جامعة باتنة 1

كلية العلوم الإسلامية

قسم اللغة والحضارة الإسلامية

الملتقى الوطني حول:

الديني والسياسي في التجربة السياسية الإسلامية الأولى من خلال الدراسات المعاصرة

يوم الثلاثاء 7 نوفمبر 2023

تحت اشراف السادة:

- عبد السلام ضيف، مدير جامعة باتنة 1.
- منصور كافي، عميد كلية العلوم الإسلامية.

وتنظيم وتأطير السادة:

- جمال بن دعاس، رئيس الملتقى.
- فارس بكيس، رئيس اللجنة العلمية للملتقى.
- عمر عروي، رئيس اللجنة التنظيمية للملتقى.

مقدمة:

حظيت اشكالية الديني والسياسي باهتمام العديد من المفكرين والمؤرخين العرب المعاصرين، الذين قدّموا دراسات كثيرة في علاقة الديني بالسياسي من زوايا وأطر مفاهيمية متنوعة، انطلاقا من التجارب التأسيسية الأولى لبداية التفاعل بين هذه الثنائية، وقد اختلفت الأطروحات الخاصة بهذا الموضوع حسب تنوع المنطلقات والمرجعات الفكرية والإيديولوجية المؤثرة في شخصية كل باحث، ومن بين أهم المفكرين المحدثين الذين تركوا بصمتهم في هذا المجال ضمن الفضاء العربي نجد الباحث المغربي محمد عابد الجابري، الذي تطرق في إطار تحليله وتشريحه لتكوين وبنية العقل العربي في سلسلة "نقد العقل العربي" ضمن الجزء الثالث "العقل السياسي العربي" بشكل خاص إلى دور الجانب الديني (العقيدة) في تحديد العقل السياسي العربي والممارسة السياسية المترتبة عنه منذ بدايات التفاعل بين هذه الثنائية (الدين والسياسة) خلال المراحل الأولى للدعوة الإسلامية.

يتناول هذا العمل تحليل فكرة ورؤية محمد عابد الجابري لثنائية الديني والسياسي في تجربة الإسلام المبكر، انطلاقا من العمل الخاص بدراسة تحليل محددات وتجليات "العقل السياسي العربي" عند العرب وامتداداتها المعاصرة، وذلك بالارتكاز على المرحلة المؤسسة لآليات عمل هذا "العقل السياسي" العربي الممتدة من بداية الدعوة النبوية إلى غاية العصر العباسي الأول. ويرى ضمن هذا الكتاب وفق منظوره أن قراءة التاريخ السياسي العربي ودراسة "العقل السياسي" العربي يتم ضمن تفاعل ثلاثة محددات أساسية هي: القبيلة (القرابة، العصبية ...)، والغنيمة (الريع، الجباية ...)، والعقيدة (المعتقدات: دين، إيديولوجيات ...)، وتظهر تجلياته على صنفين: نظرية (الإيديولوجيا السياسية) وعملية (الأحداث السياسية). وما يهمنا في موضوعنا هذا هو رصد العلاقة بين المحدد الأخير "العقيدة" و"الممارسة السياسية" في أهم محطات التاريخ الإسلامي وفق رؤية وتحليل الجابري، أي إشكالية ثنائية الديني والسياسي، مع محاولة تفكيك العوامل المؤثرة في تشكيل تصوره لهذه العلاقة ودور تكوينه وخلفيته الثقافية في بلورة أراءه حول الموضوع.

ويهدف هذا العمل إلى إبراز مكانة جدلية علاقة الديني والسياسي في الدراسات العربية المعاصرة، ودور الجابري في هذا المجال وتأثيره في التأصيل لتوجه أكثر موضوعية و"حداثية" في تناول إشكاليات التاريخ الإسلامي المبكر بعيدا عن الدراسات التقليدية المقيدة بالموروث التاريخي والخلفيات الإيديولوجية.

1. الجابري، و"العقل السياسي العربي":

1.1 الجابري، وخلفيته الفكرية:

محمد عابد الجابري مفكر مغربي من مواليد سنة 1935 بمدينة فكيك، متحصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة محمد الخامس في الرباط سنة 1970 [1]. صدر له العشرات من المؤلفات العلمية في المجالات الفلسفية والتاريخية والتربوية التعليمية [2]، وقد أحدثت أفكاره ومؤلفاته ردود فعل متباينة في المجتمع العلمي والفكري العربي بين مؤيد ومعارض [3].

---

[1]- محمد خير رمضان يوسف: تتمة الأعلام، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن، ط 4، 2016، مج 8، ص 103.

[2]- حسين الادريسي: محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2010، ص 25 وما بعدها

[3]- محمد خير رمضان يوسف: المرجع السابق، ص 104.

تظهر التأثيرات الفكرية والثقافية للتكوين والتعليم المبكر الذي تلقاه الجابري في مسقط رأسه فجيج (فكيك) واضحة في كتاباته خاصة أعماله النقدية، حيث كان للكُتّاب القرآني والانتساب القصير للمدرسة الفرنسية لمدة سنتين ثم الانتقال إلى مدرسة النهضة المحمدية التي ارتكز برنامجها التعليمي على التراث المعرفي الإسلامي بمختلف أبعاده، دور في تشكيل خلفيته المعرفية وبنيته الفكرية [1]. كما أن العصامية والاعتماد على الذات في التحصيل العلمي بعد توقف مساره التعليمي في المدرسة الثانوية بالدار البيضاء نتيجة التضييق الذي كان يمارسه الاستعمار الفرنسي [2]، بالإضافة إلى مرافقته لبعض الشخصيات السياسية والصحفية الوازنة، وانتقاله للدراسة في دمشق لاحقا وتأثره بحركيتها الفكرية واختياره تخصص الفلسفة في الجامعة، كلها عوامل ساهمت في تكوين وصقل شخصيته بمؤثراتها المتنوعة وتشكيل بيئته وخلفيته الفكرية والثقافية في مراحلها الأولى [3].

من خلال مسيرته، متنوعة التجارب، يمكن التعرف على جذور ومصادر فكره الذي تجلّى في كتاباته ومشاريعه الفكرية خاصة سلسلة "نقد العقل العربي"، ويمكن تحديدها بثلاثة عناصر أساسية تتمثل في البعد القومي العربي، والتراث الإسلامي، والمنهج الحداثي متمثلا في الإبستمولوجيا التي تعبّر عن تأثيرات جذور غربية في تفكيره وثقافته [4]. وظهر هذا البعد الثالث بشكل واضح في كتابه الموسوم " العقل السياسي العربي" الذي على ضوء ما جاء فيه يدرس هذا العمل إشكالية تفاعل الديني والسياسي في الإسلام المبكر.

2.1 المنهج والأطر المفاهيمية لكتاب "العقل السياسي العربي":

يحدد الجابري الأطر المفاهيمية الرئيسية التي اعتمد عليها في كتابه، والتي ستحكم بالتالي نظرته لثنائية الديني والسياسي، وهي نوعين: الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر ضمن البُعد الذي يمثل المنهج الحداثي في تفكيره وكتاباته. والتراث العربي الإسلامي من خلال الاستشهاد بأمثلة عن الوقائع التاريخية بالرجوع إلى كتب التاريخ والسيرة وحتى إلى نصوص القرآن عندما تكون ذات دلالة بالأحداث التاريخية، مع محاولة التوفيق بينهما والاقرار بصعوبة هذه المهمة والتحديات التي تنطوي عليها. وفيما يتعلق بالأولى فهو يعلن منذ البداية عدم التزامه بمضمونها الوظيفي في ميدان الثقافة الغربية، ومحاولة تطويعها مع خصوصية موضوع الدراسة [5]. ومن أهم المفاهيم الإجرائية التي وظفها لدراسة "العقل السياسي العربي":

اللاشعور السياسي: يذكر الجابري أنه اقتبس هذا المفهوم من المفكر الفرنسي ريجيس دوبري Régis Debray الذي يرى أن اللاشعور السياسي بخلاف اللاشعور الجمعي، يتعلق أساسا بالجماعة المنظمة كالقبيلة والحزب والأمة من منظور أنها ذات نشاط سياسي، وأن الظاهرة السياسية لا يشكلها وعي الانسان، وإنما اللاشعور السياسي الذي يمثل بنية تقوم على علاقات مادية جمعية (قبلية، عشارية، مذهبية، حزبية ...) تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم [6].

---

[1]- حسين الادريسي: المرجع السابق، ص 35-39-40.

[2]- حسين الادريسي: المرجع نفسه، ص 45-46.

[3]- حسين الادريسي: المرجع نفسه، ص 50-51-52.

[4]- حسين الادريسي: المرجع نفسه، ص 59-60-61-62.

[5]- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2000، ص 8.

[6]- الجابري: المرجع نفسه، ص 11-13.

والجابري لا يعتمد هذا المفهوم بنفس مضمونه وحمولته الفكرية ووظيفته التي جاء بها المفكر الفرنسي، بل يطوعه لإبراز "ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر" [1].

المخيال الاجتماعي: مفهوم استعاره من علم الاجتماع المعاصر، ووظفه في إطار التجربة العربية باعتباره المرجعة العامة لـ "العقل السياسي" من "خلال جملة التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية" [2].

المجال السياسي: هو مفهوم استعاره أيضا من الدراسات الاجتماعية المعاصرة بالاعتماد أساسا على برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين، وقد وظفه في إطار مقاربة بين الظاهرة السياسية في التجربة العربية الإسلامية ونظيرتها الأوربية، انطلاقا من ملابسات وعوامل التغيرات في الممارسة السياسية التي حصلت في أوربا وأفضت إلى ظهور "دولة الحداثة السياسية" القائمة على القانون والمؤسسات، والشرعية الشعبية، والمصلحة العامة [3].

هذه هي إذا الأطر التي ينطلق منها الجابري في دراسة وتحليل "العقل السياسي العربي" والممارسات المترتبة عنه، أما المحددات التي تحكمت في تكوين هذا العقل وآليات عمله فقد سبق وحددناها في المقدمة وتشمل تفاعل ثلاثة أبعاد هي: العقيدة، والقبيلة، والغنيمة.

2. الديني والسياسي زمن الدعوة:

ينطلق الجابري في إبراز علاقة الثنائية ديني–سياسي خلال فترة الدعوة من فكرة ما يطلق عليه "المظهر السياسي" للدعوة، أي دورها في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للمسلمين الأوائل وما ترتب عليه من ردود فعل سياسية عند خصومها، أي البنية الأولى لتشكل العقل السياسي العربي بتأثير من الحضور النبوي، وهو انطلاقا من هذه الفكرة يتحفظ على القراءة التي تذهب إلى أن الدعوة المحمدية كانت منذ البداية تهدف لإنشاء دولة والقيام بفتح بلاد فارس والروم، ويرى أن الروايات التاريخية التي تظهر مؤشرات عن هذا المشروع السياسي [4]، قد دونت لاحقا عندما تأسست وتوسعت الدولة العربية الإسلامية، ومن المحتمل أن هذه الروايات نظرت وتحدثت عن الدعوة المحمدية على ضوء ما حققته لاحقا عندما تمكنت وتحولت إلى دولة [5]. لكن الجابري يميل مع ذلك إلى اعتبار أن: "الدعوة كانت تحمل منذ البداية ما يشبه أن يكون مشروعا سياسيا إلى جانب مضمونها الديني"، وهذا لم يتحقق إلا بعد هجرة الرسول من مكة إلى المدينة أين أسس دولة كان هو قائدها، وللتأكيد على هذا الإرث السياسي للرسول يقول أنه لو لم تكن هناك دولة لما اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي لتعيين من يخلفه [6]، وعندما تم مبايعة أبي بكر بالخلافة فإن هذا الإجراء

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 13.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 14-16.

[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 17.

[4]- الجابري: المرجع نفسه، ص 57-58.

[5]- الجابري: المرجع نفسه، ص 59.

[6]- الجابري: المرجع نفسه، ص 358.

كان المقصود من وراءه تعيين من يخلف النبي في تسيير شؤون الدولة الناشئة [1]، أي خلافة النبي من وجهة السلطة الدنيوية [2].

أما البعد السياسي الواضح في مسيرة الدعوة النبوية حسب الجابري فيظهر في رد فعل خصوم النبي من قريش الذين رأوا في دعوته خطرا على كيانهم الاقتصادي وبالتالي تهديدا لنفوذهم وسلطتهم السياسية فمارسوا السياسة ضدها، وقد ترتب عن هذا الأمر تبني الدعوة للسياسة بدورها في مواجهتهم [3]، ويركز على أن أحد أهم عوامل رفض زعماء قريش الاعتراف بنبوة محمد هو الخوف من فقدان النفوذ السياسي لصالح عشيرة الرسول (بني هاشم / بني عبد مناف) في إطار التنافس القبلي بين مختلف مكونات قريش [4]. وهذا بخلاف ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين ينفون وجود العنصر السياسي تماما خلال المرحلة المكية سواء في الدعوة النبوية أو في رد فعل خصومها، فمكة لم تكن بها سلطة سياسية يمكن الاستيلاء عليها، والمقاومة التي واجهها الرسول من سادة قريش كانت ثقافية دينية ترتكز على الدفاع عن تراثهم الوثني [5].

يذكر الجابري أن الرسول (ص) في الفترة المكية عندما بدأ عرض دعوته على قبائل العرب من غير قريش تعاملت هذه القبائل مع خطوته على أساس أنها "مشروع سياسي" وتفاوضت معه حول الأمر انطلاقا من هذه الرؤية [6]، وكانت ردود بعضهم (خاصة بني عامر بن صعصعة) تعكس فهمهم وتصورهم للأمر الذي عرضه عليهم الرسول أنه يحمل بالإضافة إلى الدعوة إلى دين جديد تأسيس نوع من السلطة (حكم)، فاستفسروه عن مصير هذا الحكم (الأمر) من بعده [7]. وقد استمرت هذه الرؤية السياسية للدعوة النبوية من طرف خصومه حتى السنوات الأخيرة منها، خاصة بعدما اكتسبت الدعوة دولة ذات قوة وقدرة كبيرة على التنظيم والتجييش، إلى درجة أن الرسول (ص) بدى كـ "قائد حربي فاتح حقيقي، لم تشهد الجزيرة العربية مثيلا له" [8].

إن هجرة النبي (ص) إلى المدينة قد خلقت وضعا جديدا في مسيرة الدعوة، حيث انبثق عنها ظهور سلطة نبوية تحولت بالتدريج إلى دولة [9]، هذه السلطة التي نشأت بصورة تدريجية لكنها كانت مقبولة من الأكثرية منذ البداية، قبل أن تترسخ أخيرا مع الاعتراف بمحمد (ص) كنبي [10]. ونتلمس في بنود المعاهدة التي صاغها الرسول (ص) مع مكونات مجتمع المدينة قيام نوع من السلطة السياسية الناشئة، حيث أصبح يمثل الرسول (ص) مرجعية لحل الخلافات الطارئة بين كتلة مجموعة المسلمين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار، أو بينهم وبين اليهود [11]. وابتداء من هذه المرحلة المدينية سيظهر

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 370.

[2]- هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 4، 2000، ص 34.

[3]- الجابري: المرجع السابق، ص 59-60.

[4]- الجابري: المرجع نفسه، ص 87.

[5]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 21.

[6]- الجابري: المرجع السابق، ص 88.

[7]- الجابري: المرجع نفسه، ص 59.

[8]- الجابري: المرجع نفسه، ص 31.

[9]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 26.

[10]- محمد عبد الحي محمد شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية 600-750م (132هـ)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص 26.

[11]- الجابري: المرجع السابق، ص 95.

التفاعل بين الديني والسياسي بشكل أكثر وضوحا، فالدعوة التي كانت طوال 13 عاما وعظا سلميا بدأت تتحول نحو السياسة والحرب [1]. حيث شقت الدعوة طريقها إلى "الدولة" التي طورت معها ممارسة على مستوى البناء الداخلي وفي التعامل مع قريش بوسائل أخرى كالحرب النفسية وضرب المصالح لدفعها إلى الانهيار وإجبارها على الدخول في الاسلام [2]. وهكذا أصبح أخيرا للدعوة دولة تدافع عنها وتواجه خصومها، وهذه السلطة (الدولة) الناشئة بقيادة الرسول (ص) كانت مثلها مثل أي سلطة دنيوية أخرى بحاجة إلى المال من أجل تجهيز السرايا والجيوش واجتذاب الرجال وتحفيز النفوس على الجهاد، وهكذا قاد وأرسل الرسول (ص) عشرات الغزوات والسرايا لاستهداف المصالح التجارية لقريش والقضاء على التهديدات ضد الدولة الإسلامية الناشئة من طرف اليهود والأعراب [3]. إن هذا التحول قد أظهر حقا البعد السياسي في مسيرة الرسول (ص) على مستوى الممارسة والأدوات رغم أن دعوته مازالت دينية محضة على مستوى الأهداف، إذ كان ما زال يرمي، حتى في ظل هذا التحول في الأساليب، إلى تبليغ الرسالة ونشر الإسلام رغم أن الأدوات اختلفت ولم تعد تقتصر على التبليغ السلمي فقط. لقد أصبح الرسول في هذه المرحلة بخلاف الفترة المكية رجل دولة وقائدها جنبا إلى جنب مع صفته كنبي.

وتقريبا باستثناء المهاجرين والأنصار، الذين كانوا يشكلون النواة الصلبة من أتباعه وبقوا يعتبرونه نبي الله قبل كل شيء، لم يكن يُنظر إلى الرسول (ص) في ذلك الفضاء العربي بعد الانتصارات التي حققها إلا بصفته قوة، أو بمثابة سلطة الحجاز [4]، وهذا ما يقول به الجابري أيضا حين يقرر أن أهل وسادة مختلف مناطق الجزيرة العربية الذين أسلموا منهم أو الذين بقوا على ديانتهم مقابل دفع الجزية "لم يكونوا ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيسا لقبيلة كبرى (قريش) نالت «ملكا» بواسطة النبوة" [5]. حتى أن سيد قريش أبا سفيان خاطب العباس بن عبد المطلب بعدما رأى من قوة وتنظيم جيش المسلمين عشية فتح مكة قائلا: "والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيما" [6]. وهذا الموقف من أبي سفيان يعكس واقع أنه حتى بعد اسلامه، مازال يرى من الدعوة إلا ما حققته من مكاسب سياسية تتمثل في انشاء دولة ذات سلطة قوية.

3. الديني والسياسي خلال الردة والخلافة الراشدة:

لا شك أن السلطة التي أسسها الرسول (ص) في المدينة وشرعيتها كانت قائمة في زمنه على صفته كنبي، فمن الطبيعي أن تدعم الصلاحيات الدينية سلطة محمد القائد إلى حد كبير [7]، وهذه السلطة (الجانب الدنيوي / السياسي منها) أضحت محل تنافس بين الأنصار والمهاجرين بعد وفاته، وإن كان الجابري قد وضع قضية حسم هذه المسألة في سياق دور "القبيلة" إلا أن المواقف التي أوردها لإبراز دور تأثير الانتماء القبلي في تحديد المواقف والحجج في إطار الجدال

[1]- هاشم جعيط: المرجع السابق، ص 26.
[2]- الجابري: المرجع السابق، ص 92.
[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 113-114.
[4]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 30.
[5]- الجابري: المرجع السابق، ص 151.
[6]- الجابري: المرجع نفسه، ص 119.
[7]- محمد شعبان: المرجع السابق، ص 27.

الذي احتدم بين المهاجرين والأنصار حول قضية الخلافة، تضمنت أيضا عنصر السابقة في الإسلام كأحد أهم الحجج التي تم تداولها خلال النقاش حول أحقية الطرفين بالحكم [1]. وفي النهاية يقرر أن: "التنويه بدور المهاجرين والأنصار معا في نصرة الإسلام ونشره والتضحية في سبيله" كان من البراهين التي تم الاستدلال بها في هذا الموقف لكن تعادل الطرفين في هذا الأمر هو الذي جعل منطق القبيلة العامل الذي رجح كفة المهاجرين [2].

ويرى هشام جعيط أن تسمية "خليفة رسول الله" (ص) بحد ذاتها هي تعبير واضح لتواصل السلطة النبوية في جانبها الزمني (القيادة / الإمرة) وأن سلطة الخليفة أساسا هي سياسية وشبه مطلقة لا تتحدد إلا بالشرع (كلام الله وسنة نبيه) وبمشورة نخبة المسلمين من المهاجرين والأنصار (أهل الحل والعقد) [3].

كان الدين وأحكامه هو المجال الذي يتم من خلاله وفي إطاره ممارسة السياسة خلال عصر النبوة، بالمقابل لم يكن للسياسة أي تأثير ملموس على الدين حينها، ولا تظهر أولى الإشارات لبداية تأثير السياسة في الدين إلا قبيل وفاة النبي (ص) وبالتحديد في صفوف الطرف المقابل لدولة الدعوة، أين نلمس تقدم الاعتبارات السياسية على حساب الفاعل الديني فيما يعرف تاريخيا بحركة الردة التي اجتاحت شبه الجزيرة العربية. إن هذه الحركة بالإضافة إلى مظهرها الديني قد أخذت بعدا سياسيا أيضا، فمعظم القبائل المرتدة كان اسلامها اسلاما سياسيا أكثر منه اسلاما عقائديا، فهو أقرب إلى الولاء لزعيم قوي استطاع أن يفرض ارادته على البلاد، وهو من قبيل الولاء الذي ينتهي بموت الزعيم الذي دانت له بالولاء، وهذا ما يفسر ارتداد معظم القبائل بعد مرض النبي (ص) وموته [4]. كان من أهم سمات موجة الردة هذه ظهور نبوءات شتى: طليحة في أسد، وسجاح في تميم، والأسود العنسي في اليمن، وذي التاج في عمان، وخاصة مسيلمة في حنيفة. وهذا له دلالته حول قضية الترابط بين الدين والسياسة [5]. وقد عمل مدّعي النبوة هؤلاء، تحت ضغط الحسابات السياسية الخاصة بهم ورغبتهم في ضمان ولاء قبائلهم وتجنيدهم للدفاع عن قضيتهم، على إحداث بعض التغييرات في شرائع العبادات تخفيفا عنهم بهدف استمالتهم. وهنا تحكمت السياسة في تحديد ما هو ديني.

لقد ظهرت ادعاءاتهم كمحاكاة هزلية للنبي الحقيقي وقرآنه المنزل [6]. أما سجعهم فقد كان سطحي ولا يرقى أن يضاهي القرآن على الأقل من الناحية الأدبية البلاغية، وغايتهم من وراء كل ذلك طلب الملك ويظهر ذلك جليا في ادعاءات مسيلمة الذي بعث إلى الرسول (ص) قبل وفاته يُعلمه أنه قد أُشرك معه في الأمر ويقترح عليه اقتسام الجزيرة

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 132-133-134.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 136.

يتبنى هشام جعيط نفس وجهة النظر تقريبا. لكنه فيما يتعلق بالسابقة في الإسلام يتصور أن المهاجرين كانوا يرون أنفسهم في موضع متفوق، وأن جهاد الأنصار رغم أهميته يأتي في المرتبة الثانية. انظر كتاب الفتنة، ص 35.

[3]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 38.

عكس ما يذهب إليه هشام جعيط، يرى محمد شعبان أن سلطة أبي بكر الزمنية كانت محدودة وصلاحياتها كانت محصورة فيما هو ضروري للمحافظة على الأمة، لكنهما يتفقان أن مشروعية أعماله كانت محكومة بمدى اتباعه أحكام الشرع المتمثلة في القرآن والسنة (صدر الإسلام والدولة الأموية، ص 29)

[4]- الجابري: المرجع السابق، ص 128.

[5]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 39.

[6]- هشام جعيط: المرجع نفسه، ص 39.

العربية مناصفة [1]. أما عن الدوافع وراء ادعائهم النبوة فهي "تعبئة المخيال الجماعي في قبائلهم" من أجل حشدهم واستمالتهم لقضيتهم، وتجاوز البعد القبلي الذي تعتريه بعض أوجه القصور نتيجة التنافس والصراعات الداخلية، وذلك من خلال ربطها بشيء «مقدس» في مستوى أعلى من «النعرة القبلية» وهو مستوى العقيدة، وقد ساعدهم في ذلك المعرفة السطحية للقبائل العربية عن الاسلام [2]. أو كما يعبّر عنه هشام جعيط بقدرة الظاهرة الدينية وحدها على الترفع إلى مصاف الدولة، حيث أن تصور السلطة كان مستحيلا بدون النبوة في الوسط القبلي في ظروف تلك الفترة [3]. وبتعبير آخر فإن المتنبئين الذين قادوا حركات الردة قد لاحظوا أن محمد (ص) قد نجح في تكوين سلطة (ملك) ذات امتداد واسع شمل كل العرب في شبه الجزيرة العربية انطلاقا من دعوته الدينية بصفته نبي، فأرادوا محاكاة تجربته من خلال إضفاء بعد ديني على حركاتهم طمعا في احراز ملك ونجاح سياسي كالذي حققه. ويظهر ذلك في التقليد الحرفي لدعوة الرسول والحفاظ على مبادئها الأساسية كالتوحيد والوحي وإنتاج نصوص في تقليد شكلي ولكن سطحي للقرآن مع بعض التغييرات والانحرافات على مستوى العبادات [4]. لكن موجة الردة هذه لم تصمد كثيرا أمام جيوش المسلمين التي وجهها أبو بكر في جميع الاتجاهات، وكانت تتشكل أساسا من أبناء مكة والمدينة والطائف وبعض القبائل المجاورة التي ثبتت على الإسلام، ولم تمر سنة على وفاة الرسول (ص) حتى كانت غالبية القبائل المرتدة قد هُزمت [5].

كانت قضية انتقال الخلافة بعد عمر بن الخطاب محطة أخرى لتفاعل الديني والسياسي في أحداث التاريخ الإسلامي المبكر، ففي إطار الترتيبات التي اتخذها عمر لضمان تعيين من يخلفه في المنصب بعدما تعرض للطعن على يد أبو لؤلؤة، قام باختيار ستة مرشحين من كبار الصحابة ينتخبون واحدا منهم يتولى أمر الأمة، ويذكر الجابري أن من أهم الاعتبارات التي دفعت عمر لاختيار هؤلاء الستة أنهم كانوا من "ذوي السابقة في الإسلام"، وكانوا يتمتعون بالإضافة إلى ذلك بمصداقية دينية باعتبارهم "كانوا جميعا من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كان له اعتبار يومئذ" [6] ويعكس دلالات قوية على دور البعد الديني في تحديد القرارات السياسية، وكما هو معلوم انتهى "مجلس الشورى" المصغر هذا إلى التنازل لعبد الرحمن بن عوف عن حق اختيار الخليفة بعد الأخذ برأيهم ومشاورة الناس، وانحصرت المنافسة بعد ذلك بين علي ابن أبي طالب وعثمان بن عفان، أما الشرط الذي طرحه عبد الرحمن لمبايعة أحدهما خليفة للمسلمين فكان العمل "بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخليفتين من بعده" وقد أدى تحفظ علي على هذا الشرط إلى اختيار عبد الرحمن لعثمان خليفة [7]. لا يهمنا في هذا المقام التحفظات التي يبديها بعد المفكرين حول ملابسات الأحداث التي أدت إلى هذه النتيجة [8]، بقدر ما يهمنا تسليط الضوء على التفاعل بين ثنائية الديني والسياسي في هذا الحدث. إن عملية "اختيار

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 153-203.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 205.

[3]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 40.

[4]- الجابري: المرجع السابق، ص 206.

[5]- محمد شعبان: المرجع السابق، ص 33-34.

[6]- الجابري: المرجع السابق، ص 144.

[7]- الجابري: المرجع نفسه، ص 146.

[8]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 59.

الخليفة" هي عملية سياسية في الأساس لكنها مع ذلك خضعت لاعتبارات دينية من خلال اشتراط اتباع الكتاب والسنة ونهج من جاء بعد النبي (ص) في تسيير شؤون الدولة. وهو ما يثبت أن الديني ما زال هو المؤثر والمرجعية لكل ما هو سياسي حتى ذلك الوقت. أما اختيار عثمان على حساب علي في النهاية فليس له أي دلالات على تفوق الأول في الالتزام الديني والورع وإنما خضع لاعتبارات أخرى.

بدأت خلافة عثمان هادئة وسارت الأمور بشكل طبيعي، غير أن تطور الأحداث لاحقا أدى إلى تشكل معارضة ضد سياساته التي لم تعد تلق اجماعا من طرف الأمة، وقد ظهر النقد لعثمان، أولا ومبدئيا، في وسط مجموعة من الصحابة الذين كانوا يشعرون أنهم معنيون أكثر من غيرهم سياسيا ودينيا بمصير الأمة، باعتبار دورهم التاريخي في مسيرة الإسلام ومسؤوليتهم في الحفاظ على الإرث النبوي [1].

إن المعارضة التي تشكلت ضد عثمان وعماله وطريقة ادارته لشؤون الدولة في السنوات الأخيرة لخلافته مع ما صاحبها من تغير في السلوك والمظاهر والقيم ونزوع نحو الدنيا وترفها على حساب الدين وقيمه من طرف فئة قليلة، خاصة من رجال قريش الذين دخلوا الإسلام متأخرين ومغلوبين بعد فتح مكة، هذه المعارضة التي قادها بعض كبار الصحابة مثل عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، كانت امتدادا لنوع من الوعي الديني الذي تشكل في المرحلة المكية من الدعوة [2]، وبالتالي فقد انطلقوا في معارضتهم لسياسة عثمان وعمّاله من واقع تجربة الإسلام التي عاشوها زمن النبي، وتشبعهم بقيم الزهد التي كانوا عليها، هذه التجربة بما حملته من اضطهاد وضيق في العيش وإعراض عن المغريات الدنيوية هي من حددت صورة وأطر الحكم الإسلامي الأمثل في مخيالهم والذي يتماشى مع ما اختبروه وعاشوه مع الرسول. وكانت معارضة عمار بن ياسر من بين هؤلاء "معارضة سياسية «راديكالية»" وهو الذي ينسب إليه لاحقا في احدى خطبه بصفين، وهو يحرض على القتال ضد الأمويين وجيش الشام، قوله: "... إن القوم [يقصد معاوية وبني أمية] لم يكن لهم سابقة في الإسلام يستحقون بها الطاعة والولاية ..." [3]. وهذا الكلام له دلالته حول شروط تقلد الحكم والرضى به عند ياسر بن عمار والتي ترتكز على الالتزام الديني وتاريخ النضال في الإسلام، وهي في الحقيقة وجهة نظر تعبر عن تصور قطاع واسع من المسلمين في ذلك الوقت.

إن المطاعن في سياسية عثمان في الحقيقة كانت متنوعة وشملت طريقة ادارته لشؤون الحكم المالية والإدارية وحتى الجوانب الدينية، لكن ما يلفت الانتباه أنها وُضعت كلها بشكل عام موضع النقد باسم الإسلام، أي باسم القرآن وسنة النبي (ص) ومن جاء من بعده [4]، وبالتالي فإن هذه المعارضة "السياسية" رغم تعدد منطلقاتها كانت كلها تتشكل في إطار المؤثر الديني الذي يرتكز بدوره على صورة الإسلام التي كانت مرسومة في مخيال المسلمين في ذلك الوقت عن الفترة النبوية والخليفتين الأولين. وقد تطورت الأحداث المرتبطة بمعارضة عثمان بن عفان باتجاه زحف معارضين / محرضين من الأمصار إلى المدينة أين حملوا الخليفة بعد مفاوضات ووساطات على اتفاق مبدئي يقضي بالتزامه "العمل بكتاب الله وسنة رسوله"

[1]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 74.

[2]- الجابري: المرجع السابق، ص 222.

[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 224-225.

[4]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 111-112.

[1]. إنه مثال آخر على أن السياسة لا تمارس إلا بالدين وفي إطار الدين، وهذا الموقف يعكس الاتجاه السائد حتى ذلك الوقت حول التفاعل بين الديني والسياسي وهو "تعالي الديني على السياسي". وهذا الأمر يبدو طبيعيا إذا ما نظرنا إلى قرب عهد الخلافة بمرحلة النبوة وتجاربها، ولهذا يمكن اعتبار دولة الخلفاء امتداد مباشر لدولة الدعوة فلم يحدث تغير جوهري في قاعدة التفاعل بين الدين والسياسية، "فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقا للدين وخادمة له" [2].

قاوم عثمان بعد ذلك مطالب هؤلاء المعارضين، الذين فرضوا عليه الحصار في داره، بالتنازل عن الخلافة، وقد كان رده يعبّر عن مفهوم "إلهي" لمصدر هذه السلطة بالنسبة إليه إذ كان يقول: "لن أنزع سربالا سربلنيه الله" ما يعني أنه لا يمكنه أن يستقيل أو أن يتم إقالته [3]. إن هذه النقطة ذات دلالة مهمة في التعبير عن تفاعل الديني والسياسي في موقف عثمان في مواجهة خصومه، لكن الجابري مع ذلك لم يتعرض لها بشكل أعمق، بالمقابل سيتوسع في تحليلها عندما تم إعادة استحضارها واستثمارها في العهد الأموي.

4. من الفتنة إلى دولة الملك السياسي:

سنحاول في هذا العنصر مواصلة استعراض تفاعل الديني والسياسي في فترة محورية من تاريخ الإسلام كان لها آثار سياسية وعقائدية عميقة، ومن بين ما أفرزته على صعيد موضوعنا تغير معادلات التأثير بين ثنائية الديني والسياسي، حيث بدأ يبرز أكثر تدخل الحسابات والمصالح السياسية في إعادة تشكيل ما هو ديني بما يخدم توجهاتها، حتى وإن كان العقل السياسي العربي ما زال محكوما بمحدد "العقيدة" في الكثير من الحالات، لهذا سنركز أكثر على هذا الجانب كمتغير مهم.

يعتبر الجابري أن مرحلة الفتنة بكل أحداثها وتفاعلاتها السياسية هي: "المرحلة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها" [4]، ورغم أنه يضع "العقيدة" كمحدد رئيسي في "العقل السياسي العربي" وتجلياته، إلا أنه يتجاوز تحليل دور هذا العنصر بشكل معمق في الصراع الذي دار بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حول الخلافة خلال أطوار الفتنة، مع أن هذا الصراع قد اصطبغ من بين مظاهر أخرى بطابع سياسي وبخلفيات دينية لتبرير المواقف واستدعاء شرعية المطالب، وهو أيضا كان مناسبة لتفاعل البُعدين بشكل كبير، كما أنه أدى في النهاية إلى تحولات سياسية عميقة في الممارسات والتجليات ليس أقلها التغير الجذري في بنية الحكم وممارساته، وأيضا خاصة التأسيس لبداية التحول في علاقة التأثير بين الديني والسياسي.

إن التفاعل بين ثنائية الديني والسياسي قد أخذت بعدا جديدا خلال العصر الأموي، حيث تجلت بشكل واضح أكثر معالم تأثير السياسة على الدين، أو كما يصفها الجابري: "ممارسة «السياسة» في الدين" [5]. ومن أهم معالم هذه الممارسة تأليف أحاديث نبوية زائفة لأغراض سياسية، والخوض في المسائل الدينية والعقائدية بخلفية سياسية.

---

[1]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 113.

[2]- الجابري: المرجع السابق، ص 235.

[3]- هشام جعيط: المرجع السابق، ص 118.

[4]- الجابري: المرجع السابق، ص 364.

[5]- الجابري: المرجع نفسه، ص 315.

في إطار التنافس السياسي التمست كل فرقة وكل حزب من الحديث ما يضفي به الشرعية على موقفه السياسي، ما أدى إلى رواج الأحاديث الموضوعة التي تمدح أو تذم هذا الطرف أو ذاك [1]. ويشير الجابري في مستهل الفصل السابع "دولة الملك السياسي" من كتابه إلى حديث النبي (ص) عن تحول الحكم في الإسلام من نظام الخلافة إلى الملك بعد ثلاثين سنة، ويذكر الجابري أنّ أهل السنة يوظفون هذا الحديث لإضفاء الشرعية على الخلفاء الأمويون والعباسيون من بعدهم، وعلى هذا الأساس فالحكم العضوض الذي أقامه معاوية حسب بعض المصادر السنية هو تصديق لما سبق أن أخبر به النبي (ص) وهذا ما يُكسبه شرعية دينية، لكن الجابري يستطرد ويعقب على هذا التوجه فيذكر أن الفقهاء يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسية أحاديث ضعيفة أو موضوعة [2]، كما أن معاوية نفسه كان يبرر سعيه للسلطة (الخلافة) بأن الرسول (ص) قد بشره بها وأنه كان مدفوعا في سعيه هذا بما قاله النبي (ص)، واتخذ بذلك الأحاديث مصدرا لإضفاء الشرعية على حكمه باعتبارها أنها أخبرت به [3]، واستثمر الأمويون كثيرا في هذا التوظيف السياسي للحديث (الدين) فذهبوا وأنصارهم في إطار ممارسة نوع من الدعاية إلى حد تداول وترويج أحاديث موضوعة بشكل ظاهر عن الرسول (ص) تصف معاوية بالأمانة وتبشره بالجنة، وأخرى تنص على إعفاء الخلفاء من الحساب والعقاب والعذاب يوم القيامة، وهذا للرفع من مقامهم وتعظيم مكانتهم [4]، إن هذا التوظيف لما هو ديني كان يهدف أساسا كما هو واضح لتحقيق مكاسب سياسية لا تدور فقط حول نيل الشرعية، وإنما أيضا لتثبيت الحكم وتحييد أي معارضة محتملة من خلال خلق وازع ديني يكبح المطاعن ضدهم، فإذا كانت الخلافة سببا في إعفاء الخلفاء من النار وضمان لدخولهم الجنة بدون حساب عند الله، فالأولى ألا يحاسبهم أحد من الناس على سلطانهم فضلا عن معارضتهم.

في المقابل وعلى نفس المنوال وظف المعارضون للدولة الأموية أحاديثا موضوعة بدورهم يلعن فيها الرسول (ص) معاوية ويخرجه من الملة، ويأمر بقتله إذا سعى للحكم، وأخرى تحط من شأن بني أمية [5].

وتوظيف الأحاديث من طرف مختلف الفرق المتنافسة إنما هو نابع من سلطتها وتأثيرها على الناس (العامة) ورغبة كل طرف في توظيف هذه السلطة وهذا التأثير لدعم موقفه، وهذا الاستغلال لما هو ديني هو كما يقول الجابري: "الحرب السياسية الأيديولوجية بواسطة الحديث" [6]. إنه التوظيف البراغماتي للدين بما يخدم السياسة، رغم أن تعمد تأليف أحاديث منسوبة إلى الرسول (ص) من الأمور التي حذر منها النبي (ص) بالذات، وتوعد فاعليها [7].

إن ضعف شرعية الحكم الأموي وطعن الناس فيه من محدثين وفقهاء جعل الخلفاء الأمويون وأنصارهم يذهبون لتبرير سلطانهم بغطاء ديني وربطوا تغلبهم على الحكم بإرادة الله وقضاءه وقدره مروجين بذلك لعقيدة الجبر [8]، فيكون الله

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 356.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 231-232.

[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 260-261.

[4]- الجابري: المرجع نفسه، ص 302-303.

[5]- الجابري: المرجع نفسه، ص 303.

[6]- الجابري: المرجع نفسه، ص 303-304.

[7]- مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، عنى به محمد نظر الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 2006، مج 1، ص 5.

[8]- الجابري: المرجع السابق، ص 238.

هو الذي كتب عليهم أن يقاتوا ويستولوا على الخلافة وكل ما رافق ذلك من أعمال، وهو الذي ساقها لهم بسابق علمه، قضاء وقدرا، فأمره نافذ [1]. وكان مؤسس الدولة الأموية وأول خلفائها معاوية بن أبي سفيان أول من كرس هذا التوجه لتبرير سلطته، ويمكن ملاحظة مؤشرات واضحة لهذه الإيديولوجيا في تفكيره وسلوكه السياسي، فالمصادر تورد ضمن نص خطبته بالكوفة أمام أهلها بعدما بويع له بالخلافة قوله: إنه قاتلهم على الإمارة فأتاها الله له رغم معارضتهم وكرههم. "... قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون". وأيضا لاحقا حين بدأ أخذ البيعة لابنه يزيد لولاية العهد، حيث صرح بأن هذا الأمر قضاء وقدر، وأن الناس ليسوا مخيرين في أمرهم [2]. وكان يستحضر هو وغيره من خلفاء بني أمية أيضا الأحاديث النبوية التي تخدم هذا التأويل كمبرر لشرعية حكمهم باعتباره قضاء وقدر، وهي مواقف تعكس توظيف واضح للدين في السياسة [3].

بالإضافة إلى الترويج لإيديولوجيا الجبر، بلور أنصار بني أمية منظورا خاصا للإيمان مغاير عن مفهوم منافسيهم ومعارضيهم، فلم يجعلوا التزام تطبيق الشرع وتجنب نواهيه من شروط الايمان، كما كان يقول الخوارج مثلا، وقالوا بأن ارتكاب المسلم للذنوب، حتى الكبائر منها، لا يخرجه من جملة المؤمنين. وهذا المفهوم للإيمان الذي تمّ الترويج له كان يهدف لإبقاء الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان [4]، وبالتالي الحفاظ على صحة وشرعية خلافتهم وعدم جواز الثورة ضدهم.

إن هذه الاجتهادات التي جاءت بها السلطة (الأمويون) في العصر الأموي في مجال قضايا العقيدة لإيجاد غطاء إيديولوجي لها قد أدت بمنافسيها إلى الرد عليها بالمثل، ما فتح الباب واسعا لمزيد من الاجتهادات؛ فتوظيف إيديولوجيا الجبر أدى إلى ظهور تيارات فكرية معارضة لهذا التوجه، وقد ارتكز بعضها في مواجهة هذه الإيديولوجيا على العقيدة لكن بتوجه عقلي منطقي وطورت مفهوم "القدر" الذي يرى أن الانسان مخير في أفعاله وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية ما يفعل. ومن أهم أعلام هذا الاتجاه، الحسن البصري الذي قاوم الجبر الأموي بتقرير قدرة الإنسان على الفعل [5]. وغيلان الدمشقي مولى بني مروان ومؤدب أحد أبناء عبد الملك بن مروان، الذي انتهى به نشاطه المعارض سياسيا وإيديولوجيا للسلطة الأموية إلى إعدامه على يد هشام بن عبد الملك [6]، وقدّم غيلان تعريفا للإيمان يختلف عن مفهوم الأطراف الأخرى التي يختلف معها (الأمويون والخوارج) فقال بأنه: "المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لهما" وبالتالي فهو: "ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له" وهو: "لا يزيد ولا ينقص" [7].

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 320.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 260.

[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 261.

[4]- الجابري: المرجع نفسه، ص 314-315.

[5]- الجابري: الرجع نفسه، ص 307-308-323.

[6]- الجابري: المرجع نفسه، ص 312-313.

[7]- الجابري: المرجع نفسه، ص 314-315.

ونجد واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد تكلم بدوره "سياسيا في جميع القضايا الدينية التي أثيرت في عصره، وحدد فيها وجه نظر خاصة" مثل قضايا الإيمان والكفر، والتوحيد، والصفات. واتخذ انطلاقا من توجهه السياسي مواقف من مبادئ التيارات المعاصرة له كإيديولوجيا التكفير الخاصة بالخوارج، وإيديولوجيا الجبر الخاصة بالأمويين، وقضايا الوصية والبداء الخاصة بميثولوجيا الإمامة الشيعية، وغيرها من التيارات [1].

أما الخوارج فقد كانوا من الفرق الأولى التي تشـــكلت خلال الفتنة وتميز نشـــاطها بتفاعل عميق بين الديني والسياسي، فقد طوروا مفهوما جديدا لأسس تولي الخلافة انطلاقا من شعارهم المشهور «لا حكم إلا لله»، وقد أثاروا انطلاقا من مواقفهم السياسية مسائل لم تكن قد أثيرت من قبل، بما في ذلك مسائل العقيدة، مثل قضايا الكفر والإيمان والجنة والنار بخلفيات سياسية، ما أعطى القضايا الدينية بُعدا ومضمونا سياسيا [2]. وقد بالغوا في ربط موقفهم السياسي بالدين، وهكذا فقد كفّروا كل من قبل بالتحكيم، وهو مجرد عملية سياسية، واعتبروا أنه سلوك مخالف للدين، كما حكموا بالكفر أيضا على كل من خالفهم من المسلمين [3]، وجعلوا من قضية «الإيمان» ذات مضمون سياسي، وذهبوا إلى أن العمل (التزام أوامر الشرع ونواهيه) من شروط صحة الإيمان [4]. ورغم أن أراءهم ومواقفهم السياسية قد تشكلت أصلا في إطار الدين كمرجعية وحيدة للشرعية "لا تكون السلطة شرعية إلا إذا خضعت للدين ولنقد الدين، وطالما كانت تحكم باسم الله ووفق مشيئته" [5]، إلا أنهم طوعوا الدين بما يخدم توجهاتهم فكل من لم يكن على رأيهم في قضايا هي من صميم الأمور السياسية أصدروا عليه حكما دينيا بالكفر.

ومن أهم الحركات الســـياســـية التي ظهرت في وقت مبكر من التاريخ الإســـلامي وتركت أثرا عميقا في جانب "العقيدة" نجد الحركة الشـــيعية، وقد ركز الجابري في تتبع تطور هذا التيار على حركة المختار الثقفي في العراق بشـــكل خاص، ووصل إلى نتيجة مفادها أن حركة المختار كانت لتحقيق مشروعه السياسي الخاص بغطاء إيديولوجي [6]، إذ أن المختار الثقفي الذي جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية وادعى أنه قائم بأمره، وظّف في حركته بالعراق خلال الفتنة الثانية جملة من الأفكار ستصبح الأساس الذي تقوم عليه نظرية الإمامة عند الشيعة [7]، ومن الأفكار التي جاء بها وروّج لها وساهمت في إثراء الصرح الميثولوجي للإمامة وأصبحت من المفاهيم الأساسية للفكر الشيعي، مفهوم "الوصـية" الذي ابتدعه في فترة سـابقة عبد الله بن سـبأ، وكان هذا المفهوم شـائعا في الوسـط الذي يتحرك فيه المختار (الكوفة). وأيضا إيديولوجية "المهدي"، وفكرة "الرجعة"، وقضية "البداء" التي تستخدم لتبرير الخطأ في توقع ما سيكون [8]، كما أبرز الجابري أيضا في إطار تحليله لميثولوجيا الإمامة دور الغلاة من الشيعة واجتهاداتهم في مجال "العقيدة" لدعم قضية

---

[1]- الجابري: المرجع السابق، ص 323-325.

[2]- الجابري: المرجع نفسه، ص 239-240.

[3]- الجابري: المرجع نفسه، ص 305-306 / هشم جعيط: المرجع السابق، ص 226-227.

[4]- الجابري: المرجع نفسه، ص 314.

[5]- محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، در الشروق، القاهرة، ط 1، 1998، ص 188.

[6]- حسين الادريسي: المرجع السابق، ص 106.

[7]- الجابري: المرجع السابق، ص 279-280.

[8]- الجابري: المرجع نفسه، ص 280-284-285.

أهل البيت وحقهم السياسي في الخلافة، الذين بهدف كسب الأنصار لقضيتهم وحشد الأتباع أحدثوا مجموعة من المبادئ والأفكار جعلوها جزء من العقيدة، مثل فكرة "الحلول" التي روج لها بيان بن سمعان في العراق، وتفسير انتقال النبوة إلى الإمام وحلول جزء من الله فيه [1]، بالإضافة إلى تفسير القرآن على غير معناه الحقيقي بما يخدم تضخيم مكانة أهل البيت من جهة، وذم وإدانة من خالفوهم وصادروا حقهم في الخلافة (أبي بكر وعمر) من جهة أخرى [2]، وهذا خدمة لحساباتهم ومشاريعهم السياسية. وهذه الظاهرة في الحقيقة بقدر ما تبين تأثير السياسي على الديني فإنها أيضا تعكس الحضور المؤثر لكل ما هو ديني في السياسة.

مع قيام الدولة العباسية، سعى مؤسسها أبو العباس السفاح، ومن جاء بعده، إلى بناء شرعية جديدة لحكمهم يبرر بها استحقاقهم للخلافة في وجه منافسيهم من بني عمومتهم العلويين أصحاب النضال الطويل من أجلها. وباعتبارهم يحوزون الشرعية القبلية أصلا بما أنهم من سراة قريش وفوق هذا من قرابة النبي (ص)، فقد اتجهوا إلى ميدان "العقيدة" (الدين) لإثبات أحقيتهم بالحكم، فزعموا أن "إرادة الله واختياره" هما من جعلا بني العباس ينجحون في استعادة حق أهل البيت في الخلافة وليس العلويين الذين حاولوا ذلك مرارا وفشلوا. وعلى أساس هذا المبدأ جعلوا من الخليفة وارادته تعبيرا وتجسيدا لإرادة واختيار الله، فادّعوا أن الخليفة يتصرف بإرادة الله وأنه سلطان الله في أرضه [3]. ومن هنا تطور مفهوم "طاعة الإمام من طاعة الله" [4]. وقد أدى الكتّاب والمنظّرون دورهم في إثراء هذا التوجه المشكل لإيديولوجيا الخلافة العباسية، حتى وصلوا به إلى المماثلة بين الله والخليفة كما تتضمنه كتابات ابن المقفع وغيره [5]. وكما هو واضح فإن الهدف منه هو ترسيخ رضوخ الرعية للخليفة من خلال ربطها ببعد مقدس وهو طاعة الله، وبالتالي فإن أي خروج على الإمام هو بمثابة معصية الله ومعارضة إرادته. وهذا الأمر فتح المجال أمام تكريس أطروحات أكثر تسييسا للدين.

خاتمة:

يؤكد الجابري في كتابه على فكرة ارتباط الديني بالسياسي في التاريخ الإسلامي المبكر عبر مختلف محطاته، حتى أنه يعتبر "العقيدة" احدى أهم محددات العقل والفعل السياسي في الأحداث الرئيسية التي طبعت التفاعل بين هذه الثنائية، هذا التفاعل الذي كان يختلف ويتحدد حسب طبيعة الظروف التي كانت تمر بها الأمة والتفاعلات الحاصلة فيها. ويمكن تمييز مرحلتين من التأثير المتبادل بين هاتين القطبيتين حسب تحليل الجابري، مرحلة الدعوة والخلافة الراشدة التي تميزت بتعالي الديني على السياسي حيث كانت تمارس السياسة باسم الدين وفي إطاره، ومرحلة الملك السياسي التي بدأت مع تأسيس الدولة الأموية وما رافقها من تدشين "مجال سياسي" يتميز بمناخ يسمح بالكلام والجدال في السياسة، هذا الجدال الذي بلور بالتدريج توجهات وتجليات أيديولوجية بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي "الدين" ما شكل نقطة تحول في العلاقة بين ثنائية الديني والسياسي قائمة –بعكس المرحلة الأولى– على قاعدة التأثير والتأثر المتبادل.

---

[1]– الجابري: المرجع السابق، ص 285.

[2]– الجابري: مرجع نفسه، ص 280-281-294.

[3]– الجابري: المرجع نفسه، ص 335-336-337-338.

[4]– الجابري: المرجع نفسه، ص 350.

[5]– الجابري: المرجع نفسه، ص 351.

قائمة المراجع:

1- حسين الادريسي: محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2010.

2- محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، در الشروق، القاهرة، ط 1، 1998.

1- محمد خير رمضان يوسف: تتمة الأعلام، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن، ط 4، 2016.

3- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2000.

5- محمد عبد الحي محمد شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية 600-750م (132هـ)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

6- مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، عنى به محمد نظر الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 2006.

7- هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 4، 2000.