للبصريين، ومن المدهش أن تتوقف المعركة لانعدام المقاتلة، كما لو أنّ القداسة كانت قد انتقلت من "عائشة" لتحل في الجمل ذاته، وهو الذي ثبت كل عنق

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 168.
(2) المصدر نفسه، ص 169.

الرجال، وكأنّ القتال لم يكن دائرًا لقتل "عائشة" ذاتها أو دفاع عنها، بل لأجل الجمل الذي كان يحملها، عندما أصيب الجمل، توقف كل شيء، فوضع الهودج جانبًا، حتى أنّه طرح أرضًا، وسط موج من القتلى[1].

أي أنّ معركة الجمل، فالجماعة التي أيدتها طلحة والزبير والآخرون، فهو من المناصرين للجمل، وعندما تحولت المعركة إلى المقتلة، فكانت المعركة حول جمل "عائشة" التي كانت تحت ظله وهذا ما أدى إلى عتق الرجال، فعندما أُصيب الجمل توقف كل شيء، فوضع الهودج جانبًا وطُرح أرضًا.

2- معركة صفين:

لقد كان القائدان "علي ومعاوية"، قد ظلوا متمسكين بموافقهم وبالتالي كانوا متمسكين بالحرب، لكن دون انتصار لهذا الطرف أو ذاك، كانت بشكل سلمي في البداية، ولقد كانت صفين أيضًا أكبر تجمع عربي شهده التاريخ: ستون ألف مقاتل من كل جانب مصحوبين بفتيان وشيوخ وخدم ونساء، أي جمهور لا يقل عن مئتي ألف شخص، لكن وقف الحرب هذا سيكون تنازلاً قدّمه القائدان للجمهور المشغول منذ البداية بمشاعر سلمية، إذْ بقي كل من القائدين ثابتان في مواقفه[2].

ثم بدأتن معركة غريبة في مطلع شهر صفر 37هـ، ليست معركة عامة، بل مناوشات جزئية بمجموعات كبيرة، كان يخرج إلى ساحة صفين وأحد من كبار قادة علي مصحوبًا بوحدة عسكرية مهمة وكان يُعارضها معاوية بالمثل، ومنه بدأت المجزرة الضخمة، إذْ في الواقع كانت الأمة بأسرها تتقاتل هنا وتتمزق دون أي أفق انتصار لمعسكر على آخر، لكن ظلت المعركة، إلاّ أنّ القائدان خافا من زوال الجميع إلاّ أنّ معاوية أرسل رسائل فيها دعوة سلمية إلى الأشعث وابن عباس، وكان لمعاوية روابط عاطفية معه رجالة، ولم يشعل بالاستعداد للتضحية بهم، فلم يخضع لعلي ولم يغلب، ولم يبق عليه سوى العودة إلى دياره وهو مرفوع الرأس، ومن هنا دعواته الأولى إلى السلم، ومحاولاته إقناع القادة العراقيين بوقف المعارك، إذ تبين أن يكون هناك غالب ومغلوب، وكانت محاولاته ترفض بتحريض من علي، لأنّه لم يحقق أهدافه، وبالتالي يتعين على معاوية أنْ يُناشد جمهور المقاتلين العراقيين وأنْ يُكلّمهم ليس بلغة الجاهلية، ولا بلغة العقل الإمبراطوري بل بعقل الإسلام[3].

(1) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، المصدر السابق، ص 170.
(2) المصدر نفسه، ص 198.
(3) المصدر نفسه، ص 200.

أي مع مطلع شهر صفر 37هـ بدأت المعركة في الخوض، لكن بمناوشات جزئية، حيث كان يخرج إلى ساحة المعركة صفين واحد من كبار قادة علي ومعه وحدة عسكرية، وكان يُعارضها معاوية كذلك بنفس الشيء، أي لكل واحد منهما جيشه الخاص، ومنه بدأت المجزرة الضخمة، كذلك الأمة كانت تتقاتل وتتمزق دون انتصار لمعسكر على آخر، وبعد ذلك خافا القائدان من زوال الجميع، ومنه أرسل معاوية رسائل قصد السلم ودعوات سلمية إلى الأشعث وابن عباس، حيث أنّه لم يرغب في الاستعداد للتضحية بشعبه، وبدأ في إقناع العراقيين بوقف المعارك، إلاّ أنّ دعواته كانت ترفض بتحريض من علي، لأنّه لم يُحقق مطامحه، وهذا ما دفع به إلى مخاطبته بعقل الإسلام.

لهذا رفع علي كتاب الله، وأمر برفع المصاحف، ويدعوا العراقيين إلى كتاب الله ومجددًا تجري العودة، كما في الجمل (معركة الجمل) إلى الرمز، هناك كانت الدّابة التي تحمل شرف الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهنا المصاحف تحمل كلام الله، أي الحقيقة، وما يجمع كل المسلمين ويُوحدهم، هذه المصاحف، شيء قابل للمعاينة الحية، يمكن للنظرة أنْ تُدركه، إنّ القدسي الذي يدخل في اللعبة ولكن بطريقة ملموسة، استخدامًا آليًا للقرآن لإنقاذ الذّات، فلم يكن معاوية مغلوبًا ولا كان على طريق الانهزام، إنما كان يستعمل فقط اللغة الوحيدة الممكن فهمها، لغة الرّمز، كما أنّه يلتجئ إلى المرجع المشترك الوحيد، مرجع القرآن، وهكذا توقفت المعركة حين قرر العراقيون الاستجابة لدعوة الكتاب[1].

إنّ معاوية كان سلميًا، حيث رفع كتاب الله، وأمر برفع المصاحف، داعيًا بذلك العراقيين إلى كتاب الله، وهذه المصاحف تحمل كلام الله وهذا ما يجمع كل المسلمين وتوحيدهم، فهو شيء قدسي يستخدم القرآن لإنقاذ الذّات، وبهذا يستند معاوية إلى مرجع القرآن والتوحيد، لأجل توقيف المعركة، داعيًا بذلك العراقيين لدعوة الكتاب.

3- استيلاء معاوية على الحكم (اغتيال علي):

إنّ افتنة التي بلغت الدّرجة القسوى بين علي ومعاوية، ناتجة من التوتر واستبعاد فكرة الاتفاق على التقسيم، المعاكسة تماما لإيديولوجيا السائدة، او الدّاعية لوحدة الأمّة، والإيديولوجيا العابرة التي قامت عليها حركة الفتنة، لقد دارت كل ديناميكية الفتنة في ظل التوازن القوي الذي لم ينقطع أبدًا، فمعاوية حين رأى عبث جهوده لنسف سلطة علي وسلطانه من خلال إستراتيجية الزعزعة، وكان ذلك الحين يكتفي بلقب إمّا

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 204.

بلقب الأمير أو الخليفة، فإنّ عدوانية معاوية أيقظت الكوفيين منن غفلتهم، وبها ازداد ميله بعمق إلى السلبية من جراء إعادة بناء السلطة ذاتها، وتصديه للكوفيين الذين كانوا قادرين على التوصل إلى مماهاة قضية علي مع واجب الجهاد، إلاّ أنّ علي فقد استثار بمجهود دؤوب جيلاً جديدًا من الإشراق، مرتبطًا بشخصه وبسلطانه،: مالك بن كعب من همذان، من خزاقة[1].

هنا الفتنة السائدة بين علي ومعاوية، نتيجة التوتر، وفي محور فكرة الاتفاق على التقسيم، هذه الفكرة معاكسة تمامًا لإيديولوجيا السائدة، أو الدائمة لوحدة الأمّة، والإيديولوجيا العابرة التي قامت عليها الفتنة، حيث معاوية نسف سلطة علي وسلطانه، ومنه عدوانية معاوية أيقظت الكوفيين من غفلتهم، وهذا ما زاده ميلاً إلى السلبية ومنه إقامة الصراع.

وإذا كان صحيحًا وواضحًا أنّ موت علي كان وليد الفتنة، فقد كان ذلك كنتيجة نهائية للتناقضات الدّاخلية الناجمة في معسكره التي جرتها الآلية الأيديولوجية الجهنمية للفتنة، ذلك لأنّ الضربة تأتي من الخوارج، لكن الأمر يتعلق ظاهريًا باختيار فردي، والتالي يمكن الأخذ بفكرة تآمر مُدبر في الكوفة، لكنه محصور بعلي، من قبل بعض الخوارج المجهولين، أو حتى يمكن القول بفكرة مؤامرة واسعة، تستهدف أيضًا علي وحده، ذلك لإشباع ثأر وللتخلص من الرجل، وبالتالي لاستئناف المعركة المشتركة مع خليفته لإيقاظ الحركة والديناميكية التاريخية للفتنة على حد السواء، وفعلاً مع موت علي عادت الحركة الخارجية بقوة مع الحسن ودخلت مجددًا في الصراع، وضغط في سبيل حرب بلا هوادة، أقدمتن على محاولة اغتياله، إنّه لمن السهل جدًا الإعلان عن رفض الحركة الخارجية الاغتيالات الفردية لتطهيرها في كل شيء حول مقتل علي[2].

لقد كان واضحًا أنّ موت علي ناتج ووليد عن الفتنة، وكان ذلك نتيجة التناقضات الدّاخلية في معسكره، وكان أمر اغتياله فردي، وكان أمرًا مُدبرًا في الكوفة، من قِبل بعض الخوارج المجهولين، وكان ذلك مؤامرة ضده ومستهدفة له وحده، وذلك لإفداء الثأر والتّخلص منه ومن بدأ الصراع والضغط.

في رأيي أنّ الحركة الخارجية الكوفية بالذات هي التي ضربت علي بن أبي طالب، لكي تثأر ولكي تعود إلى المدينة التي حرمت عليها، لكي تستأنف المعركة مع شخص آخر غير ملطخة يداه بدم إخوانها[3].

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 292.
(2) المصدر نفسه، ص 297.
(3) المصدر نفسه، ص 298.

أي أنّ الحركة الخارجة الكوفية هيي التي ضربته ودمرته، من أجل العودة إلى المدينة التي حرمت عليها وبالتالي هذه الحركة اغتياله من أجل السيطرة والعودة إلى المدينة، لكي تستأنف المعركة مع شخص مغاير.

لكن الأمبريالية الإسلامية زرعت الموت والقتل أقل ن إمبراليات أخرى، فكانت تحمي السكان المدنيين، وتقبل خضوعهم دون إراقة دم، وترفض فساد في الأرض، ومع ذلك كان هناك عنف شديد، أو طاقات عنيفة، مهما كانت منضبطة، لقد اعتاد الناس على القتال، كان ذلك قد أصبح النصيب اليومي، من هنا ازدراء الموت، الذي شق مجدته القيم البطولية في الجاهلية، والذي توطد في جراء روح التضحية في الإسلام ووعوده، ومع ذلك فنظام الإسلام يسود فيها ويسهر عليها، وحتى الفتنة ذاتها قادها زعماء باسم مبادئ وأفكار، و لم تكن انفجارًا مجنونًا، لن يقتل عثمان إلاّ لعد ترددات طويلة وكان مقتله أمرًا عظيمًا أطلق الحرب الأهلية من عقالها[1].

إنّ الإمبريالية الإسلامية زرعت الخوف والقتل والموت، أكثر من الامبرياليات الأخرى حيث كانت تحمي السكان المدنيين، وترفض الفساد في الأرض إلاّ أنّها كانت تزرع العنف والتخويف، وكانت منضبطة في أحكامها، حيث في الجاهلية اعتادوا على القتال وكان ذلك ما يقودهم إلى البطولية، إلاّ أنّ الفتنة قادها زعماء باسم مبادئ وأفكار، ذلك مثلاً أنّ عثمان لم يقتل إلاّ بعد ترددات طويلة وكان أمر قتله عظيمًا.

4- نهاية الفتنة:

بعد وفاة علي بستة أشهر، انتهت الفتنة ووجدت الأمة نفسها موحدة مجددًا تحت سلطة معاوية، و لم يكن انتصار عسكري، بل من خلال سلسلة من الوقائع السياسية، الاستعدادات السلمية لدى خليفة علي في الكوفة، ابنه الحسن، لعبة المفاوضات التي لعبها معاوية بشكل جيّد فعرف كيف يستجيب لتلك الاستعدادات والميول، وقد بنجاح عملية صعبة، وهي إعادة توحيد الأمة، شكل من أشكال المصالحة، ثم التّوصل إليه بفضل تنازل الحسن عن الخلافة وإرادته السلمية التي صادفت لدى معاوية رغبة في التهدئة وطموحًا جعله مستعدًا لمحو الماضي، وبذلك تبين أنّ علي، بقوة شخصيته، كان يمسك الكوفة والعراق بين ذراعيه[2].

أي أنّ بعد وفاة علي انتهت الفتنة، وتوحدت الأمة تحت سلطة معاوية، وكان ذلك انتصارًا سياسيًا سلميًا، وكان خليفة علي في الكوفة ابنه الحسن، وقاد بنجاح عملية صعبة، وهي إعادة التوحيد للأمة والمصالحة

(1) محمد المازوغي، الاستشراق والمستشرقين في فكر هشام جعيط، المرجع السابق، ص 143.

(2) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 314.

بينها، ثم توصل الحسن إلى تنازل للخلافة التي صادفت لدى معاوية رغبة في التهدئة والطموح، جعله يمحو الماضي وتعبه.

إنّ الححسن هو الذي فرض فورًا كخليفة جديد في الكوفة، من قبل أصحاب علي، ونظرًا لوضع الطوارئ ولأنّ الحسن كان أيضًا حفيد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وبالتالي تمت البيعة للحسن بالإجماع، ويقول لنا الإخباريون إنّ الخليفة بذر الشكوك حول نواياه الحربية حين أضاف إلى صيغة البيعة العبارة التالية "تحاربوا من حاربت وتسالموا من سالمت"، ومع ذلك يبدو أنّ الحسن لم يظهر طيلة 50 يومًا، أية نية حربية، بينما أهل الشام قد بدأو يتجهزون فاضطر ابن عباس أنْ يكتب له كتابًا ليذكره بآخر نوايا والده، حتى يقرر إرسال كتاب إلى معاوية يدعوه إلى الطّاعة، كان معاوية يقول أنّ الحسن لم يكن سوى شاب يجهل الحرب، وأنّه ليس له قامة أبيه، ومنه ظهر الحسن على الدّوام حدبًا على عثمان و لم يدخل الفتنة إلاّ من باب واجب الطاعة لأبيه، على هذا الأساس أسس معاوية بكل وضوح وأرسى شرعيته الخلافية على الأمة جمعاء على قدر الشخصية[1].

لقد فرض فورًا الحسن كخليفة جديد في الكوفة، من طرف أصحاب علي وأتباعه، نظرًا لأمر الطوارئ لكن الخليفة بذر الشكوك حول نواياه الحربية حيث أضافت إلى صيغة البيعة عبارة "تحاربوا من حاربت، وتسالموا من سالمت"، لكن بالنسبة إلى الحسن لم يظهر أي نيّة حرب، بينما أهل الشام قد بدؤوا يتجهزون، ومنه بعث ابن عباس كتاب إلى معاوية يدعوه فيه إلى الطّاعة، بحيث أنّ معاوية كان يقول أنّ الحسن شاب يجهل الحرب، وبالتالي الحسن لم يدخل الفتنة إلاّ من باب واجب الطاعة لأبيه، وبها معاوية أرسى شرعيته الخلافية على الأمة جمعاء.

لقد عقد بين معاوية والحسن عهدان، في ربيع الثاني سنة 41 هجرية في الأول يلتزم معاوية بالسلم، وبعدم السّعي لإيذاء الحسن، ويتعهد بأنْ يدفع له المرتبات التي ذكرتها، وفي العهد الثاني، الذي كان الحسن وراءه، بعدما وجد أنّ العهد الأول شخصي جدًا وناقص جدًا، ثم الاتفاق عل النقاط التالية: يتنازل لمعاوية عن السلطة على المسلمين ومن بعده تكون الخلافة شورى، ويضع عفو عام فيمتنع معاوية عن القيام بأي عمل مؤذٍ للحسن وصحبه، من المحتمل أنْ يكون في العهد الثاني، الذي تشاء الأسطورة أنْ يكون معاوية قد وقّعه على صحيفة بيضاء، إسقاطات مستقبلية، لكن العهد جرى الالتزام به، وفوق ذلك من غير الصحيح أطلاقًا تقديم

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 316.

الحسن كأناني غير مسؤول لم يخطر في باله حتى طلب الأمان للعراقيين، منتظرًا أنْ يقوم قيس بن سعد مقامه في ذلك، كما أنّه لا يمكن التسليم إطلاقًا بتقويل معاوية بأن كل عهوده والتزاماته بالهدنة المتعلقة بالفتنة كانت تحت قدميه أي باطلة ولاغية.

إنّ علي ومعاوية حقد بينهما عهدان الأول في ربيع الثاني يلزم معاوية بالسلم وعدم إيذاء الحسن، أمّا في العهد الثاني الذي كان الحسن وراءه، ومنه الاتفاق على النقاط أهمها بتنازل لمعاوية عن السلطة على المسلمين وتكون الخلافة شورى، ويسود العفو، كذلك تنازل معاوية في القيام بأي عمل مؤذٍ للحسن، كما لا يمكنه التسليم إطلاقًا بأنّ كل عهوده وإلتزاماته بالهدنة المتعلقة بالفتنة كانت تحت قدميه.

في الحقيقة إنّ انتقال السلطة أو بالأحرى بيعة الحسن لمعاوية، متبوعًا من الكوفيين، في الكوفة ذاتها، تمت بهدوء ولياقة، لقد عرف معاوية كيف يجد الكلمات المناسبة، كلام رجل سياسي، والحسن من جهته وهو الواعي بالإرث الذي كان يحمله، أعلن أنّ اعتزاله الحكم كان لخير أمّة محمد، لقد انتهت الفتنة، وأُعيد تكوين جسد الأمة وروحها معًا، لكن مع طعم من المرارة والشكوى لدى بعض العراقيين من صحابة علي الأقربين، تفجرت من خلال اتهامات للحسن، قبل أنْ تتحول فيما بعد إلى الأعمال الأولى للشيعة المعارضة، أمّا الآن، فليس ثمة انتصار ولا إذلال ولا انتقام، إذْ ليس أهل الشام هم الذين يحتلون الكوفة كأرض معادية، بل الكوفيون أنفسهم هم الذين يدبرون شؤون نصيبهم من الإمبراطورية ويعيشون إسلامهم تحت سلطة أمير المؤمنين جديد وممثليه، وتبقى من جهة ذكرى مركزية مفقودة، وذكرى علي المرهقة والجليلة، والشعور بأنّ قضيته قد خسرت، ومن جهة ثانية شكل تعاظم أكثر فأكثر، تبقى الجراحات المتكبدة، وابتعاد إلى الماضي، وفيما يعد الاستبدادية والسلالية، فلن تنطفئ أبدًا بذور صراعات خفية، تجري على هامش تاريخ واقعي يصنعه الأمويين[1].

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 321.

الفصل الثالث

حركة انتصار الحريات الديمقراطية بتن التأزم السياسي والإخفاق العسكري (1946-1950م)

تمهيد:

كان سؤال المثقف ولا يزال يحتل مكانًا واسعًا في الحوار النظري والحياة الاجتماعية ككل، ويعود ذلك بشكل أساسي لعدّة أسباب، لعلّ أهمها الحاجة إلى نموذج من المثقفين يدعي بالمثقف الرسول، أي ذلك الذي يسعى إلى تنوير المجتمع وتهذيبه، متطلعًا إلى قيم وممارسات اجتماعية جديدة، إضافة إلى وجود جمهور محدد ينتظر من المثقف إجابة عن أسئلة، متخذًا منه مرجعًا معرفيًا يلتمس منه النصح ويرى فيه مُرشدًا يفصل بين الخطأ والصواب، مما يعني أنْ يتصف المثقف بصفة الالتزام، التي تعني تحويل الثقافة الخاصة إلى ثقافة عامة، تقصد المصلحة الاجتماعية، بعيدًا عن متطور يساوي بين الثقافة والملكية الخاصة، وبين الثقافة الخاصة والربح والمصلحة، وإذا ما أحلنا موضوع المثقف في صوره المختلفة إلى أفكار "هشام جعيط" وممارساته نجده دائم السعي إلى تجسيد صورة المثقف كما ينبغي أنْ يكون، بقدر ما اخضع تصور الثقافة كملكية خاصة إلى نقد شديد، لا مساومة فيه ولا التباسه، وعلى هذا الأساس يكون المثقف في علاقة مع السلطة ذو تفكير إيديولوجي، وهو ما ينتج مثقفًا للسلطة ومثقفًا ضد السلطة بناءًا على الفكر الإيديولوجي، الذي ينتمي إليه، فيصبح المجتمع بمثابة كيان ومنبت للفكر الإيديولوجي، أين يستمد هذا الأخير قضاياه من المشكلات السياسية والأخلاقية والاقتصادية والروحية، وعليه فإنّ المثقف العربي مدعو لاتخاذ موقف نقدي من مشكلات مجتمعه، ومن علاقته بالسلطة السياسية مماثلاً للموقف النقدي الذي اتخذه مفكرو الأنوار في أوروبا، لأنّ فعل التفلسف الحقيقي لابد أنْ يتند إلى الحرية والقدرة على الإبداع.

أولاً: الإطار المرجعي لعلاقة المثقف بالسلطة "جون بول سارتر"، "غرامشي":

1- العلاقة بين المثقف بالسلطة عند جون بول سارتر:

يُعتبر "سارتر" من أهم الذين مارسوا نفوذًا طاغيًا على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينات والستينات، ومرجعًا مباشرًا للمثقفين العرب في تحديد هوية المثقف وماهية السلطة، وقد كان انقسام المثقفين العرب إزاء موقفه من قضية فلسطين أكثر من انقسامهم حول فلسفته، ذلك أنّ الممارسة السياسية التي دفعت "سارتر" إلى صفوف مقاومة النازية، والوقوف إلى جانب استقلال الجزائر ضد السلطة في بلاده، ومع كوبا ذد الولايات المتحدة الأمريكية ورفضه لجائزة نوبل، كلّ هذه المواقف جعلته في خيال المثقف العربي نموذجًا لتحقيق الوحدة بين الفكر السلوك ومثالاً عن المثقف الحقيقي[1].

إنّ توصيف "سارتر" للمثقف يقترب دائمًا بمسألة السلطة، ففي كتابه "دفاع عن المثقفين" كان تعريفه للمثقف ساخرًا ذا دلالة حاسمة، حيث قال بأنّ المثقف إنسان يتدخل ويدس أنفه فيما لا يعنيه.

ومنه ضرب مثال دريفوس" فالمحاكم وحدها في نظر البعض صاحبة الصلاحية في إدانته أو تبرئته، ولكن أنصار هذا الضابط المتهم أقحموا أنفسهم وأكدوا سلفًا براءته وطالبوا بإطلاق سراحه[2].

المحكمة من قضاة ومحامين هي التقني، أمّا المثقف فهو الذي يتجاوز التقنية، وعالم القانون بهذا المعنى ليس مثقفًا إلاّ عندما يخرج من المحكمة ويبدأ الكلام السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، وحينها يُواجه السلطة، كان في البداية جزءًا من نظام السلطة وهو النظام القضائي، أمّا الآن فبدأ يحبذ جزءًا من الرأي العام ضد السلطة[3].

شنَّ "سارتر" هجومًا ضاريًا ضد البرجوازية، حيث رأى بأنّ المثقف البرجوازي الذي كان يُناضل ضد الإقطاع قد مات، وأصبح برجوازيًا فقط لا مثقفًا برجوازيًا، ذلك أنّ البرجوازية تخلت عن دورها ومن جانبه أطلق "سارتر" صفات شمولية على المثقف وكأنّه لا علاقة له بالطبقات، أو لم تعد له علاقة بالتكوين الطبقي للمجتمع، وهكذا يقول: «إنّ المثقف إنساني النزعة منذ نعومة أظافره»، ويُصبح التجريد نتيجة الشمول والتعميم هو الفكر النظري للمثقف، بينما يبقى دور التقني النافع هو الدّور الذي تتطلبه الطبقة السائدة، وهو

(1) غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة عن الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992م، ص 50.

(2) جان بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1973م، ص 11.

(3) غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 52.

بذلك يظل التقني عبدًا للإيديولوجيا السائدة، وبالتالي فالمعرفة الثقافية على عكس التقنية، لا تقود إلى الوعي الشقي، بل إلى حقائق الصراع الطبقي في المجتمع، وداخل الطبقة السائدة خصوصًا، بين المنفعة التي تصوغها في قوالب من الأساطير والتقاليد، والذين يصوغونها هم خونة الثقافة وإنْ سموا مثقفين، فالهيمنة الإيديولوجية على كل مجتمع هي السبيل الوحيد لفرض السلطة، وهنا يصبح هذا المثقف الأخير الشقي أدنى من التقني[1].

فيُنبّه "سارتر" إلى أنّ تعميم والشمول وحدهما يوقعان المثقف في التجريد الأعزل من سلاح النقد سلاح الحقيقة، وإنما جدال العام والخاص، الفكر والتحقق، هو الذي يمنح الثقافة بعدها التاريخي، وهنا قدّم "سارتر" مثالاً بالغ الدلالة هو الثورة الجزائرية، فقد أدان بعض المثقفين الفرنسيين كلا من القمع الاستعماري الفرنسي والهمجية الجزائرية، وكأنّ هذه المساواة بين الطرفين هي الطريق الأمثل إلى الحقيقة الشاملة، ولكنها رؤية زائفة، لأنّ الأصل هو السيطرة الاستعمارية نقيض المقاومة الجزائرية، إنّ على المثقف في نظر "سارتر" أنْ يُواجه هذه المشكلات، إنّه هامشي على صعيد الإنتاج، فهو ليس عامل يدوي ولا رأسماليًا.

دائرة نفوذه هي الوعي الذي لا يعترف بأهميته أحد، وإنْ كانت الطبقة السائدة تعمل على تزييف هذا الوعي، وإعادة إنتاج أيديولوجيا المهيمنة، كما أنّه في الأغلب ينضم إلى صفوف طبقة لا تنتج مثقفيها، أي يأخذ جانب التاريخ بالتبني، ويقول "سارتر": إنّ المثقف لا ينضم إلى الطبقة العاملة بقوله: أنا لم أعد برجوازيًا صغيرًا، وإنما حين يقول: إنني برجوازي صغير انحزت إلى العمال والفلاحين في محاولة حل تناقضي الذاتي، ولا حل لهذا التناقض إلاّ المشاركة العينية بلا تحفظ في عمل الجماهير[2].

إنّ المثقف لا يلتقي بالسلطات القائمة استنادًا إلى توافق سياسي إيديولوجي، بل يلتقي بها عبر باب جديد، وهو الاختصاص الذي يُفضي إلى إيديولوجيا التحديث. لكن وكما يرى "سارتر" إنّ الإيديولوجيا تلقن تقني المعرفة دورين: فهي تجعل منهم في آن واحد اختصاصيين في البحث وخادمين للهيمنة، أي حراسًا على التقاليد، أمّا الدور الثاني فيهيئهم ليكونوا على حدّ تعبير "غرامشي" موظفين في البنى الفوقية[3]. ويرى "سارتر" أنّ على المثقف في هذه الوضعية أنْ يقبل المعرفة العلمية بالإيديولوجيا السائدة، أو أنْ يتدبر أمره معها، وبذلك يتوصل عن سوء نية كاملة إلى وضع العام في خدمة الخاص، فيعدوا لامباليًا من وجهة النظر السياسية.

(1) جان بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، المرجع السابق، ص ص 26، 27.

(2) مرجع نفسه، ص 156.

(3) حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2007م، ص 156.

وقد يقوده ضغط السلطة إلى العدول عن موقف صحيح فيتنازل سلطانهن وفي هذه الحال يصبح ليس مثقفًا، وإذا ما رفض المثقف طريق التبعية للسلطة فإنّها تعتبره هنا منافسًا، فتسعى إلى محاربته بشتى الوسائل، وفي عصر الإعلام لجأت السلطة إلى جل الثقافة إلى حقل الإعلام، بغية القضاء على الثقافة كحامل للإيديولوجيا المعارضة والجماهير عن طريق تفكيك عناصرها وشرذمتها، وهناك إجماع على أنّ المثقفين يشعرون بالسخط المزدوج من الإعلام المحلي، الذي لا يُلبي الطموح ومن الإعلام العالمي، إعلام التوجيه والتسلط الذي يقوم على الثقافة المضادة، ويريد تدجين الشعوب وإعاقة تقدمها[1].

وقد وضع "سارتر" برنامجًا لدور المثقف:

1- العمل ضد الإيديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية.

2- توظيف الثورة المعرفية القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب.

3- تأهيل أصحاب المعرفة العلمية من التقنيين لتخليصهم من الوعي الشقي، وضمهم إلى الصفوف المنحازة إلى الطبقة العاملة.

4- الحرص الدائم على اعتبار شمولية المعرفة وحركية الفكر والحقيقة غاية واقعية يُلامسها المثقف في معترك الكفاح الفعلي، أي أنّها مشروع حياة عملي يظل نسبيًا دائمًا طالما يستهدف مستقبل الإنسان..

5- تجدير العمل العام بإيضاح الأهداف البعيدة من وراء الأهداف المباشرة، أي تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار أنّ ذلك هو غاية التاريخ.

6- أنْ يجعل نفسه ضد كل سلطة بما في ذلك السلطة السياسية، التي تتمثل في الأحزاب الجماهيرية وفي جهاز الطبقة العاملة حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير، ولما كانت الغاية تتخذ بالفعل بأنّها وحدة الوسائل فعليه أنْ يتفحص هذه الوسائل ويمحصها في ما عدا تلك التي تُشوّه وتُزور الغاية المنشودة[2].

إنّ "سارتر"حين صاغ أفكاره كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام 1968م، وقد تجنب الحديث عن التنظيم السياسي، واكتفى بالقول إنّ الحزب ليس حلاً، وحدد هدف المواجهة لكل مثقف بأنّه كل سلطة، وهذان الملاحظان تبررهما هذه الانتفاضة، فهي لا حزبية، وهي ضد كل سلطة وكل مؤسسة الجامعة، الحزب

(1) جان بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، المرجع السابق، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص ص 58، 59.

العائلة، وطبعًا الدولة[1]. وقد كان أثر الانتفاضة واضحًا في عقل "سارتر" الذي جنح إلى التطرف بشيء من الفوضوية، استدرجته إلى مواقع راديكالية لم تكن تطورًا طبيعيًا لفكره وسلوكه اللّذان تركا أعمق الأثر في المثقف العربي طيلة الستينات المقلقة في دلالاتها، تناقض الشكل والمضمون في المؤسسة السياسية، الرهان الحاضر على الديمقراطية الاجتماعية، فقدان المثقف لذاته كما هي ودوره كهوية، وهكذا أصبح إطارًا مرجعيًا لتعريف المثقف والسلطة لدى المثقفين العرب.

ثانيًا: العلاقة بين المثقف والسلطة لدى أنطونيو غرامشي:

لقد تعلّم "سارتر" من بعض أفكار "أنطونيو غرامشي" الذي سبقه بعشرات السنين، لكن "غرامشي" وصل إلى ثقافتنا متأخرًا نوعًا ما، وفي حدود أضيق بكثير من تلك التي تحرك فيها "سارتر"، ومع ذلك استطاع هذا السجين الإيطالي المعتقل أنْ يحتل حيزًا مرجعيًا في قطاع محدود من المثقفين العرب لكنه مهم.

إنّ أفكار "غرامشي" حول مسألة العلاقة بين المثقف والسلطة، لها أهمية كبيرة، وقد قال بصدد إجابته عن طيفية التمييز بين المثقفين وغير المثقفين: يخيل لي أنّ الخطأ المنهجي الأكثر شيوعًا، هو أنّ معيار التمييز ذلك قد جرى البحث عنه في باطن النشاطات الفكرية، لا في منظومة العلاقات التي تجد فيها هذه النشاطات، وبالتالي الفئات التي يجسدها المثقفون، وقد صارت في المجتمع العام للعلاقات الاجتماعية[2].

إنّ "غرامشي" اعتمد معايير جديدة تقوم على الوظيفة والمكانة الاجتماعية التي يشغلها المثقفون في البنية الاجتماعية، وقد وسع انطلاقًا من تلك المعايير مفهوم المثقفين بقوله: إنّ كل إنسان هو مثقف ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف.

كما يرى أنّ كل طبقة اجتماعية تُفرز شرائح من المثقفين لا يقومون بوظيفة تمثيلها فقط بل يرتبطون بها عضويًا، وينشرون وعيها وتصوّرها عن العالم[3].

لقد أنكر "غرامشي" التفرقة الحادة بين اليدوي والذهني في محاولة توصيف المثقف بأنّه ذهني، أمّا العامل فهو اليدوي، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي، وكذلك فالمثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية، علاقات الإنتاج.

(1) غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 53.
(2) جاك تكسيه، غرامشي دراسات ومختارات، تر: إبراهيم محلول، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1972م، ص 14.
(3) جاك مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1975م، ص 18.

و لم يستطع "سارتر" أنْ يجد مكانًا للمثقفين ضمن هذه العلاقات، أمّا "غرامشي" وهو يتأمل دور المثقف في المجتمع الصناعي، قام بتوسيع تعريف المثقف فجعل من المثقفين جمهورًا متميزًا تخترق وظيفته التنظيمية جميع فضاءات الحياة الاجتماعية، ومن جهة يوضح "غرامشي" وظيفة المثقفين، وهو البحث الذي لم يقم به "سارتر"، أو أنّه الفضاء الذي لم يكتشفه.

إنّ تنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبط بها المثقف، هي الشريحة التكنوقراطية السياسية أمّا الهيمنة فيقوم بها العاملون في مجالات النشر والإعلام والسينما والأحزاب، أمّا تنظيم الإكراه، فإنّه يتم بواسطة الوزراء والنواب أصحاب الجهاز الإداري والسياسي والقضائي والعسكري في تلك الأماكن نبحث عن المثقف، وفي وظائفه نستكمل البحث من هذه الوظائف أنّ المثقف هو الذي يقنع الطبقة المرتبط بها عضويًا أنها طبقة وأنّ مصالح أصحابها واحدة، وأنّ لهذه الطبقة تصورًا للعالم متجانسًا ومستقلاً بذاته، هذا التّصور يجد تعبيره الأوفى في وظيفة تتجسد تاريخيًا وفي وضع محدّد[1].

إنّ تصور العالم هو الحقيقة مزيج موروث ومكتسب من ينابيع عدّة، وعلى المثقف أنْ يُحقق لها الانسجام والتجانس بحيث يتطابق هذا التصور مع الوظيفة الموضوعية للطبقة في وضع تاريخي محدد أو أنّه يقوم بتطهير هذا التصور من كل ما هو أجنبي عنه.

وقد يبدو على حدّ تعبير "جان مارك بيوني" في كتابه "فكر غرامشي السياسي"، أنّ العلاقة بين المثقف وطبقته تدور في نطاق جبرية غرامشية جديدة، وتبدو من ثم أنّ مكانة الطبقة ووظيفتها في نمط الإنتاج تحددان أوصاف المثقف، ولكن الحقيقة أنّ المكانة والوظيفة الطبقية هما مجرد إطار يتفاعل معه المثقفون، وأحيانًا يغيرونه، هناك جدل دائم بين ضرورة الإطار وحرية المثقف[2].

والمثقفون عند "غرامشي" يرتبطون أصلاً بالطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يُحققون وجودهم ويُجسدون دورهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو الحزب، ويُطلق غرامشي" على الحزب مصطلح "المثقف الجماعي"، وكلن هذا الارتباط العضوي بالطبقة لا ينفي الاستقلالية النسبية للمثقف حيال هذه الطبقة، ومن شأن الارتباط أنْ يظل المثقف دائمًا بمثابة الوعي الذّاتي النقدي للطبقة التي ارتبط بها، هذه

(1) غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 43.

(2) جاك مارك بيروتي، فكر غرامشي السياسي، المرجع السابق، ص 24.

الوظيفة النقدية هي بوصلية في الاتجاه الصحيح لإنجاز مهمته. فالمثقف العضوي ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية (الاتصال والتمايز)[1].

فالمثقفون لا يُشكلون طبقة اجتماعية محددة بل ينسبون لمختلف الطبقات والفئات الاجتماعية من الطبقة الأرستقراطية إلى البرجوازية والفئات البنية الوسطى حتى الطبقة العاملة، فلكل طبقة مثقفوها المعبّرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر أو الانتماء أو بالانتماء الفكري، إذن المثقفون ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو غيرها بهذه الثقافة، وإنما يختلف انتسابهم كشرائح اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم من نظام الإنتاج الاجتماعي المحدد تاريخيًا، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الإنتاج في إطار التعبير القانوني عنها، ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وحجم الدّخل وأسلوب الحصول عليه.

إنّ الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبط بنشأتهم الطبقية وإنّما بانتمائهم الإيديولوجي أساسًا، ولهذا فقد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين، وهنا تُثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة الطبقية للمثقفين، فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيات وقد يتعارض، ولهذا تتخذ طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي القائم في المجتمع عامّة، وفي مجال الثقافة للإيديولوجيا[2].

ويرى الشيوعي الإيطالي "غرامشي" في المثقف والسلطة تعبيرًا عن كتلة تاريخية اجتماعية واحدة تدور داخلها صراعات حول الخيارات الفكرية، وتفاوت النظرة إلى الأمور، وهو ما يُعبر عن نفسه في سعي المثقف إلى بناء سلطته الثقافية، فيما تعمل السلطة ومؤسساتها على تكوين مثقفيها ثقافتها الخاصة.

يُؤشر هذا التّعريف إلى تعقد العلاقات بين الطرفين، لكون المثقف الحقيقي يصدر من حيث المبدأ عن نظرة نقدية للأمور وفكر يُمارسه من موقع الاستقلال هادفًا من خلاله تغيير الواقع، فيما تعمل السلطة على تعزيز الوضع القائم وترسيخه ومنع التغيير فيه، بل وتكريس القيم السائدة والحفاظ على منظومتها[3].

فبدأت مفاهيم "غرامشي" حيزًا نسبيًا في تفكير المثقفين العرب بدءًا من السبعينات على وجه التقريب، بدأت حينذاك مرحلة قصيرة، ولكنها مشحونة بالوعود لإعادة النظر في المسلّمات، ومن بينها الجنوح إلى

(1) جاك مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، المرجع السابق، ص ص 25، 26.
(2) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1989م، ص ص 29، 30.
(3) غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقفين والسلطة، المرجع السابق، ص 43.

الفردية المتطرفة والفوضوية التي كادت تصل إلى تخوم العدمية، سقطت مراجع عديدة من بينها "سارتر"، وبدا "غرامشي" كأنّه البديل، وبالفعل بدأت حركة راديكالية جديدة، ولكن في الاتجاه المضاد كليًا لمضمون "غرامشي" في المثقف العضوي والمثقف الجماعي.

ثانيًا: علاقة المثقف بالسلطة في فكر هشام جعيط:

من المواضيع الأساسية التي ارتبطت بظهور الرواية العربية هي علاقة المثقف الحداثي وصِدامه بالسلطة، وتناول هذه القضية يبدو معقدًا لأنّها علاقة غير سوية، ذلك أنّ المثقف ركّز على ربط علاقة وثيقة بالمجتمع قصد التّأثير فيه ومدِّه بالأفكار والقيم التي يُنتجها والرؤى التي يُدافع عنها، ولهذا فقد اتخذ المثقف السياسة كمعبر للوصول إلى المجتمع، وهذا ما جعله يصطدم مع السياسي الذي بحكم وظيفته في المجتمع يرغب في السيطرة المطلقة، والتّحكم في كل منافذ التّأثير المجتمع، وتنشأ علاقة المثقف والسلطة عن ضرورة إنتاج كل مجتمع لنظام ما، قد يكون قيّما أو تشريعيًا أو رمزيًا أو سياسيًا، يتكون هذا النظام لهدف ضبط مفاصل تشكيلة اجتماعية معيّنة، واحتواء ما يتجسد داخلها، ولكي يكون هذا النظام ناجحًا ويقوم بدورة لا بدّ أنْ يقوم على معرفة، فوراء كل نظام مهما كانت طبيعته ومقوماته معرفة ما.

فالسلطة علاقة جدلية مع المثقف، فهو بحاجة إليها لتمنحه العيش الرغد، وهو بحاجة إليه ولا يمكنها بأية حال من أحوال أنْ يعيش بدون استغلال المثقف، فهي تُقربه منها من أجل قضاء حاجاتها إليه، ولا يمكنها الانتهازية والدعائية، فهي لم تر في المثقف وثقافته إلاّ أداء وسيلة تستعملها لتعبر بها عمّا تُريد. والكثير أيضًا من المثقفين يرون أنّ أفضل طريق للوصول إلى المجتمع والتأثير فيه هو الطريق السياسي لمالها من قدرة على التغيير»[1].

وهذا التحالف بين السياسي والمثقف كثير ما ينتهي بالفشل جرّاء وقوع خلافات ي الرؤى بين هذين الأخرين أو اصطدام المثقف المدافع عن رؤيته مع تسلط الدولة.

إنّ صعود رجال العلم إلى مركز عظيم في الدولة ظاهرة حديثة، لقد كان على العلماء كغيرهم من المبدعين الآخرين، أنْ يُناضلوا من أجل الشهرة، فبعضهم أبعد وشرد وبعضهم حجزوا في الزنزانات، وآخرون أحرقت كُتبهم فقط[2].

(1) علي شريفي، مسؤولي.ة المثقف، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007م، ص 126.
(2) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 174.

وفي الحديث عن المثقف والسلطة يقصد دائمًا بالسلطة الدولة أو النظام القائم، وإنْ كانت أغلب الدّراسات حول علاقة المثقف والسلطة، تقصد بسلطة النظام القائم، غير أنّه توجد سلط أخرى تؤثر في المثقف ومساره.

في حين أننا نتجاهل بصورة أو بأخرى سلطات مختلفة قمعت المثقف، أو وقفت عائقًا أمام مشروعه أو على الأقل وسمته بميسمها الخاص، ولهذا نجد أنفسنا مُجبرين على طرح جملة من التساؤلات منها ألا يجدر بنا أنْ نعد المجتمع سلطة خاصة من خلال سيطرة العادات والتقاليد المتحكمة في رقاب المجتمع ألا تُؤثر هذه الكوابح في مشروع المثقف الذي يريد انتقاء تلك العادات والتقاليد؟ ألا تعدُّ التنشئة الأسرية جزءًا من السلطات التي تُهيمن على المثقف بطريقة أو بأخرى[1].

وتختلف شدّة السيطرة هذه السلط على المثقف، ويتضح ذلك من خلال معاملتها معه، فلا شكّ أنّ المثقف بوضعه كائنًا مختلفًا يُواجه هذه السلط على المثقف، ويتضح مثلث السلطات يتكون من مجتمع والدين والدولة معًا، فالمجتمع يُمارس سلطانه استنادًا لسلطة هي وسيلة الدين والدين والمجتمع يخضعان في النهاية لسلطة الدولة، السلطة السياسية بما تصدره من شعارات وما تحتويه من أوعية تناسب مصالحها في النهاية[2].

العلاقة التي تقوم بين ممثلي السلطة السياسية وممثلي السلطة الثقافية هي علاقة في غاية التعقيد، يتدخل في صياغتها عدد كبير جدًا من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والنفسية، وهذا ما يجعل منها علاقة لا يمكن تحديدها بشكل نهائي، وإنما يمكن الحديث عنها في جانب من جوانبها فقط بل يبقى الحواء فيها مفتوحًا[3].

إنّ العلاقة بين السلطة والمثقف في الحضارة العربية الإسلامية تعود في جذورها إلى العقيدة الإسلامية، لأنّ الإنسان في هذه العقيدة لا سلطة له على أخيه الإنسان إلاّ بدليل أو برهان، فالجميع يُولدون من أصل واحد وهم أحرارًا ومتساوون أمام الله [.....] وعلى هذا فمصدر السلطة الأساسي التي على المسلم أنْ يخضع لها هو الله[4].

(1) علي أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م، ص118.

(2) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 181.

(3) علي أسعد وطفة ، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 93.

(4) المرجع نفسه، ص 105.

ولهذا يمكن إرجاع غياب علاقة سوية بين المثقف والدولة في العالم العربي لطبيعة النظام السياسي العربي، المتسلط الذي ما زال يُمارس السلطة على طريقة التجربة التاريخية للعالم الإسلامي، أي السلطة المُطلقة التي تجمع في يد الرئيس، الأمير، الملك، والتي يعتقد أنّه يستمدها من تفويض إلهي باعتباره خليفة الله على الأرض، فالنظام اضطهد المثقف وحاول إرغامه على الصمت، ومنعه من حرية التّعبير لديه، فالنظام يرى أنّ المثقف كائن مزعج لا طائل من وجوده، وجب إبعاده.

أمّا المثقف اليوم لم يعد يملك أنْ يقوم بذلك الدّور ولا لضعف فيه، بل لزوال الحاجة إليه[1]. وبهذا أصبح المثقف يعيش في الهامش لا قيمة له.

هي السلطة إذن لا ترى في المثقف إلاّ العقدة التي يجب عليها حلّها، ولن يكون ذلك إلاّ عن طريق محاولة استقطابه إليها وتدجينه، وبالتالي وضعه تحت أنظارها، وكطاقة ثقافية ترى فيها إمكانية تحويل مسارها في اتجاه خدمة مصالحها[2].

فهذه السلطات القمعية لا تُعطي دورًا للثقافة والمثقفين لأنّها تحتكر السلطة، وهذا النوع من السلطة تفرض على المثقف أنْ يكون بوقًا لها، لتمرير آرائها، فتحكم قبضتها عليه وتُضيق الخناق، وتكبت حرياته، وهذا ما جعل المثقف يُعاني من حالة التهميش وما جعله يتخلى عن دوره ووظيفته الاجتماعية.

وهذا يقودنا للحديث عن بعض العلماء وما تلقوه من السلطة، والتجارب التي خاضوها معها، بحكم أنّ هذه العلاقة في مدّ وجزر منذ القدم.

ومن العلماء الذين واجهوا الحكم الأموي، وتعرضوا للمحنة، ثم القتل، الفقيه ورجل الحديث المشهور "سعيد بن جبير" الذي كان من أعلام التابعين ومرجعية كبرى في الفقه وأحكام الشريعة، وقد شارك في قتال ملك الترك "روتيل" عندما هاجم "سدستان" في جيش كان يقوده "عبد الرحمن بن الأشعث" الذي حقق انتصارات مهمة، غير أنّ خلافًا نشب بينه وبين "الحجاج" والي العراق، ورئيسه المباشر، حول الخطة الواجب إتباعها في الحرب مما كانت نتيجة أن عمد "الحجاج" إلى عزل "ابن الأشعث" فثار هذا الأخير وأصحابه على "الحجاج" والأمويين عمومًا فأرسل "الحجاج" إلى الثائرين جيشًا قويًا من أهل الشام فهزمهم وتفرقوا هاربين،

(1) بدر محمد الأنصاري، التفاؤل والتشاؤم، المفهوم والقياس والمعتقدات، مطبوعات جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ط1، 1998م، ص163.

(2) ناصيف نصار، متطق السلطة، المرجع السابق، ص 174.

وقد تمكن "الحجاج" من اعتقال الكثير منهم، وفيهم "سعيد بن جبير" الذي حاكمه "الحجاج" بنفسه إذْ تولى استنطاقه وإهانته محاولاً انتزاع التراجع منه والتوبة وطلب العفو[1].

وكما سبق وأشرنا فقد كانت هذه العينة عن نتائج صراع المثقف وصِدامه مع السلطة، بسبب عدم انطوائه تحت جناحها، ونقدها ومحاولة كشفها وفضحها. فنضال هذا المثقف ضد الظلم الممارس من طرف السلطة الساعية إلى إلغاء حق الإنسان في حرية التعبير، حتى لو كان هذا التعبير للأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر.

وفي الكثير من الأحيان ما يلقى المثقف الاضطهاد من مثقف أخر تابع للسلطة يعمل على تحقيق أغراضها، وهذا ما حدث مع "علي ابن أبي طالب" ذلك أنّ "معاوية بن أبي سفيان" كان قد أصدر أوامره إلى عامله على الكوفة، التي كانت عاصمة "علي ابن أبي طالب"، طالب فيها أنصاره وشيعته بالقيام بجملة دعائية، بحسب تعبيرنا المعاصر، وقوامها الترحم على "عثمان" والدهاء له وإبراز مناقبه في المساجد وخطب الجمعة، وبالمقابل ذم "علي ابن أبي طالب" ولعنه وتجريمه بتحميله مسؤولية قتل "عثمان"[2].

وهنا نجد أنّ السلطة تُشخر أشخاصًا مثقفين شيوخًا أو فقهاء، ليفتوا بما تحتاجه الدولة، كما أنهم يعملون على تبرير أعمال السلطة، كما حدث مع النظام الناصري في مصر فغالبًا ما يلجأ "الاعتذاريون" إلى تبرير أخطاء النظام الناصري، أو تفسيرها أو تلطيخها، مستندين في ذلك كلّه إلى حجج تاريخية ومنطقية منصبين أنفسهم في أحايين كثيرة في موقع محامي الشيطان هادفين بذلك إلى إنجاح دعواهم في أعين قرائهم الفعليين والمحتملين[3].

فنجد أنّ هذه الشريحة من المثقفين قد كرّسوا أنفسهم لتبرير كل الهفوات والأعمال السيّئة التي يقوم بها النظام الناصري، كالاعتقالات وحالات التعذيب ويعملون على تغطية تجاوزات النظام.

وقد سارت الرواية الجزائرية على خطى الرواية العربية، حيث: عملت الرواية العربية على الدعوة إلى الثورة، ثم لما تحقق الاستقلال، قامت بدور آخر تجلى في إدانتها لأساليب القهر السياسي من خلال تصويرها وإبرازها لواقع القمع والاضطهاد والتعذيب السياسي الذي يسيطر على الحياة السياسية العربية ويحدّث من

(1) حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص 87.
(2) المرجع نفسه، ص 159.
(3) جون بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، المرجع السابق، ص 58.

حرية الإنسان العربي ويعتدي على حقوقه الإنسانية العامة والخاصة، ويمنعه من تداول أمور مجتمعه ووطنه بحرية وديمقراطية[1].

عملت الرواية الجزائرية على تصوير واقع المثقف الجزائري ونضاله ذد الاستعمار الفرنسي ووقوفه إلى جانب الثورة من أجل تحقيق استقلال وطنه، ولما تحقق هذا الاستقلال انتقلت إلى تصوير صراع هذا المثقف مع سلطة وطنه، فكانت هذه الرواية شهادة على واقع جسدت منه معاناة ومحنة المثقف المعذب، وقد واكبت كل التحولات السياسية التي طرأت على المجتمع الجزائري في مراحله، خاصة في مرحلة التسعينات وأزمة المتطرفين في الجزائر، فلم يسلم المثقف الجزائري من عنفهم وهمجيتهم، حيث أرغبوه وأسكتوه وعزلوه، فوجد المثقف نفسه في معركة يُصارع فيها على عدّة جبهات، صراع ضد السلطة، وصراع ضد المتطرفين.

وكانت نتيجة هذا الصراع أنّ بعض من أصابه شيء من ذلك التخويف انزوى باحثًا عن توازن بعيد لذاته الاعتبار ويرفع عنه تهمة قد لا يكون لها ولو أساس ضعيف من الشريعة وبعض خلد إلى الصمت احتجاجًا على الصراخ الذي يغمر المكان الثقافي، بعض ثالث تقمّص دور التائب عن جرم لم يرتكبه، أمّا البعض أصابه شيء من فتاوى التكفير، فقد خلد إلى خوفه اليومي من نهاية لا يريدها[2].

وربما يمكن القول أنّ المتطرفين فعلوا ما لم يستطع النظام فعله، وتمكن من كسر شوكة المثقف، وإجباره على السكوت وكان له خصمًا أشد قوة من النظام، ولا يعني هذا أنّ السلطة دائمًا ضد الثقافة والمثقفين، أو أنّه دائمًا ما تكون العلاقة صدامية وعدائية أو تكون قطيعة مستمرة بين الطرفين.

وتتوقف هذه العلاقة على طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة، فلا توجد سلطة بغير ثقافة ولا ثقافة إلاّ وتنتسب إلى سلطة ما، فلابد من تحالف عضوي بينهما ذلك أنّ مجتمعنا سليمًا وتقدميًا يحتاج إلى كل من سلطة الإشراف المركزية ومبادرة الفرد الجماعة، فبدون سلطة الإشراف تكون هنالك الفوضى، وبدون مبادرة يكون هناك الرّكود[3].

فالثقافة تبقى من أهم الأسباب التي تحفظ تماسك المجتمع وتحميه من التفكك والانحلال، والمثقف هو صلة الوصل بين النظام السياسي والمجتمع العام، فهو الذي يعمل على إيصال كلمة العامة للسلطة السياسية،

(1) جون بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، المرجع السابق، ص 73.
(2) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، تر: المنجي الصيادي، ط1، بيروت، دار الطليعة، ص 138.
(3) المصدر نفسه، ص 169.

وأغلبية المثقفين لا يمكن أنْ يكون إلاّ داخل سلط يعملون في مؤسساتها ويعيشون منها، وعلاقة المثقف السياسي يجب أنْ تقوم على ما يمنح كل طرف كينونة ومبرر، فلابد من الحرية الفكرية للمثقف، وسلطة الأمر والنهي وخضوع في إطار القانون السياسي.

ولعلّ النقطة الأساسية في علاقة المثقف بالسلطة تتمثل في طبيعة الولاء، هل هو ولاء أخلاقي، أمْ هو مجرد افتتان بالسلطة؟.

فهناك عدد كبير من الناس لا يزالون يشعرون بحاجة النظر إلى الكاتب –المثقف- مشخص ينبغي أنْ يصغي إليه كمرشد للحاضر المربك وكقائد زمرة أو جماعة تنافس من أجل قوة نفوذ أكبر[1]. فهذا النوع من المثقفين تُحركّهم الانتهازية والانفعالية فيتفننون في التبرير والاعتذار على حساب النقد الإيجابي البنّاء، فيعرض عليه التخلي عن فاعليته، ودفاعه عن القضايا الحقيقية، ومن ثم تحويله إلى أداة لتزييف الوعي والتخفيف من مستوى غضب ورفض الجمهور لهذا الواقع فلم يتربث في بيع ضميره بأبخص الأثمان وتحولت لديه المواقف الثقافية إلى ثقافة المواقف من أجل تبرير انتماء سلطوي مزيف، فهذا هو مثقف السلطة الذي لم يستطع الصمود أمام المغريات المادية التي قدّمتها السلطة لكسبه وشرائه وتنحيته من طريقها.

فلا شكّ أنّ السلطة العربية وكل سلطة تسعى لاحتواء المثقفين واستخدامهم وسائل وأبواقًا لمصالحها، ولكن هذا لا يعني أنّ كلّ علاقة مع السلطة هي علاقة سلطوية، وليس الموقف الصحيح من السلطة دائمًا هو موقف القطيعة والرّفض المطلق، فليس سياسيًا جادًا من لا يسعى إلى السلطة أو يتعامل معها بشكل أو بآخر تحقيقًا لأهدافه. ولهذا فالعلاقة مع السلطة إنما يتم تقييمها بحسب طبيعة العلاقة معها والموقف منها، ولا يتم الحكم عليها بشكل إطلاقي مجرد، هناك بغير شك اختلاف بين الموقف النظري الذي .... داخل حدود إديويولوجي لا يخرج عنها تقييمًا وحكمًا وسلوكًا، وهناك المثقف السياسي الذي يتعامل مع الواقع من أجل تغييره عمليًا وليس نظريًا[2].

وهذا يعني أنّه ليس حتميًا أنْ تكون العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة صدامية وعدائية وليس دائمًا السلطة ضد الثقافة والمثقفين، فالمثقفون ليسوا عالم الملائكة والسلطة ليست عالم الشياطين، وعلاقة المثقف بالسلطة يمكن القول عنها أنّها علاقة تكاملية، حيث يتكئ كل واحد على الآخر، من خلال توفير السلطة

(1) غالي شكر، المثقفون في السلطة في مصر، مؤسسة أخبار اليوم، ط1، القاهرة، 1990م، ص 74.

(2) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 61.

للظروف الملائمة لعمل المثقف، في مقابل الجهد والقيم يمارسه المثقف، وتكمل هذه العلاقة في إطار احترام متبادل بين المثقف والسلطة، وذلك من خلال تجنب المثقف لنسق كل قيم المجتمع أو كفاءة السلطات التي تقوم بأدوارها في المجتمع، لكنّ عليه أنْ ينتقدها النّقد البنّاء الذي يساعدها على التطور ويضعها أمام الحقيقة، وفي مقابل ليس على السلطات أنْ تبطش بالمثقف كل ما رأت في رأيه مخالفة.

وثمة ثابتان يقرران طبيعة العلاقة بين السياسي والثقافي ويفسرانها، وهما عاملان لا علاقة لهما بحضارة ما في زمان أو مكان ما، وإنما هما إنسانيات يتدخلان في تطورها يرى الثابت الأول أنّ مهمة السلطة في جوهرها هي الدّفاع عن المجتمع ضد نقاط ضعفه الذاتية ومساعدته في تحقيق قوته الدّاخلية، والحفاظ على استقراره وتطبيق قواعد جديدة تُهيئه لتغيرات تتناسب مع تطور الحياة في علاقتها المتعددة، الداخلية والخارجية، وتتعارض مع مبادئه الجوهرية وثوابته التاريخية والفكرية، أمّا الثابت الثاني فيُقرر وجود نظامين في الواقع الإنساني الحضاري، الأول هو النظام الكوني والثاني هو النظام الإنساني، ويُقصد بالنظام يشكل أسس النظام الثاني الإنساني الذي يقصد به آلية العلاقة بين الفرد والفرد، أو بينه وبين المجتمع والسلطة أو بين المجتمع والسلطة عامة، وهي آلية تبتدئ في السلوك اليومي وفي المواقف العامة، وتنعكس في كل مظاهر الحياة الإنسانية وأشكالها[1].

ثالثًا: المثقف ومنطق معارضة السلطة.

إنّ الموقف من السلطة من أكثر المواقف الأدعى للحساسية والتعقيد بالنسبة للمثقف، فالسياسة في كل مكان، ولا منجاة من كل هذا بالفرار إلى عالمي الفن الصافي والفكر النقي، أو حتى إلى عالم الموضوعية التريهة أو بالنظرية المتسامية، ويُوافق "إدوارد سعيد" المفكر الأمريكي "رايت ميلز" في أنّ المفكر إنْ لمْ يكنْ يربط نفسه ذهنيًا بقيمة الصدق في الكفاح السياسي، فلن يستطعْ على نحو مسؤول، أنْ يكون على مستوى التجربة الحيّة بكاملها.. وهذا الصدق يفرض عليه منازعة صور السلطة وروايتها الرسمية وتبريراتها التي يتم ضخها على نحو دائم وبوسائط متعددة.

إنّ ما يستنكره "سعيد" إلى أبعد الحدود هو الغياب شبه الكامل للقيم العالمية لدى المثقفين الذي يجعلون من الثقافة وسيلة من الوسائل الهيمنة، تقوم بتغطية مخططات للسيطرة على الشعوب المستضعفة، وتقدّم

(1) أحمد صور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز الدّراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992م، ص172.

لها حجج ليس لها أيّة أسس منطقية ولا أخلاقية. وفي هذا الصدد يُشير إلى قيام بعض المثقفين الفرنسيين الكبار أصحاب النزعة الليبرالية والقيم الديمقراطية بالدفاع عن هذه القيم داخل بلادهم وإنكارها خارج الحدود، وهو يضرب المثال بالمثقف الفرنسي "آلكسيس دي توكفيل" فبعد دفاعه المجيد عن الديمقراطية في أمريكا، كان عليه أنْ يتعاط لاحقًا مع السياسات الاستعمارية الفرنسية الوحشية في الجزائر، فلم تشوه هذه المجازر بحجة أنّ المسلمين كما يقول ينتمون إلى ديانة أدنى منزلة ويتحتم تأديبهم، وباختصار فإنّ القيم الإنسانية الظاهرة في لغته في أمريكا يتم تجاهلها عندما يتعلق الأمر ببلاده، حتى ولو أنْ بلاده فرنسا تتبع سياسات مماثلة في لاإنسانيتها[1]. الواضح هنا أنّ القيم الإنسانية لا تتفق في ذهن الغربي مع صورة الآخر المحكوم عليه من مسبقات قابعة في ذاكرة مليئة بالهلوسات عن وحشية وبدائية الآخر، وأوصاف جاهزة تسترجع بسهولة حينما يتطلب الأمر أخذ موقف منه، وتنفي بطريقة مذهلة حين يتعلق الأمر بالذّات، وكما يقول "تسومسكي" حينما تكون جزمتك على عنق شخص ما فعليك أنْ يكون لديك تبرير لذلك، والتبرير يجب أنْ يكون فساده[2]. أي لما يكون لديك جزمة على عنق شخص لابدّ من أنْ يكون لك تبرير لذلك بأية طريقة كما أنّ التبرير يجب أنْ يكون فساده.

وكذلك ما فعله "سارتر" الذي لم تمنعه هويته من الاشتراك في المظاهرات المُندّدة باستمرار فرنسا في الجزائر والسبب لا يقتصر فقط على تداعيات المواجهة الدموية والشرسة للمقاومة الجزائرية على سيكولوجية الشعب الفرنسي، وإن تركت المقاومة آثارًا عميقة على سياسات البيض ووجهات نظرهم[3]، بل وأيضًا لامتلاك بعض المثقفين الغرب ميكانيزمات تحول ذاتي-داخلي استجاب بدوره لنداء التعقل الأخلاقي ضد عقل الإمبريالية وقوتها اللاأخلاقية حيال الشعوب المستضعفة.

وفي إحدى المقالات بعنوان "إسرائيل-فلسطين، طريق ثالث" يُعلن "سعيد" عمّا يجب على المثقف أنْ يفعله اتجاه السلطة بوضوح تم، حيث يقول هناك اختلاف شاسع بين السلوكين السياسي والثقافي، إنّ دور المثقف هو أنْ يقول الحقيقة بوضوح تام، وبصورة مباشرة، وبأمانة تامة ما كان ذلك ممكنًا، ولا ينبغي أنْ يهتم المثقف إذا كان ما سيقوله سيجلب الإحراج لمن هم في السلطة، أو أنهم سيرضيهم أو يُغضبهم، إن قول الحقيقة

(1) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 147.
(2) جان بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، المرجع السابق، ص 94.
(3) المرجع نفسه، ص 103.

للسلطة يعني أيضًا أنَ قطاع المثقفين ليس جزءًا من الحكومة أو جماعة مصالح: الحقيقة فقط بلا رتوش[1]. ففي نظر "سعيد" إنّ قول الحقيقة أو الحق في وجه السلطة، إنما هو التزام أخلاقي على المثقف اتخاذه، أي أنّ قول الحق لابدّ أنْ يكون ذو وجه أخلاقي بالنسبة للسلطة، لأنّ المثقف الذي يحصل على منصب دائم في جامعة راقية ويتمتع بالحرية والأمن الذي يسير وفق هذا المنصب، رافضًا الانغماس في الشؤون العامّة خصوصًا التي بحاجة للتدخل، فهو بالنسبة "لسعيد" أمر غير مسؤول، فضلاً عن كونه سقوط أخلاقي، وقليل من المثقفين من يتبنون هذا الدّور للمصلحة العامة، ويتناولون بالطرح الجدّي للقضايا الإشكالية ويُواجهون انتقادهم الصريح للسلطة أو يناهضون الإمبريالية أو يقفون في وجه استعمار الشعوب واضطهادها، ولكي يؤدي المثقف هذا الدّور لابدّ له أنْ يتسم بحس أخلاقيًا عميقًا، لأنّ المسألة ترتبط أساسًا بالأبعاد الأخلاقية، وهذا نجده عند المثقف الحقيقي الذي يمتلك قدرًا كبيرًا من الالتزام والأخلاق.

وكذلك كما يقول "هشام جعيط" «لقد برز في الواقع تناقض أساسي بين المستوى النظري والممارسة، بين الثقافة الغربية والحداثة، أصبحت الحداثة عالمية بينما تابعت الثقافة الغربية في الغرب انحدارها المميز حتى في مجال العلم النظري، هذا التناقض ليس وليد اليوم، بل كانت هناك حضارة لامعة وثقافة رائعة في إطار الأحداث التاريخية، إنّ مشكلة التاريخ المطروحة في هذا السياق لها عدّة أوجه، ولقد ذكرنا الانقطاع في الزمن التاريخي الذي يغطي المرحلة الحالية بامتياز كبير، كما ينطرح أيضًا موضوع الصعوبة الفائقة في عزل الحداثة-كبنية موضوعية منن مجمل القيم الغربية الخاصة التي ارتبطت بها كحادث تاريخي للموضوع الأخير: هو تحديد هيكلة الثقافة الغربية نفسها في البنية الجديدة، هل تدعي أنّها شيدت وحدها ثقافة الحداثة، أنّ الموت هو الذي ينتظرها ككل الثقافات؟.

لننظر من خلال هذا السياج إلى كوابيسنا فإذا قدّمنا الحداثة نخفض الإنسان ونبعد التاريخ وتنقسم الإنسانية إلى وجهيها: الحديث والتقليدي، وإذا عُزلت الحداثة عن ترتبها الغربية، فإنها لن تستقر خارجًا إلاّ بتوسط الإيديولوجية أي بنفي الجوهر الثقافي، وإذا لم تعزل فهذا أيضًا اغتراب ثقافي، وأخيرًا إذا كانت الثقافة الغربية قد تواصلت قرنًا من الزمان، فذلك لأنها أفلتت من التلوث ببنية انسابت ببطء في كل مكان وزمان. لقد طوّرت إمكاناتها إذا إلى الحد الأقصى، ولكنها مثل الحضارة اكتملت عندما بدأت الحداثة تصنع حضارتها

(1) سماح إدريس، المثقف العربي، بحث في رواية التجربة الناصرية، دار الأدب، بيروت، ط1، 1992م، ص 74.

الخاصة وثقافتها الخاصة[1]. أي أنّ هناك تناقضات بين الثقافة الغربية والحداثة، لكون الحداثة أصبحت عالمية بينما الثقافة الغربية في الغرب بقيت منحدرة وهذا راجع إلى الأحداث التاريخية ومنه واصلت الثقافة الغربية في تحديد هيكلتها من أجل الوصول إلى السلطة ونيل المكانة السياسية، بحيث لا تصبح ثقافتها قيد الموت وإنما سعت إلى التوصل إلى الجوهر الثقافي لا للاغتراب، وبهذا اكتملت وواصلت ثقافتها الخاصة وحضارتها الخاصة.

إنّ إشكالية التغريب الثقافي للعالم الإسلامي الأكثر اتساعًا من التغريب البسيط لدى المستعمر، قد طرحها في بداية هذا القرن مستشرقين ورجال دولة أو مفكرين مسلمون، طرحها "بيكر"، "أتاتورك" أو "تقيزاده" إشكالية تتجاوزها الظروف الحالية وتنشطها في آن ، فمن جهة، رفضت الهيمنة الاستعمارية والتحررات الجزئية الهامة التي تبعتها كان من نتائجها إدخال الدول الإسلامية في لتاريخية المعاصرة، ومن جهة ثانية لم تطرح سابقًا محاولة التحديث التكنولوجي بمثل هذا الإلحاح الذي تتقدم به اليوم، وكأنّ الكرامة التاريخية المستعادة تلتمس تقليد الغالب، المغلوب الذي هو الغرب، ولا يطلب من المسلمين أنْ يصبحوا غربي النفس حتى يجدوا مكانهم في العالم، بل أنْ يتعقلنوا و يتحدثوا[2].

وبهذا لم يطلب أو يُطالب المسلمين العرب بأنْ يصيروا غربي النفس حتى يتمكنوا من وجود مكانتهم في العالم، وبه يتعقلنوا أو يتحدثوا أي يصبحون لهم عقل مشارك ويتميزون بالتحدث.

نكتشف الآن أنّ الثقافة الغربية مرتبطة بقيم بمقدار ارتباطها بتطلعات أساسية استطاعت تغيير المضمون مع الاحتفاظ بالهدف، إنّ حضارة العرب كانت في طريقته وفي تصور الحياة ككل، في فتح الطبيعة، في بناء وجود إنساني خاص، في أريافه كما في مُدنه، مع توجيه لنشاط الإنسان، حتى الثورة الصناعية لم يكن هناك سولا ثقافة وحضارة، ولا شيء آخر فيما بعد، وحتى عصر متقدم نجحت البنيتان في السيطرة على القوة النامية للتكنولوجيا: الحضارة تصنعها في خدمتها، والثقافة تتجاهلها بكل بساطة، لكن غزو الحداثة التكنولوجية كسر تواتر الأولى وأفرغ الثانية من مادتها، إنّ قلق الغرب ناجم من عدم قدرته على إنقاذ ثقافته وحضارته لأنّ الحداثة قد فرضت ترسيماتها التي تستند إلاّ إلى منطقها، وليس لديه الجرأة للقيام بعملية فصل كهذه، لا

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، المصدر السابق، ص 118.

(2) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2005م، ص ص 93، 94.

يستطيعها، كون الحضارة قد تشبّعت طويلاً بحركة التصنيع، ولأنّ المنطق التقني ذاته يقوم ولو بطريقة عارضة باختيار ثقافي أساسي لصالح العقلانية[1].

كيف يُعبّر المجتمع عن استياءه من السلطة الحاكمة وسخطه عليها ورغبته في تصحيح نهجها؟ لقد طرح هذه الأسئلة طرحًا تاريخيًا، وعرض لموقف أصحاب نظرية الإمامة لدى السنة الذين ينقسمون بين قائل يرفض عزل الإمام وخلعه، ومعارض لذلك حتى لو كان الإمام ظالمًا، لأنّ في ذلك إضرار بمصالح الأمة وسفك للدماء، وفي هذا الشأن يقوم القاضي "أبو بكر الباقلاني" في كتاب التمهيد إنّ قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور: منها كفر بعد إيمان، ومنها ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضيع الحقوق، وتعطيل الحدود[2].

وهذا يعني أنّ طاعة الحاكم ليست واجبة على المحكوم طالما أنّه ظالم، لكن وجه الخطأ في موقفه كما يرى "ناصيف نصار" لم يدرك كيفية تصرف المحكومين اتجاه هذا الحاكم في حال الخروج عنه، والنتائج التي يمكن أنْ تترتب عن ذلك، وهذا دلالة على ضعف التنظيم الإسلامي في مجال السياسة في عصره[3].

وفي كلّ الحالات فإنّ الضغط على السلطة سوف يتصاعد بهدف تصحيح سياستها أو رحيلها، ولن يكون هذا الضغط ذا جدوى إنْ لم يكن له تنظيم سليم وحتمًا فإنّ الفلسفة تؤدي دورًا هامًا في هذا الإطار، لذا فهو يُحدد أربع مهام أساسية على المثقف أنْ يقوم بها في سبيل ترشيد العمل السياسي وتوجهيه نحو الأحسن، أو البحث عن بديل للسلطة الحاكمة إذا اقتضت الضرورة ذلك، وتتمثل المهام في الآتي:

أولاً: أنّ المثقف مدعو لتحليل الواقع الاجتماعي والسياسي لمجتمعه، ولا ينسحب منه ليكون بذلك دورًا إيجابيًا وحيويًا، إنّ قيادة الشعوب نحو السعادة غير ممكنة بدون أنوار الحكمة الفلسفية، طبعًا تستطيع السياسة أنْ تهتدي بأنوار حكمة الشعوب المتراكمة عبر الأجيال، ولكن حكمة الشعوب لا تغني عن حكمة العقل الفلسفي[4]. وهذا يعني أنّ الأخطاء التي قد يقع فيها رجل السياسة من أسبابها الأساسية عدم الاهتداء بنور العقل الفلسفي، الذي يُعالج المشكلة معالجة نظرية بعيدة عن أي انتماءات مذهبية أو إيديولوجية أو طائفية،

(1) حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية وأصولها الإشكالية، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001م، ص 102.
(2) محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة (جذر العطل العميق)، دار الساقي، لبنان، ط2، 2000م، ص 170.
(3) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1979م، ص 201.
(4) محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة، المرجع السابق، ص 190.

لتكون تلك النظرة مترهة عن كل الغايات الضيقة التي لا تخدم الإنسان بصرف بنظر عن انتمائه، إنما يكون المسعى هو الديمقراطية كمطلب أساسي لأي تحول سياسي في الوطن العربي، فهي المطلب الأسمى، هذا المطلب الذي اعتبره الكثيرون حلاً ضروريًا لمشكلات الشعوب، فهي كما قيل عنها: «فكرة عبقرية واختراع نادر المثال[1].

ثانيًا: إنّ الثورة قد تتخذ أبعادًا متعددة، ولها جوانب مختلفة، ونتائجها غير مضمونة في كل الأحوال، لذا فإنّ المهمة الثالثة التي تقع على عاتق المثقف هي حماية الثورة السياسية من انحراف ممكن لمسارها الصحيح، وحتى لا تتحول إلى انقلاب جديد، يهدف إلى الانتقال والسيطرة والاستئثار بالحكم غير أنّ المراجع يظل في الثورة الصحيحة، لمفهوم الفلسفي للشعب، ففي هذا المفهوم تقترب الثورة من مقتضى العدل، وتبتعد عن أفق الحرب الأهلية[2].

ثالثًا: إذا ما تم تحليل الواقع السياسي والاجتماعي وتبيين أنّ هذا الواقع بحاجة إلى أصلاح، فإنّ المثقف تقع عليه مهمة قيادة الدّعوة إلى الإصلاح في شكل حركة منظمة، تحمل مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة وعدم السكون عن تجاوزها بالدعوة إلى إصلاحها إنّ مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة بسبب عجزها عن القيام بوظيفتها أو سوء استخدامها للسلطة، أو تجاوزها لحدود السلطة، لا تأخذ شكلاً فعّالاً من دون حركة معارضة منظمة بصورة أو بأخرى[3].

رابعًا: المهمة الأخيرة للمثقف تبدو أكثر صعوبة، وتظهر في حال فشل الثورة السياسية المناهضة للسلطة الحاكمة التي تكون نتيجتها استيلاء الحاكم على الحكم بالقوة، وتحويل الاستسلام للأمر الواقع إلى إقتناع به، عن طريق الدّعاية المنظمة لرؤيته السياسية، مرتكزًا في ذلك على منطق الإيديولوجية: تلعب الإيديولوجية دور المرجع والمرشد والمُغذي، إذا تمنح الجماعة المسؤولية على الحكم منظومة من القيم والحجج والتغيرات من شأنها أنْ تأثر في الرأي العام[4].

لكن ينبغي أنْ تؤثر هذه الأساليب في الطبقة المثقفة، التي عليها واجب التنبيه دومًا إلى أخطاء السلطة الحاكمة، ومخاطر الانزلاق تحت أساليبها المتعددة كاستخدام الدين والإيديولوجية والعصبية كأدوات للسيطرة

(1) هشام جعيط، الفتنة، المصدر السابق، ص 304.

(2) جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والفارقة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2009م، ص 67.

(3) المصدر نفسه، ص 317.

(4) محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة، المرجع السابق، ص 193.

وشرعنة السلطة، والسعي باستمرار لنقد فكرة الملك وتحطيمها ليكون ذلك بداية محمودة لمراجعة نقدية شاملة لمشكلات الفكر السياسي العربي كمشكلة مقومات العلاقة السياسية بوصفها علاقة أصيلة غير قابلة للاشتقاق أو الرّد، ومشكلة الحق والتشريع وما يتفرغ عنهما من مشكلات جزئية تخص الجانب العملي لحياة الإنسان العربي، ولن يكون هذا المسعى ذا فائدة تُرجى إلاّ إذا قام بها مثقفون مستقلون أحرار: ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أنّ المراجعة النقدية الشاملة لهذه المشكلات في أصولها التراثية وفي تجلياتها المعاصرة، ستكون حقيقية أو ضئيلة الفائدة، إذا تولى القيام بها ورثة الفقهاء القدماء أو فقهاء السلاطين[1].

وبين موقع الموالاة ومنطق المعارضة، يقف المثقف على واقع مجتمعه الذي يدعوه للتفاعل المستمر معه ومع مشكلاته ذات الوجه المتعددة، فينظر من هذه الناحية في أساليب الوصول إلى السلطة، ويقف على خدماتها وعلاقاتها بأنواع السلطات الأخرى، ومشكلات الصراع على السلطة من حيث أسبابها ونتائجها، ليكون بذلك طرفًا فاعلاً في حسم هذا الصراع أن اتخذ موقعًا مناسبًا من السلطة السياسية أو تأجيجه إذا كان فاعلاً غير موضعي ينحاز اتجاه مصلحة أو تيار. فإنّ المثقف مدعو هنا لأنْ يكون داعمًا لسلطة الدولة.

(1) صلاح جرار، المثقف والتغيير، قراءات في المشهد الثقافي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003م، ص 47.

ختامًا للفصل نستنتج من منظور "هشام جعيط" أنّ قضية المثقف وعلاقته بالسلطة اهتمامًا مكثفًا، وواسع النطاق إذْ أنّه من بين أكثر المواضيع التي تناولها "جعيط"، ويرجع ذلك إلى الهزات الاجتماعية والسياسية والظروف التي شاهدها العالم العربي عمومًا، ما جعلت كل الأنظار مُنصبة على المثقف العربي والدّور الذي ينبغي عليه تأديته في ظل تلك الظروف. إنّ الزوج المفهومي (المثقف والسلطة) يُشكلان موضوعًا بالغ التعقيد والالتباس، يستمد أهميته من كونه ما زال يتسم بالحدة والرّاهنة، حيث لا يهدأ النقاش حوله إلاّ ليبدأ من جديد، فهو الغائب الحاضر دومًا، وذلك لارتباطه بالصراع وتضارب المصالح والعلاقات.

إنّ الجدل القائم بين المثقف والسلطة دائم ومستمر، لا نهاية له، الأمر الذي يقودنا للحديث عن قضية جدلية تحمل في طياتها جانبين أحدهما "مع" والآخر "ضد"، الصراع أو الهدنة فإنما يكون المثقف لسان مجتمعه، ناطق باسمهم متعارضًا مع السلطة، وعلى المثقف أنْ يكون مستقلاً، ولا يعطي الفرصة للنظم السلطوية أن تحتويه، وتُهمش دوره، بل أنْ يكون مبرر وجود المثقف تمثيل كل تلك الفئات من الناس التي تغرق في البؤس والتجاهل، أي أنّ على المثقف أنْ لا يمنح ولائه للسلطة، إنما يجب أنْ يتحرر منها، وأنْ يقف في وجهها لصالح قضايا مجتمعه المهمشة، هذا فيما يخص الاتجاه الأول، أمّا الجانب الثاني فيتناول علاقة تصالح بين المثقف والسلطة وإبرام هدنة بينهما، وهو ما يُسمّى بالمثقف المساير للسلطة، فهو المثقف الذي تستلبه السلطة يُساعد –دون وعي- على اختفاء المشاريع الثقافية والسياسية معًا، وينحصر دور المثقف ساعتها في إرضاء صاحب السلطة وكسب ودِّه وتزيين مجلسه، ويقصد به ذلك المثقف الذي لا دور له سوى السعي لاهثًا وراء ما يرضي السلطة، حليفًا لها، حيث سخر نفسيه لخدمتها، وهذا إمّا خوفًا منها أو طمعًا فيها.

خاتمة

خاتمة:

"هشام جعيط" شخصية فذّة حضيت بالكثير من الاحترام والتّقدير، سواء عند الغرب أو في عاملنا العربي، حيث اختم بدراسة التراث الإسلامي، باعتباره مؤرخ مهتم بالتاريخ العربي الإسلامي، ثم توسعت دراسته وبحثوه حتى أخذت زوايا أخرى على غرار الزاوية التاريخية، فهو عند الكثير من المثقفين العرب الناقد الذي أنصف الشرق من ظلم الغرب له، وكشف أكاذيب المستشرقين المبنية على عدائهم لإسلام ومحاولتهم تشويهه وإلقاء التهم عليه، والعربي القادر على دحض تحيزات الغرب منها والدفاع عنا. كما يعتبر "جعيط" أحد العلامات الفكرية الهامة في الثقافة العربية المعاصرة، وهو في أعماله ودراساته ومقالاته يمزج بكفاءة نادرة ، التاريخي بالفلسفي بالاستشراقي، عبر أفق فكري واسع بجمع التراث بالحداثة، ويرتاد المناطق الجديدة، خصوصًا في الحضارة العربية الإسلامية وتاريخها وروحها وقيمتها...

إنّ إنجاز "هشام جعيط" النقدي على الصعيدين الفكري والمنهجي وتياري النقد الثقافي والنقد ما بعد الكولونيالي اللذين انبثقا عن هذا الجهد المنهجي الخلاق أهم من هذه الأدوار المختلفة التي تُعد نتائج ثانوية للتغيرات الجذرية التي أحدثها منهجه النقدي الجديد، لأنّ هذين التيارين النقديين الجديدين هما اللذان غيرا حقل الدراسات النقدية في الجامعة وفي المؤسسة الثقافية الغربية برمتها. وهما ما يبقي حقًا من "هشام جعيط" النّاقد والمفكر والأديب، إضافة إلى جهده السياسي والإعلامي، وهذا ما جعل منه أستاذ مرموق بجامعة كاليفورنيا.

يُمثل كتابه "أوروبا والإسلام" خطوة هامّة في تشخيص أصناف المثقفين، حيث برز في الواقع تناقض أساسي بين المستوى النظري والممارسة، بين الثقافة الغربية والحداثة. أصبحت الحداثة عالمية بينما تابعت الثقافة انحدارها المميز حتى في المجال العلم النظري، ومنه فإنّ إشكالية التغريب الثقافي للعالم الإسلامي، الأكثر اتساعًا من التغريب البسيط لدى المستعمر ، قد طرحها مستشرقون ورجال دولة أو مفكرين (مسلمون)، إشكالية تتجاوزها الظروف الحالية وتنشطها في آنٍ. فمن جهة رفضت الهيمنة الاستعمارية والتحررات الجزئية الهامة التي تبعتها كان من نتائجها إدخال الدول الإسلامية في التاريخية المعاصرة، ومن جهة ثانية لم تطرح سابقًا محاولة التحديث التكنولوجي بمثل هذا الإلحاح الذي تتقدم به اليوم ولا يطلب من المسلمين أنْ يُصبحوا غربيي النفس حتى يجدوا مكانتهم في العالم بل يتعقلنوا أو يتحدثنوا.

إنّ الثقافة العربية الإسلامية الراقية، ذلك الحجر الأساسي في البناء لم تتجسد في التيار الفقهي، ولا الاتجاه الصوفي، إنّه يشمل مجموع أغصان شجرة الإسلام الثقافية الموحدة أساسًا في مداها ومنهجها، كانت لغة ثقافية مشتركة مع أفق الوحي الذي لا يمحي. ووحدة الثقافة هي أيضًا في شعورها أنّها واحدة، وفي إرادتها أنْ تكون واحدة، ومن بين كل الثقافات الدينية الرّاقية كانت الثقافة الإسلامية الوحيدة التي امتلكت بعمق مفهوم الله.

إنّ الدّور الحقيقي للمثقف حسب "جعيط" هو أنْ يقول الحقيقة بوضوح تام، وبصورة مباشرة وبأمانة تامّة ما كان ذلك ممكنًا، إذْ لا ينبغي أنْ يهتم المثقف إذا كان ما سيقوله سيجلب الإحراج لمن هم في السلطة، أو أنّه سيرضيهم أو يُغضبهم.

ففي نظره قول الحق في وجه السلطة، إنما هو إلتزام أخلاقي على المثقف اتخاذه، وهذا ما نجده فقط عند المثقف الحقيقي الذي يمتلك قدرًا كبيرًا من الالتزام والتراهة اللازميتين لتنفيذ مثل هذه المهمة الفكرية في ظل وجود الصعاب والعوائق التي تقف في وجهه، ولعلّ أهم ما يُواجه المثقف: الخيار الفردي الأخلاقي والسياسي، أي أنّه يجد نفسه بين خيارين إمّا أنّ يبقى بوجهه المعارض والنّاقد للسلطة ويدفع تبعًا لذلك ثمن ذلك النّقد، أو أنْ يُقبل الطريق الأسهل ويتمتع بإغراءات وإكراميات السلطة وينال رضاها، ويصبح عبدًا من عبادها، لذلك فإنّ نداء المعارضة الفكرية الحقيقية الأصلية هي نداء فرد متميّز.

إنّ تصور "جعيط" لدور المثقف كان أمرًا حديثًا، كان بمثابة مشروع فني بقدر ما كان سياسيًا، وذلك من خلال تركيزه على الأسلوب الفني وربطه بين الموقف السياسي للفرد وشخصيته الفريدة.

فالمثقف الذي وصفه لنا بالهادي والمُنشغل بالقضايا ذات المصلحة العامة، هو ليس مجرد معارض وناقد شجاع وملتزم، لأنّه يُقدّم لنا أسلوبًا فرديًا فريدًا جدًا.

يتضح من خلال هذا، أنّ اختيار "جعيط" في معظم أعماله للشخصيات الفنية المعاصرة ومعظم المثقفين الذين غالبًا ما يشير إليهم هم شخصيات حديثة كاريزمية من هذا النوع: سارتر، غراميشي، فكل واحد من هؤلاء ارتبط واتحد بمواقف سياسية وثقافية معينة وامتلك أسلوبًا فنيًا متميزًا امتزج مع الحضور الشخصي العميق وكاريزما قوية، ومن ثم نجد تأكيد "هشام جعيط" على الأسلوب الذي يُمثل عنده أكثر من كونه أمرًا جماليًا فنيًا، إنما هو سياسي.

إن مهمة إخراج العالم العربي من أزمته الرّاهنة، ليست فقط حملاً يلقى على عاتق المثقف دون سواه، إنها مهمة أثقل من أنْ يضطلع بها طرف واحد في المجتمع، لذا فقد نادى إلى إصلاح المنظومة السياسية للعالم العربي الذي تسوده أنظمة متشابهة من حيث المضمون وإنْ اختلفت شكلاً، أنظمة سمتها البارزة تماهي سلطة الحاكم مع سلطة الدولة، يُمارس من خلالها الحاكم صلاحياته بدل الصلاحيات التي فوضه الشعب لأجلها، وهو الأمر الذي أثّر سلبًا على دور المثقف العربي، الذي انسحب من التأثير في القرار السياسي مُرغمًا، لذا فإنّ أهم ما يساعد المثقف للعودة إلى دوره الطبيعي هو إصلاح السياسة من خلال:

- التّمييز الواضح بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة وجعل الحاكم مجرد خادم للشعب.
- أنْ نجعل للسلطة السياسية حدودًا، ولا نطلق يد الحاكم من دون رقيب دستوري.
- أنْ تكون السلطة السياسية خادمة لا مخدومة، وذلك من خلال خدماتها الأساسية التي وجدت لأجلها.
- أنْ نُميّز بوضوح بين السلطة السياسية وأنواع السلطات الأخرى، كالسلطة الدينية وسلطة المعرفة، وأن لا نستخدم الإيديولوجية أو الدين في خدمة هذه السلطة.
- ما يمكن أن نلخص إليه، أنّ المثقف "جعيط" هو شخصية مميزة ومركبة، لها حضورها العميق وشخصيتها القوية، وتحظى بأسلوب فريد ومميز يُمكنها مواجهة تحدي الواقع بكل ضغوطاته وتحتفظ بطاقة المعارضة والالتزام الأخلاقي والشجاعة لتمثيل من لا صوت لهم، وكلّها صفات ومعايير لا غنى عنها للمثقف المعارض، ليس في عالم اليوم فقط، بل في كل زمان ومكان.

في نهاية مُعالجتنا البحث المثير للجدل نتسائل ما إذا كان من الضروري سن قوانين تحمي المثقف لرد الاعتبار، وإعادة سلطة المثقف الممكنة لتأدية رسالته بعيدًا عن أدلجة أفكاره، وفي ملأ عن أي ضغوط سياسية واجتماعية.

فهارس البحث

1- فهرس المصادر والمراجع.

2- فهرس الموضوعات.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

1- القرآن الكريم.

2- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، تر: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1991م.

3- هشام جعيط، النخبة العربية الإسلامية والمصير العربي تر: المنجي الحيادي، ط1، دار الطليعة، بيروت، (دت).

4- هشام جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.

5- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004م.

6- هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، ترجمة: بختي بن عودة، مطبعة الجاحظية، التبيين، العدد 14، الجزائر، 1999م.

7- هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007م.

ثانيًا: المراجع.

8- أبو بكر بن جعفر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1987م.

9- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسن، دار نينوي، دمشق، 2011م.

10- أرثر آيزابدجر، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاوسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.

11- أمحمد صور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة، مركز الدّراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992م.

12- أيمن عبد الرسول، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م.

13- بدر محمد الإنصاري، التفاؤل والتشاؤم، المفهوم والقياس والمعتقدات، مطبوعات جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ط1، 1998م.

14- جاك تكسيه غرامشي، دراسات ومختارات، ترجمة: إبراهيم محلول، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1972م.

15- جاك مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1975م.

16- جان بول سارتر، دفاعًا عن المثقفين، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973م.

17- جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والمفارقة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، 2009م.

18- حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

19- حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي في المقارن، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، بيروت، 2007م.

20- سماح إدريس، المثقف العربي، بحث في رواية التجربة الناصرية، دار الأدب، بيروت، ط1، 1992م.

21- صلاح جوار، المثقف والتغيير، قراءات في المشهد الثقافي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2003م.

22- عبد الحليم الزيات، سوسيولوجيا بناء السلطة، الطبقة، القوة، الصفوة، دار المعرفة الجامعية، (دط)، الإسكندرية، 1990م.

23- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية من العولمة، المركز العربي للأبحاث، ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2013م.

24- عبد الله الغدامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2005م.

25- علي أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الون العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م.

26- علي شريفي، مسؤولية المثقف، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007م.

27- غالي شكر، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة عن الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1992م.

28- محمد الشيخ، المثقف والسلطة (دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.

29- محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقين في فكر هشام جعيط، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2016م.

30- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م.

31- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1989م.

32- مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، 2016م.

33- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيا)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986م.

34- نديم البيطار، المثقفون والثورة، بيسان للنشر والتوزيع، ط2، 2001م.

35- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد للفكر الإسلامي، ط2، 1994م.

ثانيًا: المجلات.

36- حليم بركات، المثقفون في المجتمع العربي المعاصر، ملاحظات حول أصولهم، انتماءاتهم الطبقية، مجلة المنار، العدد 29، مايو 1987م.

المـحتـــــــوى	الصفحة
الإهداء **الشكر**	
المقدمة	2
الفصل الأول: أصناف المثقفين عند هشام جعيط	
أوّلاً: فلاسفة عصر الأنوار "قوليز، قولني"	6
ثانيًا: بعض الرّحالة الرومانطقيين	13
ثالثًا: صورة عن المثقف الملتزم	18
رابعًا: المثقفون العرب.	24
الفصل الثاني: السلطة عند هشام جعيط	
أولاً: السلطة النبوية ومساهمتها في بناء الدولة الإسلامية	34
ثانيًا: التطور السياسي والصراعات الدينية	37
ثالثًا: التنظيمات السياسية في الدولة الإسلامية عند هشام جعيط	44
رابعًا: الصراع على السلطة	52
الفصل الثالث: علاقة المثقف بالسلطة	
أولاً: الإطار المرجعي لعلاقة المثقف بالسلطة "جون بول سارتر"، "غرامشي"	62
ثانيًا: علاقة المثقف بالسلطة في فكر هشام جعيط	68
ثالثًا: المثقف ومنطق معارضة السلطة	74
خاتمة	83
قائمة المصادر والمراجع	87
فهرس المحتويات	90

ملخص:

يُعتبر المثقف الشخص الذي يحمل في ذهنه أفكارًا من إبداعه هو، أو من إبداع غيره، ويعتقد أنّ تلك الأفكار جديرة بأن تجد طريقتها إلى التطبيق في حياة الناس فيكرس جهده لتحقيق هذا الأمل، كما يُعتبر الشخص الذي يُروج للقيم العليا –أخلاقية أو جمالية- وفي هذا يكون الفرق بين المتخصصين الذي وقف عند تخصصه في فرع من العلوم، والمثقف الذي ينشر الفكر ليس لمجرد أنّه ينشر أي فكر وكفى، ولكن لأنّه في نظره هو الفكر الذي ينتج حياة أفضل أو أجمل، إضافة إلى ذلك تعدّ ظاهرة السلطة موضع اهتمام واسع من قبل المفكرين والباحثين، كما يعدّ مفهومها ظاهرة متطورة باستمرار وتأخذ أشكالاً مختلفة من العنف الناجم عن إرادة السيطرة على الآخر، إلى عمل إقناعي لوضع المواطن في عمل جماعي مشترك، فضلاً عن أنها ارتبطت بكل أوجه العلاقات الإنسانية، كذلك نجد ممارسة السلطة السياسية تأخذ أشكالاً مختلفة وعناصر متنوعة مثل: القوة، الهيمنة، السيطرة.

الكلمات المفتاحية: المثقف، السلطة، السياسة.

Summary :

Anintellectual is à person who carries un his mind ideras of his own creaturty or the creatuity of others , and be lieves that these way to be applied in people is lives ,so he dedicates his effort to achieiving this hope spécialistes who stopped specializing in a branch of science , and the intellectual who spreads thought is not just becouse it is enough , but becouse in his view it is the thoughet that produces better or more beautiful life . in addition ,the phenomenon of power is the sybject of wide interest by thin kers and resarchers ,and its concept as a constanthy evolving phenomenon that takes various formes the will to control the other ,into a persuasive action to put the citizen into a joint collective action . in addition to being associated with all aspects of human relation , we also find that the practices of political pawfer take different formes and various elements such as pwaer dKey words : the intellectual . authority . politicsomination and coutrol .

Résume :

La tâche de sortir le monde arabe de sa crise actuelle n'est pas seulement un fardeau qui incombe aux seuls intellectuels, c'est une tâche trop lourde pour être entreprise par une seule partie de la société. le monde arabe, qui est dominé par des régimes similaires dans le contenu, même s'ils diffèrent dans la forme. , systèmes dont la caractéristique marquante est l'identification de l'autorité du dirigeant à l'autorité de l'État, à travers laquelle le dirigeant exerce ses pouvoirs au lieu de les pouvoirs qui lui sont délégués par le peuple. Son rôle naturel est de réformer la politique en distinguant clairement l'autorité du gouvernant de l'autorité de l'État, en faisant du gouvernant un simple serviteur du peuple et en fixant des limites à l'autorité politique.Et on ne lâche pas la main du gouvernant sans un contrôle constitutionnel, et que l'autorité politique est une servante plutôt qu'une servante, et c'est à travers ses services de base pour lesquels elle a été constatée, que l'on distingue clairement entre l'autorité politique et les autres types de autorités telles que l'autorité religieuse et l'autorité de la connaissance, et que nous n'utilisons pas l'idéologie ou la religion au service de ce pouvoir. Ce que nous pouvons résumer, c'est que l'intellectuel Djait est une personnalité distinctive et complexe, avec une présence profonde et une forte personnalité, et possédant un style unique et distinctif qui peut faire face au défi de la réalité avec toutes ses pressions et conserver l'énergie de l'opposition. , engagement moral et courage pour représenter les sans-voix, autant de qualités et de critères indispensables pour l'opposition, non seulement dans le monde d'aujourd'hui, mais aussi à une époque et dans un lieu.