

## من العصبية إلى الكتلة التاريخية

### *From Tribalism to Historical Mass*

**Sulaiman Mabrouk Taan**

جامعة غازي عثمان باشا - توقات - تركيا  
sulaiman.taan@gmail.com

**المخلص:** يتناول البحث الكتابات السياسية لمحمد عابد الجابري, والتي ابتدأت باستلهاهم نظرية العصبية لابن خلدون, وانتهت بتبني مفهوم الكتلة التاريخية. يمكن تقسيم كتابات الجابري السياسية إلى ثلاث مراحل: (i) مرحلة الشرح والتوضيح, وفيها كان الجابري واقعا تحت تأثير نظرية ابن خلدون في العصبية, فانحصر عمله في شرح النظرية, وتبيان الظروف التاريخية والاقتصادية التي أدت بآبن خلدون إلى إطلاق نظريته. (ii) مرحلة التطوير والإضافة, يتجاوز فيها الجابري نظرية العصبية, بعد أن وجد أنها غير كافية لتفسير حركة التاريخ العربي, فيقترح ثلاثة محددات لدراسة التاريخ العربي- الإسلامي, هي: القبيلة, والغنيمة, والعقيدة. ينتقد الجابري النظريتين السنية والشيعية في الحكم, لاعتماد الأولى على حديث: "الأئمة من قريش", والثانية لتبنيها فكرة الوصية, ويخلص إلى أن هناك فراغا دستوريا في نظام الحكم في الإسلام. (iii) مرحلة الدعوة إلى التغيير. يتوجه الجابري في هذه المرحلة إلى الواقع المعاصر, فيقترح للخروج من أزمة الحكم في العالم العربي مفهوم "الكتلة التاريخية", وهو مفهوم يستمد من الفيلسوف الإيطالي غرامشي, ومن أهم ميزات الكتلة التاريخية أنها تجمع كل القوى الاجتماعية الباحثة عن التغيير في مرحلة تاريخية معينة.

**الكلمات المفتاحية:** الجابري, العرب, العصبية, الغنيمة, الكتلة التاريخية

**Abstract:** The research highlights the intellectual path of Muhammad Abed Al-Jabri in his political vision, Beginning with the inspiration of the concept of tribalism in the emergence of the state as Ibn Khaldun stated, and ending with the concept of historical bloc. (i) Explanation and clarification stage, Al-Jabri was impressed with Ibn Khaldun and his theory in tribalism, his writings were confined to explanation, and indicating the historical and economic conditions at Ibn Khaldun's time. (ii) Development and addition stage, Al-Jabri goes beyond tribalism theory, which he considers insufficient to explain the Arab-Islamic history; he proposes three factors to study the Arab-Islamic history, namely: tribe, booty, and faith. Al-Jabri criticizes the Sunni theory, because it depends on the Hadith saying: Imams must be from Quraish, Just as he criticized Shiite theory, which adopts the idea of the will. Al-Jabri concludes that there is a constitutional vacuum in the system of government in Islam. (iii) The call for change, Al-Jabri, at this stage, was preoccupied with the crisis of governance in the Arab world, so he proposes the concept of a "historic bloc" to achieve democratic transformation.

**Keywords:** Al-Jabri, Arab, Tribalism, Booty, Historical bloc

تعكس اهتمامات الجابري المتعددة صورة الفكر العربي في الربع الأخير من القرن المنصرم والعقد الأول من القرن الحالي، وهي اهتمامات امتدت لتغطي مختلف القضايا التي تشغل المثقفين والمفكرين العرب. وما يعيننا في هذه الورقة هو تتبع كتاباته السياسية.

من اللافت للانتباه أن الجابري ابتدأ حياته العلمية، شأنه شأن جمهرة واسعة من المثقفين العرب بالحديث عن مشكلة الحكم في تاريخنا القديم، متجاهلاً تناول الواقع السياسي المعاصر، ولكن هذا الإحجام سرعان ما بدأ بالزوال تدريجياً، ليصل في كتاباته المتأخرة إلى الدعوة الصريحة إلى الانتقال الديمقراطي في عالمنا العربي. وسينحصر عملنا في هذه الورقة بالوقوف على أبرز إسهامات الجابري في قراءته للتاريخ السياسي العربي، وذلك عبر استخلاص أهم ما في تلك الكتابات ومحاولة مناقشتها والإشارة إلى جوانب الجدة فيها. واستناداً إلى قراءتنا لكتابات الجابري، فمن الممكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل، كرس الأولى لابن خلدون ونظريته في العصبية، ثم تقدم بعد ذلك إلى تقديم رؤيته الخاصة بالتاريخ العربي-الإسلامي، وانتهى به الأمر إلى تناول الواقع السياسي العربي الراهن، والدعوة إلى التغيير والتحول الديمقراطي.

### 1. مرحلة الشرح والتوضيح

إن استعراضاً سريعاً لكتاب الجابري "العصبية والدولة" يضعنا مباشرة أمام قضايا ترتبط ببدايات أي مفكر أو كاتب؛ من أكثرها وضوحاً الوقوع تحت تأثير الشخصية التي يكتب عنها، بحيث لا يتمكن من الشروع في سجال فكري ونقدي مع طروحاتها وأفكارها، وإنما يكتفي غالباً بالشرح والتوضيح، أما الإضافات فإنها على الأغلب تنحصر في بعض الإضاءات والومضات المعرفية التي تبين الخلفية التي يصدر عنها.

في البدايات أيضاً تبين يكاد يصل إلى درجة التطابق لرؤى الشخصية المبحوثة وأفكارها، بحيث يضع الباحث نفسه في صف الشخصية، مدافعاً عما قدمته من أفكار، ويصل الأمر لدى بعض الباحثين إلى محاولة تسويق جوانب الضعف الإنساني في الشخصية المبحوثة، من انتهازية أو شح أو قلة وفاء... مما يعكس رغبة مضمرة في إبرازها بصورة مثالية خالية من العيوب، وكأن كمال شخصية الباحث لا يتحقق إلا بسمو الشخصية المبحوثة.

من العيوب التي تكتنف البدايات ضيق أفق الرؤية، وهذا أمر عادة ما يتجاوزه الباحث الأصيل في مرحلة لاحقة، حين يطور أدواته النقدية، وتزداد خبرته المنهجية والبحثية، فيتجاوز ما سطره من قبل، وهو ما سنلاحظه عند الجابري في مرحلة لاحقة. كل هذه الملاحظات العامة نراها بهذا القدر أو ذاك في كتاب "العصبية والدولة" الذي بدأ به الجابري حياته العلمية.

بدأ الجابري كتابه: "العصبية والدولة" بعرض شامل لحال العالم الإسلامي عامة، والمغرب العربي بخاصة، في عصر ابن خلدون، ملاحظاً تفتت الدول الإسلامية الكبرى إلى ممالك ودويلات صغيرة الحجم، والإنهاك الاقتصادي

وزيادة الضرائب. ويسجل الجابري هنا أن الحالة الفكرية كانت في مرحلة انكفاء وتراجع، مع العودة إلى اجترار ما خلفه القدماء، وغلق باب الاجتهاد، وشيوع التصوف بوصفه موقفاً غير عقلاني من العالم. وكذلك فإن كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية قد أدى إلى أن قيام الدول أو اندثارها مرده قوة القبيلة وقدرتها على صياغة تحالفات مع القبائل، أو ضعف القبيلة وانفكاك تحالفاتها (الجابري، 1994: 7-13).

نظرية ابن خلدون في العصبية موضوع مكرور معاد، وهذه حقيقة لا شك فيها، لكن يحسب للجابري أنه أعاد له الحياة مجدداً، فالأفكار السابقة تحتاج بين الفينة والأخرى إلى من يدفعها إلى الساحة الفكرية بلبوس جديد يغتذي بما في تلك الساحة من أفكار ورؤى. ومن دون إغفال الرصانة الأكاديمية التي يتناول بها الجابري ابن خلدون ونظريته، والضبط المنهجي الدقيق لموضوعه، والإحاطة التامة بجوانب النظرية الخلدونية، فربما كانت الظروف التاريخية هي ما أسهمت في ذلك الصدى الطيب الذي لقيه كتاب الجابري، فقد جاء إحياء الخلدونية على يديه مترافقاً مع الأزمة البنوية التي تعانيتها الدولة العربية المعاصرة التي وصلت إلى طريق يشي بانسداد أفق التغيير، مما أعاد طرح مشروعية الدولة على بساط البحث مجدداً.

لم يفلح الجابري في كتابه "العصبية والدولة" في إقامة وشيجة بين الدولة التي نظر لها ابن خلدون والدولة العربية "المعاصرة"، على الرغم من وجود سمات كثيرة مشتركة بينهما، فقد بقي مخلصاً لعمله، ولم يتمكن من مد نظره إلى العالم الذي يعيش فيه، وإنما اكتفى بالبقاء في عالم ابن خلدون وعصره، شارحاً ومحللاً ومناقشاً. وإذا كان هذا الضبط المنهجي مقبولاً في أطروحة جامعية تكرر لبث موضوع معين، فإن من اللافت للانتباه أن الجابري لم يحاول في كتابه المنشور أن يعدل ما في أطروحته، بحيث تتجاوز المرحلة التاريخية السابقة إلى المرحلة الزمنية المعاصرة، أو إلى مناقشة أسس الدول العربية "المعاصرة" استناداً إلى النظرية الخلدونية.

إذا تجاوزنا هذه الملاحظات التي يستخلصها قارئ كتاب "العصبية والدولة"، واتجهنا صوب البحث عن الرؤى التي يتناول بها الجابري ابن خلدون، فإن الأسئلة الكبرى التي انشغل بها ابن خلدون - بحسب الجابري - يمكن حصرها فيما يلي:

- أ- سبب انهيار الحضارة العربية-الإسلامية، بعد أن بلغت مداها من المجد والعظمة.
- ب- قيمة الظاهرة الخلدونية تكمن في محاولة فك رموز الوقائع الخارجية، وجلاء ما غمض منها.
- ج- الدوافع وراء تحول العصبية من رابطة نفسية إلى قوة للمواجهة والمطالبة بالملك وتأسيس الدولة، والعوامل التي تقف وراء ضعف العصبية وانكسار شوكتها.
- د- السبب في أن حركة التاريخ الإسلامي -كما يصورها ابن خلدون- حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، وأنها تسير على شكل دورة لا على نحو مستقيم (الجابري، 1994: 11-12).

كان السبب الذي دفع ابن خلدون للتفكير بموضوع العصبية أنه عاش في عصر غابت فيه الأسس الدينية أو النظرية للمطالبة بالحكم، واعتمدت تلك المطالبة على الشوكة والغلبة، وهو ما حدا به إلى النظر إلى التاريخ بمنظار العصبية بوصفها آلية للاستيلاء على السلطة (الجابري، 1994: 20). الإسهام الأكبر لابن خلدون، أنه كشف عن الجوانب العصبية في الفترات التي لم تكن فيها واضحة كما هي حالها في عصره، وهو ما سيحاول الجابري فيما بعد القيام به تحت مسمى جديد، هو البحث عن السياسي في الممارسات غير السياسية، حين يستعرض المرحلة الأهم في التأسيس للفكر السياسي في الإسلام؛ مرحلة الرسول "ص" والخلافة الراشدة.

وبعيداً عن الضبط المنهجي الذي أشرنا إليه من قبل، فإن جل عمل الجابري ينحصر بالشرح والتوضيح، وعرض الفكرة الخلدونية بلغة معاصرة، تزيل الغموض في بعض عباراته، أو الخطأ في فهم ما يرمي إليه، أو الخلفية المعرفية التي ينطلق منها.

فيما يتعلق بتوضيح ما يرمي إليه ابن خلدون، يذكر الجابري مثلاً على ما قد يبدو تناقضاً عند ابن خلدون في التزامه المنهجي بنظريته في العصبية، والقول بالخوارق والمعجزات، معللاً ذلك بأن هذا اللجوء إلى الخوارق يقصد منه ترميم نظريته في العصبية، وسد ما يعترها من عيوب؛ فأبو بكر الذي انتقلت إليه الخلافة بعد وفاة الرسول "ص" لم يكن من الفرع الأقوى الذي كان يجب أن تنتقل إليه الخلافة بمقتضى نظرية العصبية، فلم يكن لا من بني هاشم ولا من بني أمية، وهما الفرعان المتنافسان على الرئاسة قبل الإسلام وبعده (الجابري، 1994: 205).

ويتوقف الجابري مرات عديدة لبيان الخلفية المعرفية التي ينطلق منها ابن خلدون، والتي يجهلها القارئ المعاصر، لأنها كانت نتاج مرحلة تاريخية معينة، ففي الفقرة التي يستهل بها ابن خلدون حديثه عن علم الكلام، يتوقف الجابري عند قوله -ابن خلدون-: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة" (ابن خلدون، 2014: 966/3). فهذه العبارة -بحسب الجابري- تشير إلى انتماء ابن خلدون إلى الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما قدمها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة هنا أن الارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وأن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، مع خلاف دقيق بين الأشاعرة وابن خلدون الذي يرى أن العادة قد استقرت وصار الحكم للعادة كما كان، في حين أن الأشاعرة قالوا بفكرة العادة ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات (الجابري، 1994: 81-83).

## 2. مرحلة التطوير والإضافة

في هذه المرحلة، اتضح للجابري عدم كفاية الأدوات الإجرائية التي تناول بها ابن خلدون التاريخ العربي الإسلامي، وبخاصة ما يتصل بالعصبية، وترافق ذلك مع ازدياد الحاسة النقدية لديه، مما دفعه إلى البحث عن مفهومات جديدة، تكون بمثابة أدوات يفتح بها مغالق غموض بعض الظواهر التاريخية.

كان ابن خلدون قد كشف عن البنية العصبية داخل منظومة الحكم العربية، بعد أن كانت النظرية الدينية هي المهيمنة، وقد سار الجابري على هذا المنوال، ولكنه نظر من منطلقات جديدة، وبأدوات منهجية حديثة، وهذا ما جعل قراءته للعقل السياسي قراءة أشمل وأعمق، لأنها أزالَت الغموض واللبس عن بعض الممارسات التي كانت مستورة عن أعيننا المعاصرة، بفعل القراءة الدينية التقليدية للمرحلة الإسلامية المبكرة، تلك التي تبعد عن رجال تلك المرحلة كل هوى دنيوي، وتجعل أفعالهم أقرب إلى الإلهام الإلهي، كي لا نسميه بمسمى آخر، وكأنهم لم يكونوا بشراً، بل كانوا في مرتبة مغايرة للطبيعة البشرية.

يتجلى الإسهام الأهم للجابري في أنه لم يتناول الأحداث السياسية في تلك المرحلة، ولكنه نظر في المحددات التي قادت إلى نشوء تلك الأحداث وتحكمت بسيرورتها، أو باصطلاح الجابري: "العقل السياسي العربي". ما هو العقل السياسي؟ هو مجموع محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في المجتمع، والتجليات النظرية والتطبيقية لهذا الفعل. أما عن السبب الذي يدفع الجابري إلى إطلاق صفة "العقل" على تلك المحددات والتجليات، فهو خضوعها لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها. ولهذا المنطق مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو سياسي لأن وظيفته هي ممارسة السلطة لا إنتاج المعرفة (الجابري، 2000: 7).

من القضايا المنهجية التي تسترعي انتباه القارئ، القدرة على المزوجة بين صنفين من المفهومات؛ صنف يستمد من الجابري من الفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر ذي الأصول الأوربية، وصنف يستعيده من التراث العربي-الإسلامي. والخطر في هذه المزوجة هو انزلاقها إلى نوع من التلفيق المخل الذي يؤدي في أغلب الأحيان إلى كسر عنق النصوص لتتوافق مع المفهومات الموظفة في المنهج. ولكن الجابري ينجح في تجنب هذا المزلق عبر مسارين؛ حرص في الأول منهما على تبيئة المفهومات السياسية والاجتماعية الغربية بجعلها تتسع لتعبر عن المضمونات التي يفرضها موضوع البحث، وبعدم التقيد الحرفي بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في الثقافة الغربية، مثلما اجتهد في المسار الثاني بتحرير المفهومات القديمة من قيود الماضي، ونجح في بعث حياة جديدة فيها تتوافق مع المساحات الجديدة التي فرضتها اهتمامات الحاضر. فعلى سبيل المثال، يرى الجابري أن المجتمع العربي الذي يحاول قراءة العقل السياسي لديه مجتمع بقيت الأوضاع فيه في مرحلة ما قبل الرأسمالية، وهذا المجتمع أفرز روابط بين الفكر والواقع تستدعي مفهومات مختلفة عن المفهومات السائدة في الساحة الفكرية المعاصرة، ينبغي إدخالها إلى الخطاب السياسي العربي المعاصر الذي ماتزال تهيمن عليه مفهومات تفقد قوتها

ومرونتها التطبيقية عندما تنتقل من المجتمع الأوربي المصنع إلى المجتمع العربي الراهن (الجابري، 2000: 9) . وفي سبيل هذا الغرض، يوظف الجابري مجموعة من المفهومات في مقاربة العقل السياسي العربي، وهي:

## 1.2. اللاشعور السياسي

وهو أقرب إلى صيغة اللاشعور الجمعي الذي طوره يونغ، والذي يتكون من رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع إلى خبرات الجنس البشري الممتدة إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. ولكن الفارق بين اللاشعور الجمعي واللاشعور السياسي أن هذا الأخير يخص أساساً الجماعة المنظمة ذات النشاط السياسي، كالقبيلة والحزب والأمة. وإضافة إلى ذلك، فإن تجليات اللاشعور السياسي تتخذ طابعاً سياسياً وأيديولوجياً، على خلاف تجليات اللاشعور الجمعي ذي الطابع النفسي.

إن دوبري الذي يستعير الجابري منه مفهوم "اللاشعور السياسي" يقرر، خلافاً للنصوص الماركسية الكلاسيكية، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً للعلاقات الاقتصادية؛ لأن بنيات السلوك السياسي لا تتعرض لتغيرات جوهرية مع حلول أسلوب آخر، وإنما تبقى مستقلة عن قوى الإنتاج. يشرح دوبري نظريته بالقول: إن الاشتراكية التي طبقت [في الاتحاد السوفيتي] بعثت الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك التي كان من المفترض أن تحول دون ظهورها علاقات الإنتاج الجديدة، مستنتجاً من ذلك وجود قوة غير مراقبة في جذور الظاهرة الاجتماعية، قوة قد تبدو في الظاهر غير عقلانية تنتمي إلى عالم الأسرار. ويطرح دوبري، استناداً إلى هذه القوة غير المنطقية، مفهوم اللاشعور السياسي، وخلصته أن الجماعات البشرية المنظمة لديها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الإيديولوجيات أكثر أعراضه ظهوراً. لكن ما يميز "اللاشعور السياسي" أن وظيفته في مجتمعنا هي إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري؛ لأن السياسة في مجتمعاتنا بدأت أساساً تحت عنوان الدين والقبيلة (الجابري، 2000: 13).

## 2.2. المخيال الاجتماعي

هو المرجعية العامة للعقل السياسي، ويقوم له مقام النظام المعرفي بالقياس إلى العقل النظري، ويؤطر اللاشعور السياسي، ويشكل له نوعاً من الوطن داخل "النفس الجماعية" (الجابري، 2000: 14). فالمخيال الاجتماعي هو مجموعة منظمة من التصورات يعيد المجتمع بواسطتها إنتاج نفسه، وذلك عبر دفع الجماعة لتتعرف إلى ذاتها، ويوزع بها الهويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجمعية والأهداف المنشودة. ويوضح الجابري المقصود بالمخيال الاجتماعي العربي بالقول إنه الصرح الخيالي الذي يشكل رأس مالنا من البطولات والمآثر وأنواع المعاناة، والذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي والحاضر... إلخ

خصوصية العقل السياسي أنه يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي لا في الكلام المعرفي، ذلك أن المخيال الاجتماعي منظومة من البديهيات والمعايير والقيم والرموز، وهو مجال لاكتساب الفئات، وتسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد.

### 3.2. المجال السياسي

يمثل اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي الجانبين النفسي والاجتماعي، أو العنصرين الذاتي والجماعي في الظاهرة السياسية، في حين يمثل المجال السياسي الجانب المجتمعي فيها، والمقصود به الكيفية التي تُمارَس بها السلطة السياسية.

إن جهاز المفاهيم الذي يقارب به الظاهرة المدروسة يعطي الباحث المقدرة على الكشف عن جوانب وعناصر من هذه الظاهرة تبقى خارج نطاق المفكر به لولا هذه الأدوات والمفاهيم، وتتجلى براعة الجابري أيضًا في تجاوز المفاهيم السابقة التي استعملها من قبل، لعدم قابليتها التطبيقية، إذ إنها بدلاً من أن تشكل عاملاً في الكشف والإضاءة تصبح هي ذاتها عائقاً معرفياً، مثلما أن المفاهيم المستخلصة من دراسة المجتمع الرأسمالي تغدو عوائق إذا ما جرى تطبيقها في مجتمع آخر يختلف في تطوره وتكوينه عن المجتمع الرأسمالي، ومن هنا تبرز الحاجة إلى تبيئة هذه المفاهيم قبل الشروع في تطبيقها.

يستخلص الجابري ثلاثة أسس في العلاقة بين الفكر والواقع في المجتمعات ما قبل الرأسمالية كالمجتمع العربي الذي سيشرح بدراسته، وهي:

- القول بوحدة البنيتين التحتية والفرقية.
- التأكيد على الدور الأساسي للقرابة.
- الدور الكبير الذي يضطلع به الدين بوصفه عقيدة وتنظيمًا اجتماعيًا يحمل مضمونًا سياسيًا مضمراً أو واضحاً.

هذه الأسس الثلاثة تضعنا -بحسب الجابري- مباشرة أمام نظرية ابن خلدون الذي أكد دور العصبية أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول، والأثر الحاسم للعامل الاقتصادي الذي أطلق عليه الجابري اسم: "أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو" (الجابري، 2000: 47).

ومن هذا المزج بين خلاصات القراءة الماركسية للمجتمعات ما قبل الرأسمالية، والأدوات الخلدونية في تحليل تشكل الممالك وانهيارها، يقترح الجابري ثلاثة محددات أساسية لقراءة التاريخ السياسي العربي، وبخاصة منذ بداية الدعوة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي، وهي: القبيلة، والغنيمية، والعقيدة. فالقبيلة تعني ما يعبر عنه ابن خلدون بالعصبية، أو ما يطلق عليه اليوم العشائرية التي تتسع لتشمل كل القرابات ذات الحس العصبي كالانتماء

إلى مدينة أو طائفة أو حزب... إلخ. والغنيمة اسم يقصد به الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات القائمة على اقتصاد الخراج والريع. والعقيدة يقصد بها أثر الدين أو الإيديولوجيا على صعيد الاعتقاد والمذهب (الجابري, 2000: 50).

#### 4.2. محددات العقل السياسي العربي:

##### أ- العقيدة

ما يسوغ الابتداء بالعقيدة بوصفها المحدد الأول للعقل السياسي العربي أن الجماعة الإسلامية في مكة-كما يرى الجابري- لم يكن يجمع بينها إلا هذه الدعوة، على النقيض من أعدائها القرشيين الذين كان يجمعهم العاملان الآخران: القبيلة والغنيمة. والنقطة الأبرز هنا هي دور العقيدة في تشكيل المخيال الاجتماعي والسياسي بعد الموت، وهي البؤرة التي اجتمع فيها وعي المسلمين الأوائل ومخيلهم؛ فقد دشنت الدعوة الإسلامية قطيعة مع القرشيين حين عابت آلهتهم وذكرتها بسوء، أما قبل ذلك فإن كفار قريش كانوا يستهزئون من الرسول "ص" بوصفه شخصاً يخاطب السماء.

أما نقطة التحول في موقف قريش من الدعوة فكانت حين عاب القرآن الكريم آلهتهم، ودعاهم لتركها والإيمان بالله الواحد. كان للعقيدة دور حاسم في تشكيل مخيال المستضعفين من المسلمين الأوائل الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، ولذلك كان العقيدة هي التي تحدد سلوكهم، على خلاف المسلمين القرشيين الذين كانت المظلة القبلية تحميهم من أن يتعرض أحد لهم بأذى، ناهيك عن قتلهم كما حدث لوالد عمار بن ياسر وأمه.

ويخلص الجابري من كل هذا العرض إلى أن التمييز الذي أقامته قريش في معاملة المسلمين الأوائل ستكون له آثاره المكبوتة التي ستحركها وتنميها ملابسات وظروف أخرى حين تتحول الدعوة إلى دولة (الجابري, 2000: 77).

##### ب- القبيلة مرحلة الدعوة

من المعروف تاريخياً أن قريشاً تنقسم إلى قسمين: قريش البطاح، وقريش الظواهر الذين يعدون أقل أهمية من القسم الأول. وإلى جانب هذا التقسيم الجغرافي المستمد من علاقات القوة، كانت هناك منافسة حادة بين بني هاشم وبني أمية، تحولت إلى صراع واضح فيما بعد. ومن المعروف في النظام القبلي أن الاعتداء على أي فرد من أفراد القبيلة ترى فيه القبيلة اعتداء عليها، وهو ما يفسر أن خصوم الدعوة الإسلامية لم يتمكنوا من إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين.



ويرى الجابري أن العلاقات القبلية المعقدة حمت الدعوة الإسلامية من الانهيار، ولكنها أيضًا لم تكن تسمح لتلك الدعوة بالانتشار، لأن نجاحها يعني في المخيال القبلي ارتقاء بني هاشم إلى مركز السيادة في مكة، وهو ما كانت تخشاه بطون قريش الأخرى (الجابري، 2000: 88).

الهجرة إلى المدينة لم تكن بسبب اضطهاد القرشيين للرسول "ص" وأصحابه، وإنما كانت -بحسب الجابري- للخروج من هذه الحلقة المفرغة التي وضعته فيها قريش، ولضرب طوق حول قريش وتجارتها، الأمر الذي سيجبرها على الرضوخ والاستسلام. وهذا ما كان في النهاية (الجابري، 2000: 88-91). وينتهي الجابري بعد هذا العرض إلى أن القبيلة قامت بدور مزدوج في مرحلة الدعوة؛ فمن جهة مكنت خصومها من ضرب حصار حولها وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية مئة وأربعة وخمسين فردًا على مدى ثلاثة عشر عامًا. ومن جهة ثانية وفرت "القبيلة" الحماية للمسلمين الأوائل ممن لهم عشائر تحميهم (الجابري، 2000: 96).

### مرحلة الدولة

المنطق الذي عالج به الصحابة مسألة الخلافة كان منطق القبيلة، وكان ميزان القوة القبلي يميل لصالح قريش كبقية لا كمال. هذا ما يستنتجه الجابري ردًا على أولئك الذين يحاولون إعطاء دور للبعد الديني في اختيار الخليفة، أو ما يصطلح عليه الجابري بالعقيدة، ففي رأيه أنه لا العقيدة ولا الغنيمة كان لهما أثر في ترجيح أبي بكر لتولي الخلافة، بل كان المقياس القبلي هو السائد (الجابري، 2000: 129-132)، وهو ما عبر عنه أبو بكر بقوله: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" (ابن عبد ربه، 1953: 127/4). أما طريقة اختيار عمر بن الخطاب فتوضح أن منطق القبيلة ما يزال هو المسيطر على آلية الاختيار، ولكن مع معطيات جديدة، أهمها أن الخلافة خرجت نهائيًا من الأنصار، وأن الدولة أصبحت دولة قريش، ولاسيما بعد قضاء أبناء قريش على حركات التمرد "الردة" في قلب الجزيرة العربية، وانتقالهم في أثناء ذلك لقتال الدولتين الكبريين فارس وبيزنطة (الجابري، 2000: 142).

يعكس تولى عثمان بن عفان الخلافة من بين الصحابة الستة الذين سماهم عمر بن الخطاب ميزان القوى القبلي آنذاك، ناهيك طبعًا أن هؤلاء هم ذوو السبق في الإسلام، وهم من المبشرين بالجنة. فاختيار عثمان بن عفان كان يعني أن الكفة القبلية تميل لمصلحة بني أمية على بني هاشم؛ فاستنادًا إلى المقرئ، لم يخص الرسول "ص" بني هاشم بأي من أعمال الدولة، في حين كان عماله على مكة والطائف ونجران وكندة واليمن والبحرين وتيماء وخيبر وفدك من بني أمية وحلفائهم. وقد تبع أبو بكر الرسول "ص" في هذا، فقد تولى قيادة المسلمين في حروب الردة وفتح الشام قواد، جلهم من بني أمية وحلفائهم (المقرئ، 1988: 2-41).

إن قراءة العقل السياسي العربي، وخصوصًا في مرحلة الخلافة الراشدة، أماطت اللثام عن علاقات القوة التي تحكمت في اختيار الخلفاء الراشدين، بعيدًا عن الصورة المثالية التي ترسمها الأدبيات الإسلامية لهم، بوصفهم أفضل الصحابة وأجدرهم بتولي أمور المسلمين بعد وفاة الرسول (ص) وفق الترتيب الذي تولوا فيه الخلافة، وكأن توليهم للخلافة خضع لأوامر إلهية. فهذه الصورة المثالية تنمحي من ذهن قارئ العقل السياسي، حين يكتشف أن طريقة الاختيار خضعت لعوامل عديدة، يأتي في مقدمتها البعد القبلي، في حين لم يكن للعقيدة ذلك الدور الحاسم الذي ارتسم في أذهان الناس بفعل القراءة الطهرانية لتلك المرحلة.

وإضافة إلى انهيار تلك الصورة المثالية، تزول أيضًا الهالة المرسومة حول الصحابة، فيعودون بشرًا يتنافسون ويتجادلون ويختلفون في من هو صاحب الحق في تولي الخلافة، على النقيض مما حاولت النيارات الإسلامية المختلفة رسمه وتكريسه في وعي الناس، وذلك عبر تجسيد صورة مثالية لهم، ولاسيما في هذا الجانب، أعني جانب العمل السياسي، إذ تصورهم زاهدين في تولي الأمور العامة، منصرفين عنها كليًا، ولكن إسهام الجابري هو أنه وضّح بما لا يدع مجالًا للشك أن هذه الصورة ليست دقيقة على الإطلاق، فهؤلاء لم يحل ورعهم وتقاهم بينهم وبين الخلاف على السلطة والافتتال من أجلها، وهو ما يفسح المجال أمام قراءة عقلانية للتراث العربي الإسلامي، ولا سيما في شقه السياسي.

من المفهومات التي لم يعد من الممكن النظر إليها بالمنظار نفسه قبل قراءة الجابري مفهوم الشورى، فهذا المفهوم الذي يتكرر في الأدبيات الإسلامية المعاصرة لم يكن إلا صورة شكلية تقوم من خلالها العصبية المهيمنة باختيار الشخص الذي يعبر عن تطلعاتها ليكون خليفة أو أميرًا للمؤمنين. هكذا تزول تلك الصورة المثالية الناصعة لمفهوم الشورى، والتي تحاول الأدبيات الإسلامية ترسيخها، وحفرها في أذهان الناس، فالشورى -كما جرى تطبيقها- كانت خاصة بالعصبية المهيمنة، أو بالفئة المهيمنة، وهي قريش في المرحلة الأولى ثم بنو أمية منذ خلافة عثمان بن عفان حتى قيام الدعوة العباسية.

### ج- الغنيمة

كانت القبيلة والعقيدة عاملي تجميع، لكن الغنيمة كانت عامل تجزئة وتفريق، فلم يكن لها أثر كبير في حياة الرسول "ص" وأبي بكر، وإنما بدأت تؤثر في سياق الأحداث مع فتح العراق والشام ومصر، في خلافة عمر بن الخطاب. ويعود السبب في جعل الغنيمة عامل فرقة وانقسام بين المسلمين إلى الطريقة التي سار عليها عمر بن الخطاب في توزيع الثروة، وتقوم على تفضيل قرابة الرسول "ص" على سائر قريش، وتفضيل قريش على سائر العرب، أي: التوزيع غير العادل للثروة؛ الأمر الذي أدى إلى تكديس الثروة بيد قلة من الناس، مترافقًا مع تزايد حجم المال المتدفق إلى مركز الخلافة في المدينة نتيجة أموال الفتوحات والخراج.

ما الذي يمكن أن يستنتجه المرء من كل ما تقدم؟

لم يكن للعقيدة دور مهم يذكر في تولي أعمال الدولة، فمن الواضح أن الرسول "ص" قد اختار أصحاب الكفاءة في إدارة شؤون الدولة وفضلهم على أهل التقى والورع، فقد كان معظم ولاته ينتمون إلى بين أمية وبنو مخزوم، وهؤلاء كانوا أكثر من غيرهم معرفة بأساليب الإدارة والحكم، نظرًا لخبراتهم الطويلة، ولاسيما في مجال التجارة. لم يكن من بين ولادة الرسول "ص" أحد من فقراء المسلمين ومستضعفيهم الذين أودوا في مكة إبان الدعوة الإسلامية، فهؤلاء الفقراء ليس لهم أي خبرة في الإدارة والحكم، ولم تكن لهم شوكة أو عصبية تدفعهم لتولي أعمال مهمة في الدولة، بعد تحول الدعوة إلى دولة، وإنما بقيت لهم منزلتهم الرفيعة في قلوب المسلمين بوصفهم من أوائل الصحابة.

الحرب الأهلية التي شهدتها الدولة العربية منذ نهايات خلافة عثمان بن عفان لم يكن من الممكن تجنبها في ظل حالة الاختلال التي شهدتها الدولة الوليدة. كانت العصبية القبلية تمارس وفق مستويين، تأتي في الأولى منهما عصبية بني أمية في مواجهة قريش، وفي الثانية قريش في مواجهة العرب، ومن هنا يمكننا القول: إنه إذا كانت العناصر التي قامت بالثورة ضد الخليفة عثمان بن عفان هي عناصر عربية، فإن قريشًا ما عدا بني أمية كانت ضمنيًا مرتاحة لهذه الثورة أو التمرد، لأن هذه الثورة كانت في نظرهم تقويضًا للهيمنة الأموية، على اعتبار أن الخليفة القادم سيكون قرشيًا ولكن من خارج البيت الأموي. ويتضح من هذا أن الخليفة لم يجد من يدافع عنه إلا مجموعة قليلة من الصحابة أرسلت أبناءها رفعا للرحج فيما يبدو، ومما له دلالة في هذا المجال أن مقتل عثمان حدث في المدينة، حيث الأنصار الذين يبدو أنهم لم يكونوا معنيين بهذه الخلافات بين قريش وسائر العرب، ولاسيما أن الخلافة خرجت نهائيًا منهم، فلم تعد لديهم الرغبة في الدفاع عن الخليفة. وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن وظيفة الخليفة كانت وظيفة سياسية لا دينية، بمعنى أن المهاجرين والأنصار لم يحاولوا الدفاع عن عثمان، فهو في أذهانهم رجل من سائر المسلمين، تولى الخلافة لعصبية قومه، وليس لدينه ولا لورعه، وكذلك فلو كان منصب الخلافة دينيًا، فإن المهاجرين والأنصار كان لهم من التقى والورع ما يجعلهم يدافعون عن صاحب ذلك المنصب، وهو ما لم يفعلوه.

لكن الأمر الذي لا بد أن يثير انتباه القارئ أن الجابري يبدأ بقراءة العقل السياسي العربي، جاعلاً بزوغ الدعوة الإسلامية نقطة بداية، ومتجاهلاً في الوقت نفسه الممارسة السياسية في الجزيرة العربية قبل الإسلام. لم يكن لدى العرب قبل الإسلام دولة، وإنما كانوا قبائل متفرقة متناحرة، ولكن الدين الإسلامي -فيما يبدو لي- أقام قطيعة مع الممارسات السياسية قبل الإسلام، تلك التي كانت تحول بين شيخ العشيرة وتحوله إلى حاكم مطلق. والواضح أن طريقة الحكم في الإسلام من جانب النخبة القرشية استطاعت تحويل العرب من قبائل متناحرة إلى أمة واحدة،

ولكنها كانت الجرثومة التي سرعان ما تغلبت على حصانة العربي من الخضوع للسلطة وقهرها وعسفها, فحوالته بعد عقود إلى كائن في رعية أمير المؤمنين, بعد أن كان لا يقل في المكانة عن أي فرد من أفراد القبيلة.

يتجنب الجابري, وهنا, الإشارة إلى التحول الذي أحدثه الإسلام في حياة العرب السياسية, فلم تكن هناك سلطة مركزية تجمع القبائل العربية التي كانت تعيش حالة حرب أهلية مزمنة, استطاع الإسلام إيقافها, وتوحيد طاقات العرب وقوتهم نحو الدولتين الكبيرتين في العالم آنذاك: الفارسية والبيزنطية. لكن توحيد هذه القوة لم يكن ليتم لولا سلطة مركزية قاهرة, تناقض سلطة شيخ القبيلة المعنوية. إلى هنا, والأمر مقبول, غير أن المعضلة الأساسية في الإسلام أنه دمر السلطة المعنوية لشيخ القبيلة, وأقام بدلاً منها سلطة إلزامية لم تكن ثمة ضوابط لآلية عملها وكيفية تشكيلها, وهو ما يضعنا أمام غياب النظام السياسي في الإسلام, أو ما يطلق عليه أزمة الحكم في الإسلام.

#### دولة الملك السياسي

مع صعود معاوية بن أبي سفيان إلى السلطة, ستبدأ مرحلة جديدة, هي مرحلة الملك السياسي, وقد بقيت في هذه المرحلة المحددات الثلاثة التي كانت من قبل, ولكن طريقة توظيفها اختلفت, فبعد أن كان فعل هذه المحددات مباشرًا في المرحلة السابقة, غدا مع "ملك" معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة (الجابري, 2000: 234).

إن الخطاب السياسي الذي بدأ به معاوية عهده يشكل قطيعة مع الخطاب السياسي السابق والقائم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله, فمعاوية يقترح عقدًا جديدًا قائمًا على المواكلة الجميلة والمشاركة الحسنة, بمعنى المشاركة في منافع السلطة وثمراتها: الغنيمة. يقترح معاوية أيضًا نوعًا من الليبرالية في ممارسة السلطة, فهو يسمح بحرية الكلام. هذه الليبرالية فتحت الباب أمام قيام مجال سياسي, تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة الكلام (الجابري, 2000: 238).

#### ميثولوجيا الإمامة

انبثقت الحركة "الشيعية" على أنها الوجه العملي لمعارضة إيديولوجية ذات طابع أسطوري, كان يجد حضورًا له في صفوف أنصار علي بن أبي طالب وأبنائه من بعده. لقد تحول "الطلب بدماء أهل البيت" و"الدفع عن الضعفاء" إلى شعارين اجتمعت تحتها جملة أفكار ستغدو الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة (الجابري, 2000: 280).

- الوصية: المقصود هنا أن النبي (ص) أوصى بالإمامة من بعده لعلي بن أبي طالب الذي تطلق عليه السبئية اسم "الوصي", وقد جرى توظيف هذا اللقب حين أطلق على محمد بن الحنفية ابن الوصي. وأخطر ما في فكرة الوصية أنها تقع على النقيض من فكرة الاختيار, ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته.

- ادعاء العلم السري: لا يقتصر مفهوم الوصية على الإمامة فقط، ولكنها تعني أيضًا وراثته العلم السري، والمقصود علم الغيب، وهي قضية تلهب المخيال الاجتماعي، لأنها إيديولوجيا المحرومين الذين يتمسكون بالأمل.
- فكرة المهديّة: وهي إيديولوجيا المساكين الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص سيعثه الله ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

إذا كان الجابري قد وجه نقده للنظرية السنية في الخلافة، والتي حاولت -كما أسلفنا من قبل- رسم صورة مثالية للصحابة عامة، وللخلفاء الراشدين بخاصة، فإن نقده للعقل السياسي الشيعي ينطلق من أسطورية تفكير هذا العقل في مسألة الخلافة "الإمامة"، واعتماده على الغيبيات؛ فقد تبين تهافت النظريتين السنية والشيعية في مسألة الخلافة: النظرية السنية باعتمادها حديثاً نبوياً يقول: "إن الأنمة من قريش"، والشيعية باعتمادها فكرة "الوصية". فكنتا النظريتين تنطلق من تصورات لا تجد لها سنداً في الواقع الموضوعي الذي كان يتحرك استناداً إلى محددات أخرى بعيدة عن المثالية السنية، والغيبية الشيعية. ففي سقيفة بني ساعدة، لم يأت أحد على ذكر حديث الأئمة من قريش، ولا على ذكر الوصية، وما كان من الممكن أن يغفل المهاجرون حديثاً نبوياً يدحض حجة خصومهم الأنصار، أو أن يتركوا وصية الرسول "ص"، فقد انحصر النقاش في أحقية المهاجرين بتولي الخلافة، لأنهم عشيرة النبي وأهله وسكان الحرم الذين تدين لهم سائر العرب بالطاعة دون الأنصار، وغابت الحجة التي ستشكل سند السنة في قضية الخلافة، مثلما غابت الحجة التي يبني عليها الشيعة نظريتهم، لأن هاتين الحجتين غير موجودتين أصلاً.

والخلاصة التي يصل إليها الجابري أن ثمة فراغاً دستورياً في نظام الحكم في الإسلام، يتجلى في ثلاث قضايا، هي:

- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.
- عدم تحديد مدة ولاية الأمير. يعيد الجابري هذا الخلل إلى أن وظيفة الخليفة كانت مشابهة لوظيفة أمير الجيش التي لم تكن محددة بمدة معينة. وفي ظني أن الجابري يتجاهل في هذه المسألة التراث العربي الجاهلي الذي أكد هو أن القبيلة بقيت فيه اللاعب الأساسي، ففي النظام القبلي، لا يعزل شيخ القبيلة أو سيدها أبداً، والحالة الوحيدة التي يجري فيها انتقال السلطة هي حالة الوفاة، وهو ما استمر مرعياً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم جرى تكريسه فيما بعد ليصبح قانوناً ملزماً حتى بعد انتفاء الحاجة إليه وظهور عيوبه. والدول العربية في العصر الحالي مثال صارخ على هذا.
- عدم تحديد اختصاصات الخليفة (الجابري، 2000: 368-370). ينطبق ما قلنا قبل قليل من ضعف البنية التنظيمية على هذا المحدد، فلم تكن أعمال الخليفة في المرحلة الأولى من الإسلام من الكثرة، بحيث كان من اللازم أن تحدد اختصاصاته.

### الخطاب السلطاني الفارسي

يمكن القول إن الدولة السلطانية التي أخذت المساحة الزمنية الأكبر في تاريخ العرب والمسلمين جرى التنظير لها مع بداية العصر العباسي. إن مجتمع الدولة العربية في العصر الراشدي كان يتكون من منزلتين: منزلة الأمراء والعلماء، ومنزلة الرعية والجند، وعندما قامت الدولة الأموية انفصلت كل منزلة إلى منزلتين، فأصبح لدينا منزلة الأمراء ومنزلة العلماء، ومنزلة الرعية ومنزلة الجند. غير أن المجتمع سرعان ما انقسم انقسامًا عموديًا، فكان الأمراء والجند يشكلون المجتمع السياسي (السلطة)، والعلماء والرعية يؤلفون المجتمع المدني (القوى المعارضة) (الجابري، 2000: 330-331).

مع قيام الدولة العباسية، ينبغي إضافة مفهومين جديدين إلى الجهاز المفهوماتي، هما: مفهوم العامة ومفهوم الخاصة. فقد أصبح الهرم الاجتماعي يتشكل من بنية جديدة يقف على رأسها الأمير أو الخليفة الذي كان مفارقًا للخاصة والعامة على حد سواء؛ لأن منزلته تنتمي إلى منزلة الله، فهو سلطان الله في أرضه، وإرادته هي من إرادة الله (الجابري، 2000: 335-338).

هذا الارتقاء بمنزلة الخليفة إلى مرتبة مفارقة للبشر يستمد نسغه من الموروث الفارسي الذي جرت ترجمته إلى العربية منذ ابن المقفع الذي يعد بحق أول من أسس الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية، وهي الإيديولوجيا التي ماتزال حاضرة بقوة في الثقافة السياسية العربية الإسلامية حتى الآن.

### 3. من التفسير إلى التغيير

لقد حدث تحول في المحددات التي قرأ بها الجابري من قبل العقل السياسي؛ فـ"القبيلة" لم تعد تعني اليمانية أو المضرية، بل أضحت مضمونها يتحدد بالآخر: الدولة الأموية. فكل القوى التي كانت تناهض الأمويين كانت تشكل "القبيلة" المعادية للأمويين. أما "الغنيمة" فلم تعد تعني التوزيع العادل للفيء، وإنما أصبحت تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية للأمويين. وعلى مستوى العقيدة، جمع العباسيون في شعارهم الأساسي "الرضا من آل محمد" بين تيارات مختلفة: المضمون السياسي لميثولوجيا الإمامة، وهو حصر الخلافة في "آل محمد"، والمضمون السياسي للشرعية القرشية "الأئمة من قريش"، والمضمون الديني السياسي للشورى، لأن "الرضا" معناه من يختاره الناس ويرضونه (الجابري، 2000: 330).

إن، فالأحداث التي رافقت نهاية العصر الأموي وبداية الثورة العباسية أنتجت معطيات جديدة لم يعد من الممكن استيعابها ضمن المفاهيم التي جرى توظيفها من قبل. أول مفهوم يقترحه الجابري لتحليل الثورة العباسية هو مفهوم الكتلة التاريخية. والكتلة التاريخية بتعريف الجابري هي كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة تتعلق أولاً بالتحرك من هيمنة الاستعمار والإمبريالية، السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق ثانياً بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها، إلى درجة كبيرة، التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج. ولأن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعداً قومياً في

جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها (الجابري, 1999: 241-242). فهي التحام القوى الفكرية المختلفة مع القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. وهو ما حصل فعلاً، فالثورة العباسية، على سبيل المثال، شاركت فيها كل القوى الاجتماعية ذات المصلحة في التغيير، والتحمت داخل هذه الكتلة كل القوى المعارضة: ميثولوجيا الإمامة، حركة التنوير التي قادها المعتزلة، الفقهاء... إلخ

إن الكتلة التاريخية التي استعارها الجابري من المفكر الإيطالي غرامشي لا تخفي نزعتها البراغماتية، وهي تنطلق من قراءة سياسية محايدة للواقع بعيداً عن القراءات الإيديولوجية المسبقة التي لا ترى في الواقع الاجتماعي إلا صورتها، فهي بهذا المعنى اعتراف بتعدد الرؤى والتيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وعجز تيار معين أو حركة معينة عن القيام بالتغيير المنشود ما لم يتحالف مع بقية التيارات والأحزاب والمنظمات الأخرى. وهذا يتطلب قبل كل شيء إقراراً ضمنياً أن تياراً بعينه أو حزباً بعينه لا يستطيع احتكار الساحة، ولا إنجاز ما يدعو إليه من دون التوافق مع التيارات الأخرى التي لها الهدف نفسه. لكن الجابري كان محكوماً برؤية قومية عربية، ولذلك لم يستطع تصور هذه الكتلة التاريخية إلا في نطاق عربي، مادام الهدف الأسمى هو تحقيق الوحدة العربية المنشودة.

فيما يتصل بالوضع في العالم العربي، يرى الجابري أن هناك إمكانية لانبثاق كتلة تاريخية، تعمل على تحقيق التغيير المطلوب؛ فعلى غرار تحالف القوى المختلفة إبان مرحلة النضال للخلص من الحكم الاستعماري، هناك إمكانية لاتفاق مختلف التيارات على مشروع يضمن الإقرار بالديمقراطية وحرية الرأي والتوزيع العادل للثروة... إلخ. وأما العلة في إطلاق صفة التاريخية على الكتلة فلأنها تجسد لاتفاق كتل اجتماعية وسياسية في مرحلة معينة، بغية تحقيق أهداف خاصة بتلك المرحلة المحددة من التاريخ (الجابري, 1999: 243).

الحقيقة أن الجابري يطرح مفهوم الكتلة التاريخية في مواجهة انسداد الأفق في الواقع السياسي العربي، قبل الربيع العربي الذي لم يشهد بدايته، فاستعراض الخريطة السياسية في العالم العربي يظهر أن الأحزاب الموجودة تعيش حالة من التشرذم والانقسام والعطالة لم يعد من الممكن بث الحياة فيها، ولمواجهة حالة الموت السريري للتيارات الفكرية، فلا بد من البحث عن مخرج ما، لكن حركة التاريخ تسير باتجاه لا يتوقعه أحد، فلم يتمكن الجابري ولا غيره من المفكرين أن يستشعروا حجم الغضب الذي كان يتراكم في نفوس الناس، والذي انفجر مع بداية الربيع العربي. كانت نظرة الجابري نظرة متشائمة للواقع العربي، نظرة يسودها غير قليل من الشك بقدرة البشر على تحقيق التغيير، بسبب تغول أجهزة السلطة المعاصرة وجبروتها وعنفها، وهو ما جعل الجابري يقف موقف الشك لا من القدرة على الثورة على تلك الأنظمة، بل من التفكير بها.

#### الخاتمة

كشفت أحداث الربيع العربي التي تلت وفاة الجابري مباشرة عمق تغلغل المحددات الثلاثة التي تناول بها الواقع العربي، فباستثناء الحالة التونسية التي اجتمعت كل القوى الثورية تحت "كتلة تاريخية" أسهمت في تحقيق الحد الأدنى من الوفاق الذي دعا إليه الجابري، فإن حركات الشباب العربي الطامح إلى العدالة والديمقراطية والتوزيع

العادل للثروة سرعان ما انكفأت أمام قوى الصورة المضادة. من القضايا التي تحسب للجابري في هذا الصدد أنه نبه على الخطر الكامن في المشروع العرفاني الشيعي الذي تجلت خطورته على نحو أظهر صدق نبوءة الجابري في أنه الخطر الأهم الذي يهدد وحدة المشروع الإسلامي البياني.

#### 4. المصادر والمراجع:

1. ابن خلدون عبد الرحمن (2014). المقدمة. تحقيق: علي عبد الواحد وافي, القاهرة, دار نهضة مصر, ط7.
2. الجابري, محمد عابد (1994). العصبية والدولة, معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط6.
3. الجابري, محمد عابد (1994). العقل السياسي العربي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط4, بيروت, 2000م.
4. الجابري, محمد عابد (1994). قضايا في الفكر العربي المعاصر. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط1.
5. الجابري, محمد عابد (1999). المسألة الثقافية. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية, ط2.
6. العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربه, تحقيق: محمد سعيد العريان, المكتبة التجارية الكبرى, القاهرة, 1953م.
7. المقرئزي تقي الدين (1988). النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم. تحقيق: حسين مؤنس, القاهرة, دار المعارف.