الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-قسنطينة-

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: فلسفة إسلامية

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي: .....

البعد الأخلاقي والسياسي في فكر عبد الله شريط

رسالة مكملة مقدمة لنيل درجة الماجستير

من إعداد الطالب:

علي سعيداني

إشراف الأستاذ الدكتور:

إسماعيل زروخي

لجنة المناقشة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
1-الرئيس	أ.د.سعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
2-المقرر والمشرف	أ.د.إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري-قسنطينة
3-العضو	د.عمار طسطاس	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
4-العضو	د.علي بوقليع	أستاذ محاضر	جامعة منتوري-قسنطينة

السنة الجامعية:

1427-1428هـ/2006-2007م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــــــــــــداء :

- إلى من علمني أن السماحة أجمل ما يوهب للمرء ... إلى روح أبي الطاهرة.

- إلى من أحس دائما إلى خبزها ... أمي الغالية

- إلى التي كانت سببا في نجاحي ... زوجتي الفاضلة

- إلى فلذة كبدي "صفوة"، "أحمد الرائد"، "انصياب"

- إلى إخوتي وأخواتي

- إلى كل من أحبه وأحترمه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير وعرفان:

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل: الأستاذ الدكتور إسماعيل زروخي، الذي ما انفك يتابع البحث منذ أن كان فكرة إلى أن خرج إلى النور، بتصويباته وملاحظاته وسعة قلبه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة التي قرأت هذا البحث، والتي أعمل أن أكون عند حسن ظنها.

إلى كل من قدم لي يد العون من قريب أو من بعيد، وأخص بالذكر الدكتور عبد الله شريط موضوع الدراسة، والذي أتربت معه بعض أفكار هذا البحث.

ولا أنسى أن أقدم امتناني وعرفاني إلى صاحب "واحة الرضا" ورفيقه "زكريا" الذين جهدا في إخراج هذا البحث في أحسن حلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

شكر وتقدير وعرفان:

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل: الأستاذ الدكتور إسماعيل زروخي، الذي ما انفك يتابع البحث منذ أن كان فكرة إلى أن خرج إلى النور، بصوبياته وملاحظاته وسعة قلبه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة التي قرأت هذا البحث، والتي أمل أن أكون عند حسن ظنها.

إلى كل من قدم لي يد العون من قريب أو من بعيد، وأخص بالذكر الدكتور عبد اللطيف شريط موضوع الدراسة، والذي أثريت معه بعض أفكار هذا البحث.

ولا أنسى أن أتقدم امتناني وعرفاني إلى صاحب "واحة الرضا" ورفيقه "زكريا" الذين جهدا في إخراج هذا البحث في أحسن حلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقـــــدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تثار إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق براهنية، واهتمام متميزين في هذه الظروف العصيبة التي يمر بها العالم، الأمر الذي زاد من فرص حضور منطق القوة والعنف في رسم مسارات حياتنا وتوجيهها، وتنامي شعور يميل نحو التحلل من الضوابط الأخلاقية، وإباحة كل الطرق والوسائل لتحقيق أهدافنا السياسية.

فلم يسبق للسياسة عبر التاريخ أن ابتعدت عن الأخلاق بالدرجة التي عليها الآن، فإنساننا المعاصر يعيش في غابة شرسة، يتصارع فيها الجميع مع الجميع، ومن يحاول أن ينأى بنفسه عن الصراع عليه الرضا بأن يكون هو الضحية، فإما أن تكون مُفترِسًا أو مُفتَرَسًا هكذا يحدثنا واقعنا المريع.

وتطرح إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق براهنية أيضا، طالما أننا نتدخل في السياسة بأشكال مختلفة، وطالما أنها تفرض نفسها علينا منذ صحونا حتى مماتنا، وخصوصا بعد فشل تدخل السياسة في الشأن الاقتصادي والاجتماعي – على أساس أن الدور الذي يعطي للسياسة ماهيتها وشرعيتها العميقة هو التوزيع العادل للثروة بين المواطنين – أصبح التساؤل اليوم مركزا على الشأن الأخلاقي والديني الذي عاد إلى ساحة الحياة العامة بقوة.

فإذا كانت السياسة في تعريفها البسيط هي طرائق قيادة الجماعة البشرية، وأساليب تدبير شؤونها لما يعتقد أنه خيرها ومنفعتها، فالأخلاق هي مجموعة القيم والمثل الموجهة للسلوك البشري نحو ما يعتقد أيضا أنه خير وتجنب ما ينظر إليه على أنه شر، وكلاهما، السياسة والأخلاق تستهدفان تمليك الناس رؤية مسبقة تجعل لحياتهم هدفا ومعنى، وبالتالي تلتقيان على الدعوة لبناء نمط معين من المبادئ والعلاقات الإنسانية والذود عنهما. لكن تفترقان في أن طابع المبادئ والعلاقات التي تعالجها السياسة تختلف نوعيا عن تلك التي تتناولها الأخلاق؛ تصل إلى حد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التعارض عند ماكيافيلي[1] الذي يغلّب السياسة على الأخلاق في كتابه "الأمير"، ليظهر السلوك الميكيافيلي كما لو أنه يتنكر صراحة لجميع الفضائل الأخلاقية حين يبرر استعمال كل الوسائل لتحقيق الغايات السياسية.

لا نقصد إذا بالأخلاق في ميدان السياسة حزمة القيم الشائعة عن الصدق والوفاء؛ على أهمية هذه القيم وضرورتها في العمل السياسي النظيف، بل أساسا تلك العلاقة الشائكة والمعقدة بين الهدف السياسي والوسائل المفضية إليها، أو بمعنى آخر ماهية التحديات والمعايير الأخلاقية التي تعترض أصحاب غاية سياسية عند اختيارهم وسيلة نضال ورفض أخرى. أتستند هذه المعايير لمحتوى الغاية أم إلى طابع الأساليب، أم إلى القيم الإنسانية العامة؟! وما صحة القول أن عدالة أي هدف تبيح عند أصحابه استخدام ما يحلو لهم من وسائل حتى لو داسوا بأغلظ الأقدام على خير ما راكمته البشرية من قيم ومثل؟!

أعاد الجو المحموم بالعنف ومناظر القمع والدم والجوع وصور الجثث التي تروعنا يوميا، هذه المعضلة إلى دائرة الجدل الساخن، بين من لا يعارض اللجوء إلى كل الأساليب المتاحة لنصرة قضية نجدها مشروعة وعادلة، وبين قائل بأن طريق القتل والعنف مسدودة ومليئة بالآلام والنكبات، مهما تكن الغاية التي تقف وراءها نبيلة وسامية، مشددا على أهمية الأسلوب المدني الديمقراطية بوصفه وجه النضال الوحيد المجدي.

ربما هي صرخة في واد أو مدعاة للسخرية اليوم حين نستحضر مقولة "تولستوي" الشهيرة: "إن الشر لا يقتل الشر كما النار لا تطفئ النار"، أو نذكر بسلوك رواد النضال السلمي، "كالمهاتما غاندي" و"مارتن لوثر كينغ" ومن ثم "نيلسون مانديلا"، وقد نجحوا في إيقاظ ضمائر الناس وحفزوا هممهم عبر مختلف الوسائل المدنية لمقاومة الاستبداد والاحتلال في آن معا، ما حدا بالكثيرين إلى القول أن الشعبين الهندي والجنوب إفريقي ما كان ليهنئا ببلاد ديمقراطية، محررة لولا أسلوب النضال السلمي الذي أشاعه كل من "غاندي" و"مانديلا" كطريق رئيسة لنيل الاستقلال الوطني.

---

1) سنفصل في موقف "ماكيافيلي" في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

وبالمقابل يحكى أن هتلر كان يخفي تحت وسادته كتاب "الأمير"، "لماكيافلي" لينام هانئا فوق مقولته الشهير: "الغاية تبرر الوسيلة". وتروى ذات الحكاية عن "ستالين" و"موسوليني" و"فرانكو" وغيرهم من الديكتاتوريين الذين أباحوا لأنفسهم استخدام أشنع أساليب القمع والاضطهاد من أجل غايات رسموها لأنفسهم، وغايات وأهداف وضعوها فوق كل اعتبار؛ فالاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها خدمة لصالح فئة أو جماعة سياسية على حساب جموع الناس ورغما عنهم، تقتضي استعمال ما يلزم من قهر واستبداد بفرض نظام سياسي من علٍ يروّج له على أنه الخير العام، وتعاد من منظور أخلاقي صياغة التسميات والتوصيفات ليصبح كل معارض لهذا النظام أو مناهض لمصالح سادته، لا يستحق الوجود ولا حتى الحياة.

ليقلب الاستبداد كل المثل الخيرة والقيم الإنسانية كي يديم امتيازاته ويحمي مكاسبه فيعمم أخلاق الخنوع والذل والدجل والوشاية، الأمر الذي نبه إليه "الكواكبي" قبل أكثر من مئة عام في نص لا يزال يحتفظ بحيويته ودفئه حتى اللحظة الراهنة بأن: " الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها هو يقلب القيم الأخلاقية رأسا على عقب ليغدو طالب الحق فاجرا، وتارك حقه مطيعا، والمشتكي المتظلم مفسدا، والنبيه المدقق ملحدا، والخامل المسكين صالحا أمينا، ويصبح تسمية النصح فضولا، والغيرة عداوة، والشهامة عتوا، والحمية حماقة، والرحمة مرضا، وأيضا يغدو النفاق سياسة والتحايل كياسة والدناءة لطفا والنذالة دماثة، وأنه (أي الاستبداد) يرغم حتى الأخيار من الناس على ألفة الرياء والنفاق، ولبئس السيئتان، وإنه يعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمنين من كل تبعة، ولو أدبية، فلا اعتراض ولا انتقاد ولا افتضاح".[1]

ويتبين لنا من هذا النص أن تغييب حريات البشر واستباحة حقوقهم هي مقدمة لا بد منها لقتل بنيتهم الأخلاقية والإنسانية. وبالمقابل فإن إرساء عقد اجتماعي على أسس الديمقراطية وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان يعتبر المناخ الأمثل لبناء علاقة صحية بين السياسة والأخلاق.

---

1) عبد الرحمان الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، بيروت، [ط3]، 1991، ص 85،87،89.

فالأخلاق والسياسة ماهيتان مختلفتان بطبيعتيهما ومن المحال احتواء حدهما الأخرى، لكن يمكن دمجهما في تفاعل متبادل ترعاه أجواء الحرية والاعتدال؛ لأن الفضيلة السياسية أو الأخلاق في السياسة لا يمكن أن تنمو عَيانيا في مناخات التطرف والعنف والغلو، ومع غياب حقوق المواطنة والعدالة والمساواة والمشاركة.

وقد ميز المفكرون والفلاسفة منذ أفلاطون الفارق الكبير في البنية الأخلاقية بين الفرد الذليل والمدفوع وراء أهوائه ونزواته، عن الذي يتمتع بكامل حقوقه الطبيعية والمدنية والسياسية ويصبو لقيم الخير والحق والجمال والعدل، ما يجعل الديمقراطية الخيار الأكثر إلحاحا لبناء مجتمع معافى، وإنسان سوي وأيضا لإرساء قواعد سلوك سياسي كفاحي تنظمه القيم الأخلاقية الإنسانية في مواجهة أخلاق العنف، وشيوع الأساليب البربرية في حسم صراعات المصالح السياسية.

وما يزيد الأمر جدوى أن الشعوب عموما بدأت تُظهر في ظل ثورة الاتصالات وسرعة تبادل المعلومات تفاعلا أكبر مع الأحداث أنّى كانت، وبدأ شعورهم بالتضامن المشترك حول القيم الإنسانية العامة يتنامى بصورة ملحوظة، إلى جانب إحساسهم بانتماءاتهم الأخرى، ما ينعش الثقة بإمكانية نمو موقف عالمي قادر على نصرة الشعوب وقيم الخير والحق، يرفض العنف والحروب، ويساعد على إنضاج آلية وتكريس قانون عادل، عمادهما صون حقوق الناس المتساوية، ورعاية العلاقات بين الدول على أساس التنافس السلمي والاحترام المتبادل.

وإذا كانت هذه إشكالية علاقة الأخلاق والسياسة قد نوقشت منذ القديم عند كل الأمم فإن الفكر العربي والإسلامي لم يشذ عن مناقشتها، باختلاف مواقف المفكرين المسلمين حولها وقد كان من بين هؤلاء المفكرين الذين عنوا بهذه المسألة، ونادوا بضرورة الربط بين عناصرها: المفكر الجزائري "عبد الله شريط"، وهو أستاذ وكاتب وأديب ومثقف جزائري معروف في مجال الفكر والفلسفة والاجتماع، ويعتبر من بناة الثقافة الوطنية الحديثة بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معنى، وهو من الأساتذة الأوائل الذين وضعوا اللبنة الأساس في بناء صرح الجامعة الجزائرية، منذ استرجاع الاستقلال الوطني، وقد شغل الساحة الفكرية الجزائرية بالمقالات والمؤلفات العلمية التي شملت حقول المعرفة الإنسانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعتبر "عبد الله شريط" من المفكرين الجزائريين والعرب المدافعين عن مشروع النظام الاشتراكي في الجزائر، وكتب في هذا المجال نصوص فكرية تنظيرية قيمة، أشاد بها الكثير من الأساتذة الجامعيين المهتمين بالفكر الاشتراكي، لاسيما كتابه "منابع الفكر الاشتراكي في الجزائر" والذي ينطلق فيه من الطبيعة الخيرة للمجتمع الجزائري، في التعاون والتضامن والتسامح والتآخي[1]، وما من أستاذ اليوم في الفلسفة السياسية أو الأدب الجزائري، إلا وتتلمذ على يديه أو من خلال مؤلفاته، في مختلف المراحل الجامعية: مرحلة التدرج، ومرحلة الماجستير، ومرحلة دكتوراه الدولة، وقد كانت الندوة العلمية التكريمية التي نظمت له في صيف 2004 اعترافا من الأساتذة الذين تتلمذوا على يديه أو زاملوه بهذا الفضل، والتي أخبرني شخصيا الدكتور "عبد الكريم بوصفصاف" رئيس مخبر الدراسات الفلسفية والتاريخية بقسنطينة أن هذه الندوة ستطبع قريبا ليستفيد منها كل من لم يعرف عبد شريط ويستزيد منها كل من عرفه. والتي ألقيت فيها أربع وثلاثين محاضرة علمية عالجت مختلف ميادين فكره، حضرها أساتذة من جامعة قسنطينة، جامعة قالمة، جامعة باتنة، جامعة الجزائر، جامعة مستغانم، جامعة وهران، جامعة بلعباس، جامعة أدرار، جامعة نواقشط من موريطانيا، ومن باريس أيضا. [2]

أسباب اختيار الموضوع

مما أغراني في اختيار هذا الموضوع جملة الأسباب التالية:

أ. الأسباب الذاتية:

- من بين القضايا التي تكلم فيها المفكر "عبد الله شريط" قضية الأخلاق والسياسة، وقد كانت جلّ كتبه ومقالاته تعالج هذه القضية – إن تلميحا أو تصريحا – لأهميتها المحورية في تقدم الشعوب وتخلفها، وليس بغريب على "عبد الله شريط" أن يسخر جهده في معالجة هذه القضية

---

1) عبد الكريم بوالصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط**، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر. [د.ط]. 2004، ص 07.

2) المرجع السابق، ص 14.

وهو أستاذ الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ الستينات في جامعة الجزائر في قسم الفلسفة حتى تقاعده في التسعينات.

- اطلعت شخصيا على جلّ مؤلفات "عبد الله شريط"في هذا الموضوع فوجدته يشرح الواقع الجزائري والعربي، ويحلله بأدوات علمية فلسفية ينطلق من ما هو كائن لتحديد ما يجب أن يكون، على منوال أستاذه الذي تأثر به كثيرا، ويذكره في جلّ كتبه العلامة "ابن خلدون". ومعياره في ذلك أخلاقي سياسي بالدرجة الأولى، وحتى إن تكلم عن بقية الجوانب الأخرى إلا أن مصير هذه الجوانب متوقف على مدى ارتباط السياسة بالأخلاق، أو الأخلاق بالساسية.
- وقد ناقشت هذه الفكرة مع بعض الأساتذة الأفاضل من جامعة الأمير عبد القادر ومن خارجها وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور "إسماعيل زروخي"، فشجعوني على المضي في البحث في هذا الطريق، لأميط اللثام على ما غمض من فكر "عبد الله شريط" في جانبه السياسي والأخلاقي بعد استيعابه طبعا. كما كانت لي فرصة اللقاء مع الدكتور "عبد الله شريط" موضوع بحثي ولم يمانع هو بدوره وأبدى كل استعداده للمساعدة رغم صراعه المرير مع أمراض الشيخوخة.
- قد وجدت جلّ زملائي يبحثون أو يدرسون مفكرين خارج الوطن، فازدادت رغبتي في الاهتمام بثروتنا الوطنية، علّي أساهم في توجيه البحث إلى كنوزنا الوطنية التي لا تقل ذكاء وعبقرية في فهم الواقع الجزائري والعربي والإسلامي أيضا، بل إن منهم من أصبح منارة فكرية تقتدي به الأمم في الأخذ بأسباب التقدم وعلى رأس هؤلاء نجد المفكر "مالك بن نبي".

ب. الأسباب الموضوعية:

- ولئن وقع اختيارنا على المفكر "عبد الله شريط" فلا يعني ذلك أنه الوحيد الذي اهتم بدراسة المجتمع الجزائري والعربي عموما وحمل همومه، ولكنه قطب من أقطاب الجامعة الجزائرية الذين اهتموا وكتبوا في المنحي الأخلاقية والسياسية باعتبارهما حجر الرحى لتقدم المجتمع إذا ما كانت العلاقة بينهما علاقة صحية، ونحن نريد أن ندرس هذا الجانب في فكره لما يمثله "عبد الله شريط"من ثروة وطنية وعربية وإسلامية وهذا أقل ما يمكن أن نقدمه لمفكر جزائري في مثل خبرته و سعة علمه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وما أحوجنا أن ندرس جيل رواد الفلسفة الإسلامية في جامعة الجزائر بعد الاستقلال، الذين ساهموا كلا حسب اختصاصه في إثراء هذه الفلسفة ومن بينهم الأساتذة الأفاضل: "كريبع النبهاني"، "عمار طالبي"، :عبد المجيد مزيان"، الشيخ بوعمران"، "عبد الرزاق قسوم"*، الربيع ميمون وغيرهم. ونشيد بدور احد الطلبة الذين تتلمذوا على يديم وهو الأستاذ الدكتور "إسماعيل زروخي" الذي شجع ويشجع طلبته بالاهتمام اهتماما خاصا بفكر هؤلاء الأساتذة عله يرجع بعض أفضالهم، وقد استبشر كثيرا، لما اقترحت عليه فكرة البحث في الفكر السياسي و الأخلاقي لعبد الله شريط وهذه شهادة للتاريخ.

إشكالية البحث

كل هذه الأسباب دفعتني إلى الاهتمام بفكر "عبد الله شريط" الأخلاقي و السياسي ويمكن صياغة الإشكال كالآتي: ما هي أهم الأبعاد الأخلاقية والسياسية في فكر "عبد الله شريط"؟

وتفصيلا للإشكالية فقد تم طرح مجموعة من التساؤلات حتى نقف على جزئيات هذه الإشكالية كالآتي:

- ما مفهوم كل من الأخلاق والسياسة عند "عبد الله شريط" ؟
- كيف ترتبط الأخلاق بالسياسة في نظره ؟ وما هي مبرزاته في ذلك ؟
- ما هي أهم الآليات العملية التي يقترحها "عبد الله شريط" للانتقال من الجانب التنظيري إلى الجانب العملي في هذه المسألة ؟
- إلى أي مدى كان "عبد الله شريط" مجددا في هذه المسألة أم أنه اكتفى بما قاله سابقيه ؟

أهم الدراسات السابقة

حسب علمي أن الدراسات حول "عبد الله شريط" لم تخرج عن بعض المقالات والبحوث القصيرة التي تعرف بأثره ومساهمته في الفلسفة العربية بشكل عام، والجزائرية بشكل خاص، كمساهمة الأستاذ الدكتور "إسماعيل زروخي" في بحث نشر في سلسلة الدراسات العربية مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان "الفلسفة السياسية في فكر "عبد الله

شريط"، أما البحوث الأكاديمية فآمل أن يكون بحثي هذا فتحا للباب في هذا الجانب وتنبيها للقيمة التي يحتلها المفكرون الجزائريون في إثراء الفلسفة العربية والإسلامية.

أهداف البحث

هدفي الأساسي من هذا البحث هو تسليط الضوء على فكر أحد الكتاب الجزائريين الذين ساهموا في مرحلة حاسمة من تاريخها من موقعه ككاتب، في بناءها، والدفاع عن ثوابتها، وربطها بأصولها ودفعها إلى الانفتاح على العالم والاستفادة من نتاجات العصر العلمية والتكنولوجية بما يضمن في النهاية تنميتها ورقيتها.

المنهج المتبع

حاولت أن أتبع المنهج التحليلي التركيبي أولا لتحليل المسائل المطروحة إلى أجزائها المختلفة للوقوف على حقائقها وتفاصيلها. ثم ثانيا إعادة بنائها بناءا جديدا يعكس خصائص فكر "عبد الله شريط" ، كما لجأت إلى المنهج المقارن لأقارن بين نصوص "عبد الله شريط" في مسألة الأخلاق والسياسة ونصوص غيره من المفكرين الذين خاضوا في هذه المسألة ممن سبقوه أو عاصروه.

كما اعتمدت على المنهج النقدي الذي حاولت من خلاله أن نتعرف على حدود فكر "عبد الله شريط" في معالجة هذه الإشكالية ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أهمية توظيف المنهج التاريخي الذي من خلاله حاولت إبراز جوانب تاريخية تتعلق بحياة "عبد الله شريط"وتأثيرها بعد ذلك في تكوينه الأخلاقي والسياسي.

الخطة

ولقد اتبعت في بحثي هذا خطة قسمته فيها إلى أربعة فصول، تناولت في الفصل الأول والذي اعتبرته فصلا تمهيديا مصادر "عبد الله شريط" في الأخلاق والسياسة والذي اعتمدت فيه على سيرته الذاتية من خلال وصفه هو لحياته في مقدمة ديوانه "الرماد"، منذ طفولته حتى رجوعه إلى الوطن بعد الاستقلال، وقد كانت فترات حياته مملوءة بالصراعات والتناقضات، مما أثر على مواقف "عبد الله شريط" الأخلاقية والسياسة بعد ذلك.

ثم تناولت في الفصل الثاني، الأخلاق والسياسة والعلاقة بينهما، وقسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول حول الأخلاق والسياسة لغة واصطلاحا، والمبحث الثاني عن مفهوم الأخلاق والسياسة عند عبد الله شريط؛ وقد تبين من خلال النصوص أن مفهومه لهما كان وضعيا علميا يفكك الواقع، ويبتعد عن المفاهيم الجاهزة أو المسبقة. ثم تعرضت في المبحث الثالث إلى علاقة الأخلاق بالسياسة عند "عبد الله شريط"بعد أن عرضت لأهم المواقف الفلسفية حول هذه العلاقة.

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه الأخلاق والسياسة والمثقف في الدولة العربية عند عبد الله شريط؛ حتى نتعرف على العلاقة العضوية التي تجمع هذه العناصر الثلاثة (الأخلاق، السياسة، والمثقف). وقسمته إلى مبحثين تناولت في الأول الأخلاق والسياسة في الدولة العربية و تحدثت في الثاني عن المثقف العربي بين السلطة والمجتمع.

أما الفصل الرابع فقد حاولت أن أتعرف فيه على موقف "عبد الله شريط"من الأنظمة السياسة الحديثة وقسمناه إلى مبحثين تناولت فيهما على التوالي: الديمقراطية في فكر "عبد الله شريط"، و أهم المبررات التي قدمها هذا الأخير في تبنيه للنظام الاشتراكي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

عبد الله شريط ومصادره

في الأخلاق و السياسة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة

كلية الآداب و العلوم الإنسانية

قسم التاريـــــخ

الرقم التسلسلي.....

رقم التسجيـل.....

المدينة الدولة في المغرب الأوسط
مرسى الجزائر أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في حضارة المغرب الأوسط في العصر الإسلامي- تاريخ وسيط

إنجاز الطالـــــب:
عمار غرايسة

إشراف الأستاذ الدكتـــــور:
عبد العزيز فيلالـي

أعضاء اللجنة

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
1- إبراهيم بكير بحاز	رئيس	.....	.....
2- عبد العزيز فيلالي	مقرر	.....	.....
3- أعماره علاوة	عضو	.....	.....
4- نجيب بن خيرة	عضو	.....	.....

السنة الجامعية 1428- 1429 هـــ / 2007-2008 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سأحاول في هذا الفصل أن نتعرف على سيرة حياة ""عبد الله شريط"" من خلال أهم المراحل و الأحداث التي ساهمت في بلورة فكره السياسي و الأخلاقي، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث؛ أعطيت في المبحث الأول لمحة عن البيئة التي نشأ فيها وترعرع وأهم التناقضات التي عايشها في بيئته الأولى ثم فصلت في المبحث الثاني في أهم مراحل حياته العلمية، و الذي كان أطول المباحث لأنّ ""عبد الله شريط" " مفكر وفيلسوف أكثر منه مناضلا سياسيا ثم عرضنا في المبحث الثالث أهم مراحل نضاله السياسي ومواقفه من أكبر الأحداث السياسية التي عاصرها.

المبحث الأول

المولد والنشأة

ولد "عبد الله شريط" سنة 1921م بمدينة مسكيانة ولاية تبسة في الشرق الجزائري، التحق في صباه بكتّاب القرية لحفظ القرآن الكريم على عادة أبناء عصره، وبدأ تعليمه الابتدائي في مدرسة فرنسية في "مسكاينة" سنة 1927. [1] وهو ينقل لنا جملة التناقضات التي حفّت بحياته منذ مرحلة الصبا، والتي فعلت فعلها في تفكيره الأخلاقي والسياسي بعد ذلك، وأولى تلك التناقضات: شغفه بتعلم اللغة الفرنسية في أسرة محافظة ترى في تعلمها فتح باب من أبواب الكفر فيقول: "أول هذه المتناقضات بدأني في عهد الصبا و لم أتجاوز السادسة من عمري، كان والدي يحرص على تعليمي القرآن وتعلم العربية وحدها، وكنت من ناحيتي أبكي بكاء مرا على أن احرم من تعلم الفرنسية". ولكن "عبد الله شريط" كان يتحين أية فرصة ليحقق هذا الشغف، فاستغل غيبة أبيه لأغراض تجارية، وسجل بنفسه بالمدرسة الفرنسية، يقول "عبد الله شريط": "وفي غيبة، سافر فيها أبي لأغراض التجارة توجهت وحدي إلى إدارة البلدية واستخرجت بطاقة ولادة وتسجلت بها في المدرسة الفرنسية". [2] وكان ذلك سنة 1927.

---

1) عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، المرجع السابق، ص09. وأنظر أيضا إسماعيل زروخي، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، [ط1]، 2002، ص 470.

2) "عبد الله شريط"، **الرماد**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ط]، [د.ت]، ص09.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثم يعقب على موقف أبيه قائلا "وعاد أبي من السفر، فكانت فرائسي ترتعد كيف سيقابل تصرفي، وراحت أمي تتضرع إليه، وتكاد تقبل الأرض تحت قدميه، حتى لا يقضي على رغبة ولدها الصغير، وتغافل الأب على الأمر، ولكنه ظل ذلك في نظره بابا فتح على دارنا تدخل منه ريح الكفر على العائلة".[1]

ولكن تعلمه للفرنسية لم يكتمل لأن عائلته انتقلت من مسكيانة مسقط رأسه إلى تبسة سنة 1932، أين سيدخل في مدرسة عصرية يشرف عليها المرحوم الشيخ العربي التبسي.[2] يقول "عبد الله شريط": "إلا أن تعلمي بالفرنسية لم يتم إلى النهاية. فقد اضطررت إلى الانقطاع عنه قبل نيل الشهادة الابتدائية لأننا انتقلنا من مسكيانة مسقط رأسي إلى مدينة تبسة فانقطعت للتعلم بالعربية، ولكن لا في (الكتّاب) كما كان الأمر في قرية مسكيانة، بل في مدرسة عصرية يشرف عليها المرحوم الشيخ العربي التبسي..." ثم يواصل وصفه لهذا التناقض (التمزق النفسي) قائلا: "وظل هذا الجذب المتناقض بين جو عائلي متدين، ونزعة فتوة تطمح إلى آفاق أخرى يعمل في نفسي ويدخل عليها الاضطراب، وظل أبي يحلم أن أصبح له شيخا أدرس التفسير وأرشد الناس إلى الوعظ، ورحت أنا أبحث عن شيء آخر..."[3] ربما كان يبحث عن "عبد الله شريط" المفكر والفيلسوف الاجتماعي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص10.

2) مدرسة لجمعية العلماء (تهذيب البنين) درس على يد الشيخ العربي التبسي سنتين، (1932–1934)، أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة "عبد الله شريط"**، المرجع السابق. ص 09.

3) عبد الله شريط، **الرماد**، الصفحة نفسها.

وتنقل في تعليمه عبر مراحل مختلفة حيث تعلم في بادئ الأمر في الكتاتيب ثم انتقل إلى قسنطينة التي درس بها في معهد "ابن باديس"التابع لجمعية العلماء المسلمين.[1] هذه المرحلة اتخذ فيها صراعه النفسي شكلا آخر، بعد انفتاحه على المحيط الذي عاش فيه قائلا: "...بحكم تعلمي في مدرسة تابعة لجمعية العلماء المسلمين، وبحكم الصداقة المستحكمة بين والدي وبين الشيخ العربي التبسي، كنت أشعر بعاطفة قوية تشدني إلى الجمعية، ومن ناحية أخرى كانت نزعة الحركة الوطنية التي تكتسح الشباب بجرأتها ووضوح فكرتها، واستجابتها لحرارة العاطفة الوطنية في الشعب، تدفعني إلى اعتناق مبادئها والعمل في صفوفها لما فيها من خطر وأسرار تجلب الشباب..." [2]

وظل "عبد الله شريط" وفيا لكليهما، وكان يحب أن يشارك في الدفاع عنهما معا، ولكن يصعب عليه أن يساهم في تحطيم أيا منهما لفائدة الآخر. كما فعل بعض أقرانه، يقول "عبد الله شريط": "...وجاءت ظروف متعددة نشبت فيها خلافات سياسية حادة بين جمعية العلماء والحركة الوطنية، فكان يسهل علي أن أدافع عن كل واحد من الفريقين المتخاصمين، ولكن كان يصعب عليّ أن أساهم في تحطيم أي منهما لفائدة الآخر. وكنت أعاني تمزقا كبيرا بين تيارين لم يستطع أحدهما أن يتغلب على الآخر في نفسه..." [3]

ثم ارتحل إلى تونس التي كانت مقصد طالبي العلم في ذلك الوقت من الجزائريين وغيرهم،[4] وتابع فيها دراسته في جامع الزيتونة التي كانت كغيره من المراكز العلمية في مصر

---

1) إسماعيل زروخي، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص 470.

2) "عبد الله شريط"، **الرماد**، ص 11.

3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4) ذهب إلى تونس سنة 1938 ودرس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة، والتحق ببعض مدارسها. ولما انتهت الحرب سنة 1945، عاد مرة أخرى إلى تونس، وأنهى دراسته بجامع الزيتونة، ونال "شهادة التطويع" سنة 1946، أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، ص 09.

وفي "فاس" بالمغرب حاملة لواء المحافظة على الثقافة العربية واستمراريتها، وقد درس في تلك الجامعة العلوم المختلفة من إسلاميات واجتماعيات ومنطق وفلسفة، وغير ذلك من مواد تدريس التي كانت تشكل المنهاج الدراسي بجامعة الزيتونة، رغم أن ذلك المنهاج كما يقول عنه "محمود قاسم" كان منهاج غير قادر على مواكبة العصر، وكان محل نقد وخصوصا من الذي مارسوه في دراساتهم أمثال "عبد الله شريط". (1)

ونجد "عبد الله شريط" نفسه يصف هذه المرحلة في معرض نقده للمناهج التقليدية المطبقة في الزيتونة وإعجابه بمعهد الصادقية قائلا: "وذهبت إلى تونس لاستكمال دراسة الثانوية، وهناك بدأت محاولاتي الأولى لنظم الشعر، وكان لجامع الزيتونة في ذلك العهد منافس خطير وهو المدرسة الصادقية: كان هناك الجامع بعلومه التقليدية وطرق تدريسه المملة، وإلى جانبه المدرسة الصادقية تدرس اللغتين، العربية والفرنسية وتخرج للشعب التونسي كل عام دفعة من حاملي الثقافتين، فكنت ادرس في الزيتونة، فكنت أدرس في الصادقية بأفكاري ونوازعي". (2)

ليعيدنا من جديد إلى شكل آخر من أشكال التمزق الذين كان يعانيه في حياته التعليمية، بين ثقافة مغلقة على نفسها، وثقافة منفتحة على الغير يقول "عبد الله شريط":"... وأصبحت من جراء ذلك (يقصد أنه يعيش بأفكاره في الصادقية، وبجسمه في الزيتونة) وأصبحت من جراء ذلك أشعر بعقدة دائمة أما هذا التناقض في حياته التعليمية... وكنت أزهد في كثير من الدروس بالزيتونة وأحمل معي مؤلفات جورجي زيدان أو طه حسين لأطالعها بدل الاستماع إلى شروح المدرس على مؤلفات النحو والصرف والبلاغة... كان لي في الصداقية أصدقاء أختلف على مجالسهم وأحيا معهم أكثر مما أحيا مع أصداقي في الزيتونة، وأناقشهم في شؤون ثقافية عصرية فكانوا يقولون لي على سبيل المداعبة "وأنت ماذا تعرف عن هذه الأمور؟ إنك شيخ مسكين!" في حين يتهمني زملائي الزيتونيون بالشذوذ الفكري على سبيل المداعبة

---

1) أنظر: مقدمة محمود قاسم في: "عبد الله شريط"، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ط]، [د.ت]، ص 06.

2) "عبد الله شريط"، **الرماد**، ص 11.

دائما، ولكن ارتباطي بالمتدينين وبالطائشين بآن واحد كان يسبب لي من التمزق النفسي ما لا يقل عن ذلك الذي كنت أشعر به بين جمعية العلماء والوطنيين في الحقل السياسي.[1]

ويصل الصراع النفسي عند "عبد الله شريط" درجة التناقض في حياته العلمية، حين كان يتابع دروسه الدينية واللغوية بالزيتونة نهارا، وفي الليل يتفرغ لمطالعة "سلامة موسى" و "بودلير" وغيرهم... فيقول "...وفي حياتي العلمية البحتة كنت أتعرض لنفس التناقض، فالنهار كان لابد لي بعض الدروس على الأقل وحفظ متونها، والاطلاع على أقوال شراحها، وفي الليل لا أستطيع أن أنقطع عن مطالعة "سلامة موسى" و"غي دي جونبسان" أو "أزهار الشوك لبودلير" فكنت في الواقع أحيا حياتين لا صلة لإحداهما بالأخرى إلا صلة التصارع النفسي..."[2]

وبعد أن أكمل دراسة الثانوية في تونس، لم يكتف بالشهادة التي تحصل عليها في الزيتونة رغم أهميتها في ذلك الوقت، لأن حلما كان يراوده في أن يكمل دراسته الجامعية، وأتيحت له الفرصة بعد أسفار ورحلات ومشاق من باريس ثم مصر، فبيروت ليستقر في دمشق،[3] بمساعدة أصدقائه من رجال الحركة الوطنية، وهو يصور لنا هذه المرحلة قائلا "...استأنفنا السفر إلى بيروت ومنها إلى دمشق بحثنا عن ممثلنا هناك فوجدناه وهو أستاذ "يوسف الرويسي" كان من أطيب الرجال الذين عرفتهم... قبلونا في الجامعة بفضل مساعيه لدى أصدقائه الكثيرين في حكومة الاستقلال. كانت الدراسة على غاية من الصعوبة، مواد لم نتعلم مبادئها في دراستنا الثانوية، وكان علينا أن نعمل ليلا ونهارا حتى نتلافى النقص ونلتحق بالركب الطلاب... ولكن كان الحماس شديدا والحياة لذيذة لكثرة المتاعب المادية، كنا منقطعين عن أهلنا. وكان كل عبئ حياتنا المادية واقعا على ممثل الحركة الوطنية، وكنا نعمل في

---

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص 12.

2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3) سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947، بجواز سفر مزور وبسعي من النواب الجزائريين في باريس، وفي مقدمتهم "محمد خيضر" ممثل حركة الانتصار للحريات الديمقراطية في المجلس الوطني الفرنسي، ومنها سافر إلى دمشق وبيروت، وهناك التحق بالجامعة السورية سنة 1947، وفيها دخل إلى سنة الأولى أدب عربي، ولكنه تحول إلى قسم فلسفة، في الجامعة نفسها، وقد تخرج بشهادة ليسانس (فلسفة سياسية) سنة 1951. أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، ص 09.

الوقت نفسه في الحقل السياسي، كان الشقاء عنيفا ولكننا لم نشعر به إلا بعد أن خرجنا منه..." [1]

ثم عاد إلى الجزائر في الفترة ما بين (1951-1952)، - مارا بإيطاليا وسويسرا وفيهما اكتشف الحياة الأوروبية بعين جديدة - و لم يجد عملا، ووجد الخلافات السياسية مستشرية بين أبناء الوطن الواحد، فلم يحتمل ذلك فانتقل إلى تونس سنة 1952، وهناك التحق بالتدريس في جامع الزيتونة بمعهد أستحدث خصيصا للعلوم الحديثة، [2] ونجده يصف الوضع السياسي في الجزائر آنذاك بعد رجوعه قائلا:"وفي الجزائر وجدت الخصومة بين مدارس جمعية العلماء ومدارس الحركة الوطنية، بل وداخل الحركة الوطنية نفسها قد بلغت أشدها كانت الصدمة شديدة، فلا يؤثر على أعصابي كالخلاقات في صفوفنا الداخلية فتحولت إلى تونس التي كانت تغلي سياسية الإصلاحات فيها". [3]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص ص 14-15.

2) المصدر نفسه، ص 10.

3) المصدر نفسه، ص 15.

وفي تونس أسس مع بعض التونسيين جريدة "الصباح" لمساندة الحركة الوطنية التونسية وبفضل عناصر وطنية تونسية طيبة، تمكن من الدخول إلى التعليم في فرع جديد في جامع الزيتونة؛ ليدرس مادة الأخلاق بالأسلوب العلمي الحديث لأول مرة... وربما هذا قد يخفف عنه حدة الصراع النفسي، ويحقق له نوع من الانسجام في مؤسسة (الزيتونة) بدأ دراسته فيها بطرق تقليدية، ليعود إليها بعد سنوات مدرسا ولكن بالطرق العلمية الحديثة.[1]

وقامت الحوادث التونسية، فانغمس فيها مع زملاء آخرين من أتباع الحركة الوطنية الجزائرية... وكان يتعرض مع زملاءه إلى (رسائل تهديد) "من منظمة اليد الحمراء" التي أودت بكثير من أصدقائه الوطنيين التونسيين... من بينهم "فرحات حشاد" وكان يتولى في الجريدة ترجمة صحف المستعمرين ومناقشة آرائهم بتهكم وسخرية، فكان ذلك سببا لتعرضه لسخط المنظمة الإرهابية وتهديداتها، وما كادت الحركة التونسية تشرف على نهايتها حتى كانت الثورة الجزائرية قد بدأت، فكان يعمل على الحقلين التونسي والجزائري، بالإضافة إلى العمل في "جريدة الصباح" وإلى التعليم في الزيتونة، وبحصول تونس على استقلالها الداخلي وجد مجال العمل أفضل بعض الشيء لتطور العمل بالنسبة للثورة الجزائرية.[2]

وهو يضيف لنا تمزقا آخر كان يعانيه في هذه الفترة، وهو محاولة التوفيق بين العمل الثقافي ولذته كأستاذ يربي الأجيال على منوال أساتذته من جمعية العلماء المسلمين، وبين الواجبات الوطنية التي لا يجب تأجيلها لارتباطها بمصير شعب بأكمله، مما اضطره إلى

---

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص16.

2) التحق سنة 1955 بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني، التي تشكلت بعد اندلاع الثورة. كانت مهمته في هذه البعثة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، وقد كلف بعد اصدار جريدة "**المقاومة**" و جريدة "**المجاهد**" لسان حال جبهة التحرير الوطني بتحرير الافتتاحية والتعليق في الصحيفة، وترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية إلى اللغة العربية، وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الاستقلال سنة 1962، أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، ص 10.

الانسحاب من التعليم والحياة الثقافية – مع أن حنينه إلى الحياة الثقافية لم ينقطع – ليتفرغ إلى العمل السياسي.[1]

واقترب عهد الاستقلال، ففكر مع الأستاذ "عبد الحميد مهري" في تكوين مؤتمر للكتاب الجزائريين، يعقدانه في الشهور الأولى من استقلال الجزائر، ويبحث في مستقبل الثقافة في الجزائر. وإقامته على دعائم وطنية سليمة ولكن "...نكبة الخلاف صيرت الأمور إلى مجرى آخر، وأصبحت كل آمالنا التي ملأنا بها تصوراتنا بالجزائر المستقلة جثثا تتصاعد منها السموم والروائح المبغضة في الحياة... إلا أن ذلك كان صدفة فريدة نبهتني إلى الانقطاع إلى أحلامي القديمة. أحلامي الثقافية الصرف "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم" فعدت إلى التعليم وإلى الكتب..."[2]

وبعد الاستقلال[3] أصبح "عبد الله شريط" يعاني تمزقا جديدا في الحياة الثقافية الجزائرية، وهو انقسام مثقفين إلى فئتين: إحداهما تحمل ثقافة عربية صرفة. والأخرى تحمل ثقافة فرنسية بحتة وهو يصور سلبيات وإيجابيات كل من المعربين والمفرنسين قائلا:"... في الأولى (المعربين) نقائص: الأفق المحدود، والتعصب المضر، والعقد التي لا حد لها، ولكنها مع ذلك تعد أقرب إلى مستوى الشعب وأصدق تمثيلا لأصالته الحضارية ونوزعه الدينية والاجتماعية... وفي الثانية كمالات الأفق الواسعة والاقتراب من روح العصر ونزعاته العلمية المنتجة ولكنها مع ذلك فاقدة للشخصية الوطنية يقصد "عبد الله شريط" في المجال الثقافي، لا السياسي ولا يربطها بالشعب أي مستوى من الحياة أو مفاهيمها وعوائدها الاجتماعية ومشاكلها الذهنية..."[4]

---

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص 17.

2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3) عاد إلى الجزائر مع العائدين في شهر أوت من نفس العام، حين كان "محمد خيضر" مسؤولا عن الحزب، فدعاه إلى الالتحاق بحزب جبهة التحرير الوطني، للقيام بمهام الإعلام، ولكنه فصل من الحزب بعد الخلاف الذي وقع بين "ابن بلة" و"محمد خيضر"، باعتباره كان صديقا له. أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، ص 10.

4) عبد الله شريط، **الرماد**، ص 18.

وهو يصف طريقة تعامل كل منهما مع الأخرى بطريقة تهكمية لاذعة قائلا: "... وكل فئة من هذه الفئات ترمي الأخرى بما فيها من نقائص، ولكنها لا تعترف بما لديها من مزايا وكل منهما تجهل تفكير الأخرى، لأنه لا يوجد بينهما أي احتكاك... وكأن كل منهما تعيش في قارة منفصلة عن صاحبتها. على العكس من المغرب وتونس أو بقية البلاد العربية الأخرى... حيث توجد حلقة من المثقفين بالثقافتين تربط بين الطائفتين، فإن هذه الحلقة الرابطة في الجزائر كانت دائما مفقودة..." [1]

لكن هذا التمزق لم يمنع من أن يواصل رسالته الثقافية في خدمة وطنه الجزائر والأمة العربية فواصل دراسته العليا بجامعة الجزائر حتى تحصل على الدكتوراه في الفلسفة حول "التفكير الأخلاقي عند ابن خلدون" وعمل بها أستاذا إلى أن تقاعد منها. وقد كان من أوائل الجزائريين الذين أطّروا الفلسفة في الجزائر المستقلة تدريسا وبحثا وتأليفا ومن رواد البحث الفلسفي في قسم الفلسفة ولذلك أطلق عليه رائد الفلسفة الجزائرية. [2]

ويعتبر من رواد الفكر الجزائري المعاصر كما وكيفا، وقد عاصر الكثير من أقطابه، وكانت له معهم مشاركات ومساهمات في الحركة الفكرية الجزائرية أمثال" مالك بن نبي"، "احمد توفيق المدني"، "محمد الميلي" وغيرهم، وفي هذه المرحلة تأثر بكثير من رواد الحركة الفكرية في المشرق و المغرب، كما تأثر أيضا بالتيارات الوطنية التي سادت أقطار شمال إفريقيا، وساهمت في تحرير تلك الأقطار من الاستعمار الفرنسي. ولذلك كان فكره يعبر عن هوية مشتركة لا للإنسان الجزائري فحسب، بل وللإنسان العربي عموما. [3]

ومن الملفت للنظر أن كتابات "عبد الله شريط" الأولى تمتد منذ العقد الرابع من القرن العشرين أيام دراسته بتونس في الوقت الذي كان الشعب الجزائري يئن تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، حيث اصدر في تونس كتابه شخصيات أدبية سنة 1958، (بالاشتراك مع أبي القاسم

---

1) عبد الله شريط، **الرماد**، ص 19.

2) زروخي إسماعيل، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص 471.

3) المرجع نفسه. ص 472.

محمد كرو) كما كان عضوا في هيئة تحرير "جريدة المجاهد" الأسبوعية لسان حال جبهة التحرير الوطني. [1]

كان يكتب في الأدب والشعر والسياسة والفكر عموما، تولى عدة وظائف في الدولة الجزائرية بعد الاستقلال، وكان أستاذا بارزا في قسم الفلسفة في جامعة الجزائر. ساهم بمجهود وافر قي نشر الثقافة الفلسفية والتربوية، وفي علم النفس الاجتماعي، عن طريق الإذاعة الوطنية والندوات والملتقيات الكثيرة. [2]

دخل في مناظرة حجاجية مع وزير التربية السابق "مصطفى الأشرف" سنة 1980، حول أهمية اللغة العربية في مجالات العلمية والإدارية. بعد أن كتب هذا الأخير ثلاث مقالات يتهجم فيها على اللغة العربية، ويتهمها بالعجز عن مواكبة العصر والتطور الحاصل في العالم، فرد عليه الدكتور "عبد الله شريط" بسبع مقالات صدرت في "**جريدة الشعب**" وضح فيها قدرة اللغة العربية على التطور السريع في كل عصر من العصور التاريخية، ولكن المشكل كما قال ليس في اللغة ذاتها، وإنما المشكل هو في الناطقين بها، لأن اللغة تتطور بتطور الاختراعات والابتكارات والثراء الثقافي والعلمي عموما. وقد جمعت تلك المقالات ونشرت في كتاب بعنوان "**بين الإعراب والتعريب**". [3]

والمتمعن في كتابات "عبد الله شريط" يلاحظ أنها تنوعت بتنوع ظواهر المجتمع نفسه الذي شكل مادته الكتابية و الفكرية، وتظهر في ثنايا كتبه هواجس الفكر الفلسفي الحقيقي الذي يعبر عن كينونة مجتمع موجود يصارع معركة التحرر من جهة ومعركة التطور من جهة أخرى ومع هذا المجتمع تذوق الأستاذ "عبد الله شريط" معنى الحرية والاستقلال كما تذوق قراءة الفلسفة والأدب. [4]

---

1) زروخي إسماعيل، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص 472.

2) عبد الكريم بو الصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، ص 10.

3) المرجع نفسه، ص 11.

4) زروخي إسماعيل، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص 473.

ومن أهم الموضوعات التي تطرقت إليها كتابته الفلسفية، وشكلت اطر فكره العامة هي الفلسفة السياسية والاجتماعية و الأخلاقية والثقافية، التي فرضتها ظروف مجتمعه وعصره، لان الفلسفة عنده لم تعد و لم تبق فلسفة كلاسيكية مبنية على التجريديات النظرية، وإنما أضحت فلسفة برجماتية عملية تهتم بالإنسان وشؤون مصيره وكينونته ، وكذلك فعاليته في التاريخ وفي الحياة. لقد كان شريط يهدف إلى الكشف عن خبايا واقع معين محاولا تقديم وصفة علاجية له، ولذلك فانه لم يقم بوصف ذلك الواقع فحسب بل قام بتحليله ونقده يقول في كتابه "أخلاقيات غريبة" [1]، "تطرقنا إلى الكشف عن بعض أوجه نقائصنا سواء في المعتقدات الدينية أو الانحرافات السياسية والاجتماعية أو المفاهيم الثقافية المغلوطة أو الاعوجاجات النفسية المريضة" وتظهر فلسفته العملية النقدية في مجموعة الكتب التي ألفها من خلال المحاور التي شكلت مادتها خلال حياته فكتب في الأدب والسياسة وفي الاجتماع والأخلاق والتراث عموما وقد جاءت كتاباته مبثوثة في حوالي ثلاثة عشرة مؤلفا مضافا إليها المقالات المختلفة التي كان ينشرها في الصحف والمجلات سواء في شكل دراسات أو حوارات أو مناظرات ومن ضمن مؤلفاته التي تضمنت أفكاره نذكر منها على الخصوص: [2]

- شخصيات أدبية من المشرق و المغرب بالاشتراك مع أبي القاسم محمد كرو ط1 بيروت 1958. نشر بتونس.

- مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- الجزائر في مرآة التاريخ. بالاشتراك مع الأستاذ "**محمد الميلي**"، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- حوار إيديولوجي حول المسالة الصحراوية و القضية الفلسطينية. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

---

1) عبد الله شريط، **أخلاقيات غريبة في مجتمعنا**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ط]، [د.ت]، ص 07.

2) زروخي إسماعيل، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص 473..

- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية 1955-1956 في ثمانية عشر جزءاً منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر بدون تاريخ.

- معركة المفاهيم. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي في الجزائر. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- الرماد. وهي مجموعة من القصائد الشعرية، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون. {رسالته لنيل شهادة الدكتوراه}، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- من واقع الثقافة الجزائرية. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- المشكلة الإيديولوجية و قضايا التنمية. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

- أخلاقيات غريبة في مجتمعاتنا. منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.

وبعد كل هذه المجهودات و بعد تقاعده لا يزال يكتب و يؤلف و يحاضر رغم ثقل السنين.

وما يمكن استخلاصه من سيرة "عبد الله شريط" منذ الصبا إلى الشيخوخة أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في بلورة فكره السياسي والأخلاقي.

أولها العامل النفسي: والذي عبر عنه في سيرته الذاتية في كتاب الرماد، والذي أخذنا منه أمثلة على تمزقه النفسي بين متناقضات عاشها في طفولته، وأخرى تواصلت معه حتى مرحلة

الشيخوخة، هذه التناقضات ساهمت في وعيه لطبيعة البيئة التي كان يعيش فيها وخصوصياتها وانفتاحه على العالم من حوله من خلال ما قام به من رحلات وأسفار، بهدف الاستزادة من العلم والثقافة.

ثانيها العامل البيئي: والذي كان محفزا له على تحدي واقعه الضيق الأفق إلى واقع أرحب يجد فيه ضالته ويحقق فيه طموحه، ولا أدل على ذلك من محاولاته الناجحة في تجاوز البيئة التي عاش فيها، وبناء مواقف أخلاقية وسياسية ذات بعد وطني عربي إسلامي إنساني.

ثالثا مواكبته للأحداث السياسية في عصره: ومن أهم تلك الحركات السياسية:

1. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: والمتصفح لقانون الجمعية يدرك أنها أنشئت للوعظ والإرشاد وتهذيب الناس، ومحاربة الأمراض الاجتماعية والابتعاد عن كل المسائل السياسية، ولكن المتتبع للأعمال الجمعية ونشاطها منذ ميلادها حتى سنة 1956 يجد وبكل وضوح، أن أهدافها كانت وطنية سياسية بالدرجة الأولى. وإن كانت قد بدأت بتطهير المعتقد، وتهذيب السلوك وتحسين الأخلاق. [1]

والحق أنه لا يمكن حصر أهداف الجمعية في اتجاه واحد، فقادتها كانوا يتظاهرون بأنها جمعية دينية لا غاية لها إلا تهذيب المسلمين وتربيتهم تربية إسلامية تتماشى مع المدنية الفرنسية، ولكن هذا الأسلوب لم يكن إلا غطاء رقيقا للأهداف الحقيقة التي كانت في جوهرها سياسية وطنية أرادوا ذلك أم لم يريدوا. ويؤكد هذا الرأي الاضطهادات التي تعرض لها زعماء الجمعية كالزج بهم في السجون والمحاكمات ومختلف الاتهامات. [2]

ونجد توافقا كبيرا بين أهداف الجمعية في تصفية الإسلام مما علق من الشوائب وإحياء اللغة العربية وتثقيف الشعب الجزائري صغاره وكباره والوقوف ضد محاولة مسخ الشخصية الجزائرية، ومحو معالمها التاريخية، وتوحيد الشعب الجزائري نحو هدف واحد؛ بتوحيد الفكرة

---

1) عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى، (1931،1945)**، منشورات لمتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1983، ص 109.

2) المرجع نفسه، ص 111.

والاتجاه، [1] واسترجاع استقلال الجزائر وتكوين دولة عربية إسلامية، وأهداف "عبد الله شريط" الذي تأثر بهذه المبادئ فنجده يدافع في كل كتاباته عن الإسلام واللغة العربية باعتبارهما ثوابت وطنية لا يمكن التلاعب بهما، هو لم يتأثر بهذه المبادئ بل تشرّبها ليصبح بعد ذلك مدافعا ومنافحا عنها بعد الاستقلال. بل يذهب أكثر من ذلك ليتجاوز الكلام عن المبادئ إلى التطبيق فنجده يقول: "والسؤال الذي لابد أن ننتهي إليه يوما هو، هل انتهينا نحن المثقفين باللغة العربية من الحديث عن هذه القضية من حيث المبدأ لندخل في نقاش وسائل التطبيق؟ أم أن مرحلة الحديث عن المبدأ ما تزال لم تأخذ حقها بعد، وأنها تتطلب"جولات" أخرى نهيئ فيها الجو النفسي لتقبل الفكرة وتزايد الاستعداد لها و"تنضيجها" في الأذهان قبل أن ندخل مناقشة التطبيق ووسائل التحقيق ؟ "[2]

بل إنه يسأل السؤال المهم في نظره: هل مرحلة الحديث عن المبدأ تعتمد على خطة متعمدة مدروسة أم أنها عفوية تلقائية نتصور أنها ستسلمنا في يوم من الأيام إلى مناقشة مرحلة التطبيق؟ هذا السؤال ستترتب عنه نتيجة خطيرة في نظر "عبد الله شريط" هي الآتية: "أنه إذا لم تكن مرحلة الحديث عن المبادئ تقوم على خطة ومنهجية واضحة، فستكون النتائج غير مرْضية مهما اعتمدنا فيها على العاطفة القومية والدينية والوطنية، واستنجدنا فيها بالشهداء والثورة والإسلام وبالنخوة العربية وبالعزة والكرامة. أما إذا كانت هناك خطة واضحة الأهداف، فإن النتائج ستكون أفضل لأننا سنتكلم فيها بلغة العقل وبالتجارب والإحصائيات والمناهج التربوية والمقارنات مع الماضي، أو مع غيرنا من الأمم، وسنضطر إلى معرفة وسائلنا البشرية والمالية وسنفعّل كل القوى الاجتماعية لتحقيق هذا الهدف. [3]

ونشعر في هذه الفقرة كأن "ابن باديس" أو أحد قادة الجمعية يتكلم عن العربية التي يحاول الاستعمار القضاء عليها، كما حاول أعداؤها بعد الاستقلال أن يفعلوا ذلك وكما هو ملاحظ في النص أيضا فإن "عبد الله شريط" لا يهمه من الأسئلة في قضية التعريب، إلا السؤال **كيف يتم التعريب؟ وما هي الطرق العلمية والبيداغوجية التي توصلنا إلى ذلك؟** حتى نبتعد

---

1) عبد الكريم بو الصفصاف، ص 112.

2) "عبد الله شريط"، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، [ط.2]، 1981، ص 07.

3) المصدر نفسه، ص 08.

في نظره عن تهييج العواطف التعريبية في "الشعب" وتماجم المتآمرين على التعبير من أولئك المفرنسين الذين مازالوا يحتلون كل المراكز الإدارية بين أيديهم ويعرقلون كل التعليمات التي تأتيهم خاصة بالتعريب "فالانتقال من الحديث عن المبدأ إلى الحديث عن وسائل التطبيق أصبح أكثر من ضرورة عند "عبد الله شريط"، لأن الحديث عن المبدأ هو بداية المعركة وليس هو المعركة، والدخول في وسائل التطبيق هي الامتحان الحقيقي الذي سيكشف عن مدى جديتنا في العمل والحماس، ومدى نضجنا في التصور لطبيعة المعركة وأهميتها. [1]

وهو يتخذ من "ابن باديس" مثلا يحتذى به في خوض المعارك الميدانية، ضد الاستعمار الفرنسي الذي يريد تشويه الشخصية الجزائرية، عن طريق تشويه اللغة العربية والإسلام فيقول: "إن ما نعرفه عن طبيعة الشعب الجزائري أنه كان دائما في تاريخه يخوض معارك لا يملك سلاحها، وكان دائما يعوض بالسلاح المادي المفقود سلاحا أخلاقيا من المثابرة والعناد، والثقة بنفسه فيتجاوز الصعاب وينتصر وهو اليوم يخوض معركة (بعد الاستقلال) من أشد المعارك صعوبة وتعقيدا، هي معركة لا يهدم فيها عدوا بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور على المستعمر، بل يثور على أجداده في سبيل أبنائه، ويهدم أمسه المظلم ليُبعث من غده المشرق، أو بعابرة أخرى أصح معركة يتخطى بها قرون الانحطاط ليقبض بيده على أصالته الأولى في ميدان اللغة كما فعل "ابن باديس"في الميدان الديني..." [2]

وهو لا يفتأ يضرب المثل بالإمام عبد الحميد "ابن باديس" في ثورته على أساليب تعليم اللغة العربية الفجة، والذين يركزون فيها على القواعد دون تفعيلها في أذهان الطلبة والذين توجه الشيخ "ابن باديس" يوما إلى بقاياهم في جامع الزيتونة قائلا:"لقد اتبعتم القواعد حتى صرتم كالقواعد" يقصد النساء والكلام لـــ"عبد الله شريط". [3]

وهو يعترف بفضل "ابن باديس"في بعث النهضة الثورية في الإصلاح الديني بالجزائر كما يعترف بفضل الحركات الوطنية في بعث الثورة السياسية فيها، "...ولم يكن لأي منهما إلا

---

1)"عبد الله شريط"، من واقع الثقافة الجزائرية، ص 09.

2) المصدر نفسه، ص 15.

3) المصدر نفسه، ص 16.

القليل من السلاح الذي تتطلبه الثورة التي قاما بها، إلا سلاح العقيدة الأخلاقية من إيمان بصحة الموقف وثبات على المبدأ وتضحية من أجل مستقبل الشعب. وقد كتب التاريخ لمعركتهما الانتصار رغم قلة الوسائل، ولأن سلاحهما مثل سلاح "الأمير عبد القادر" من قبلهما، كان هو الرجوع إلى ذخيرة الشعب التي لا تنفذ..." [1]

وهنا نلاحظ أن "عبد الله شريط" يؤكد على أن الرصيد الأخلاقي مع قليل من الوسائل قد يحدث المعجزات، وما انتصار الشعب الجزائري على فرنسا، بفضل مجهودات الحركات الوطنية (بعد سياسي) وجمعية العلماء المسلمين (بعد أخلاقي) إلا معجزة من تلك المعجزات.

وبهذا نصل إلى أن مصدر الأخلاق والسياسة ل"عبد الله شريط" هو "جمعية العلماء" و "الحركة الوطنية" و "الأمير عبد القادر" الذي لا ينفك يثمن مجهوداته في الثورة على الأوضاع المزرية وضرورة التحرر منها. إضافة إلى ثقافته الفلسفية الموسوعية والتي جعلته يطلع على خبرات الأمم الأخرى ويستفيد منها، باعتباره أستاذ الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ الستينات من القرن الماضي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص 16.

الفصل الثاني

الأخلاق و السياسة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

موضوع السياسة هو الدولة، وموضوع الأخلاق هو المثل العليا، والعلاقة بينهما كانت ولا تزال مثار جدل بين الفلاسفة منذ القديم، من "سقراط" إلى " أفلاطون و"أرسطوا" إلى "توما الإكويني" وصولا إلى "جون لوك" و"جون جاك روسو" وكل هؤلاء كانوا يعتبرون الدولة ذات هدف أخلاقي وهو خدمة الصالح العام [1]، وفي مقابل هؤلاء شهد الغرب أيضا تيارات تؤسس من أجل الفصل بين السياسة و الأخلاق، أو فصل الدولة عن المثل العليا وخير ممثل عن هذا التيار "ماكيافيلي" [2]، ذلك عند الغرب. أما في التراث العربي فإنه هو أيضا عرف تيارات تفصل بين السياسة و الأخلاق، وتيارات أخرى تربط بينهما حتى بعد مجيئ الإسلام الذي يعتبر مشروع أخلاقي متكامل تبعا لقول الرسول(ص): "إنما بعثت *لأتمم مكارم الأخلاق*". [3]

وقد اختلف مفكرو الإسلام حول هذه المسألة [4]، وكان الصراع حادا بين السلطان والقرآن، فإذا كانت الغلبة في عهد النبوة وبعض الخلفاء الراشدين للقرآن، فإنها بعد ذلك، وبعد انتصار معاوية أصبحت الغلبة للسلطان، ولعل تمسكنا بالسلطان في التاريخ الاسلامي على حساب القرآن كما يقول "فهمي هويدي" هو سبب تخلفنا دولة وأمة. [5]

وسأحاول أن أفصِّل في هذه المواقف بما يخدم موضوعي، وهو التعرف في نهاية الفصل على موقف "عبد الله شريط" من إشكالية العلاقة بين السياسة و الأخلاق.

---

1) أنظر: سعدون حمادي،"السياسة والأخلاق"، **المستقبل العربي**، بيروت، لبنان، ع 24، فبراير 1996، ص ص 82-83.

2) مفكر ايطالي (1469-1527) يرى أن المجتمع يتطور لا بإرادة الله، وإنما بأسباب طبيعية، فالقوى المحركة للتاريخ هي المصلحة المادية أو السلطة، وقد كان واحدا من أوائل من رؤوا الدولة بعين إنسانية واستنبطوا قوانينها من العقل والخبرة وليس من اللاهوت من أهم مؤلفاته الأمير. انظر **الموسوعة الفلسفية**، تأليف لجنة من العلماء الأكاديمين السوفيات ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، [ط 6]، 1987، ص 144.

3) مالك بن أنس، **الموطأ**، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث 1635، دار النفائس، بيروت، لبنان، [ط 11] ، 1990، ص151.

4) قد خصصنا مطلبا كاملا لتفصيل مواقف مفكري الإسلام من علاقة الأخلاق بالسياسة، أنظر ص 61 من هذا البحث وما بعدها.

5) فهمي هويدي، **القرآن و السلطان**: هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق، بيروت، لبنان، [ط 3]، 1991، ص 211.

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث؛ في كل مبحث وضعت له مطلبان فتكلمت في المبحث الأول عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي للسياسة والأخلاق، ثم بينت في المبحث الثاني العلاقة بينهما في الفلسفة الغربية وعند المسلمين، وفي الثالث حددت العلاقة بينهما عند "عبد الله شريط".

المبحث الأول

الأخلاق والسياسة لغة واصطلاحا

لا يمكن أن نتكلم عن الأخلاق و السياسة دون أن نحدد مفهومهما اللغوي والاصطلاحي الذي سيتأسس عليه مفهومهما عند "عبد الله شريط" موضوع بحثي. **فما هي أهم المعاني التي يتخذها لفظتا الأخلاق والسياسة في المعاجم اللغوية وعند الفلاسفة؟ وكيف عالج هذين المفهومين "عبد الله شريط" ؟ هل استخدم المفاهيم المتداولة من قبله في الثقافات الإنسانية؟ أم انه استخدم منها المفهوم العربي الإسلامي ؟ وهل بقي متوافقا مع مضامينه؟ أم انه أضاف إلى تلك مفاهيم معاني أخرى؟** ذلك ما سأناقشه في الصفحات القادمة.

المطلب الأول

الأخلاق لغة واصطلاحا

1- الأخلاق لغة:

وردت لفظة خُلق والجمع أخلاق في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات فضلاً عن المؤلفات الفلسفية، فالقرآن يخاطب الرسول(ص): "*وانك لعلى خلق عظيم*" [1]، ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته فكان مما واجهوه به " *إن هذا إلا خلق الأولين*" [2]، فالكلمة أصيلة في اللغة العربية، وأكثر من ذلك احتفظت بمعناها الأصلي إلى اليوم، فلنتعرف إذن على هذا المعنى:

---

1) سورة القلم، الآية 4.

2) سورة الشعراء، الاية 137.

جاء في لسان العرب[1]: الخُلق "السجية" يقال خالِص المؤمن وخالِق الفاجر، وأيضا الخلق الدين والطبع والسجية، وتخّلق أظهر في خُلقه خلاف نيته وفي حديث عمر: "من تخلق للناس بما يعلم الله انه ليس من نفسه شانه الله"، أي تكلف أن يظهر من نفسه خلاف ما ينطوي عليه مثل تصنّع وتجّمل، إذ اظهر الصنيع والجميل، والخَلاق، الحظ والنصيب، من الخير والصلاح، وفي القرآن "وما له في الآخرة من خلاق" [2]. وإلى جانب هذه المعاني اللغوية يورد صاحب لسان العرب معنى يحدد به ماهية الخُلق عن طريق المقارنة فيقول: وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقبيحة. و الثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة. [3]

بعبارة أخرى "الخُلق" للنفس كالخِلقة للجسد كلاهما مجموعة أوصاف، ولكن هل تدخل ضمن هذه الأوصاف تلك التي نسميها "العادة"، أو ترجع إلى "العادة"؟ هناك عادات جسمية ليست من الخِلقة، بل هي طارئة عليها كنوع مخصوص من المشي، أو طريقة التثاؤب... فما القول في الأوصاف أو الخصال النفسية التي تدخل في معنى العادة؟ يجيب صاحب الفروق في اللغة بما يُفهم منه أن فرق بين العادة والخلق في اللغة العربية، وهو يبرز معنى التقدير في مادة "خَلق" فيقول: الخَلق في اللغة التقدير، يقال: خَلقتُ الأديم إذ قدرته خُفًا أو غيره. [4]

الخُلق العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ بها نفسه على مقدار بعينه. فإن زال عنه إلى غيره قيل تخَلق بغير خُلقه، وفي القرآن "إن هذا إلا خُلق الأولين" [5] قال "الفرّاء": يريد عاداتهم. والخلق

---

1) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر للكتاب، بيروت، لبنان، [ط 1]، 1997، ص 304.

2) سورة البقرة، الاية 102.

3) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "خلق".

4) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، [ط.7]، 1991، ص 129.

5) سورة الشعراء، الآية 137.

التام؛ الحسن لأنه قدر تقديرا حسنا، والمتخلّق، المعتدل في طباعه. وسمع بعض الفصحاء كلاما حسنا فقال: هذا كلام مخلوق، وجميع ذلك يرجع إلى التقدير. [1]

ويميز صاحب كشّاف اصطلاحات الفنون، بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة خُلق فيقول: الخُلُق بضمتين وسكون الثاني أيضا في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة والجمع "الأخلاق"، وفي عرف العلماء، ملَكة تُصدر عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف. فغير الراسخ كغضب الحالم لا يكون خُلقا، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم والكريم إذا قصد بعطائه الشهرة، وكذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء. [2] وهو نفس التعريف الذي يورده صاحب محيط المحيط. [3]

وهو ما يقول به "جميل صليبا" في معجمه [4]، وعبد الرحمان بدوي في موسوعته [5]، وهذا نفسه ما قرره "الجرجاني" في تعريفاته حيث يقول: "الخُلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الانفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فِكر وروية". [6]

ومن خلال ما سبق يمكن أن نستنتج أن هناك فكرتين يتحدد بهما معنى الخُلق وجمعه أخلاق، الأولى الرسوخ بمعنى الثبات والدوام والثانية التلقائية، (هيئة راسخة ...من غير تكلف) والملاحظ أن الخُلق بهذا المعنى غير السلوك، فهو مَلَكة أو هيئة في النفس تصدر عنها الأفعال فهي منبع السلوك وهذا شيء لا بد من استحضاره عند دراستنا للنصوص القديمة لأننا في لغتنا المعاصرة لا نقيم في الغالب هذا التمييز بين الأخلاق والسلوك. [7]

هناك إذن خمسة استعمالات للفظة خُلق:

---

1) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، ص 129.

2) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، حققه: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتاليف و الترجمة و الطباعة و النشر، مصر، طبعة 1963 م، ص 227.

3) المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، ناشرون، مطبعة تيتو برس، طبعة جديدة، 1987، ص 351.

4) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، طبعة 1982، ص 49.

5) عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، [د.ط]، [د.ت]، ج1، ص 185.

6) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان "ناشرون"، بيروت، [د.ط]، 2000، ص 106.

7) أنظر تفصيل ذلك محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، [ط 6]، 2001، ص33.

1. القوى الغريزية: أي الهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر وهذا قريب من معنى السجية والطبع Caractère.

2. وتستعمل للدلالة على الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه وهذا قريب من معنى المزاج Tempérament.

3. وتستعمل إسمًا للفعل الصادر عن تلك الحالة، وهنا توحيد بين السلوك وبين الخُلق دافعه الغريزة.

4. وقد تستعمل اسما للهيئة والفعل معا؛ مثل العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا.[1]

5. وقد تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم آخر، كالسخاء و الجود فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان والجود اسم للفعل الصادر عنها.[2]

2- الأخلاق اصطلاحا:

ومن المسائل التي أثيرت بصدد تحديد معنى "الخُلق" مسألة ما إذا كان "الخُلق" يتغير أو لا يتغير، وهي مسالة نوقشت من قبل الفلاسفة، منذ "افلاطون" و "أرسطو"، واستعادها "جالينيوس"[3]. الذي كان من أهم المرجعيات اليونانية في الفكر الأخلاقي، غير أن الراغب "الأصفهاني" لا يكتفي بترديد ما قاله "أرسطو" و"جالينيوس" بل يستحضر المرجعية الاسلامية في ذلك[4] ويصنف "الراغب الأصفهاني" الآراء التي قيلت في مسألة تغير الخُلق داخل الفكر الاسلامي إعتمادا على المرجعية الاسلامية إلى صنفين: صنف يرى أن الخُلق من جنس الخِلقة ولا يستطيع أحد تغيير ما

1)محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص36.

2) الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين ابن محمد المفصل، **الذريعة الى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو يزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة، مصر، [ط 2]، 1987، ص 114.

3) جالينيوس طبيب وفيلسوف يوناني 201-131 ق م.

4) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 36.

جُبل عليه، إن خيرا أو شرا والقائلون بهذا الرأي يستشهدون بقول النبي(ص): "*من اتاه الله وجها حسنا وخلقا حسنا فليشكر الله*". (1)

أما الصنف الثاني فيرى أنه يمكن تغيير الخُلق وأستدل عليه بما روي"*حسنوا أخلاقكم*" (2) قالوا ولو لم يكن من الممكن تغيير الخُلق لما أمر به، وبعد أن استعرض "الاصفهاني" رأي الفريقين أدلى برايه ليقرر أن الخُلق متغيّر وهو ما قرره أيضا "الفارابي" نقلا عن "أرسطو"، إذ يقول:" من البيّن أن كل خُلق إذا نظر إليه مطلقًا، علم انه ينتقل ويتغيّر ولو بعسر، وليس شيء من الأخلاق ممتنعا عن التغير و التنقل..." . (3)

وهو ما يذهب اليه "ابن مسكويه" (4) وهو أبرز شخصية اشتهرت باهتمامها بالأخلاق في الفكر الإسلامي متبنيا وجهة نظر "جالينيوس" في إمكان تغيير الخُلق، حيث يقول: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب، ويهيج من أقل سبب ...ومنها مايكون مستفادا بالعادة و التدرب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا حتى يصير ملكة وخلقا. (5)

ويميز "الماوردي" بين الأفعال التي تحدث عن النفس بالطبع وأفعال تصدر عنها بالإرادة، وتسمى الأولى أخلاق الذات، بينما يطلق على الثانية أفعال الإرادة، الأولى فطرية غريزية طبع

---

1) عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله علية وسلم:"من أتاه الله وجها حسنا، واسما حسنا، وجعله في موضع غير شائن له فهو من صفوة الله عز وجل من خلقه". الطبراني، **المعجم الأوسط** ، تحقيق طاق ابن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن ابراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، [د.ط]، [الجزء ع]، ص 386.

2) أخرجه أبو بكر بن لال في **مكارم الأخلاق**، من حديث معاذ:"يا معاذ حسن خلقك للناس"، منقطع ورجاله ثقات. انظر كتاب **تخريج أحاديث الإحياء**، الجزء الثاني، ص 25.

3) أبو نصر الفرابي، **الجمع بين الحكيمين**، دار المشرق، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1986، ص 95.

4) ابن مسكويه: أبو علي بن يعقوب بن مسكويه الملقب بمسكويه، فيلسوف أخلاقي ومؤرخ ولد في الري ومات في أصفهان (421هـ، 1030م) وقد ترك لنا كتب كثيرة منها: كتاب انس الفريد، تجارب الامم في التاريخ، أنظر **أعلام الفكر الإنساني**، تصدير إبراهيم مذكور ، المجلد الاول، المطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر، [د.ط]، 1984، ص 273.

5) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين رزيق، بيروت، [د.ط]، 1966، ص31- 34.

عليها الإنسان و الثانية مكتسبة تطبّع عليها [1]، وهو يرى أن الأولى أدنى من الثانية؛ لأنها أخلاق مطلق الناس و الثانية أخلاق الأمراء و الملوك فهي أميرية أرستقراطية بتعبيرنا المعاصر، ويبدو أن "الماوردي" قد نحا هذا المنحى؛ لأنه يفكر في الأخلاق التي تسهل الظفر بالملك. [2]

أما في المعاجم الحديثة فلا نجدها تخرج عن هذه التصنيفات القديمة؛ أخلاق فطرية وأخلاق مكتسبة، إلا في بعض التفريعات في توظيف المعنى اللغوي الموجود في المعاجم القديمة؛ وهو العادة والسجية والطبع والمروءة [3]، ويستشهد "جميل صليبا" بتعريف القدماء بكون "الأخلاق ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم ولا روية وفكر ولا تكلف" ثم ينتقل إلى التقسيمات الحديثة للأخلاق فيقول: "ونحن نطلق اليوم لفظ أخلاق على: الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة" ثم يَذكر بقية الأصناف الأخرى؛ "كالأخلاق اللانهائية"، و"الأخلاق المؤقتة" و"أخلاق الموقف" و"الأخلاق الساكنة". [4]

أما "عبد المنعم الحفني" فيعّرف الأخلاق و التي يقابلها في اللغات الأجنبية ethique أو ethics على أنها علم السلوك وموضوعها الفضائل و الرذائل وطبيعتها وظهورها وكيفية اقتنائها أو توقيتها...ومن ثم كان قيام هذا العلم على تشكيل قواعد السلوك، ويقسمها إلى نظرية و عملية فالأولى علم معياري والثانية هي تطبيقاتها؛ وتتفرع عن الأولى مذاهب ونظريات لكنها تلتقي كلها في نتائجها العملية أي في الأداب السلوكية التي تنتهي إليها. [5]

---

1) أبو الحسن على محمد بن الحبيب الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق محي هلال السرحال، دار النهضة العربية، بيروت، [ط 1]، 1981، ص 6-31.

2) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص40.

3) أنظر مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، طبعة 1988، ص 34.

4) وانظر جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص ص49-50.

5) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، [ط 3]، 2000، ص 31.

وينتقد " احمد الشرباصي" كثيرا من كتابنا المعاصرين في نقلهم للتعريفات الغربية دون مراعاة المحيط الذي تنشأ فيه هذه التعريفات، ليوجه الأنظار إلى قيمة التعريفات المعجمية العربية القديمة كمرجع أساسي في تعريف الأخلاق. [1]

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الأخلاق مرتبطة بطبيعة الذات الإنسانية التي يولد عليها الإنسان وما يكتسبه من الحياة، بمعنى أن الفعل الخُلقي منه ما يصدر عن الطبيعة الفطرية التي يولد عليها الإنسان، من غير فكر ولا روية، ومنها ما يصدر عن الإرادة والوعي، بفضل الدربة والممارسة، وهذا قابل للتغيير والإضافة والتدعيم، وهو ما نقصده بدراستنا.

وإذا كانت لفظة الأخلاق تتخذ كل هذه المعاني في المعاجم القديمة و الحدثية **فما هو** المعنى **الذي يتخذه لفظ سياسة؟** هذا ما سنتعرض إليه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

السياسة لغة واصطلاحا

1- السياسة لغة:

جاء في المعجم الفلسفي" لمراد وهبة" أن السياسة "politics", "politique" مصطلح أجنبي مشتق من الألفاظ اليونانية "politeia, polis" بمعنى المدينة أو البلدة أو الاقليم "politica, politiké". ويراد به فرع من العلم المدني يتناول أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة. [2]

وقد كان اليونان هم الأوائل الذين عرّفوا الإنسان بأنه حيوان سياسي " Animal politique" فالمدينة "La polis...la cite" عند اليونانيين هي شرط أساسي لوجود حياة إنسانية تختلف عن حياة الحيوان، و لذلك فإن صفة الاجتماعية وحدها غير كافية لتمييز الإنسان عن الحيوان، مادام هذا الأخير يعيش في جماعة (الحيوان)، و إنما الفضاء السياسي " espace politique" الذي تتجسد فيه القيم الأخلاقية العليا، و هكذا فحياة الإنسان تتجاوز الجانب البيولوجي لتحقيق أبعاد نفسية اجتماعية حضارية، و لهذا فاليونانيون يميزون جانبين من حياة

---

1) أحمد الشرباصي، **موسوعة اخلاق القرآن**، دار الرائد العربي، بيروت، [ط 2]، 1987، [ج 1]،ص ب.

2) مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 374.

الإنسان: جانب بيولوجي الذي يحفظ به بقاءه عن طريق العمل و الإنتاج و التكاثر و يتكفل بـه العبيد و النساء، و جانب سياسي يتميز به عن الحيوان، و يجسد به إنسانيته، وهو الذي يهتم بـه المواطنون الأحرار. (1)

كما جاء في المعجم الشامل: السياسة لغة من ساس أي أمر ونهى، وهي استصلاح الخَلـق بإرشادهم إلى الطريق المنهجي. فإذا كان في الآجل و العاجل وعلى الخاصة و العامة، في ظاهرهم وباطنهم، فهي السياسة المطلقة، ولا تتأتى إلا للأنبياء، وإذا كان في العاجـل وعلـى النـاس في ظواهرهم لإصلاح نظمهم في أمور معاشهم، فهي السياسة المدنية، ولا تكون إلا للحكـام، وإذا كانت في الخاصة في بواطنهم فهي السياسة النفسية، وتكون للعلماء، وتقال السياسة أيضا في تدبير المعاش، بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على أساس العدل والاستقامة ومنها السياسي "politien" وهو رجل الدولة العادل أو رجل الحكم الحاذق. (2)

2- السياسة اصطلاحا:

السياسة نوعان؛ شرعية ومدنية وتُستمد الشرعية من الشريعة، وتسمى المدنية علم السياسة وهو من أقسام الحكمة العملية، وهو علم تعلم منه أنواع الحكومات والدول، والمجتمعات المدنيـة وأحوالها والنظريات السياسية في الحكم، وهي علاقات الدول والحكومات والمجتمعـات بعضـها ببعض، وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها والمجتمعات الفاضلة والرديئة، ووجه استبقاء كل منها، وعلة زواله، ووجه انتقاله وما ينبغي للحاكم و أعوانه من وزراء وغيرهم، وللشعب من حقـوق وواجبات، وعلاقات هؤلاء جميعا بعضهم ببعض، ومصالح الناس وما يكون بعمارة المدن والسياسة من جهة أخرى نظرية وعملية. (3)

ويعرفها "جميل صليبا" في معجمه: السياسة "politique" مصدر ساس وهي تنظيم أمـور الدولة، وتدبير شؤونها فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنيـة

---

1) Therrieu, Pruvost et Contant: Ethique et Politique, Gaetan Morin Editeur Itee 1989, Montreal, Paris, Casablanca, P51.

2) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**، ص 425.

3) المرجع نفسه، ص 425.

كانت قسما من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية أو علم السياسة، وموضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول و الحكومات وعلاقة بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق و عمارة المدن وغيرها وكتاب "السياسة لأرسطو"، وكتاب "ليفياتان لهوبز" [1]، وكتاب "روح القوانين "لمونتسكيو" [2] وغيرها، تعد مشتملة على بعض هذا العلم.[3]

والفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، أن الأولى تعنى بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدولة والحكومات، ومختلفة عن الظواهر الاقتصادية و الإدارية والقضائية والثقافية في حين أن الثانية تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح الناس وتدبير شؤونهم وأحوالهم، وقد يطلق لفظ السياسة على سياسة الرجل نفسه، أو على دخله وخرجه، أو على سياسة أهله وولده وخدمه، أو على سياسة الوالي رعيته. [4]

---

1) توماس هوبز، (1649/1588)، فيلسوف إنجليزي وأشهر كتاب له بعنوان "ليفياتان" أو شكل المادة، وقد انصب اهتمام هذا الكتاب على النظرية السياسية، وفي هذا الكتاب أنكر هوبز أن يكون الناس مخلوقات اجتماعية في طبيعتها وجادل ودلل على أن معظم الدوافع الأساسية للناس هي العوامل الذاتية... وأن أشد ما يحركه هو الرغبة في القوة والخوف من الآخرين... وهكذا تكون أرواحهم فقيرة، رديئة بوبهمية ومحدودة ما لم يجدوا سيدا قويا يحكمهم... وقد صدمت هذه الآراء معاصريه. أنظر **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، لبنان، [ط.2]، 1999، جزء 26، ص333.

2) مونتسكيو، (1755/1689)، فيلسوف فرنسي من أعماله الرئيسية، (Esprit du lois) 1948، الذي كان ذا تأثير كبير على كتابة الدساتير في جميع أنحاء العالم، يعتقد مونتسكيو بأن القوانين تشكل الأساس الذي تبنى عليه كل الأشياء المتعلقة بالإنسان والطبيعة والمقدسات، وإن اكتشاف هذه القوانين، هي إحدى واجبات الفلسفة الرئيسية. ساند مونتسكيو حرية البشر ومعارض الاستبداد وكان يعتقد أن الحرية السياسية تتضمن فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية عن الحكومة كما كان يؤمن بأن الحرية واحترام القانون المصوغ على الوجه الصحيح يمكن أن يبقيا معا، أنظر **الموسوعة العربية العالمية**، المرجع نفسه، ص 491.

3) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص679.

4) المرجع نفسه، ص 679.

ويعرفها "سويلم العمري": فهي كلمة مستوحاة من تاريخ انتظام الفرد في مجتمع يتبادل الناس فيه المنافع، و من تاريخ السعي في سبيل تحسين أحوال الإنسان و البحث عن طريق سعادته... [1]

ويعرفها محمد "عابد الجابري": " فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة هي سلطة الحكم". [2]

فالسياسة بهذا المعنى ترتبط بالفرد وعلاقاته ونظامه في المجتمع، وبهذا تكون كما عرفها "أرسطو"؛ نظام للدولة يتناول كيفية توزيع السلطات ويحدد السلطة السياسية العليا. [3]

وبهذا نجد أن جل المعاجم تكاد تجمع على أن "السياسة" أو "علم السياسة" يرتبط إرتباطا وثيقا بالسلطة هذا الإرتباط الذي نجده حتى عند العامة من الناس، حيث يرى "مارسيل بريلو": " بأن السياسة عند عامة الناس هي العلم العملي أو النزاع حول السلطة." [4]

وبهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومن أجله، ومن ذلك فهي علم وفن، علم من حيث أنها معرفة، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمرة والناهية، وتكاد تجمع جل المعاجم على أن "السياسة" أو "علم السياسة" يرتبط ارتباطا وثيقا بالسلطة والإصلاح والتوجيه والتدبير في شؤون الناس والدولة، ولذلك فهناك فن يعرف "علم السياسة" على أنه علم السلطة في المجموعات المركبة؛ أي المجموعات البشرية التي تتضمن في ذاتها عدة مجموعات بعضها متداخل في بعض. ويقسم المفكرون السياسة إلى سياسة عملية، وأخرى نظرية فالأولى تعنى ممارسة الحكم لرعاية مصالح الناس اليومية وشؤونهم وأحوالهم، أما الثانية فتعني الاهتمام بأحوال الدول والحكومات. [5]

---

1) سويلم العمري، **أصول النظم السياسية المقارنة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، طبعة 1986، ص19.

2) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، [ط 4]، 2000، ص7.

3) ارسطو: **السياسات**، نقله من الاصل اليوناني الى العربية، الأب أغوسطين بارجرة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية (الاونيسكو)، بيروت، [.]، ، ص181.

4) مارسيل بريلو، **علم السياسة**، ترجمة محمد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، [ط 1]، 1984، ص13.

5) إسماعيل زروخي، **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، [ط 1]، 2001، ص16.

ونلاحظ كذلك أن هذه التعريفات رغم اختلافها شكلا فإنها متفقة مضمونا، وهي أن السياسة ترمي في نهاية الأمر إلى تنظيم المجتمع وخدمة مصالحه، وهذا هو جوهر الخلاف بين الإيديولوجيات المختلفة، لأن كل إيديولوجيا ترى في نفسها الوسيلة الفعالة لتحقيق مصلحة المجتمع. (1)

فالسياسة من هذا المعنى إجمالا: هي فن الحكم وإدارة الأعمال المتعلقة بالدولة داخليا وخارجيا، ولذلك يمكن القول أن السياسة رغم تعريفاتها المتعددة؛ فإنها العلم الذي يهتم بالمبادئ التي تتكون منها الحكومات وتوجيهها في علاقاتها مع المواطنين ومع سائر الدول.

وإذا كانت السياسة والأخلاق قد اتخذت كل هذه المعاني في المعاجم اللغوية و عند الفلاسفة، فما مفهومهما عند "عبد الله شريط"؟ ذلك ما سأبينه في هذا المبحث.

المبحث الثاني

مفهوم الأخلاق

والسياسة عند عبد الله شريط

كما مر بنا في المبحث الأول فان الأخلاق هي تفاعل حاصل بين ما هو طبيعي عند الإنسان (احتياجاته المادية المباشرة)، وما هو ثقافي من خلال ما يكتسبه من أنماط السلوك المختلفة التي ينتمي إليها، ومحاولة التوفيق بين ما هو طبيعي، وما هو ثقافي هو الذي يولد لنا السلوك الأخلاقي، وفي المقابل اعتبرنا أن السياسة هي سلوك يميز الإنسان عن الحيوان – مادامت صفة الاجتماعية وحدها لا تكفي – لذلك سميناه "حيوان سياسي". **لكن كيف كان مفهوم "عبد الله شريط للأخلاق والسياسة" ؟ هل كان ينظر إليهما نظرة مثالية مجردة. كما هو حال الفلاسفة المثالين؟ أم كان ينظر إليهما نظرة وضعية علمية؟** وخصوصا في عصر طغى فيه العلم على كل شيء بما في ذلك الظواهر الإنسانية.

---

1) حسن صعب، **علم السياسة**، دار العلم للملايين، بيروت، [ط 3]، 1972، ص19.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول

مفهوم الأخلاق عند عبد الله شريط

تعتبر المسالة الخلقية من المسائل الهامة التي شدت انتباه الفلاسفة و التي انقسموا بشأنها إلى قسمين متعارضين؛ قسم يمثل النظرة الفلسفية التقليدية [1] والذي ينظر إلى الأخلاق نظرة معيارية [2] قائمة على دراسة السلوك كما ينبغي أن يكون، ومنه تحاول هذه النظرة وضع القوانين للأفعال الإنسانية وقسم، يمثل النظرة الوضعية التجريبية [3] التي تنظر للأخلاق نظرة علمية قائمة على دراسة السلوك كما هو كائن، لا كما ينبغي أن يكون [4]. و السؤال المطروح إذن: **أين مكانة "عبد الله شريط" من هذين الاتجاهين؟ وكيف نظر إلى الأخلاق؟**

من خلال إطلاعنا على مصادره في هذه المسالة نجد أن "عبد الله شريط" ينتمي إلى القسم الثاني الذي ينظر إلى الأخلاق نظرة وضعية تجريبية، أي ذلك الاتجاه الذي يحاول دراسة السلوك الإنساني كما هو كائن لا كما يجب أن يكون، فشريط يتفق مع هذا التيار الحديث في محاولته إدخال التفكير العلمي على سلوك الفرد وحياته الأخلاقية، ليخرج بالأخلاق من الأسلوب البدائي القديم الذي يعتمد على النصح والوعظ الساذج. [5]

---

1) أمثال أفلاطون، كانط، وكل العقلانيون عبر تاريخ الفلسفة.

2) المعيارية ونعني بها تلك النظرة أو ذلك المنهج الذي يتجاوز مستوى الدراسة الوضعية الصرفة التي تقف عند حد الوصف والتقرير للواقع كما هو معاش في حقيقته الى مستوى التقييم و طرح البديل في وضع معايير محددة تنبثق عن الوحي وتوجيهاته، وهو المنهج الذي ظل ولا زال مستبعدا من قبل الوضعية التي تفصل مجال القيم عن مجال البحث العلمي. انظر محمد محمد امزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، [ط 1]، 1991، ص19.

3) تعبر الوضعية عن نظرة فلسفية متكاملة الى الكون والحياة والإنسان، اقترن ظهورها بالفيلسوف اوغيست كونت في القرن19م، الذي ظهر في جو من المعاناة والاضطراب الفكري نتيجة التناقظات التي اظهرتها النزعات الانسانية ضد النظام الفكري الديني المتجاوز (الفكر المسيحي). انظر محمد محمد امزيان، ص 19.

4) أمثال أوغيست كنت، ليفي برول، دور كايم، كارل بوبار والضعيون المعاصرون، وعند العرب ابن خلدون الذي اتخذه عبد الله شريط مرجعية أساسية في الأخلاق والسياسة. كما نجد زكي نجيب محمود في الفلسفة العربية المعاصرة.

5) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [ط 3]، 1395هـ 1975م، ص06.

إن دخول العلم إلى حياتنا الأخلاقية في نظر "عبد الله شريط" جعل أجيالنا الحديثة التي تكوّن عندها فكر علمي، لم تعد تتأثر حتى في المسائل المعنوية والأخلاقية الا بما نزع نزعة علمية. "فعبد الله شريط" إذن يريد دراسة الأخلاق دراسة علمية أي دراسة ما هو كائن في الواقع، لا كما يجب أن يكون. وهو في هذا يرفض الأخلاق النظرية التي تهتم بدراسة ما يجب أن يكون عليه سلوك الفرد مهملة في ذلك الشيء الأهم وهو ما يكون عليه في واقعه، لأننا لا يمكننا أن ندفع بالإنسان إلى ما يجب أن يكون عليه، حتى نعرف قبل ذلك ما هو عليه في واقعه. [1]

فعبد الله شريط إذن يرفض الأخلاق الفلسفية النظرية، لأنها أخلاق تجريدية ميتافيزيقية، وهو في رفضه هذا يتفق مع المدرسة الوضعية التي تنتقد بشدة الأخلاق النظرية ومن بين هؤلاء نجد "ليفي برول" و"دوركايم" و"كارل بوبر".

1- عبد الله شريط وليفي برول:

"فليفي برول" يقول: "إن الأخلاق النظرية سواء كانت متأثرة بـ"كانط" أو بالفلسفة التقليدية المسيحية التي لم تكن شيئا آخر سوى" علم ما وراء الأخلاق" . [2]

وقد ركز "ليفي برول" في نقده للمذاهب الأخلاقية على أن الأسلوب القديم الذي كان يُتّبع في دراسة الظاهرة الأخلاقية المتصلة بعادات الناس، أسلوب عقيم لا يؤدي إلى الكشف عن خصائص هذه الأخلاق، فهذه لأخلاق في نظره تقوم على افتراضين أو مبدأين:

الأول: وحدة الطبيعة الإنسانية وثباتها.

الثاني: وحدة الضمير الخُلقي. [3]

---

1) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون** ، ص11.

2) ليفي برول، **الأخلاق و علم العادات الخلقية**، ترجمة محمود قاسم، مراجعة محمد بدوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،[د.ط]، [د.ت]، ص 163.

3) المرجع نفسه، ص128.

وقد انتقد "ليفي برول" هذين المبدأين لأن مؤداهما أن تتحدث المذاهب النظرية الأخلاقية عن الإنسان العام الذي تجهل خصائصه وطبيعته، في حين أن التاريخ و علم الإنسان يضعاننا وجها لوجه مع حقيقة متنوعة الصور ومعقدة في تركيبها على نحو لا نهاية له. وهنا يجب أن نستعيض عن الدراسة المجردة للإنسان العام بالتحليل العلمي الدقيق للإنسان الذي يوجد حقيقة؛ ويحيا في مجتمع حاضر أو غابر، سرعان ما تظهر لنا واجباته الحقيقية كما تظهر لنا عقائده وعواطفه وتصوراته على اشد ما تكون من التعقيد. (1)

هنا يكمن سر رفض الوضعيين للنظريات الأخلاقية باعتبارها نظريات تأملية ميتافيزيقية لا تكشف عن حقيقة الظاهرة الأخلاقية بقدر ما تعبر عن المثال الأخلاقي الذي تتصوره هذه النظريات الأخلاقية. فالقضية الرئيسية التي شغلت المذاهب الأخلاقية النظرية هي اختيار النظام الأفضل من غيره، وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية، وليست تلك وظيفة العلم و البحث النظري الجدير بهذا الاسم. ومن هنا تأتي ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديرة بان تحمل اللقب العلمي ولن يكون هذا المجال سوى ما يوجد فعلا واقعا... لا ما يوجد افتراضا ومثالا لأن الأخلاق المثالية لا تتمتع بهذا الوجود الواقعي، كما هو حال العلم الذي يسعى إلى الكشف عن قوانين الواقع المدروسة . (2)

2- عبد الله شريط ودوركايم:

فإذا كنا اليوم لا نعرف مما تتركب الظواهر الاقتصادية و التشريعية و الدينية و اللغوية والأخلاقية إلا إذا بدأنا بحثها بالمشاهدة و المقارنة، فليس هناك من الأسباب ما يحملنا على أن ننتهج طريقا آخر فيما يختص بالظواهر الأخلاقية. (3)

و إذا اتبعنا هذه الطريقة العلمية سندرك حقيقة أن ليس هناك مثال عام تتعلق به الإنسانية قاطبة، و العكس هو الصحيح، "إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالا حول الإنسان وما ينبغي أن

---

1)ليفي برول، **الأخلاق و علم العادات الخلقية**، ص ص150-138.

2) المرجع نفسه، ص 62.

3) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، ترجمة سيد محمد بدوي، مكتبة مصر، مصر، [د.ط]، [د.ت]، ص24.

يكون عليه، سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية، و هو مثال إلى حد ما ثابت لكل المواطنين، وإن كان يختلف عند حد معين حول الأوساط... " [1]

إنه من الخطأ أن نعتقد في نظر "دوركايم" وجود طبيعة إنسانية مسبقة إلا ما يصنعه المجتمع، فالإنسان في النهاية هو صناعة مجتمعه ولا يمكنه الخروج عن طموحات مجتمعه. [2]

وقد ذكرنا النصوص السابقة لكل من "ليفي برول" و"دوركايم" لأنها نفس الأفكار التي يتبناها عبد الله شريط في تحليله للأخلاق، فهو يرفض النظرة التقليدية للأخلاق لأنها تبعدنا عن الواقع حيث يقول: "إن هذه النظرة التقليدية للأخلاق جعلتها كما يقول "عبد الله شريط" تطير بأجنحة خيالية في عالم بعيد عن عالم الإنسان الحقيقي، فنحن لا نستطيع دراسة ما يجب أن يكون عليه الإنسان حتى نعرف أولاً ما هو عليه في واقعه ". [3]

إن "عبد الله شريط" متأثر في دراسته للأخلاق بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية (أوغيست كنت – دوركايم – و ليفي برول – كارل بوبر...وغيرهم). هذه المدرسة التي اعتبرت الأخلاق مظاهر اجتماعية كغيرها من المظاهر الأخرى التي تدرس في المجتمع و بالتالي لابد أن ندرس الأخلاق دراسة علمية. وهي بذلك ترفض التفكير اللاهوتي و الميتافيزيقي الذي اتسمت به الأخلاق النظرية في أغلبها...

فإذا كانت الأخلاق كما يرى "ليفي برول" مجموعة من الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم تجاه بعض والتي يُعرفون بها، ويقبلها الأفراد في عصر معين وفي حضارة معينة، وتبعا لذلك فإن الأخلاق التي تقع تحت الملاحظة هي أيضا موضوع لعلم شبيه بالعلوم الطبيعية. [4]

---

1) Emile Dorkheim ,**Education et sociologie**, collection "LES SIGNES ET LE SENS" EL BORHANE, ALGER'1991, P50.

2) Dorkheim, Ibidem, p51

3) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص11.

4) ليفي برول، **الأخلاق وعلم العادات الخلقية**، ص172.

إن الأخلاق في نظر "برول" ما هي إلا مجموعة من الأفكار و الأحكام والعواطف التي نستطيع ملاحظتها و بالتالي يجب أن ندرسها كما ندرس الظواهر الطبيعة الأخرى. وهو نفس ما ذهب إليه "أوغيست كونت" الذي أقام الأخلاق على أساس العلم الوضعي، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال، وهي تنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا على النحو الذي يتخيل أو يوجد عليه. (1)

إن دراسة الأخلاق دراسة علمية في نظر المدرسة الاجتماعية يخرجها من طابعها التقليدي الذي أبقتها فيه الفلسفة النظرية التي تتسم بالتجريد و الخيال و المطلقية، و هو ما يؤيده "عبد الله شريط"، هذا الأخير الذي يرى أن الفكر العلمي أصبح مرتبطا بالفكر الأخلاقي، فهو يتأثر به ويؤثر فيه، فإذا كانت الفلسفة و الدين في نظر "عبد الله شريط" تعين الأهداف الأخلاقية البعيدة، فإن الفكر العلمي هو المطية التي توصلنا إلى تلك الأهداف، وبدون الفكر العلمي تبقى الأهداف الفلسفية والعقائدية خيال شعراء (2)، حيث يقول:" أن الفكر العلمي يؤثر ويتأثر قبل كل شيء في حياتنا العلمية وفي تطور المجتمع و مصير حضاراته و من ارتباط الفكر العلمي بالحياة العملية يتكون الفكر الأخلاقي". (3)

وبهذا يصل "عبد الله شريط" إلى أن الفكر العلمي مرتبط بالفكر الأخلاقي ولذا يجب دراسة الأخلاق دراسة علمية.

ولكن ما يمكن أن نشير إليه أن "عبد الله شريط" في معرض حديثه عن موضوعية الأخلاق لم يهمل الاعتراض الذي طرح في شكل اتهام لأصحاب النزعة الموضوعية الذين أهملوا دور كل من الإرادة و الحرية في تصرفات الإنسان ونزوعه إلى الكمال وإلى ما هو أحسن، وحجتهم في ذلك أن الأخلاق إذا ما درست بشكل موضوعي؛ فإنها ستكون أخلاقا عمياء ولا هدف لها.

يجيب "عبد الله شريط" بأن: "هذا الاعتراض ليس له أساس قوي يستند إليه، لأن دراسة

---

1) ليفي برول، **فلسفة اوغيست كنت**، ترجمة احمد قاسم، مراجعة محمد بدوي، مكتبة الانجلو مصرية، مصر، [ط 2]، [د.ت]، ص316.

2) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 536.

3) المصدر نفسه ، ص535.

السلوكات الأخلاقية عند المجتمعات والأفراد دراسة موضوعية خارجية، والاهتداء إلى القوانين التي تتحكم في هذه السلوكات لا يعني أبدا الاستغناء عن دراسة القواعد السلوكية التي يجب أن نسير عليها، بل دراسة القوانين العلمية هنا تهيئ لنا دراسة القواعد السلوكية". [1]

بل إن دراسة القوانين كما يرى "عبد الله شريط" تعني قبل كل شيء دراسة الظروف الاجتماعية التي أثرت أو ستؤثر في تشكيل القواعد السلوكية المتبعة أو التي ستتبع، حيث يمكننا كما يرى أن نتنبأ بما ستكون عليه السلوكات الأخلاقية قبل أن تقع بفضل هذه الدراسة الموضوعية، كما نتنبأ بتقلبات الطقس والأوضاع الصحية للجسم والحالات الاقتصادية لبلد ما لأننا أصبحنا نعرف أن ما يؤثر عليها جميعا بعد كشفنا عن أسبابها... [2]

وما نستنتجه من خلال ما سبق هو أن الدراسة العلمية للأخلاق مكملة للدراسة السلوكية في نظر "عبد الله شريط"، لكن كل ذلك يتطلب شرطين أساسيين هما؛ **التغيير النفسي** و **تغيير المحيط** حيث يقول: "ان تغييرنا للشروط النفسية وتكوين الحس الأخلاقي يجب أن ينصب لا بصورة مباشرة على الحياة الأخلاقية، ولا يكون هذا التغيير إملاء في شكل وصايا أخلاقية أو تحليلات نظرية فحسب، بل يجب أن ينصب بالخصوص على المحيط الذي هو صاحب النفوذ على الحياة النفسية والشعور الأخلاقي عند الفرد والجماعة على السواء. [3]

فعبد الله شريط إذن لم يهمل الجانب السلوكي للفرد في اهتمامه بالجانب العلمي للظاهرة الأخلاقية، بل يرى أن دراستنا العلمية الموضوعية هي نفسها مكملة للدراسة السلوكية وذلك بشرط تغيير أنفسنا وتغيير محيطنا...وهذا ما يميزه عن كل من "ليفي برول" و"دور كايم" وغيرهم.

ما نخلص إليه هو أن "عبد الله شريط" يقف مع الاتجاه الحديث الذي يحاول دراسة الأخلاق دراسة علمية وينتقد بشدة الأخلاق النظرية، ولكن رغم ذلك لا يمكن تجاهل مجهود الفلاسفة في إنشاء علم أخلاقي نظري، لأن المدرسة الوضعية نفسها و من خلال منطلقاتها الميتودولوجية أدت إلى نتائج بالغة الخطورة نجملها في النقاط التالية:

---

1) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 162.

2) المصدر نفسه، ص 163.

3) المصدر نفسه، ص ص 164-165.

1-تأكيد نسبية الحقيقة الأخلاقية والحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي.

2-تأكيد القيم السائدة وتبرير الواقع الاجتماعي.

3-تبرير مشروعية النزعة الإلحادية وتعميق نزعة الشك وخلخلت البنية الفكرية. [1]

ولا نتصور أن "عبد الله شريط" نفسه قد يوافق على هذه النتائج، فرغم أنه لا ينكر الاستفادة من التراث السوسيولوجي الغربي ولكن يبقى علم الاجتماع الغربي، علم غير محايد، فهو مجموعة من الخلفيات العقائدية لها جذور عميقة في الثقافة الغربية. ونقل نتائجها دون تمحيص وتنقيب عن النافع فيها وعزل الضار منها هو تأكيد للجهل بالذات والافتقار إلى الثقافة الأصيلة القادرة على التميز الواعي. [2]

المطلب الثاني

مفهوم السياسة عند عبد الله شريط

إن اهتمام "عبد الله شريط" بالسياسة لم يكن على أساس أنها مهنة، بل اهتم بها كعلم وهو ما نجده صريحا في كلامه: "إنني لم أهتم بالسياسة كمهنة، ولكن اهتممت بها كعلم، وكأهم فرع من فروع الفلسفة". [3]

فهو بعد أن أخضع الأخلاق للعلم، يحاول أيضا أن يخضع السياسة أيضا للعلم وذلك بتطبيق المنهج العلمي عليها.

إن إلقاء السياسة بعيدا عن العلم في رأي "عبد الله شريط" يجعلها أقرب إلى أعمال الصبيان حيث يقول: "إن عدم خضوع السياسة للعلم، ولمبدأ القانون العلمي، جعلها أقرب إلى أعمال الصبيان، و لم ترق إلى مستوى العلم، كما ارتقى الطب فقضى على الأوبئة الفتاكة، بينما السياسة لم تقض على أوبئة الحرب والتنافس والاستغلال والعنف والتخلف، فالأنظمة اللبرالية تؤدي بتنافسها إلى التنازع والحروب، والأنظمة الاشتراكية والدكتاتورية تؤدي إلى القضاء على

1) أنظر محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية**، ص 67 – 76.

2) المرجع نفسه، ص179.

3) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [ط 2]، 1981، ص 105.

ابتكارات الفرد وحرمانه من حرية التنافس... وتجميد الملكيات في الأنظمة الرأسمالية أبقت ثروات العالم الغربي في أيدي أشخاص أو عائلات هي عبارة عن السلالات الإقطاعية القديمة ... وتأميم الملكيات في الأنظمة الاشتراكية عندما تناول كل شيء؛ الصغيرة والكبيرة من الثروات أدى إلى تجميد الاقتصاد وتعميم الفقر، والحرية في كلا النظامين بقيت مثلا أعلى نلهث وراءه ولا ندركه أو مجرد حلم ينسجه خيال البؤساء والمحرومين". (1)

ومن هنا فإن تقدم جل العلوم مرتبط بمدى خضوعها للعلم ومناهجه، وإن السبب في تخلف السياسة وعدم تقدمها خطوة واحدة هو عدم اعتمادها على البحث العلمي في الظواهر السياسية يقول "عبد الله شريط": "بالرغم من تقدم كل العلوم، فإن علم السياسة في مختلف الأنظمة القائمة لم يتقدم خطوة واحدة في طريق البحث العلمي للظاهرة السياسة...إن السياسة من بين العلوم الإنسانية الأخرى بقيت هي وحدها لم يدخلها المبدأ العلمي المعمول به في العلوم الطبيعية، وهو مبدأ **كيف تحدث الظاهرة**، وليس **لماذا تحدث الظاهرة**. (2)

إن هذا السبب في تخلف السياسة جعل "عبد الله شريط" يدعو إلى الخروج بالسياسة من ميدان الفلسفة إلى ميدان العلم، فكما أن العلوم الاجتماعية الأخرى انفصلت عن الفلسفة التي كانت تسمى أم العلوم، فكذلك الشأن بالنسبة للسياسة، حيث يرى "عبد الله شريط" بأن انفصال السياسة عن الفلسفة باعتمادها على العلم قول لا غرابة فيه فيقول: "فلا غرابة في القول بأن السياسة في العصر الحديث أصبحت تعتمد على العلم أو هي تسير في هذا الطريق...إنها تخلصت إلى حد ما عند الأمم المتقدمة من الفلسفة، ويجب أن تتخلص منها عند الأمم المتخلفة فالتاريخ والموسيقى والفلك والحساب والطبيعة والرياضيات والكيمياء...كانت كلها فلسفة ثم استقلت عنها شيئا فشيئا، وكلما استقل فن من هذه الفنون أصبح علما". (3)

---

1) عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [د.ط]،1981، ص 19.

2) المصدر نفسه، ص20.

3) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط] 1986، ص ص 89-90.

فالسياسة إذن وكغيرها من العلوم يجب أن تستقل عن الفلسفة، ويجب أن نخرج بها عن الأساليب البدائية في البحث التي تتحكم فيها العاطفة سواء كانت عاطفة (وطنية أو دينية أو مذهبية أوايديولوجية) ودراستها بالأساليب العلمية الحديثة، يقول "عبد الله شريط" : " إن دراسة الظواهر السياسة والاجتماعية دراسة علمية يحررنا في الغلب من سجن يظلل نظرتنا دائما للأشياء وهو ميلنا أن نعزوها إلى سبب واحد في حين أن الظواهر السياسية مثل الظواهر الطبيعية لا تكون وليدة سبب واحد. [1]

وبهذا يصبح في إمكاننا كما يرى "عبد الله شريط" أن ندرس الظواهر السياسة دراسة علمية تماما كما ندرس الظواهر الطبيعية وبالتالي سنحرر السياسة من عوامل العاطفة ونعالجها بالتحليل والعلم، فيقول:" وعندما نتوصل إلى دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية، كما ندرس ظواهر الجاذبية ونزول الصواعق، فإننا عند إذن سنتمكن من تحرير السياسة من عوامل العاطفة... ويتمكن الإنسان من معالجة مشكلاته السياسية بالعلم و التحليل، ويتحرر من خوفه منها كما تحرر من خوفه من الأرواح الشريرة والسحر. [2]

لكنه يبقى من الصعوبة بمكان تطبيق المناهج العلمية على الظواهر السياسية ودراستها دراسة علمية تخضع إلى مناهج العلم الحديثة، فرغم دعوة"عبد الله شريط" إلى إقامة سياسة علمية، إلا انه يعترف لنا بأن إدخال العلم إلى ميادين الإنسان وبالتالي إلى ميدان السياسة يبقى مجرد طموح يصعب تحقيقه...ذلك أن التنظيمات المادية وكما يرى "عبد الله شريط" تكون سهلة لتطبيق العلم عليها، أما تنظيم الإنسان وما يتعلق بعاداته وتقاليده وأفكاره ومعتقداته وميوله وتطلعاته وذوقه وأحاسيسه كلها أشياء يصعب على العلم ان يخضعها لمناهجه ومقاييسه وقوانينه...فالعلم لحد الآن لم يملك القدرة على تغيير عواطف الإنسان وتهذيبها. وما يمكن قوله إذن بعد قراءة نصوص "عبد الله شريط" السابقة؛ أنه إذا كان إدخال العلم إلى ميادين الإنسان أمر يصعب تحقيقه ويبقى مجرد طموح سواء بالنسبة للفلاسفة والعلماء، فكذلك الأمر بالنسبة للسياسة، مادامت هذه الأخيرة تخص الإنسان وتندرج ضمن العلوم الإنسانية التي صعب تطبيق المنهج العلمي عليها، ويبقى

---

1)عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، ص 93.

2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالنسبة "لعبد الله شريط" أمر إدخال العلم إلى السياسة مجرد طموح أو حلم وهذا يعترف به في مقاله المنشور في مجلة المجاهد" أليس العلم في السياسة حلمًا" [1] حيث يرى أنه عندما نتوصل إلى دراسة السياسة كما ندرس ظواهر الطبيعة عندها سنتمكن من تحرير السياسة من العاطفة، وهذا في رأينا طموح منطقي لكنه غير واقعي...

وإذا كان "عبد الله شريط" يلح على ضرورة إدخال العلم إلى كل من ميداني الأخلاق والسياسة فكيف تصور العلاقة بينهما؟

المبحث الثالث

علاقة الأخلاق

بالسياسة في نظر عبد الله شريط

قبل أن نتعرف على علاقة الأخلاق بالسياسة في نظر "عبد الله شريط"، نحتاج أن نعود إلى التاريخ الفلسفي لنرى كيف تصور الفلاسفة هذه العلاقة، وكيف كانت مواقفهم منها؟ سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي قديمه وحديثه، حتى يتبين بعد ذلك، أي المواقف يتخذها "عبد الله شريط" من هذه العلاقة، وهل كان موقفه متماشيا مع أحد هذه المواقف، أم أنه أبدع موقفا جديدا؟ وهذا ما سنتعرض إليه في هذا المبحث.

1) عبد الله شريط، "أليس العلم في السياسية حلماً"، مجلة المجاهد، الجزائر، عدد 1141، 18جوان1982، ص 43.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول

تمهيد تاريخي عن جدل الأخلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي القديم والحديث

1- الأخلاق دون سياسة (أبيقور):

عرفت العلاقة بين الأخلاق والسياسة في نظر الفلاسفة تنوعا كبيرا عبر تاريخ الفلسفة الطويل، فهناك الأخلاق من دون سياسة التي يمثلها اصدق تمثيل "الأبيقوريون" [1] الذين كانوا يعتقدون أن أحسن تاج يمكن ان يوضع على جبين الإنسان هو تاج الحكمة لا تاج الحس المدني، والحكيم في نظرهم يجب أن يبقى بمعزل عن الحياة العامة، ويجب أن يبحث عن مكان منعزل يعيش فيه بعيدا عن الناس يعمل فيه على تنمية الحكمة بمعية بعض الأصدقاء. [2]

ومفاد هذه الفرضية أن الأخلاق تكفي ذاتها بذاتها، وتنفي كل اعتبار سياسي. وهناك أشخاص يريدون حصر أنفسهم في حياة فردية حقا، وهم يسعون إلى التخلص من أي وجود سياسي، وأن أكمل مثل على ذلك وأفضل مثل معاش هو بلا ريب مثال "أبيقور" Epicure، ومادامت السعادة القصوى تشترط فقدان الاضطراب، فلماذا نتعرض للرغبات والمخاوف الناجمة عن الوجود السياسي؟ ومن جهة أخرى فإن استقرار النفس لا يمكن أن يهدأ، ولا أن يولّد الفرح

---

1) الابيقوريين: نسبة إلى ابيقور 341-270 ق.م، ولد بأثينا وقضى شبابه بساموس، وتتلمذ هنا على يد احد تلاميذ ديموقريطس وعاد إلى أثينا سنة 306 ق.م وأسس مدرسة جمع فيها عدد من الأصدقاء و المريدين ومات سنة 270 ق.م. وأخلاقيات ابيقور تبين السبيل إلى بلوغ سعادة مطمئنة. ألّف ابيقور عدد كبيرا من الكتب ضاع اغلبها و لم يبقى منها غير شذرات ورسائل ثلاث، رسالتان منهما ثبت صحتهما له، إحداهما في الطبيعة والأخرى في الأخلاق. ارجع إلى الدكتور إبراهيم مذكور، **معجم أعلام الفكر الإنساني**، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، المطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، [د.ط]، ص435.

2) أخذت هذه التقسيمات الأربعة من كتاب ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة الدكتور أحمد العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، [ط 1] ، 1988، ص 210. راجع أيضا لعبد اللطيف عبادة. "الأخلاق والسياسة". **مجلة المستقبل العربي**، بيروت، عدد 110. أبريل 1988، ص27.

الحقيقي من امتلاك الثروة ولا الشرف ولا المجد، ولا أي خير من الخيرات التي تقدمها الحياة الاجتماعية. [1]

و على هذا النحو سيعيش أتباع "أبيقور" في مجتمعات أصدقاء محددة حياة اجتماعية تنتهي منها كل حياة سياسية. وسنلاحظ بمزيد من الاهتمام أن مثل هذا المجتمع إن استطاع أن يستمر على هامش السياسية، فإن ذلك يرجع إلى التجائه إلى شروط وجود استثنائية لا تتسق مع الوجود الإنساني السوي، مجتمع تضاءل إلى بضعة أفراد و حسب، وفرة طبيعية، أناس مصطفون قادرون على السيطرة الكاملة على أنفسهم، على التحلي بإرادة طيبة كاملة حيال الآخرين، إنه يؤلف بنوع ما البرهان بالخلف الذي يدل على ضرورة السياسة منذ أن تفرض شروط الوجود السوي ذاتها، كثرة من الناس، طبيعة البشر بين طيبتهم وخبثهم، خصومة الرغبات، استعمال القوة بصورة فوضوية، عوَز الخيرات المادية. إن "أبيقور" لم يتصور سوى ملجأ متميزا مصنوعا تستطيع فيه العلاقات الأخلاقية بصورة استثنائية إن صح القول و على خلاف الطبيعي أن تكفي ذاتها بذاتها. [2]

2- سياسة دون أخلاق (ماكيافيلي):

أما تقدم السياسة على الأخلاق (الفرضية الثانية) فإنه يعيدنا على العكس إلى قلب المجتمع ويجعل كل إنسان مواطنا بالدرجة الأولى، وخير من يمثل هذه النظرية "ماكيافيلي" الذي احدث ثورة كبيرة في مجال الفكر السياسي حين جعل لبنة مذهبه السياسية هي "الغاية تبرر الوسيلة".

وبمقتضى هذا المذهب الذي أدار ظهره للسياسة المبنيّة على مكارم الأخلاق، وعلى القيم الإنسانية الرفيعة، كما تصورها لنا الفلسفة اليونانية ممثلة في "أفلاطون" [3] "وأرسطو" [1] وكما

---

1) ريمون بولان، **الأخلاق و السياسة**، ص 210.

2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3) يعد أفلاطون أشهر فلاسفة المثالية في الفلسفة اليونانية القديمة ولد حوالي 427 ق.م وتوفي سنة 347 ق.م كان ينتمي إلى أسرة ارستقراطية. وقد أفصحت فلسفته المثالية عن موقف معارض لمفكري الديمقراطية و قد عمد إلى التعبير عن اتجاهه المثالي المحافظ في السياية من خلال تصوره للمدينة الفاضلة التي ذكرها في محاورة الجمهورية. انظر منير البعلبكي، **معجم أعلام المورّد** دار العلم للملايين، بيروت، [ط 1]، 1992، ص60 .

يصورها لنا "ابن خلدون" [2] في مقدمته. يقول "ابن خلدون": "ويعود حسن الملَكة - كون السلطان يملكهم - إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل ولاذوا منهم بالكذب والمكر والخديعة، تخلقوا بها وفسدت بصائرهم و أخلاقهم وربما خذلوه... و إذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا إليه، و لاذوا به واشربوا محبته و استماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام له الأمر من كل جانب". [3]

وقد اعتبر "إبراهيم شمس الدين" في كتابه "ماكيافيلي أمير فلسفة السياسة" أن "ماكيافيلي" هو فيلسوف السياسة بلا منازع، فليس في فلسفته من موضوعات ما وراء الطبيعة واللاهوت، ولا يطرح مسالة الكفر والإيمان، ولا يبحث في الجبرية والقدرية، حتى أن فلسفة الأخلاق عندما يتحدث عنها؛ فإنه يضعها في خدمة السياسة؛ بوصفها فلسفة تابعة للسياسة، والسياسة عنده هي الفن الذي يراد به إيجاد دولة أو الاستيلاء على دولة أو حمايتها أو تقويتها، والدولة عند "ماكيافيلي" هي الوحدة الأساس للمجتمع لا الأفراد، الذين هم أعضاء في هذه الدولة، و دورهم الأساسي هو المساعدة على تقرير مصير هذه الدولة، والسؤال الأساس الذي يضع "ماكيافيلي" نصب عينه في كل فلسفته هو لماذا تنشا الدول؟ و **لماذا تسقط ؟ وكيف يمكن الاستيلاء على السلطة ؟ و كيف يمكن الحفاظ عليها ؟** [4]

ونستطيع أن نتتبع سياسة "ماكيافيلي" من خلال كتابين أساسين وضع فيهما جل فلسفته وأطروحاته وهما "المطارحات" أو "أحاديث عن العشرة كتب الأولى عن البغي". والذي لخصه في كتاب سماه "الأصول" "Principts"، وهو يتناول الجمهوريات وأنظمة الحكم عبر التاريخ [5]

---

1 ولد ارسطو عام 384 ق.م وكان تلميذا لأفلاطون كتب في المنطق والطبيعة والبيولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة ومن أهم كتبه في الأخلاق: **الأخلاق النيقوماخية**. أما في السياسة كتاب **السياسة**. انظر **إعلام الفكر الإنساني**، ص483.

2) عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون 732هـ /808 هـ.

3) عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: د. درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، [ط2]، 2002، ص 328.

4) إبراهيم شمس الدين، **ماكيافيلي أمير فلسفة السياسة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة 1994، ص9.

5) كتاب "المطارحات" هو الكتاب الثاني الذي وضعه ماكيافيلي بعد "الأمير" والذي استغرق في وضعه نحو من خمس سنوات وظهر فيه على حقيقته جامعا فيه جل آرائه في السياسة والحرب والإدارة، وأصول الحكم والقانون والأخلاق والدين

والكتاب الثاني وهو "الأمير" وفن الإمارة والذي يتناول أنظمة الحكم الملكية أي الإمارة وكيفية الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها. [1]

أما في كتابه "الأمير" فبدأ ماكيافيلي كتابه بالتمييز بين أنواع الحكومات، فهي تكون في أحد شكلين: إما شكل جمهوري وإما ملكي، وينحي "ماكيافيلي" الشكل الجمهوري الذي سيتكلم عنه في كتابه المطارحات المشار إليه سابقا. ويقتصر في كتابه على الشكل الملكي، يقول "ماكيافيلي": "ولكني سأقصر حديثي على الملكيات فأشرح الطرق التي يمكن بواسطتها إدارة الأنواع المختلفة منها، والاحتفاظ بها فالملكيات نوعان: ملكية وراثية وملكية استلام". [2]

بعد ذلك ينتقل "ماكيافيلي" إلى الفصول التي تتحدث عن الصفات الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها "الأمير"، وقد اعتبر كثير من المحللين أن هذه الفصول هي تمثل جوهر المذهب "الماكيافيلي"، وجوهر "الميكافيليين"، ففي فصل تحت عنوان، "الأمور التي يستحق عليها الرجال لاسيما الأمراء المديح أو اللوم"، يقول "ماكيافيلي":"عندما يرى الإنسان نفسه محاطا بهذا العدد الكثير من الناس الذين لا خير فيهم، لذا من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها. [3]

وفي نص آخر يقول: "إذ أن التعمق في درس الأمور يؤدي إلى العثور على أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل تؤدي إذا اتبعت إلى دمار الإنسان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل، ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة". [4]

والعلاقات الدولية وتوحيد الشعوب وقيادتها، وقد اتبع فيه أسلوب أكثر مرونة عن الأسلوب الذي اتبعه في الأمير. لمزيد من التوضيح انظر **مطارحات ماكيافيلي**، بيروت، تعريب خيري حماد منشورات الآفاق الجديدة.

1) المرجع نفسه، ص50.

2) نيقولو ماكيافيلي، **الأمير**، ترجمة منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، [ط 12]، 1985، ص56.

3) المرجع نفسه، ص136.

4) المرجع نفسه، ص137.

وفي فصل تحت عنوان "الرأفة والقسوة، وهل من الخير أن تكون محبوبا أو مهابا" يقول "ماكيافيلي": "على الأمير أن لا يكترث بوصمه بتهمة القسوة، إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحدة رعاياه وولائهم، ولو سردنا بعض الأمثلة لتبين لنا أنه أكثر رأفة من أولئك الذي يفرطون في الرقة، فيسمحون بنشوب الاضطرابات التي تنجم عنها الكثير من سفك الدماء والنهب والسلب... ويتضرر من مثل هذه الأحداث عادة مجموع الرعية... بينما لا تصيب الأحكام التي يصدرها الأمير إلا بعض الأفراد". (1)

وفي الرد على السؤال: هل من الخير أن تكون محبوبا أو مهابا؟ يقول: "إن من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين، فمن الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك... وقد يقال على الناس بصورة عامة إنهم ناكرون للجميل متقلبون، مراؤون ميالون إلى تجنب الأخطاء، و شديدو الطمع وهم إلى جانبك طالما أنك تفيدهم، ولكنهم عندما تدنوا يثورون... ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزامات التي تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمني بالفشل". (2)

وفي فصل تحت عنوان "كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهوده" يقول:"إن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذي قاموا بجلائل الأعمال لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وإرباكها، وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم". (3)

أما عن كيفية اكتساب الأمير للشهرة فيقول "ماكيافيلي":" لا شيء يوصل الأمير إلى منزلة التقدير والإجلال من إقدامه على المشاريع العظيمة وتقديمه الدليل على قوته". (4)

---

1)نيقولو ماكيافيلي، **الأمير**، ص142.

2) المرجع نفسه، ص ص143، 144.

3) المرجع نفسه، ص147.

4) المرجع نفسه، ص174.

وبعد أن يستعرض "ماكيافيلي" الأسباب التي أدت إلى فقدان أمراء إيطاليا دولهم، وأثر القدر في الشؤون السياسية وطرق مقاومته، وقبل أن يختم كتابه "الأمير" في الحظ على تحرير إيطاليا من البرابرة يقول:"وإني لأختتم حديثي قائلا: بأن الحظ يتبدل، أما الناس فيقفون ثابتين على أساليبهم، وهم ينجحون طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف... أما عندما تتعارض فإن الفشل فسيكون من نصيبهم، وإني أعتقد أن التهور خير من الحذر ذلك لأن الحظ كالمرأة، فإن أردت السيطرة عليها فعليك أن تغتصبها بالقوة، وهي بدورها تسمح بامتلاكها للرجل الشجاع لا ذلك الذي يسير بتمهل وأناة، الحظ شأنه بذلك شأن المرأة تميل دائما إلى الشباب، لأنهم أقل حذرا وأكثر ضراوة ويمتلكونه بصحة وجرأة". (1)

ونلاحظ أن نصائح "ماكيافيلي" للأمير مستقاة كلها من تجاربه ومشاهداته السياسية ومخالطته للأمراء والملوك في عصره والدراسة الواعية لكتاب "الأمير" تبين للدارس أن "ماكيافلي" كان يهدف في المقام الأول إلى توحيد إيطاليا وتحريرها من السيطرة الأجنبية، ولذلك فقد طالب بدولة قوية ذات جيش قوي ولو كان ذلك قائما على انعدام الأخلاق، وتكفي بهذه الدولة الفضيلة السياسية التي تتميز بالخداع الكذب. (2)

ويعد "ماكيافيلي" أول من عالج السياسة العملية، وأحل دراسة الوقائع وتحليلها محل مناقشة النصوص، كما أنه كان أول من فصل بين السياسة والأخلاق حيث جعل من السياسة فنا قائما بذاته يستند إلى الملاحظة والتاريخ، فهو يرى في الفن والخداع والكذب وحتى في الوحشية وسائل قد تكون محدية ينبغي الالتجاء إليها عندما تقتضي الحالة السياسية ذلك على الرغم من أنه يراها رذائل من حيث المبدأ. (3)

وخلاصة القول أن كتاب "الأمير" كان بمثابة الأرض الخصبة لنمو وتطور السياسة الواقعية فقد اعتز "موسيليني" بميكافيلييته الإيطالية، ولم يكن "هتلر" أقله منه اعتزازا بالميكافيلية، وكذلك الحال بالنسبة لساسة الديمقراطيات المزعومة، وكثيرا من دول العالم الثالث حيث يفوق الكثير من

---

1) نيقولو ماكيافيلي، **الأمير**، ص ص 194- 195.

2) إسماعيل علي سعد، **دراسات في المجتمع السياسي**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1988، ص 75.

3) المرجع نفسه، ص76.

الحكام الآن وصايا "ميكافيلي" في الغش والخداع السياسي، ومن ثم فلا نرى أن هناك خلافا بين فلسفة الحكم في عصرنا الحالي، وفلسفة الحكم في عصر "ماكيافيلي" الذي رأى أن تقوم أساسا على القوة والخديعة. (1)

لقد عجب الباحثون في بعض الأحيان من أن "ماكيافيلي" لم يطرح بصراحة مشكلة إدعاء مصلحة الدولة العليا، في حين أنه أجاد طرح عناصرها المقومة... ذلك أنه لا يمكن أن يعتقد بأن ثمة خلافا حقيقيا بين أوامر السياسة وأوامر الأخلاق، فكلتاهما تصدر في نظره من ينبوع وحيد هو الطبيعة الإنسانية و ضرورتها، سواء اعتبرناها لدى الفرد أو لدى الجماعة. ليس ثمة أية أخلاق للطبيعة البشرية، يمكن أن تُدين الأفعال التي أمست ضرورية لإنقاذ الطبيعة البشرية. ولئن وجب تقديم تضحيات، ووجب في بعض الأحيان فعل الشر، فإن إنما يجب دوما على نحو مصحوب بحساب و مقدار، شأن الجرّاح الذي يبضع و يحز ويكوي ليضمن لمريضه أفضل صحة. و إن الخلاف لا يقع بين نظامين بين أنظمة القيم المتنافرة، بل يقع داخل مسلسل وحيد للقيم و عندئذ تجد التقنية السياسية نفسها مرتبطة بمفهوم واحد عن الإنسان الذي يوافق نوعا من السياسة، بالمعنى الواسع مع نوع من الأخلاق. و إنما النجوع يؤلف جزءا من هذا الارتباط بين الضرورات إن أخلاق "ماكيافيلي" وسياسته على حد سواء لا تتعلقان إلا بالأفعال. (2)

إن "ماكيافيلي" يتنكر بادئ ذي بدء بصراحة علنية لجميع الفضائل التقليدية - تلك التي تشيِّد الأخلاق صرحها على الآخرة و على الخلود - إلا عندما يمكن أن يفيد من سرعة التصديق العام لخدمة أهداف السياسة، و يكون من النافع التظاهر بها، و هذا عين ما يحدث في الدين، إن القيم المسيحية لا تنتمي إلى العالم الذي تجري فيه السياسة، و يرى "ماكيافيلي" أن إطاعتها تعجل الهزيمة السياسية و خراب الحياة الزمنية و أن تحقيقها متعذر لأن شرط الوجود الإنساني لا يساعد على ذلك، و لكن شرط الوجود الإنساني بالمقابل يكفي لفرض مبادئ أخلاقية على المراقب العاقل. (3)

---

1) إسماعيل علي سعد، دراسات في المجتمع السياسي، ص 76.

2) ريمون بولان، الأخلاق و السياسة، ص 232.

3) المرجع نفسه، ص 233.

لقد استطاع "ماكيافيلي" بقلبه الأخلاق المسيحية رأسا على عقب أن يقيم أخلاقا جديدة. أخلاقا إنسانية أرستقراطية جذرية، استطاع أن يحدث انطباعا خاطئا بأنه لم يبقي على أنقاض الأخلاق الحقيقية سوى تقنية القوة المستخدمة لذاتها و بصرف النظر على أي انطباع أخلاقي ولكن الخطأ ليس خطأ أقل إذا حسب الباحثون أن القيم السياسية تغلب في ضوء هذا الانقلاب على قيم الأخلاق الجديدة، و تصبح أساسا لها. و لابد من الاعتراف باتفاق الأمرين في آثار "ماكيافيلي" اتفاقا تاما و بوحدتهما. (1)

فالسياسة في نظر "ماكيافيلي" لا تتبع الأوامر الدينية و الأخلاقية مادامت غايتها الحفاظ على الحكم بأية وسيلة. و قد تتحول الأخلاق أو الدين إلى وسائل في يد الحاكم لتثبيت حكمه. وكان يحبُّ أن يذكر بأن الرومان كانوا يتخذون الدين وسيلة للسيطرة، بل إن رجال الدولة وقواد الجيش يستندون إلى السلطة الإلهية حتى تفرض آراؤهم و تطاع أوامرهم، والتاريخ الروماني يؤكد أيضا وبشكل واضح كم كان الدين مفيدا في قيادة الجيوش، وتهدئة النفوس الثائرة، والحفاظ على الخيّرين داخل المجتمع، و هم يجدون في الدين السند لضمان استقرار مؤسساتهم السياسية والعسكرية. (2)

ومهما كان الدين صحيحا أو مزيفا يمكن أن يستعمل من أجل الحفاظ على الدولة و على وحدة الشعب و أي ملكٍ أو جمهوريٍ يريد فعلا المحافظة على ملكه من الزوال يجب عليه أن يحترم المقدسات الدينية لأن احتقارها هو علامة على بداية سقوط النظام. (3)

وإذ كان الدين قد أدى هذه الوظيفة في العهد الروماني، وكان وسيلة فعالة في الحكم، فإنه في عهد "ماكيافيلي" لم يعد يؤدي هذه الوظيفة بل أصبح رمز البؤس والشقاء والضعف والمعاناة والسخرية والهوان، ولذلك ثار "ماكيافيلي" ضد رجال الدين الذين يشجعون على تقسيم البلاد ويتعاونون مع الأجنبي ضد أبناء بلدهم من أجل مصالحهم الخاصة، بغض النظر عن المصلحة الوطنية للإيطاليين، وهذا ما جعل "ماكيافيلي" يؤكد أن أي بلد لن يتوحد ويزدهر إلا إذا تحكم في

---

1) ريمون بولان، **الأخلاق و السياسة**، ص 237.

2) Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique, Gaetan Morin Editeur Itee 1989, Montreal, Paris, Casablanca, P226.

3) Ibidem : P228.

كل أقطاره حاكم واحد أو حكومة واحدة، سواء كانت حكومة "مونارشية" أو جمهورية و يتخذ "ماكيافيلي" من فرنسا وإيطاليا نموذجا لذلك. [1]

"ماكيافيلي" إذا يربط السياسة بالدين والدولة بالكنيسة لكن يجب أن يكون الدين في خدمة الأهداف السياسية بأن يعمل من أجل الدفاع عن المصالح الوطنية و هذا التصور الروماني عن الدين لعب دورا كبيرا في تاريخ الدولة الأوروبية. و منها نظر "ماكيافيلي" إلى الفلسفة السياسية نظرة واقعية قائمة على تحليل الأحداث السياسية مستقلة عن الأخلاق والدين. [2]

وهو لا يفترض وجود هدف خارجي للسياسة مثل العدالة والسعادة الجماعية، بل يتعامل معها كتقنية محضة هدفها الوصول إلى الحكم أكثر من البحث على التناغم الاجتماعي وقد حدد "ماكيافيلي" عمل فلاسفة السياسة في استخراج القوانين التي توصل الحكم و تضمن البقاء والاستمرارية فيه بتعيين النموذج العملي الأمثل لذلك. [3]

3- سياسة دون أخلاق (هوبز):

إن محاولات بناء أخلاق بدون سياسة أو الفرضيات القائلة بوجود سياسة بدون أخلاق هي محاولات و فرضيات مجردة ناقصة، وعلى العكس تبدو فكرة السياسة التي تصلح مبدأ للأخلاق، و هي تجمع العنصرين المتلازمين في شتى سلوك البشر ضمن كل وحيد، تبدو فكرة مقبولة جدا، فكيف يمكن البرهنة على هذه الفرضية؟ إن خير من يدافع عن هذه الفكرة – إخضاع الأخلاق للسياسة – "توماس هوبز". [4]

---

1) Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique Ibidem : P230.

2) Ibidem, : P231.

3) Ibidem : P233.

4) يرى "هوبز" إن ظهور المجتمع السياسي الناشئ عن العقد الاجتماعي، والذي بموجبه تنازل الأفراد عن إرادتهم لطرف ثالث لا يكون طرفا في العقد. ولا يتنازل عن إرادته لأنه يميل إلى إرادة المجموع ...على ذلك كان السيد عنده هو صاحب السيادة المطلقة و القوة باعتبارها حق... ولكنه ليس حاكما فحسب بل هو مشروع أخلاقي، أي الذي يقرر ما هو الخير و ما هو الشر و ما هو العدل و ما هو الظلم . باعتباره يمثل الوجدان العام... فالحاكم هو وحده له القدرة على التمييز بين الخير و الشر فهو منشئ القوانين والمذاهب والآراء وكل هذه لا تكون ظالمة لأنها نابعة من أراء السيد .لمزيد من التوضيح انظر كتاب إسماعيل زروخي ، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، [ط1]، 2001، ص 196 – 201 .

فالوجود الأخلاقي لا يبدأ إلا مع الوجود السياسي في نظر "هوبز" و لا يصبح للقوانين الأخلاقية معنى إلا تبعا للقوانين المدنية بتحديدها لشروط ممارسة الملكية، و للإنصاف والظلم، وللمباح والممنوع. إن السلطة السياسية القادرة على القسر بالقوة هي وحدها القادرة على إضفاء الطابع الإلزامي على فكرتي الخير و الشر والعادل والظالم، وبكلمة و جيزة أنها ترسي قانونا ينتمي إلى المجال السياسي منه تستمد الأخلاق أصلها ومنبعها، ويتضح من خلال "النظرية الهوبزية" إن القانون لا ينجم عن الأخلاق بل القانون هو الذي يؤدي إلى ظهور الأخلاق، الخير والشر، وهما قيمتان أخلاقيتان تخضعان إلى ما هو عادل وظالم، هما قيمتان سياسيتان. (1)

إن الحياة الأخلاقية بالمعنى الصحيح لا تبدأ إلا بالوجود السياسي، ويقاوم "هوبز" أشد المقاومة تيار المفكرين الطبيعيين النزعة و هو ذائع من حوله، حتى أنه يستنتج التعاليم الأخلاقية الأولى من مجرد حساب عقلي يقرر أن السلام؛ و هو قيمة سياسية من الطراز الأول، هو أول الخيرات و أعظمها نفعا، وهو الشرط الضروري للحفاظ على كل وجود إنساني. إن قاعدة العدالة التي تفرض احترام العقود يتعلق بالعقد الذي تقوم على أساسه الجماعة السياسية و الذي يربط المواطنين برباط مساواة كاملة، و ليست قاعدة الإنصاف الناتجة عنه بقاعدة طبيعية، إنما قاعدة مصنوعة تقوم على أساس حساب عقلي جديد. (2)

إن السلطة السياسية القادرة على الإلزام بالقوة تستطيع وحدها فرض صفة الإلزام بالمعنى المحدد، معنى القسر الخارجي كله، التي تصف مفاهيم الخير والشر، العادل والظالم، وبكلمة واحدة، إنها تقيم "حقا" ينتمي إلى المجال السياسي، وتقيم الأخلاق التي تصدر عنه. وعلى هذا فليست الأخلاق التي تنجب "الحق" بل أن الحق هو الذي ينجب الأخلاق. (3)

ويعارض "هوبز" من يقحمون الدين في أمور الدنيا والسياسة، ويرى أن الكنيسة لا يمكن أن تكون لها سلطة مهمة لأنها تستند على الحكومة المدنية، ولذلك فإن الحاكم هو رئيس الكنيسة، وهذا ما انتهى "بهوبز" لمعارضة عصمة البابا وسيادته، وعارض كنيسة روما لأنها تضع السلطة

---

1) عبد اللطيف عبادة، **الأخلاق والسياسة**، ص28.

2) ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ص 240.

3) المرجع نفسه، ص 241.

الروحية فوق السلطة الزمنية ويرى أن نظام الحكم قد يتخذ إحدى الصور الثلاث، الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية، ولكنه يفضل حكم الفرد المطلق السلطات، ويرى أن تكون الملكية وراثية لأن الحاكم يختار خليفته و هو يختار عادة أقرب الناس إليه على نحو ما كان الحال في الإمبراطورية الرومانية. [1]

وقد يكون صاحب السيادة حاكم طاغية في نظر "هوبز" و لكن حتى أسوأ أنواع الطغيان خير من حالة الفوضى، فقد كانت عناية "هوبز" في ذلك الوقت تنصرف إلى البحث عن الاستقرار والنظام مهما كان الثمن. وقد تورط "هوبز" نتيجة لهذه النظرية السياسة إلى القول بأن الصالح العام وصالح الحكام شيء واحد فلم يقدر أهمية الصراع الطبقي الذي وجد فيه "ماركس" القوة الأساسية الدافعة إلى كل التغيرات الاجتماعية. لقد قال "هوبز" أن مصلحة الحاكم والمحكوم واحدة، وقد يكون هذا جائزا في أوقات الحروب حيث تتوحد المصالح عند الحروب، ولكن في زمان السلام يعود الصدام فيظهر بين مصالح الطبقات، ولذلك فإن المشاركة في الحكم قد تكون خيرا من استبداد الحاكم و أجدى لتفادي الحرب الأهلية. [2]

إن مذهب "هوبز" ينطوي على أمر متألق غاية التألق، و فاتن مغر، ألا و هو وحدة السياسة والأخلاق، اتفاق القوة و العدالة، اتفاق النفوذ و الحكمة، "الملك" هو الحاكم مثل ما تمنى "أفلاطون"، و لكن ليس حاكما لأنه حكيم، بل إنه حكيم لأنه حاكم، لأنه صاحب نفوذ مطلق و لكن إن اتفاق الأخلاق و السياسة يتحقق في نظر "هوبز" بالتضحية بالحرية في رعاية السياسة. و هذا يعني أن الأخلاق الخاضعة للسياسة هي في نظرنا أخلاق ضد الإنسان على الدوام. و الحق أن "هوبز" ينتقل إلى منظور آخر عندما يزعم أن الحاكم مزود بسلطة مطلقة لن يستطيع أن يقرر ويعمل إلا بحسب العقل و عندما يضع قوانين معقولة، و هو لعجزه عن بناء الأخلاق على أساس السياسة حاول أن يقيم صرح السياسة على الحكمة اللازبة "للملك" أي على اعتبار أخلاقه

---

(1) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر. [ط 6]، 1999، ص 82.

(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص83.

وعندما اعتنق "هوبز" هذا المنظور الأخير فإنه اعترف في الواقع بأن السياسة، حتى إذا كانت ناجعة نجوعا موقوتا لا تكفي لإحداث الرضا و لا الاقتناع و لا القبول بل و لا الفهم. [1]

4- سياسة تابعة للأخلاق (أفلاطون وابن خلدون):

و هناك سياسة تابعة للأخلاق، و قد نادى بها رواد الفلسفة اليونانية والكثير من الفلاسفة المسلمين و في مقدمتهم "ابن خلدون". [2]

إن القول بأن الأخلاق تشتمل على السياسة، أو أنها تنطوي عليها أو يجب أن تسيرها أو أنها تستطيع توجيهها، هذا القول يتضمن بادئ ذي بدء افتراض وجود نظام كلي تكون الأخلاق مبدؤه أو تعبيرا عنه وتكون السياسة عنصرا من عناصره، وأن السياسة لا تستطيع الإفلات منه من دون حدوث فوضى واضطراب. هذا إن استطاعت ذاك الإفلات. وإن الباحثين يجنحون إلى التعبير على وحدة النظام الذي يشمل الأخلاق والسياسة في صورة قانون واعتبار هذا القانون قانون طبيعة الأشياء وأنه يملي على الإنسان قاعدة حياته الخاصة وحياته السياسية معا وأن هذه القاعدة ضرورية وملزمة ولا يستطيع "الفكر الرواقي" أن يتصور إمكان وجود قانون للشؤون الخاصة، وقانون آخر مغاير للشؤون العامة، ذلك أن قانون الطبيعة وهو قانون العقل يسود جملة الشؤون الإنسانية. [3]

ولكن ثمة خطر حتى في هذا التأويل الوسيع: إن الفرد الأخلاقي يكتسب قدرا عظيما من الإيمان بقيمه الأخلاقية، وإن قناعته الأخلاقية تبلغ من القوة مبلغا يجعله يجنح إلى الظن بأنه يكفي أن يبشر بالوعظ الأخلاقي حتى يفرض على العالم قوانين أخلاقية فتغيره. وعندئذ يخيل إليه أن الكلام والوعظ يكفيان للعمل. وهو يسرف في تقدير نجوع التربية ومن الخطأ أن نجد تأكيد المبادئ الأخلاقية والمقام الأخلاقي يحلان محل العمل. [4]

---

1) ريمون بولان، **الأخلاق و السياسة**، ص 244-247.

2) عبد اللطيف عبادة، **الأخلاق والسياسة** ، ص 28.

3) ريمون بولان، **الأخلاق و السياسة**، ص 249.

4) المرجع نفسه، ص 256.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن اختلاف النظرات الأخلاقية في جماعة سياسية واحدة يؤلف خلافا أساسيا، وليس في وسع أي نظرة من هذه النظرات أن تحل وحدها هذا الخلاف حلا أخلاقيا، ومن المتعذر الفصل بشأنه إلا بالقوة، وليس بين حريتين خاليتين من الإرادة الطيبة المتبادلة أي ارتباط اجتماعي ممكن إلا عن طريق القوة، و هذا يعني الإخفاق السياسي لكل أخلاق تزعم أنها تؤلف في الوقت ذاته سياسة كافية. (1)

ولقد ارتبطت مسالة العلاقة بين الأخلاق و السياسة في تاريخ الفكر الإسلامي بمسألة لا تقل أهمية عنها، و هي مسالة العلاقة بين الدين و السياسة. أو بين القرآن والسلطان كما يسميها "فهمي هويدي". الذي يرى أن سبب تخلف المسلمين دولة وأمة هو انفصال القرآن عن السلطان "الأخلاق والسياسة" فلم تكن هناك مشكلة عندما كان السلطان موظفا لصالح القرآن بوعي وبصيرة، ولكن التحول حدث عندما انقلبت الآية وأصبح القرآن موظفا لصالح السلطان. (2)

أستاذنا "مالك بن النبي" (الكلام لفهمي هويدي) يعتبر معركة "صِفين" في العام الثامن والثلاثين بعد الهجرة بداية هذه المرحلة، التي أدت إلى انفصال القرآن عن السلطان، وانفصال الضمير عن العلم على حد قوله. فقد خرج على بني أبي طالب كرم الله وجهه دفاعا عن القرآن، وخرج معاوية بن أبي سفيان طمعا في السلطان، ثم كان انتصار معاوية انتصارا للسلطان. منذ ذلك الحين حدث الانقلاب الأول في التاريخ الإسلامي، وألقيت البذرة الأولى التي أثمرت فيما بعد ظاهرة إلغاء الدور الحقيقي للقرآن أو فقر فعاليته كمحرك للعالم الإسلامي أو تقلصت تماما وظيفته الاجتماعية، حتى انتهى به الأمر إلى أن أصبح يؤدي وظيفة جمالية فقط.

انتزع القرآن من موقع القيادة، واحتجز في المتحف، هذا ما جرى بالضبط... (3)

---

1) ريمون بولان، **الأخلاق و السياسة** ، ص 258.

2) فهمي هويدي، **القرآن والسلطان**، ص 211 .

3) المرجع نفسه، ص213.

5- علاقة الدين بالسياسة في الدولة العربية:

لعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا ونحن بصدد مناقشة الأخلاق والسياسة عن المسلمين هو التالي:

كيف تحولت الدولة العربية زمن الأمويين من دولة مطبوعة بالطابع الديني إلى دولة توظف الدين من أجل تبرير قيمها واثبات شرعيتها وضمان إستمراريتها زمن العباسيين؟

من المعطيات التاريخية التي تجيب على هذا السؤال أن الصراع بين الهاشميين والأمويين قد اتخذ منذ ما قبل الإسلام شكل صراع بين قوتين، إحداهما عرفت بصلتها بالحياة الروحية لقريش وخدمتها للأماكن المقدسة في مكة (بنو هاشم)، والأخرى (بنو أمية) التي عرفت بنزوعها نحو الجانب الدنيوي الذي كان يتمثل آنذاك في التعامل التجاري البرغماتي حتى مع الدين نفسه، وقد ازداد هذا الاختلاف بين الجانبين بصورة واضحة مع ظهور الإسلام. النبي الهاشمي وخصومه الألداء من بني أمية (أبو سفيان مثلا قبل فتح مكة) [1]. فوقوف بني أمية ضد النبي محمد صلى الله عليه وسلم بقدر ما كان يعبر عن عدم الرضى بأن يكون النبي من بني هاشم؛ حيث كانوا ينظرون إلى النبوة على أنها زعامة ورئاسة، ومع أن الإسلام قد انتصر كدين للجميع ومع أن الفتوحات العربية لنشر الإسلام قد ساهم فيها الأمويون أكثر من غيرهم نظرا لقوتهم العددية وخبرتهم الحربية والتجارية، فان الصراع بين الطرفين قد غلب عليه الطابع القبلي على الطابع الديني. بنو هاشم ابتداء من علي ابن أبي طالب يطالبون بالخلافة (خلافة النبي كرئيس للدولة) باسم القرابة وليس باسم الدين (قرابة النسب وان كانت قد تحولت عند بعض الفرق فيما بعد إلى قرابة روحية وراثة سر النبوة)، وبالمثل مارس بنو أمية السياسة بعيدا عن توظيف الدين وفي استقلال عنه دون أن يعني ذلك الوقوف ضده، لقد مارسوا الصراع ضد خصومهم بوصفه صراع قبلي ودنيوي على السلطة وليس صراعا دينيا. [2]

---

1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**. ص 151.

2) المرجع نفسه، ص152.

لكن ما يثير الانتباه أن الدولة الأموية في أواخر عهدها لجأت إلى الخطاب الديني لمواجهة الفتن و الثورات والدفاع عن نفسها ومحاولة جمع الناس حولها، موظفة مفاهيم دينية مثل (الطاعة وخلافة الله)، أما الدولة العباسية فبمجرد انتصارها تحولت إلى دولة تبني شرعيتها على الدين وتحكم باسمه.

إنها دولة ممزوجة بالدين والملك، **من أين جاء هذا المفهوم مزج الدين بالملك والملك بالدين؟ رغم أن الإسلام لا يقول بهذا النوع من المزج لا على مستوى النصوص ولا** على مستوى تجربته التاريخية سواء في زمن الخلفاء الراشدين أو زمن الأمويين قبل تداعي أركان دولتهم. [1]

وإذن فلا بد أن يكون هناك مصدر خارجي وراء هذه الظاهرة التي وجدت فيها الدولتان عنصر القوة التي كانت كل منهما في حاجة إليها وان اختلف نوع ضعفهما.انه الموروث الفارسي وما يهمنا في هذا الموروث ماله علاقة مباشرة ببحثنا، بوصفه موروثا يحمل قيما معينة سياسية وأخلاقية.

وقد كانت كتب الأدب الفارسي تكرس التبعية للملك باسم الدين أو خلافة الله أو تمجيد الطاعة وتقديس شخصية الملك، واعتبار الرعية عبيدا، وربط الرعية بسلسلة من الأدعية ينادون فيها في كل مكان وفي كل موقف بحياة الملك مما يجعل الشخص تابعا على الدوام مستَلبا باستمرار. فهيمنة الدولة باسم خلافة الله وهيمنة رجال الدين باسم الدين، هذه هي القيم التي كانت سائدة في الموروث الثقافي الفارسي والتي تبدو في ظاهرها مغرية، ولكن في باطنها تكرس قيم الاستبداد والتسلط والطاعة العمياء، وما يهمنا هنا **كيف دخلت هذه القيم إلى الثقافة العربية الإسلامية ولماذا كان المورث الفارسي أكثر حضورا من غيره؟** [2]

كان "ابن المقفع" أكبر ناشر ومروج للقيم الكِسروية وأيدلوجيا الطاعة، في الساحة الثقافية العربية[3] وانه كان من أهم المصادر التي نهل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والإخبار

---

1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص 151.

2) المرجع نفسه، ص170.

3) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق و السياسة**، بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، باريس، بيروت، اليونيسكو، ط 1، 1990، ص 48.

تلك القيم والايدولوجيا ومن أشهر كتبه "كليلة ودمنة"، "الأدب الكبير الأدب الصغير"، "رسالة الصحابة" ويعتبر كتابه "كليلة ودمنة" والذي ترجمه عن الهندية منذ عصر التدوين والترجمة إلى النهضة العربية الجديدة في تكوين العقل الأخلاقي العربي بما يحمله من قيمة على مستوى أدب اللسان وعلى مستوى أدب النفس ولكن قيمته في ترسيخ نظام معين للقيم في الكيان العربي عقلا وجدانا شيء آخر. (1)

ولعل من الملاحظ على هذا الكتاب وجود التناقض بين أبوابه؛ فالنصوص التي تمجد الطاعة وردت كلها في الأبواب الفارسية أما الأبواب الهندية فهي خالية أو تكاد من هاجس تكريس الطاعة والحث عليها، بل فيها عبارات تندد بالطغيان وتحذر من مصاحبة السلطان، والمهم بالنسبة إلينا أن كتاب "كليلة ودمنة" سواء تصرف فيه ابن المقفع عند الترجمة وعبر عن آرائه الشخصية إلا انه يمثل وبوضوح فن علم الأخلاق والسياسة الذي انحدر إلى الثقافة العربية من الموروث الفارسي، والذي عرف في البداية (باسم الأدب) ليطلق عليه فيما بعد (باسم الآداب السلطانية) ولم يقتصر ابن المقفع على ترجمة القيم الكسروية و الترويج لها في كتب عديدة بأسلوب عربي مبين، بل قام أيضا بدور الخبير للدولة الجديدة دور المفتي في شؤون الإدارة و الحكم وكان من الطبيعي أن تكون فتواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية؛ وهو ما يوضحه في كتابه "رسالة الصحابة" وهي بمثابة تقرير توجيهي في السياسة والأخلاق وجهه إلى جعفر المنصور يقترح عليه جملة من النصائح، والصحابة هنا هم صحابة السلطان وهم الكتاب (2) والذي تبناها بعد ذلك في حكمه.

إنها أخلاق الطاعة التي لا يكون لها معنى إلا إذا تعلق الأمر بطاعة الجماعة للواحد الفرد أو فرد لفرد أما فرد لجماعة فليس مما يقبله نظام القيم الكِسروية (3).

ولكن لماذا كان المورث الفارسي أكثر حضورا من غيره كالروماني والبيزنطي مثلا الذي كان اقرب جغرافيا وتاريخيا وعاصمتهم دمشق؟

---

1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص173.

2) المرجع نفسه، ص ص 190-189.

3) المرجع نفسه، ص250.

اقرب الإجابات إلى ذلك أن الموروث الفارسي كان قد صار موروثا بالفعل؛ بمعنى الدولة الأموية ورثت الدولة الساسانية وحضارتها، ورثوا كل شيء فيها فلم تعد تشكل الآخر بالنسبة لهم كما هو الشأن بالنسبة للروم والبيزنطيين، حيث كانت علاقتهم علاقة حرب متواصلة إضافة إلى ذلك كانت **الدولة الأموية في حاجة إلى أخلاق الطاعة وهذه كانت في الموروث الفارسي أبرز.** [1]

وعندما ترجمت نصوص "أفلاطون" و"أرسطو" في الأخلاق والسياسة لم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني خصومهم أنصار الموروث الفارسي بما يمس أو يطعن في القيم الكسروية التي تحكم المجتمع والدولة، خصوصا بعد أن ألبست لباس ديني إسلامي. **إن الانتقال من القيم الكِسروية؛ قيم الطاعة إلى قيم أخرى يجعل الفرد والمدينة محورا لها، كان يتطلب ثورة فكرية اجتماعية سياسية، تقيم نظام مكان آخر وهذا ما كان غير قابل للتفكير فيه في ذلك الوقت** [2]. ولكن **هل يعني سيطرة الموروث الثقافي الأجنبي بكافة مشاربه عدم وجود نظرية سياسية وأخلاقية في الفكر تعبر عن جوهر الثقافة الإسلامية؟**

لقد حاول بعض الفقهاء أن ينظروا لفكرة الخلافة باعتبارها نظرية إسلامية مأخوذة من القرآن والسنة ومن بين الأوائل نجد "الإمام الشافعي" الذي انطلق من أصول الفقه ليميز بين الثابت والمتغير في الإسلام، فالثابت هو الشريعة (مقاصدها) والمتغير هو السياسة اعتمادا على وسيلتي الإجماع والقياس، فالشريعة في نظره هي مصدر كل الأحكام الدينية والدنيوية، وقد دفاع "الشافعي" عن هذه الفكرة في أمهات كتبه في أصول الفقه [3]، ولكن التطور التاريخي للأمور كما حصل بعدئذ في العصور اللاحقة قد سار في اتجاه الفصل لا الوصل؛ أي في اتجاه تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها فقد لاحظنا أن الجنرالات العسكريين والولاة والأمراء وأصحاب الإقطاع والوزراء والكتاب ذوي الثقافة الدنيوية (أي الأدب) قد أصبحوا شيئا فشيئا يمثلون بلاط الخليفة ويحتكرون إدارة الإمبراطورية. [4]

---

1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص251.

2) المرجع نفسه، ص254.

3) الشافعي /الرسالة

4) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق و السياسة**، ص 49.

هذا الصراع حول فكرة الحكم في الإسلام ولّد أزمة ذات دلالة أخلاقية وسياسية تتمثل في أزمة الصراع على السلطة في التاريخ الإسلامي؛ فكل فئة طامحة للسلطة سواء كانت كلامية أو فقهية أو فلسفية كانت مضطرة على البرهنة على أنها أكثر أورثودوكسية (بمفهوم أركون)؛ (أكثر صحة دينية) من الفئات المنافسة وفي طليعتها الفئة الماسكة بزمام السلطة وقد استعمل "محمد أركون" مصطلح المزاودة المحاكاتية la surenchère mimétique وقد استعاره من الانتروبولوجيا الحديثة ليعبر عن صراع عدة فئات داخل الايدولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (النبي) أو القائد الملهم أو الزعيم وادعاء كل واحدة منها أنها أكثر إخلاص له من غيرها وأكثر تشبها به ومحاكاة له، والشعارات التي ترفعها كل فئة تعبر عن هذه المزاودة من مثل "لا حكم إلا لله"، "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، "العمل بكتاب الله وبسنة نبيه"، "الفرقة الناجية والفرقة الهالكة"، "أهل العصمة والعدالة"، وتمثل هذه الشعارات ذروة المشروعية العليا في الإسلام.

والملاحظ على هذه الشعارات الإسلامية أنها كانت تغطي بحجاب رقيق أو كثيف (مقدس) تلك القوى والآليات العتيقة الحاضرة دائما في كل عملية اقتناص للسلطة، فالإسلام لم يجُب ما قبله كما يتوهم الكثيرون؛ فما قبله عاد وانبعث بكل قوة والتاريخ القديم والحديث أكبر شاهد على ذلك. (1)

ويمكن تلخيص علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الإسلامي بقولنا أنه بعد رحيل نبي الإسلام العظيم أصيبت وحدة الأمة الإسلامية المثالية والتي كانت تعتمد على حضوره القوي، وبدأت مشكلة المشروعية في النظم السياسية ثم اشتدت في زمان الأمويين ودامت حتى سقط نظام الخلافة على يد المغول، ولم تكن الخلافة العثمانية الدينية الظاهرة تختلف حقيقتها في أعماق الوجدان الشعبي عن الإمبراطوريات القائمة على القوة والتسلط والاغتصاب، ودامت النـــزاعات والمجادلات السياسية أثناء استقرار الخلافة وبعد ذلك أيضا، وكانت ناتجة عن مشكلة المشروعية نفسها. (2)

---

1) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق و السياسة**، ص 49- 53.

2) محمد خاتمي، **الدين و الفكر في فخ الاستبداد**، تعريب واختصار وتعليق ثريا محمد علي وعلاء عبد العزيز سباعي، مكتبة الشروق، القاهرة، كو لالمبور، حاكرتا إط 1، 2001، ص 55.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هذه المشروعية هي التي أفرزت لنا إشكالية الأخلاق والسياسة والتي كانت تحل في كل مرة بالقوة والتمرد، أما موقف المفكرين المسلمين منها فإنهم نتيجة لاستبداد الحكام فقد قصروا جهودهم التأملية على الأمور اللاهوتية والشؤون التربوية أو ما يسمى بالفلسفة النظرية تاركين بذلك التفكير في سياسة المدينة والأمة والملك (الفلسفة العملية)، أما البعض الآخر منهم والذين انشغلوا بالفكر السياسي فقد قاموا بتبرير السياسات الاستبدادية القائمة متأثرين بسياسات ما قبل الإسلام ومتأسين على وجه الخصوص بالتجربة السياسية للإيرانيين (الموروث الفارسي) .[1]

ولا ننسى هنا دور كل من الإمام "ابن تيمية" وتلميذه "ابن قيم الجوزية" اللذين كانا يميزان بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية، أما السياسة الأولى فهي سياسة تتأسس على الأخلاق والقيم الإنسانية التي جاء بها الدين وأما الثانية فهي تفصل السياسة عن الأخلاق يؤكد "ابن تيمية" أن الأصل في السياسة الشرعية التي كلها عدل، إلى أن حاد عن جادة صوابها الفقهاء والساسة وهذه هي بداية الاتجاهات العلمانية في المجال السياسي في العالم الإسلامي، والسبب في ذلك في نظر "ابن تيمية" أن الذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة، فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق وعطلوا الحدود، حيث تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال، وتستباح المحرمات، والذين انتموا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة، وخيرهم الذين يحكمون بلا هوى، وتحرى العدل، وكثير منهم يحكمون بالهوى ويهابون القوى ومن يرشوهم ونحو ذلك.[2]

وغير بعيد عن كلام "ابن تيمية" كلام تلميذه "ابن القيم الجوزية" الذي يصور لنا أخطار السياسة الوضعية في قوله: "فتولد من تقصير أوليك (يعني الفقهاء) في الشريعة، وإحداث هؤلاء (يعني الساسة) ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله... الواقع أن

---

1) محمد خاتمي، **الدين و الفكر في فخ الاستبداد**، ص 140.

2) أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، مكتبة المعارف، الرباط، طبعة 1918 ، [ج 20]، ص ص 392-393.

السياسة العادلة ليست مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع. [1]

ويضيف قائلا في مكان آخر: "وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى الشريعة والسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكذلك تقسيم إلى قسمين صحيح و فاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها والباطل ضدها ومنافيها". [2]

ولهذا السبب فقد أغلق طريق الاجتهاد في ساحة الفكر السياسي على نحو سريع للغاية فحتى محاولة "الفارابي" و"ابن خلدون" رغم أهمية الأول من الناحية النظرية وأهمية الثاني من الناحية العملية، افتقرتا إلى الآليات العملية التي تجسدهما وفي الواقع كان الاستبداد السائد من ناحية وتبديل الأبحاث الكلامية حول الإمامة والسياسة بالأحاسيس واقتران المنطق والفكر بالحقد والنفور بين الفرق من ناحية أخرى إلى جانب سطحية الكثير ممن يدعون رعايتهم للدين والشريعة كان ذلك كله من بين أهم العوامل التي حالت دون تأسيس نظرية أخلاقية وسياسية متكاملة في الفكر العربي الإسلامي وغياب هذه النظرية هو الذي كرّس الاستبداد الذي يعتبر من ابرز ظاهرة مريرة في عالم الإسلام وان اتخذ صبغة دينية . [3]

هذا بالنسبة لعلاقة الأخلاق أو الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي التقليدي، **فكيف نُظر إلى هذه العلاقة في الفكر العربي المعاصر؟**

---

1) أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية مصر، [د.ط]، [د.ت]، [ج 4]، ص373.

2) المرجع نفسه، ص375.

3) محمد خاتمي، **الدين و الفكر في فخ الاستبداد**، ص 141.

المطلب الثاني

علاقة الأخلاق

بالسياسة في الفكر العربي المعاصر

بعد أن عرفنا في المطلب السابق أن علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر الإسلامي التقليدي، كانت متأثرة بالموروث الإيراني الفارسي وخصوصا في مسألة تكريس الطاعة للحاكم، وتبرير الوضع القائم، حتى المحاولات التي حاولها علماء الإسلام أنفسهم في التأسيس للأخلاق و السياسة لم تتجاوز الجانب التنظيري لأن السياسيين كانت تطغى عليهم البرغماتية والمصالح الخاصة، وسنحاول في هذا المطلب أن ننظر في الفكر المعاصر وموقفه من الأخلاق والسياسة، **وهل كان هو أيضا تبريرا للوضع القائم، أم تجاوزه إلى إيجاد حلول أفضل؟**

وبعد اطلاعنا على أقطاب الفكر العربي المعاصر يمكن أن نقسم موقف الفكر العربي المعاصر تجاه هذه المسالة إلى أربعة أقسام: [1]

1. قسم يبتعد عن السياسة ويكتفي بتنمية الأخلاق وتزكية النفس وتطهير القلب.
2. قسم يبتعد عن الأخلاق، ويكتفي بخوض غمار السياسة بعيدا عن الأخلاق وقيمها ومثلها فدعاة ما يطلق عليه "مالك بن نبي" اسم "البوليتيك". [2]
3. قسم يجعل الأخلاق تابعة للسياسة.
4. قسم يجعل السياسة تابعة للأخلاق.

ونحن نذكر هذه الأقسام حتى نتعرف على موقف "عبد الله شريط" والذي لا أظنه سيخرج عن قسم من هذه الأقسام الأربعة:

---

1) عبد اللطيف عبادة، **الأخلاق والسياسة**، ص29.

2) مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر، دمشق، عن طبعة 1978.1985، ص85.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- **الأخلاق دون سياسة** (محمد عبده وبعض الصوفية):

لقد حاول بعض المفكرين العرب المعاصرين اعتزال السياسة و الاكتفاء بتزكية النفس و تطهير القلب على الصعيد الفردي بالتربية و التعليم و علـــى الصعيد الجماعي، و يظهـــر مـــن ســـيرة "محمـــد عبـــده" [1] أنه من أنصار هذه الفكرة، كما يظهر من سيرته أنه لا يحب السياسة، بـــل يلعنها ويلعن مشتقاتها، و لم يشتغل بالسياسة إلا حين دفعه التيار في الثورة العُرابية أو حين كـــان تحت تأثير أستاذه "جمال الدين الافغاني"، الناري المزاج، في العروة الوثقى، أما هو فيرى في نفســـه أنه معلم منير للعقول، مفهم للحقوق والواجبات، مصلح للعقيدة الاسلامية مدافع عن الاســـلام. كان ذلك قبل الثورة وكان ذلك في بيروت، فلم يتنكر لمبادئه حين أفهم اللورد "كرومر" موقفـــه بواسطة أصدقائه. ولعل هذا سبب ما نلحظه من فتور في العلاقات بين الســـيد "جمـــال الـــدين الافغاني" والشيخ "محمد عبده"، منذ ذلك الحين و"كل ميسّر لما خلق له" [2] ويقول "محمد عبده" متحدثا عن أمر السياسة: "إني قد توكلت للقدر يقدره، وليرد الله بعد ذلك تدبره"وفي هذا القول كما ينبهنا "أحمد امين" نغمة يأس وشعور بالإخفاق. [3]

ولذلك كانت نصيحته لأهل الجزائر وتونس، كما سجلها رائد النهضة الجزائرية الامام "عبـــد الحميد ابن باديس" في مجلة الشهاب عام 1935م هي: "مسألة الحكومة وترك لاشتغال بالسياســـة وبهذا الاخير يتم لهم كل ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم على ما قبله فإن الحكومات في جميع الأرض يضيّقون على البلاد التي يستعمرونها ما داموا يعتقدون أن أهلها ساخطون عليهم أو لهم ضلع مع الحكومة الأخرى. وهذا الاعتراض عن السياسة لا ينافي مخاطبة الحكومة فيما يرونه

---

1) محمد عبده، (1849-1905)، محمد عبده ابن حسن خير الله، أحد رجال الفكر الإسلامي النابغين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعالم من علماء الأزهر، ومفتي الديار المصرية، كان خبيرا بالشريعة ومقاصدها، ودارسا جيدا للقانون كانت لجهوده وأفكاره آثارها، قاوم محمد عبده السلطات الإنجليزية في مصر عدة سنوات، وشارك في مناصرة الثورة العرابية فسجن ثم نفي إلى بلاد الشام، سنة 1881، لكنه غير سياسيته بعد ذلك مع الاستعمار واختار سبيل التربية والتعليم، أصدر مع أستاذه الأفغاني جريدة (العروة الوثقى)، وله مؤلفات أشهرها **رسالة التوحيد**. أنظر **الموسوعة العربية العالمية**، ص 107.

2) أحمد أمين، **زعماء اصلاح العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة 1965، ص311.

3) المرجع نفسه، ص 335.

ضارا بهم من القوانين و المعاملات. فإذا لم تكشف ظلامتهم بعد الالتجاء إليها في كشفها كانوا معذورين إذ سخطوا وتربصوا بها الدوائر. [1]

وتشاء الأقدار أن يكون المصلحون عندنا في الجزائر من خصوم هذه الفكرة، فابن باديس عمل طول حياته في القضاء على الفكرة المسبقة الراسخة في أذهان الناس، والتي مفادها أن العلماء يجب أن يقتصروا على العلم و يبتعدوا عن مشاكل السياسة وبين أنه لا بد للعلماء الجمع بين السياسة والعلم، إذ لا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة بجد، وعلماء المسلمين كغيرهم من علماء الأمم الأوروبية لا يَحسن بهم أن يتفرغوا لشؤون الآخرة وأمور العبادة، بل يجب عليهم أن يخوضوا في شؤون السياسة. [2]

وتشاء الأقدار أيضا أن يكون أهل الطرق الصوفية عندنا في الجزائر – على الرغم من كفرانهم بالدعوة الإصلاحية التي نادى بها محمد عبده — متفقين معه في الدعوة إلى العزوف عن السياسة ولو عن طريق المصادفة. وكان شعار أهل الطرق عندنا في مجال السياسة "وافق أو نافق أو فارق" وكان رجال الطرق يحبون أن يبقوا الأوضاع السياسية على ما هي عليه، وكانوا يتقربون للحكام ويتوددون إليهم، ويكيدون للعلماء ولا يتورعون عن الوشاية بهم إلى الإدارة الاستعمارية، وحاول بعضهم أن يحرف الآية القرآنية المتعلقة بطاعة أولي الأمر بالتوقف عند قوله: "*يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر...*" دون قوله: "منكم". [3]

2- السياسة مع الأخلاق (مالك بن نبي ومعظم المفكرين العرب المعاصرين):

ونجد في الفكر العربي المعاصر أحيانا ميلا إلى تجريد السياسة من مقتضيات الأخلاق، ويحدثنا عن هذه النزعة وبشيء من التفصيل الأستاذ "مالك بن نبي"، أنه يميز بين السياسة وصورتها المزيفة، التي يطلق عليه العوام اسم "البوليتيك" إن هذا التعبير المجازي في نظر "مالك بن نبي" طلقة رصاص تجاه المخادعات والنفاق. إنها مكنسة كنس الشعب المزابل التي تكومت في سوق

---

1) عمار طالبي، **عبد الحميد ابن باديس: حياته وأثاره**، دار اليقظة العربية، بيروت، [ط.1]، 1968، [ج 4]، ص ص 57-58.

2) المرجع نفسه، ص 231.

3) عبد اللطيف عبادة، "الأخلاق والسياسة"، ص30.

"البوليتيك"، أنها تثأر للذين نادوا بالواجبات، ورفعوا أصواتهم فوق من ينادي بالحقوق وحسب كأنما الحق شيء يعطى مجانا. فالفرق بين السياسة و "البوليتيك" يتمثل في كون دعاة الأولى أهل أخلاق ودعاة الثانية قوم لا أخلاق لهم. [1]

وخير مثال يقدمه لنا "مالك بن نبي" عن "البوليتيك" هو: عندما يكثر الصخب في السوق وتكثر حركات اليد واللسان، وعندما لا يسمع الشعب غير الحديث عن الحقوق دون أن يذكر بواجباته، وعندما يشرّع بالطرق السهلة الناعمة، فتلك هي "البوليتيك"ويذكرنا بأن "كارل ماركس" ذاته قد واجه في عهده صخبا كهذا في خصومة مع من سماهم صانعي "الكمياء المطالبة" ومن هنا يتضح لنا أن الصراع بين السياسة و "البوليتيك" قديم جدا.

ويحدد لنا "مالك بن نبي" المفهومين من الوجهة النفسية، فيوضح لنا أن الأولى استبطان القيم، بينما الثانية مجرد قذف للكلمات. الأولى تأمل في الصور المثلى لخدمة الشعب، و الثانية مجرد صرخات وحركات لمغالطة الشعب واستخدامه، ويذهب "مالك بن نبي" إلى ابعد من هذا فيقول: " إن "البوليتيك" ليست مفهوما محددا ودراسة ملفها ليست من اختصاص العلم بل من اختصاص القضاء كجريمة اختلاس". [2]

إن هذا الرفض العنيف للسياسة من دون أخلاق، كما نجده عند "مالك بن نبي" وعند معضم المفكرين العرب المعاصرين يعتبر دليلا على نضجهم وعلى تمردهم على الوضعية المزرية التي يعيشها عالمنا المعاصر. [3]

3- فصل السياسة عن الأخلاق "الدّين" (علي عبد الرازق ودعاة القومية العربية):

وقد حاول بعض المفكرين العرب المعاصرين الآخرين إعطاء الأولوية للجانب السياسي على الجانب الأخلاقي والديني، ومن هؤلاء " على عبد الرازق" الذي جرّد الدين من كل طابع سياسي، ونفى أن يكون الإسلام دينا ودولة ، وجرد الرسول(ص) من كل صفة رئيس الدولة

---

1) مالك بن نبي، **بين التيه والرشاد**، ص85.

2) المرجع نفسه، ص 85.

3) عبد اللطيف عبادة، **الأخلاق والسياسة**، ص85.

الإسلامية، ونفى أن يكون للإسلام توجيهات سياسية من أي نوع . فهو دين وكفى، ووضح بصدد حديثه عن القضاء و وظائف الحكم ومراكز الدولة بأنها "كلها خطط سياسية صرفة، لا شان للدين بها، فهو لم يعرفها و لم ينكرها ولا أمر بها و لا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها لأحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسية. [1]

وقد كان "علي عبد الرازق" يحاول أن يبعد الخلافة عن أي تلاعبات سياسية باسم الدين فاحتوى كتابه مذهبا جديدا في الإسلام حول نظرية الحكم، وقد عبر عن فكرته بكل جرأة وصراحة في وقت كان التزمت متجذرا و الظلام مخيما على حياتنا العقلية، و جوهر فكرته الثورية أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء، وأن الرسالة مقام و الملك مقام آخر، إلى أن يقول:"وما كان محمد إلا رسول(ص) كاخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا و لا مؤسس دولة ولا داعي ملك" [2]، ليستنتج في النهاية أن كل زعامة بعد وفاة الرسول(ص) ما هي إلا زعامة مدنية لا علاقة لها بالدين، و ما الخلاف الذي حدث حول الخلافة إلا دليل على أن الحكم بعد الرسول(ص) ما هو إلا حكم مدني، وتنازعهم عليه لا يمس دينهم ولا يزعزع إيمانهم، وقد تركه الإسلام مفتوحا لأن الطبائع البشرية مختلفة، ولا يمكن جمعها على رأي واحد. فهي مجال اجتهاد العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. [3]

وينزع بعض دعاة القومية العربية المنزع نفسه، فيجردون الدين من كل طابع سياسي، إذ "عندما تتضارب المعتقدات الدينية في الأمة الواحدة في نظر "انطوان سعادة"، [4] تقتضي الوحدة الروحية على المستوى القومي القبول العام لأن الشخصية القومية المتمثلة في الدولة الواحدة مستقلة

---

1) علي عبد الرازق، **الاسلام و اصول الحكم**، دار موفم للنشر، الجزائر، [د.ط]، 1988، ص 18.

2) المرجع نفسه، ص16.

3) المرجع نفسه، ص ص 17-18.

4) أنطوان سعادة، (1904-1949)، سياسي وأديب، ولد وتربى في لبنان، التحق بوالده خليل سعادة في البرازيل عام (1920)، وشارك والده في تحرير مجلة "**المجلة**" **ساوباولو** بالبرازيل أتقن سبعة لغات، عاد إلى لبنان سنة (1932)، وأسس الحزب القومي السوري... أعدم في لبنان سنة (1949).لاقامه بتدبير عصيان مسلح. من أهم أعماله **نشوء الزعيم** (1934)، أصدر عدة صحف في بيروت وفي المهجر منها. النهضة البيروتية، سوريا الجديدة، الجدل الجديد... **أنظر الموسوعة العربية العالمية**، المرجع السابق، ص 261.

عن النظرة الدينية للحياة الاجتماعية والسياسية وقادرة على التقدم نحو مقاصدها الكبرى الراميـــة إلى إيجاد علم إنساني أفضل. [1]

ويقول عنه "ناصيف نصار": "و في الواقع عندما يرفض "سعادة" أن يكون للدين دور في حياة الدولة القومية، ومؤسساتها السياسية و القضائية، فهو يرفض خضوع الدولة للفلســفة السياســية والاجتماعية التي يتضمنها الدين و بالتحديد الدين الإسلامي المحمدي، و يمحو بذلك تأثير للنظرة الدينية و الحكمة الدينية في حياة الشعب". [2]

وقد أظهر "سعادة" عدم مطابقة الفكرة التيوقراطية لحاجة العصر الحاضر، وبداية البرهان تكمن في طبيعة الشرع الديني في جموده المنافي لتجدد الحياة الاجتماعية، وشوق الإنسان الدائم وقدرتــه إلى تحقيق الأفضل. [3]

وبعد أن تحدثنا عن هذه النظريات الثلاث المتعلقة بالعلاقة بين الأخلاق و السياسة التي نــادى بها بعض المفكرين العرب المعاصرين، لا يسعنا إلا أن نتوقف عند النظرية الرابعة التي نــادى بهــا أغلب المفكرين و التي تخضع السياسة للأخلاق، و التي سيكون الدكتور "عبد الله شريط" أحــد متبنيها كما سأوضح ذلك في المطلب الثالث من هذا المبحث.

و لقد كان الفكر السياسي الإسلامي منذ عصوره الأولى يُخضع السياسة للأخلاق، متأثرا في ذلك بالقرآن الكريم و السنة النبوية في تعريفها و أهدافها و واجباتها وسلطاتها التنفيذية والتشريعية و القضائية. و استمر هذا الطابع يميز الفكر العربي إلى أيامنا هذه. [4]

---

1) علي عبد الرازق، **الإسلام و أصول الحكم**، ص201.

2) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي الى الحرية و الإبداع)**، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص 160.

3) المرجع نفسه، ص156.

4) عبد اللطيف عبادة، **الأخلاق والسياسة**، ص30.

4- **إخضاع السياسة للأخلاق** (ابن باديس، مالك بن نبي، زكي نجيب محمود):

فابن باديس مثلا يعرف السياسة الشرعية بأنها تستند إلى أصول من وحي الله بما فيه حفظ مصالح العباد في الدنيا و تحصيل سعادتهم فيها و في الآخرة. [1]

و من ركائز السياسة الشرعية عنده:

1- التزام الحق و نصرته حيث ما كان، بإقامة ميزان العدل في القول و الحكم و الشهادة بين الناس أجمعين المعادين و الموالين، و بالوفاء بالعقود و العهود بين الأفراد و الجماعات، وبغير هذا من وجوه التزام الحق و نصرته.

2- بث الخير بين الناس بنشر الهداية و الإحسان دون تمييز بين الأجناس و الألوان.

3- الدعوة إلى القوة و التنويه بها و بناء الحياة عليها، لكن في نطاق العدل و الرحمة و لدفع المعتدين بقوة الحديد لحفظ الكتاب و الميزان و حمل الناس عليهما.

4- الدعوة إلى الجمال و التحبيب فيه في جميع مظاهر الحياة، لكن ضمن نطاق الفضيلة والعفاف. [2]

وبقدر ما ينوه "ابن باديس" بالسياسة الشرعية التي تعلي الأخلاق على السياسة وتمنحها الأولوية عليها بقدر ما يوجه انتقاده الحاد إلى السياسة الوضعية التي:

1. لا تقيم العدل بين أبناء الدولة وغيرهم، فتراها تكيل لهؤلاء بمكيال، و لهؤلاء بمكيال ولا تراعي من العهود في الغالب إلا ما لا يعارض مصلحتها أو تلزمها بمراعاتها قوة خصمها.
2. كما أنها تقصر برها وإحسانها على أبناء جلدتها ومن كانوا من جنسها ولونها.

---

1) عبد الحميد ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، مراجعة وتعليق وترتيب محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شهين، دار الكتاب الجزائري، الجزائر،[د.ط]، [د.ت]، ص328.

2) المرجع نفسه، ص329.

3. كما أنها تبني أمرها على القوة المطلقة فتندفع مع رغباتها، إلى أقصى ما يمكنها أن تصل إليه فيكون البغي والتسلط و العدوان.
4. كما أنها تستهويها زينة الحياة الدنيا وزخارفها، فتمتد يدها إليها حيثما وجدتها فتتنازعها الأيدي بالقوة و الحيلة، وتذهب في أمانيها الشهوات بالناس إلى النقص والرذيلة. [1]

وقد كان "مالك بن نبي" من أنصار هذه النظرية حيث يقول:" العلم دون ضمير ما هو سوى خراب الروح، فالسياسة من دون أخلاق ما هي سوى خراب الأمة" [2]. ويقول في مكان آخر : " إن ثورة ما لن تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن لها قاعدة أخلاقية قوية". [3]

وبناء عليه يميز "مالك بن نبي" بين الفكر الموضوعي الذي يُخضع الأخلاق للسياسة وأوضح مثالا على ذلك عند "مالك بن نبي": ما وقع في حادثة صفين بين علي كرم الله وجهه، ومعاوية بن أبي سفيان، فمعاوية عندما شعر بأن السيف لا يحقق نصره لجأ إلى الحيلة. إذ أمر قومه بأن يحملوا المصاحف على رؤوس رماحهم وينادون هذا حكم بيننا، يمثل هو وفريقه الفكر الموضوعي، وإن كان في صفة خداع، فهو في صف علي منخدع، لقد كان هذا الصف أي (صف علي) موضوعيا بطريقته، لأن القرآن يمثل فعلا في نظر المسلم، المرجع الذي يرجع إليه في كل نزاع، خصوصا في نزاع سياسي، غير أنهم نسوا الأمر الرئيس في الموضوع، وهو أن السياسة حين تكون منافقة في جوهرها للمبدأ الأخلاقي، فإنها لا تطرح قضية تحل بالقضاء ولكن بالسيف، و لم يكن علي كرم الله وجهه، "الفكر الموضوعي" الذي يخدع أو ينخدع، فقال كلمته المتواترة المشهورة: "إنها كلمة حق يراد بها باطل". [4]

ويذهب زعيم الوضعية المنطقية "زكي نجيب محمود" العربية المذهب نفسه، فلئن كانت الأخلاق في نهاية المطاف ترمي إلى تحقيق السعادة للفرد داخل المجتمع الذي هو عضو فيه، فإن

---

1) عبد الحميد ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ص 330.

2) مالك بن نبي، **بين التيه والرشاد**، ص69.

3) المرجع نفسه، ص21.

4) المرجع نفسه،ص69.

السياسة هي في صميمها فرع من فروع الأخلاق، لأنها لا تهدف إلى شيء أكثر من تحقيق الخير للدولة في مجموعها، وان هذا الخير العام لا يمكن فهمه فهما واضحا إلا أن يكون حاصل جمع الخير الذي يصيبه الأفراد .[1]

وإنه لمن الضلال و التضليل في نظر "زكي نجيب محمود" أن يقول قائل أن الأفراد قد تشقى في سبيل المجموع، كأنما هذا المجموع عفريت من الجن نسمع به ولا نراه، إن علم السياسة في نظر "زكي نجيب محمود" هو نفسه علم تغيير الواقع الاجتماعي، إن هذا الواقع الاجتماعي هو محمد وعمر وزينب وفاطمة، وإذن ولكي يتغير الواقع الاجتماعي فلا بد أن يتغير هؤلاء من جهل إلى معرفة ومن مسغبة إلى يسر، ومن خمول إلى نشاط ومن غيبوبة إلى وعي، و السياسة هي أن نصنع لهم هذا التغيير و نجعلهم يصنعونه لأنفسهم، ويلح الدكتور "زكي نجيب محمود" على إصلاح الأفراد و الوحدات فيصلح الكل، وتلك هي السياسة و لا سياسة غيرها ولو ملأت ألف مجلد بالخطب و المنشورات.[2]

وقد لجأنا إلى هذا العرض لنتعرف بعد ذلك على فكر "عبد الله شريط" السياسي والأخلاقي والذي لا يخرج عن أن إما يكون ناقلا لأفكار غيره في هذه المسالة أم أنه مبدعا لوجهة نظر خاصة به تعبر في النهاية عن أصالته وتميّزه، فكيف وظف التراث الإنساني والتراث الإسلامي لإيجاد نظرية معاصرة يتجاوز بها سابقيه، وهل كانت قراءته علمية أم إيديولوجية؟ هذا ما سنتعرف عليه في المطلب القادم.

---

1) زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد**، دار الشروق، بيروت، [د.ط]، 1978، ص83.

2) المرجع نفسه، ص 48.

المطلب الثالث

علاقة الأخلاق

بالسياسة في نظر عبد الله شريط

تعرفنا في المطلب السابق على المواقف الأربعة في الفكر العربي المعاصر، التي اختلفت في تفسير العلاقة بين الأخلاق والسياسة، انطلاقا من قناعة أصحاب كل رأي وتوجهاتهم السياسية وأهدافهم الأخلاقية. **فأي المواقف يا ترى يتبناها "عبد الله شريط" في تحديد العلاقة بين الأخلاق والسياسة وهل كان مقلدا أم مبدعا في ذلك؟**

يتبين من خلال شرح المواقف السابقة، ومقارنتها بنصوص "عبد الله شريط" أنه ينتمي إلى الفريق الرابع، الذي يجعل السياسة تابعة للأخلاق لأن نجاح السياسة مرتبط أشد الارتباط بمدى اعتمادها على الأخلاق، كما أن تطور الأمم وازدهارها، مقترن أيضا بمدى عمل هذه الأمم بالقيم والمبادئ الأخلاقية، كما أن ضعف هذه الأمم وانهيارها سياسيا مقترن بمدى ابتعاده عن تطبيق هذه المبادئ والقيم[1]. إن من عوامل ضعف الدولة العربية الإسلامية كما يرى "عبد الله شريط" هو أنها لم تحترم شيئا من المبادئ الأخلاقية الذي جعلها الدين أساسا لهذه الدولة ، هذه الدولة التي يقوم نظامها على النحو الذي أراده الله ورسوله(ص) على ستة مبادئ هي: الحرية، العدالة، المساواة الشورى المعارضة، والنقد الذاتي. [2]

كما أن أسباب نجاح الحكم وفساده في نظر "عبد الله شريط" تنجم أساسا إلى العوامل الأخلاقية؛ فنجاح الحكم بالنسبة للأوربيين و فساده عندنا يرجع أساسا إلى عمل حكامهم بالمبادئ والمثل العليا، حيث يقول "عبد الله شريط": " لذلك كان المثقفون الأوروبيون ينجحون في النضال السياسي؛ أعني تنجح القضايا التي يعملون من أجلها، ونجدها عندنا نحن تبرز بسرعة

---

1) عبد الله شريط، **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، ص 32.

2) أنظر تفصيل هذا المبدأ، محمود عبد المجيد الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، دار البحوث العلمية، جدة، [ط 4]، 1980، ص 63-110.

إن ضرورة الأخلاق في السياسة واجبة والجميع يتفق على أن تكون السياسة في خدمة الأخلاق حيث يقول عبد الله شريط:" إن الفلاسفة والفلسفات كلها، وكذلك الأديان ومذاهبها، كانت جميعا وإلى اليوم متفقة على أن تكون السياسة في خدمة الأخلاق. [1]

إن السبب في الحروب والكوارث والمظالم التي عاشتها وتعيشها الإنسانية إلى اليوم ترجع دائما إلى العامل الأخلاقي، لذلك نجد الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا أحداث القرن العشرين واتعضوا مما فيه من حروب ومظالم اقتصادية وسياسية تفطنوا أخيرا إلى أن كل ما قاله أسلافهم من "أدب سياسي" وما كتبوه عن أنظمة الحكم الديمقراطي أو الدكتاتوري، قد قادهم خطوة خطوة إلى حربين عالميتين هما أفظع ما وقع من حروب في تاريخ البشرية كله فعادوا يستنجدون لا بالفلسفة السياسية، بل بفلسفة الأخلاق، وأدركوا أن التقدم الفكري بدون أخلاق تحرسه، لا يتولد عنه إلا الشر السياسي. [2]

وبهذا يمكننا أن ندرك أهمية الأخلاق بالنسبة للسياسة في نظر "عبد الله شريط"، أما إذا أردنا أن نفصل بينهما، فإننا لا نستطيع؛ لأنه لو نظرنا نظرة عامة للنظرية السياسة من زاوية التكامل الاجتماعي، لارتأينا أنها في صميمها سعي جاد لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومن هنا فليس من المستطاع إلى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية عن المعنى الحقيقي للأخلاق... ولعل السبب العميق في هذا هو أن المجتمع الإنساني مهما تكن طبيعته، ومهما كانت مقوماته، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة و المساواة و العدالة، والحق والواجب، فإغفال القيم الأخلاقية في نظرية من النظريات هو إغفال متعمد من صاحبها، واتجاه منه إلى الإشادة بالغرائز الإنسانية التدميرية الكامنة في الإنسان. [3]

وبهذا نستنتج أنه لا يمكن فصل بين الأخلاق و السياسة في "نظر عبد الله شريط" طالما أن الأولى (الأخلاق) وسيلة لتحقيق أهداف الثانية (السياسة)، ولهذا كان الفكر السياسي فكرا أخلاقيا لأن السياسة لم تنفصل عن الأخلاق فيه.

---

1) عبد الله شريط، "الديمقراطية بين الحرية و التحرير"، ص41.

2) عبد الله شريط ، "عندما تصبح الأخلاق حارسة للسياسة"، **مجلة المجاهد**، الجزائر، عدد 1134، 30 أفريل 1982، ص44.

3) محمد فتحي الشنيطي، **نماذج من الفلسفة السياسية**، ص6.

إن ضرورة الأخلاق في السياسة واجبة والجميع يتفق على أن تكون السياسة في خدمة الأخلاق حيث يقول عبد الله شريط:" إن الفلاسفة والفلسفات كلها، وكذلك الأديان ومذاهبها، كانت جميعا وإلى اليوم متفقة على أن تكون السياسة في خدمة الأخلاق. [1]

إن السبب في الحروب والكوارث والمظالم التي عاشتها وتعيشها الإنسانية إلى اليوم ترجع دائما إلى العامل الأخلاقي، لذلك نجد الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا أحداث القرن العشرين واتعضوا مما فيه من حروب ومظالم اقتصادية وسياسية تفطنوا أخيرا إلى أن كل ما قاله أسلافهم من "أدب سياسي" وما كتبوه عن أنظمة الحكم الديمقراطي أو الدكتاتوري، قد قادهم خطوة خطوة إلى حربين عالميتين هما أفظع ما وقع من حروب في تاريخ البشرية كله فعادوا يستنجدون لا بالفلسفة السياسية، بل بفلسفة الأخلاق، وأدركوا أن التقدم الفكري بدون أخلاق تحرسه، لا يتولد عنه إلا الشر السياسي. [2]

وبهذا يمكننا أن ندرك أهمية الأخلاق بالنسبة للسياسة في نظر "عبد الله شريط"، أما إذا أردنا أن نفصل بينهما، فإننا لا نستطيع؛ لأنه لو نظرنا نظرة عامة للنظرية السياسة من زاوية التكامل الاجتماعي، لارتأينا أنها في صميمها سعي جاد لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومن هنا فليس من المستطاع إلى حد بعيد أن نعزل الفكرة السياسية عن المعنى الحقيقي للأخلاق... ولعل السبب العميق في هذا هو أن المجتمع الإنساني مهما تكن طبيعته، ومهما كانت مقوماته، مجتمع ينهض على بعض القيم الأساسية المرتبطة بالخير والفضيلة و المساواة و العدالة، والحق والواجب، فإغفال القيم الأخلاقية في نظرية من النظريات هو إغفال متعمد من صاحبها، واتجاه منه إلى الإشادة بالغرائز الإنسانية التدميرية الكامنة في الإنسان. [3]

وبهذا نستنتج أنه لا يمكن فصل بين الأخلاق و السياسة في "نظر عبد الله شريط" طالما أن الأولى (الأخلاق) وسيلة لتحقيق أهداف الثانية (السياسة)، ولهذا كان الفكر السياسي فكرا أخلاقيا لأن السياسة لم تنفصل عن الأخلاق فيه.

---

1) عبد الله شريط، "الديمقراطية بين الحرية و التحرير"، ص41.

2) عبد الله شريط ، "عندما تصبح الأخلاق حارسة للسياسة"، **مجلة المجاهد**، الجزائر، عدد 1134، 30 أفريل 1982، ص44.

3) محمد فتحي الشنيطي، **نماذج من الفلسفة السياسية**، ص6.

لكن إلى أي مدى طبقت الأخلاق في السياسة بالنسبة للدولة العربية من منظور "عبد الله شريط"؟ هذا ما سنتعرض إليه بتفصيل في الفصل الثاني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

الأخلاق و السياسة في الدولة العربية

من منظور عبد الله شريط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كما مر معنا و تعرفنا عليه في الفصل الأول. وجدنا أن "عبد الله شريط" يؤسس لكل من الأخلاق و السياسة تأسيسا علميا، ويدعو إلى ضرورة الخروج بتما من مجال الميتافيزيقا إذا أردنا لهذا المجتمع أن ينهض، وهو ينوه إلى ضرورة الاستفادة من التراث السوسيولوجي الغربي في هذا المضمار، و نحن في هذا الفصل سننظر كيف استقرا "عبد الله شريط" واقع الدولة العربية وجملة النتائج التي توصل إليها.

فإذا كانت السياسة في تعريفها البسيط هي طرائق قيادة الجماعة البشرية، وأساليب تدبير شؤونها لما يعتقد انه خيرها ومنفعتها، والأخلاق هي مجموعة القيم والمثل الموجهة للسلوك البشري نحو ما يعتقد انه خير وتجنب ما ينظر إليه انه شر، **فكيف طبق كل منهما في الدولة العربية ؟ و إلى أي مدى كانت الممارسات السياسية منسجمة مع بعدها الأخلاقي في لدولة العربية؟ وهل الأخلاق كانت مؤسسة على معطيات الدولة؟**

و سنتناول الإجابة عن هذا السؤال في المبحثين القادمين.

المبحث الأول
الأخلاق في الدولة العربية
من منظور عبد الله شريط

كما مر بنا سابق أن الإنسان حيوان سياسي لا يمكن أن تستمر حياته خارج المجتمع الذي ينتمي إليه، ولا تتجسد إنسانيته إلا وسط جماعة من الناس مهما اختلفت مصالحهم، و لتفادي هذه الاختلافات و الصدمات ولدت السلطة التي تعمل بقدر الإمكان على إحداث التوازن بين طموحات الناس و اختلافاتهم.[1] **لكن من أين تستمد الدولة العربية مشروعيتها ؟** وإلى أي مدى يلعب الدين دورا في إضفاء هذه المشروعية وما هي أهم الخصائص التي يجب أن يتصف بها الحاكم في الدولة العربية من منظور "عبد الله شريط" هذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث.

---

1) Therrieu, Prouvost et Contant : Ethique et Politique, Ibidem : P156.

المطلب الأول

مصدر الحكم في الدولة العربية

1- الدولة ضرورة اجتماعية (أفلاطون، الفرابي، ابن سينا):

إن الإنسان في حياته يحتاج إلى تنظيم أعلى لتنظيم علاقته في المجتمع، وهذا التنظيم هو الدولة، فالحياة بدون دولة تكون فوضى لأنها هي التي تنظم العلاقات وتحد الاختلافات الموجودة بين الناس، فالدولة هي التنظيم الذي يتحرك فيه الإنسان، إذ يرى "أرسطو" أن الإنسان لا يمكن أن تحقق طبيعته كإنسان إلا في الدولة المدنية وبواسطتها [1]، فالإنسان إذن حتى يحقق وجوده لا بد له من تنظيم يسير عليه في علاقته مع الآخرين.

ويري "أفلاطون" في الجمهورية "...فقلت في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء كثيرة لا حصر لها" [2]

ويؤكد "الفارابي" على ضرورة وجود الدولة قائلا:" وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ..." [3]

وهو ما يؤكده "ابن سينا" أيضا حينما يقول:" لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه، و معارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير- وكان مما يتعسر إن أمكن - وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة "[4].

---

1) فرانسيس وولف، **أرسطو و السياسة**، ترجمة أسامة الحاج. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، [ط 1]، 1994، ص 20.

2) أفلاطون، **الجمهورية**، تقديم جلالي اليابس، موفم للنشر، الجزائر، [د.ط]، 1990، ص 69.

3) الفارابي، **كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصر نادر، دار المشرق، بيروت، [ط2] 1973، ص 117.

4) ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، طبعة 1960، ص 60-62.

هذا قليل من كثير من النصوص التي تقول بأشكال مختلفة أن الإنسان مدني بالطبع وهـذا الخط يمتد من أفلاطون حتى المجال العربي الإسلامي، فالمجال الأوروبي الوسيط جارفا معه الغالبية العظمى من الكتاب و المفكرين على مختلف منازعهم واهتماماتهم.

وقوام المسألة أمران:

الأمر الأول: نزوع الإنسان طبيعة لنظيره وتعدد احتياجات الإنسان التي لا يستطيع الانفراد بإشباعها بل لا بد له من معاونة من بني جنسه.

والأمر الثاني: هو منبت فكرة تقسيم العمل الشهيرة في تاريخ الفكر و الاجتماع... [1]

بيد أن "رضوان السيد" يرى أن هذه الفكرة تنطوي على نقيضها؛ ذلك أنه إذا كان الإنسان مدني بالطبع، فما سبب التغالب والتنازع الذي يستلزم السلطة فيحاول "رضوان السيد" الخروج من هذا التناقض بقوله: " أن مقتضى القول بأن الإنسان مدني بالطبع أنه بحكم طبيعته لا يستطيع العيش منفردا، وهكذا فان غريزته المدنية تدفعه للاجتماع الذي يعلم أنه لا يستمر وسط التغالب"[2]

والدولة ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة يستطاع بواسطتها أن تكفل الحاجات الاجتماعية للإنسان على خير وجه بطريقة منظمة وعادلة، فبدون الدولة تضيع قيمة الفرد وهي تحفظ للمجتمع كيانه وتبقي على تماسكه فليس للدولة أي حق في أن تقمع فردانية الأشخاص أو تعوقها، كما أنه ليس لوجودها ما يبرره، طالما لا تتوافر الظروف الدنيا الضرورية للحياة الطبيعية لكل فرد[3].

و طالما أن الدولة تؤدي وظائفها في إطار القواعد و القوانين و الرغبة و الإرادة التي تدفع الناس إلى طاعة القانون تظهر بصورة تلقائية حينما يعكس القانون التصورات الأخلاقية للمجتمع،

---

1) رضوان السيد، **الأمة و الجماعة والسلطة**، دار اقرأ ،دمشق، سوريا، [ط 1]، 1984، ص 181.

2) المرجع نفسه، ص 181.

3) محمد عبد المعز نصر، **في النظريات و النظم السياسية**، دار النهضة العربية للطباعة و النشر،بيروت، [د.ط] 1981، ص 22.

و القانون لكي يكتسب قيمة عليه أن يشبع الحاجات الأخلاقية للمجتمع، فالدولة وُجدت من أجل تنظيم حياة الإنسان، و لا يمكن أن تمارس وظائفها إلا داخل المجتمع، وعليه فهي ترتبط بقيمه وأفكاره. [1] **من أين تستمد الدولة العربية سلطتها في نظر عبد الله شريط؟**

2- الدين مصدر الدولة العربية

ولهذا اعتبر "عبد الله شريط" الدّين أهم شيء تستمّد منه الدولة أفكارها وقوانينها، فالنزعة الدينية ظلت مسيطرة على كل الشعوب القديمة قبل حضارة الشرق من الصين إلى الهند إلى بابل وآشور إلى مصر الفرعونية، فهو ظل يسيطر على الأخلاق في كل حضاراتهم وتفكيرهم وسلوكهم[2].

و إذا نظرنا إلى الدولة العربية الإسلامية فهي تستمد أفكارها و قواعدها من الشريعة الإسلامية التي ترتكز على مبادئ خُلقية مثالية كباقي المجتمعات، وتظهر هذه المبادئ في السلطة السياسية لأن السلطة السياسية، لا بد أن ترتكز على العدل و الحق و المساواة، ونبذ الظلم والحروب وحتى هذه الأخيرة يجب أن تلتزم بها الدولة و لا تتجاوزها. [3]

لكن إذا كانت الدولة العربية الإسلامية مرتبطة بالدين و تتخذه كأساس لقوانينها وقواعدها فهل بقي الدين مرتبطا بالأخلاق ارتباطا تاما ؟ أم أن الحياة الحديثة أثرت على هذا الترابط و أصبحا منفصلين ؟... إن التطورات و التغيرات التي شهدها العالم العربي أدت إلى التغير في نمط سلوكه الاجتماعي و الحضاري، و أدى ذلك إلى انفصال الدين عن الأخلاق رغم أنهما كانا يؤديان وظيفة واحدة في جوهرها دينية، غير انه و بمرور الزمن، تكونت لدى الإنسان العربي المسلم كما يقول عبد الله شريط فكرة عن الدين و أخرى عن الأخلاق، أي انفصلت الأخلاق عن الدين و أصبح الإنسان يرى أن علاقته بربه تتمثل في أداء الفرائض الدينية، أما في ما يتعلق بحياته الدنيوية فلا علاقة لها بالمبادئ الدينية، و من ثم حصل تباعد بين المبادئ الدينية والأخلاقية،

---

1) محمد على محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية و التطبيق**، دار النهضة العربية، بيروت، [د.ط]، 1985، ص 35.

2) عبد الله شريط ، **التفكير الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 91.

3) إسماعيل زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، [ط.1]،1999، ص 454.

حتى أصبح رجال الدين أنفسهم يرتكبون مساوئ أخلاقية، و أصبح من الكلمات المشهورة عند عامة الناس قولهم:"اعمل بأقوال الفقيه ولا تعمل بأفعاله". [1]

إن "عبد الله شريط" يقف إلى حد كبير مع ما قاله محمد إبراهيم الفيومي الذي يرى أن الإنسان الحديث انقاد وراء التقدم الحضاري المذهل، و أصبح يرى أن الدين لا جدوى منه والعودة إليه يائسة، لان الطبيعة الآن تخضع للعلم و التقنية و إن الرقي لا يكون بالدين بل بالعلم والأقمار الصناعية التي تحقق العلو الحقيقي،كل ذلك جعل الإنسان يثق بنفسه انه على حق في إحساسه، وانه قادر على معرفة هذا العالم و باستطاعته السير إلى الأمام في جميع الاتجاهات دون حد معين.[2]

إن هذه الثنائية التي خلقت بين الدين والأخلاق كانت نتيجة تأثير الحضارة الغربية على الحضارة العربية، فأصبح الإنسان العربي المسلم في موقف حرج بين دينه و نفسه و حضارته، وأدى هذا التخلي عن مبادئ الشريعة الإسلامية إلى التخبط في عدة مشاكل و أصبح السبب في محنة الإنسان المعاصر[3].

إن الذين ينادون بفصل الدين عن السياسة، وفصل السياسة عن الدين، إنما يستهدفون فصل السياسة عن الأخلاق، وفصل الأخلاق عن السياسة.. لأن الدين الإسلامي في حقيقته وجوهره "منظومة أخلاق وقيم" لا غنى عنها لي إنسان، ألم يقل لنا رسول الإسلام في حديثه الشريف:"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[4]، فإذا جردنا السياسة عن الدين، وفوضناها لإدارة المجتمع المسلم، فسوف نخلق بذلك شرخا بين السياسيين وعموم المواطنين وتكون النتيجة كارثة أو شبه كارثة، بينما نجد أصوليات المسيحية والصهيونية المتطرفة تحكم العالم بمجموعة "قيم عنصرية

1) عبد الله شريط، **التفكير الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 94.

2) محمد إبراهيم الفيومي، **تأملات في أزمة العقل العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، [ط 2]، 1961، ص 43.

3) المرجع نفسه، ص 42.

4) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 151.

خاطئة لا تجد من يواجهها أخلاقية مستنيرة تدحضها بالممارسة العملية التي تتكامل فيها السياسة مع الأخلاق. [1]

ويمكن أن نضرب لذلك مثلا بقيمة أخلاقية واحدة من قيم الإسلام الحنيف للتأكيد على خطورة الفصل بين الدين والسياسة وهي: الأمانة، التي تمثل واحدة من (جوامع) القيم الأخلاقية في الدين، والتي لو تجردت (السياسة) منها فسوف تخسر شرعيتها وتفقد قدرتها على الحكم، وأي شيء يبقى (للسياسي) إذا تخلى عن (الأمانة) ومنها أمانة المسؤولية وأمانة، المال العام وأمانة الحقوق العامة والخاصة، وأمانة الالتزام بالنظام والقانون ... إن غياب الأمانة على السياسة يؤدي حتما إلى غيابها عن المجتمع، وهذا ما يسبب انتشار الغش في مجتمعاتنا، والغش آفة خطيرة تصيب أي مجتمع بالتفسخ والاضمحلال: ولا علاج له ولا نجاة منه إلا بتعزيز قيمة (الأمانة) وتكريسها في سياستنا وفي سلوكنا ونبذ كل من لا يتمثل هذه (القيمة) ويلتزم بها، كما فعل الرسول الكريم مع (بائعة اللبن) حين أصدر حكمه النبوي الصارم "من غشنا فليس منا". [2]

فإذا طبقنا هذا الحكم على الذين يبيعون أوطانهم ويبيعون شعوبهم، ويبيعون استقلالهم، ويبيعون حرياتهم، ويبيعون وحدتهم، ويبيعون ثرواتهم، ويبيعون مصالح أمتهم، هي يكفي أن ننبذهم وأن نتبرأ منهم كما قضى ديننا الحنيف أم أننا سنتعلل بالقول لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين؟!. [3]

إن الذين يبيعون الدواء المغشوش في أسواقنا تنقصهم الأمانة، والذين استوردوه تنقصهم الأمانة، والذين سمحوا بدخوله تنقصهم الأمانة.. ومثل هذا الدواء هناك السلع المغشوشة التي أغرقت أسواقنا بلا حسيب ولا رقيب.. فهل نقول إن سياستنا الاقتصادية أصبحت تعتبر السماح بالغش شرطا من شروط (العولمة) وثابتة من ثوابت الفصل بين السياسة والأخلاق؟!!! وهذه قيمة

---

1) عبد الكريم لخميسي، **بيت القصيد: السياسة.. والخلاق**، http://www.26sep.net/newsweekarticle.php?sid=23874 .2007/02/02

2) الإمام مسلم، **كتاب صحيح مسلم**، مع شرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي وحازم محمد، وعماد عامر، دار الحديث، القاهرة، [ط1]، 1984،[ج1]، ص 385.

3) عبد الكريم لخميسي، **بيت القصيد: السياسة .. والأخلاق**.

واحدة من قيم الدين الإسلامي الحنيف التي تحتاجها السياسة المعاصرة وتفتقر إليها لترشيد نهجها وتهذيب سلوكها، وتعزيز صلتها بالمجتمع: وهي قيمة الأمانة التي لا تكتمل هوية الإنسان المسلم إلا بها سواء في عباداته أو في معاملاته. [1]

فالدولة من المنظور الإسلامي لها وظيفة دنيوية و أخرى أخروية، فهي تحقق العدالة والمساواة، و لا يكون ذلك إلا بالاستناد إلى الشرع، سواء ما يلتزم به الفرد مع غيره، أو ما يلتزم به غير اتجاهه، أو ما تلتزم به الدولة عموما تجاه المجتمع و الفرد، أو ما يفرض على الأفراد في خضوعهم وانضباطهم تجاه الدولة.[2]

وما دامت الشريعة شاملة فمن البديهي أن نجد في أحكامها و قواعدها ما يتعلق بالدولة ونظام الحكم فيها، كمبدأ الشورى، و مسؤولية الحكام، و وجوب طاعتهم في المعروف و أحكام السلم والحرب والمعاهدات. فالدولة الإسلامية دولة فكرية تقوم على أساس العقيدة الإسلامية، وما انبثق عنها من أحكام و نظام، فهي ليست دولة إقليمية محدودة بالحدود الأرضية، ولا دولة عنصرية محدودة القوم و الجنس و العنصر، و إنما هي دولة فكرية تمتد إلى المدى الذي تصل إليه عقيدتها، و من ثم فلا مكان فيها لامتيازات تقوم على أساس اللون و الجنس و الإقليم، و هذه الطبيعة للدولة الإسلامية تمكنها من أن تكون دولة عالمية تضم مختلف الأجناس و الأقوام... إذ باستطاعة أي إنسان أن يعتنق عقيدة هذه الدولة - الإسلام- فيكون من رعاياها و جملة عقيدتها ونظامها، و إذا رفض اعتناق الإسلام، فانه يستطيع أن يعيش في ظل نظامها القانوني، و يكون في رعاياها و جملة جنسيتها و يبقى هو على دينه دون مضايقة من الدولة.[3]

وبهذا فالدولة لابد منها للتجمع الإنساني كما يرى "شريط"، فاليونانيون أكدوا على هذا التجمع، رغم أن هناك فرقا بين الدولة في المجتمع الإسلامي و الدولة في المجتمع اليوناني...

---

1)عبد الكريم لخميسي، **بيت القصيد: السياسة .. والأخلاق.**

2) زروخي إسماعيل، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، ص 98.

3) انظر تفصيل هذه الفكرة: عبد الكريم زيدان، **الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية**، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، مطبعة الفيصل الإسلامية، الكويت، [ط 4]، 1985، ص 07- 19.

فالدولة اليونانية تقوم على مبدإ فاسد أخلاقيا ونظريا، يميز بين الطبقات و يحرم جزء من الناس حق المواطنة، و يمنحه إلى البعض الآخر في حين يلح المبدأ الإسلامي على المساواة بين الناس.[1]

إن الدولة عند اليونان بالرغم من قيامها على مبدأ فلسفي وخلقي ونظري فاسد إلا أنها من الناحية العملية كانت تمارس تنظيما قانونيا يضمن لشعبها الحق في المواطنة وممارسة حقهم كاملا، بينما نجد الدولة الإسلامية بالرغم من مبدئها الفلسفي والخلقي والنظري الذي بلغ ذروة ثورية لم يعرفها نظام سابق، إلا أنها من الوجهة العملية ظلّت تعتمد على وسائل بدائية في التنظيم ضيعت بها كل الفضائل الخلقية التي أقيمت عليها من الوجهة الدينية.[2]

3- أزمة الحكم في الدولة العربية

ونظرا لقيمة الدولة عند "عبد الله شريط" والذي يعتبرها بالنسبة للمجتمع المقياس الحقيقي لمبلغ نضجه، فانه رجع إلى التراث الغربي والشرقي يقارن ويحلل أسباب الخلل والضعف الذي وقع للدولة العربية، رغم امتلاكها لرصيد أخلاقي إنساني لا يقدر بثمن. مستمد من تعاليم الإسلام السمحة، ليستخلص أن مفهوم الدولة مختلف من مجتمع إلى آخر حسب سيرورة كل مجتمع ومتطلباته التاريخية، فنجد أن المفهوم الغربي للدولة عند "عبد الله شريط" (اليونان، الرومان الأوروبيين اليوم). هي المجتمع كله في شكل وحدة سياسية و إدارية وقانونية، و هي عند الأمم المتخلفة بما في ذلك الدولة العربية لا تشمل إلا الهيئة الحاكمة وحدها، فالمجتمعات المتخلفة لا تميز بين الدولة و الحكومة، و هذا التفاوت الحضاري في مفهوم الدولة انبثقت عنه في نظر "عبد الله شريط" مشكلة أخلاقية تتعلق بمسؤوليات الدولة تجاه المجتمع الذي تسيره. فبينما كان مفهومها عند المجتمعات المتقدمة يقوم على الكيف، كان في حضارات الشرق القديمة وإلى اليوم عند الشعوب المتخلفة يقوم على الكم.[3]

---

1) عبد الله شريط ، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص ص 272 -273.

2) المصدر نفسه، ص 273.

3) المصدر نفسه، ص 246.

هذه التجزئة بين الدولة و الحكومة أوجد في تاريخ الدولة العربية تعارضا بين الدولة والمجتمع سواء في المشرق أو في المغرب نتج عن هذا التعارض خطأ منهجيا في الفكر السياسي العربي، و هو الاهتمام **بمن يحكم** و **من لا يحكم** ومن يرث الخلافة و من لا يرثها بدل الاهتمام بالسؤال المحوري، **كيف نحكم؟**

و هو ما ذهب إليه "كارل بوبر" الذي يرى أن السؤال **من الذي يجب أن يحكم؟** كان السؤال الذي شكل محور فلسفة السياسة منذ أن وضعه "أفلاطون" حتى ماركس، هل هو الشعب أم طبقة النبلاء؟ أم طبقة أصحاب رأس المال أم العمال الخيرون؟

يرى "بوبر" أن هذا السؤال سؤال خاطئ أو مشكلة زائفة تؤدي إلى حلول مزيفة، و أن هذه المشكلة تؤدي إلى الكراهية كما تؤدي دائمة إلى التأكيد على قوة الحكام بدلا أن تعالج كيف يمكن تقييد هذه القوة. [1] و يقترح "بوبر" إبدال هذا السؤال بسؤال آخر هو:**هل هناك شكل لحكومة يسمح لنا بالتخلص من حكومة مستهجنة؟** فإذا كان الديكتاتور يفرض علينا موقفا لا يمكن أن نكون مسؤولين فيه و لا يمكن أن نغيره، وكان واجبنا الأخلاقي أن نمنع حدوث مثل هذه المواقف، و ذلك عن طريق شكل الحكم الذي يسمى "الديمقراطية" لم تكن الديمقراطية في معناها الصحيح تعني سيادة الشعب، لكن في المقام الأول مؤسسة تقف ضد الشخص الديكتاتوري بمعنى أنها لا تسمح بأي شكل لحكم ديكتاتوري، ولكنها تحاول الحد من عنف الدولة، فالديمقراطية بهذا المعنى التخلص من الحكومة دون إراقة دماء، وذلك متى تخلت عن حقوقها و واجباتها، أو متى حكمنا على سياستها بأنها سياسة خطأ، من هنا ليست المسألة هامة تكمن في "من" **الذي يحكم؟** و لكن في **"كيف" يحكم؟** [2]

و هنا نلحظ التوافق التلقائي بين "عبد الله شريط" و "كارل بوبر" في هذا السؤال كيف نحكم باعتباره سؤالا علميا تتحول من خلاله السياسة إلى مجموعة قوانين تنفذها مؤسسات دون اعتبار للأفراد الذين يديرونها، لأنه بالمؤسسات تحفظ حقوق الفرد والجماعة معا، وبهذا تتحقق

---

1) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة الدكتور: بهاء الدين درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية، [د.ط]، 1994، ص 14.

2) المرجع نفسه، ص 15.

الديمقراطية المنشودة التي هي في النهاية مشاركة الجميع في بناء المجتمع ولا يتم ذلك إلا إذا تعاونت الدولة مع المجتمع في شكله السياسي و المدني.

و"عبد الله شريط" في معرض قراءته للفكر السياسي العربي، ينتقد حتى ابن خلدون في هذه المسالة، لأنه تعرض لظاهرة الحكم من مناحيها الاجتماعية و الأخلاقية والسياسية والاقتصادية بنظرة واقعية استقرائية، ولكن فاته هو أيضا مشكلة كيف نحكم؟ ومن هذه الزاوية يرى "عبد الله شريط" أن ما تتميز به حياتنا السياسية ليس هو انحراف الحكام عن المبادئ الإسلامية، بل هو عدم وجود أنظمة سياسية إطلاقا بالمفهوم الحديث لها في الدولة العربية، لا من الوجهة النظرية و لا من الوجهة التطبيقية. (1)

بهذه المقارنة بين الدول المتقدمة و الدول المتخلفة قديما و حديثا، أراد "شريط" أن يشير إلى أن مبادئ الدين الإسلامي لم تطبق على المستوى العملي - مع أنها كفيلة بإخراج الدولة الإسلامية من أزماتها و تغيير واقعها - "فالمسلمون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم و عملوا بما حرضهم عليه كتابهم أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأمريكيين، واليابانيين من العلم والارتقاء، وأن يبقوا على إسلامهم كما بقي أولئك على أديانهم، وبالجد والعمل والدأب والإقدام، و تحقيق شروط الإيمان التي جاء بها دينهم يستطعون الوصول إلى المراتب العليا و الرقي في جميع مجالات الحياة". (2)

و كما يقول "مالك بن نبي" في تركيزه على البعد الأخلاقي في تغيير واقع المسلمين و حل مشاكلهم ما مفاده أن الدولة الإسلامية إن أرادت أن تغير واقعها و تصل إلى حل لمشاكلها يجب أن يتوفر لديها مؤثر الدين الذي يغير النفس الإنسانية من أعماقها قبل أن تتغير في واقعها. (3)

مما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها أن "عبد الله شريط" ركز على الدين الإسلامي باعتباره يمثل البعد الأخلاقي في حياة الدولة والمجتمع العربي وافتقار الدولة العربية للبعد الأخلاقي بمفهومه الفلسفي والسياسي العميق هو سبب انحطاطها وما على المسلم إلا الرجوع إلى هذه المبادئ

---

1) عبد الله شريط ، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 249.

2) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط]، 1965، ص 177.

3) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل المسقاوي و عبد الصبور شهين، دار الفكر، الجزائر، [ط 4]، 1987، ص 65.

واستنباطها والاستفادة منها وتحويلها إلى مبادئ دستورية نوجه بها حياتنا في مختلف مناحيها الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و الأخلاقية.

لكن ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم حتى ينجح في حكمه في نظر عبد الله شريط؟ ذلك ما سنتعرف عليه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني
نظام الحكم و أخلاقيات الحاكم

1- عبد الله شريط والتصورات الخاطئة عن الحكم:

كما مر بنا في المطلب الأول من أن "عبد الله شريط" يرى أن الدولة العربية طوال تاريخها لم تطبق ما جاء به الإسلام من قيم أخلاقية سامية، باستثناء عهد الرسول(ص) وخلفائه الراشدين، و لم تتجذر هذه القيم في مفاصل هذه الدولة لتتحول إلى أسس دائمة تسير وفقها، مما جعلها تقع تحت تأثير الثقافة الأجنبية الوافدة وخصوصا الموروث الفارسي، الذي كان يكرس مبدأ الطاعة العمياء للحاكم ويبرر استبداده واستفراده بالحكم فكان لا الحكام إلا فيما يخدم مصالحهم وكان أغلب العلماء والمفكرون يحاولون تبرير الوضع القائم وهم يعتقدون أنهم يغيرونه. ولكن ما نوعية الأخلاق التي يجب أن تتوفر في الحاكم في نظر عبد الله شريط؟ هذا ما سنفصل فيه في هذا المطلب.

إن عدم قدرة الفرد على سد حاجاته بنفسه و افتقاره إلى مساعدة الآخرين هما سببان في نشأة الدولة التي تكفل له عن طريق حاكمها مختلف حاجاته من قوت و مسكن و ملبس و غير ذلك... فوجود الحاكم إذن ضروري في كل التجمعات البشرية، لان انعدامه يؤدي بالناس إلى العيش في فوضى، و هذه بدورها تؤدي إلى انحلال الأخلاق الاجتماعية و الحياة بصفة عامة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فوجود الحاكم له أهمية كبيرة في حياة الأفراد و الدولة معا، فهو الذي يحقق رغباتهم، و يلبي حاجاتهم كما ضمن لهم شروط الأمن و الاستقرار و العيش. [1]

و "عبد الله شريط" في اهتمامه بالدولة العربية و مشاكلها يطرح لنا قضية نظام الحكم في هذه الدولة و أسباب فشل حكامها... و هو يحاول في ذلك تقديم العلاج لمثل هذه المسائل التي يراها خطيرة على الدولة العربية، حيث يرى أن السبب في ضعف هذه الدولة هو تصورنا الخاطئ عن الحكم حيث نعتقد أن صلاح المجتمع مقترن بمدى صلاح حكامه، وإن صلاح الحكام يؤدي حتما إلى صلاح المجتمع. إن هذا التصور و الفهم الخاطئ يرجع سببه إلى ميلنا إلى الحل السهل كما يرى شريط، و في هذا يقول: "و مظهر هذا التصور السهل في هذا الحل هو اعتقادنا إن صلاح أفراد الحكم هو الطريق المختصر المباشر الذي لا عناد فيه لصلاح المجتمع... على هذا الأساس يذهب البعض منا إلى تفسير القول المأثور:"كما تكونوا يولى عليكم، و لا نتفطن إلى أننا بهذا التفسير نعاكس المعنى تماما".فهذا الحديث كما يقول "عبد الله شريط" لم يقل :كما يتولى عليكم تكونون، و إنما قال"كما تكونوا يولى عليكم". [2]

و بهذا المعنى تكون الحكومة في نظر"عبد الله شريط" انعكاسا للمجتمع، و ليس المجتمع هو الذي يكون انعكاسا للحكومة. إن فهمنا الخاطئ و ميلنا إلى الحل السهل كما يرى شريط "هو ما جعلنا نتصور دائما انه يكفي أن يكون رأس الحكومة عندنا رجلا أو رجالا صالحين لكي نطمئن على مصائرنا،و ننام على أذنينا الاثنين... كما نتصور أن صلاح أفراد الحكومة سيؤدي مباشرة إلى صلاح المجتمع، و لا نتصور أن فساد المجتمع و تعفنه هو الذي يسري إلى الرأس و يقضي عليه". [3]

إن هذا التصور الخاطئ عن الحكم و المجتمع و الحكومة، سببه في نظر عبد الله شريط "فقدان المجهود الفكري في الميدان السياسي و هو العناية الساذجة من قبل الشعب لأشخاص الحكام من حيث الصلاح و الفساد،و العناية التي لا تقل عنها سذاجة من قبل الحكام بالأرض

---

1) إسماعيل زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، ص 231.

2) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 102.

3) المصدر نفسه، ص 153.

والشارع و الجدار و الآلة... لا بالإنسان العربي الذي يتصارع مع هذه الوسائل المادية بوسائل فكرية و حضارية قاصرة". [1]

إن المتتبع لتاريخ دولتنا الإسلامية الطويل باستثناء فلسفة الحكم الأول في الإسلام، يجد أن السؤال الذي ظل مطروحا باستمرار في نظر "شريط" هو من يحكم و ليس هو كيف نحكم؟ [2] كما اشرنا إلى ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث (ص82-83)، هذا الاهتمام بالحكم كمنصب لا كنظام و وسيلة لرعاية الناس جعل الحكم عندنا كما يقول شريط:"غنيمة و ليس مسؤولية، و شهوة و ليس قانونا، و تسلطا وليس تنظيما". [3] و لعل اهتمام الحكام بشؤونهم الخاصة هو السبب في تخلف دولهم كما يقول "شكيب ارسلان" :"و من اكبر عوامل تقهقر المسلمين فساد أخلاق أمرائهم، و ظن هؤلاء أن الأمة خلقت لهم ليفعلوا بها ما يشاءون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر حتى إذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيره". [4]

2- عبد الله شريط وابن خلدون

ويظهر تأثر "عبد الله شريط" بابن خلدون جليا في تشخيص أمراض الدولة العربية منذ نشأتها حتى قوتها، ثم مرضها وضعفها، فنجده يعيد أفكاره في هذه المسألة ويتفق معه على أن أخطر مرض يصيب الدولة و يكون سببا في انحلالها و تشتتها هو الترف أو البذخ حيث يقول ابن خلدون:"والترف هو مفسدة للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه، فيتصفون بما يناقضها من خلال الشر فتكون علامة على الإدبار والانقراض، بما جعل الله من ذلك من خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعضع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها". [5]

---

1) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 154.

2) عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية و قضايا التنمية**، ص 20.

3) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 19.

4) شكيب ارسلان، **لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم**، ص 74.

5) عبد الرحمان ابن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ص 157 158.

إن هذا الترف الذي يصيب الدولة غايته الأولى و الأخيرة هي التمتع كما يرى "ابن خلدون"، و بالتالي يصل هذا الأخير كما قال "عبد الله شريط " إلى أعظم القوانين السياسية في التاريخ الإنساني وهي "غاية الحكم التمتع". ويرى "عبد الله شريط" أن هذا القانون أو الحكم ليس غريبا، لأنه لو تتبعنا في رأيه تاريخ الحكم منذ القديم و في كل أنحاء الدنيا، لوجدنا أن غايته التمتع بالفعل، و ليس من مسؤوليات يتحملها الحاكم إزاء المحكومين تنغص عليه متعته بالحكم. [1]

و تكمن جدة المساهمة الخلدونية في تناول مسائل المجتمع السياسي في المجال العربي الإسلامي الوسيط في "منزع ابن خلدون إلى تأسيس مقاربة نظرية لمسالة الدولة أحدثت قطيعة كبيرة مع منظومة المفاهيم الخاصة في السياسة الشرعية لدى فقهاء الدولة، وكذلك مع منظومة مفاهيم الآداب السلطانية، و هما المنظومتان اللتان كانا لهما الفشو والغلبة في الثقافة العربية الإسلامية، علما بأن مفاهيم السياسة العقلية لدى فلاسفة الإسلام ظلت تدور في نطاق ضيق لم تفضي منه على خارجها غير فلسفي". [2]

و المثير في هذه المقاربة النظرية الخلدونية كما يقول "عبد الإله بلقزيز" أنها "لم تتشرنق على نفسها في تأمل تجريدي في كيان الدولة، بل طفقت تبحث في تاريخ الدولة العربية الإسلامية عن الديناميات الذاتية (الاجتماعية) الدافعة إلى قيام الدول، و الآليات المختلفة التي تشتغل فيها، فتأسس لها الشوكة و الترف أو تهيأ لها أسباب الهرم و الاضمحلال. و هي آليات سعى ابن خلدون في بيان طبيعتها بيانا تاريخيا، أي من خلال تحقيب تاريخ الدولة في أطوار و جلاء طبيعة كل دور فيها، وما يهمنا فيما نحن فيه أن نقف على الأطوار الأخيرة من الدولة التي تمهد لأيلولتها من الهرم و ذلك لاتصالها بمسألة الفساد و للأثر الذي يحدثه الفساد في كيان الدولة و في أخذها إلى الزوال. قارئا في سيرورة تكوّن الدولة العربية و تطورها و انهيارها يقسم "ابن خلدون" تلك

---

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ق، ص 56.

2) عبد الإله بلقزيز، **ندوة الفساد و الحكم الصالح للبلاد العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت، [ط 2]، 2006، ص 198.

السيرورة في خمسة أطوار تقع بين بدء قيامها و بين ختام أمرها ذاهبا بأن القائمين بها (بالدولة) يكتسبون خلقا في كل طور، لا يكون مثله في كل طور". [1]

ويمكن تلخيص الأطوار الخمسة كالآتي:

الطور الأول "طور الظفر بالبغية و غلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة". و الطور الثاني "...طور الاستبداد على قومه و الإنفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة و للمشاركة". والطور الثالث "...طور الفراغ و الدعة لتحسين ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، و تخليد الآفاق و بعد الصيت" ثم الطور الرابع "طور القنوع و المسالمة" أما الطور الخامس "فطور الإسراف و التبذير...". [2]

الاستلاء – الاستبداد – الترف- التقليد – و الهرم هي إذن العناوين الخمسة لصعود الدولة و اضمحلالها في القراءة الخلدونية. و مع أن الطورين الثاني و الثالث (طور الاستبداد و طور الترف) يوحيان بأنهما حقل التفكير في حال الفساد في الدولة، إلا أن الطور الخامس هو اللحظة التاريخية في كيان الدولة التي تمثل في التحقيب الخلدوني الحقل الخصيب لفساد أحوال الدولة، نقرأ لوصفه في الطور الخامس: "...طور الإسراف و التبذير و يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات، و الملاذ و الكرم على بطانته و في مجالسه، و اصطناع أخواذ السوء، و خضراء الدمن، و تقليدهم عظمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، و لا يعرفون ما يأتون و يذرون منها مستفسدا لكبار الأولياء من قومه و صنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته مضيعا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواتهم و حجب عنهم وجه مباشرته و تفقده، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون و هادما لما كانوا يبنون، و في هذا الطور يحصل في الدولة طبيعة الهرم و يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه و لا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض...". [3]

---

1)عبد الإله بلقزيز، **ندوة الفساد و الحكم الصالح للبلاد العربية**، ص 198.

2) عبد الرحمان ابن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص 163-1764.

3) المرجع نفسه، ص ص 164- 165.

و يرى "عبد الله شريط" أن قليلا ما هم أولئك الحكام أو القادة ممن درسوا قوانين الأخلاقيات السياسية عند ابن خلدون وعلى رأسها أخلاقيات الترف... التي تنخر في جسم الحكم لدى فئة من الحكام ليقعون في مخالبها، إن الحكم إذن مرتبط بمدى صلاحيات أخلاقيات الحكام، كما يرى شريط أن الأخلاق عنصر أساسيا لصلاح الحكام وبالتالي لصلاح نظام الحكم. [1]

ولقد كان الاهتمام بأخلاق الحاكم ومنذ القديم، ففي الفكر اليوناني نجد أن أفلاطون اهتم اهتمام كبيرا بتربية الحكام تربية خاصة حتى لا ينقادوا وراء ملاذ الحياة بمباهجها، لان هناك أمور تفسد النفس وتصرفها عن معالي الأمور، وهي كل ما يطلق عليه الناس اسم مباهج الحياة، كالجمال و المال وقوة البدن و السلطان الضخم في الدولة وما شابه ذلك من المتع. [2]

ولما كانت الأخلاق بهذه الأهمية بالنسبة للحاكم حاول عبد الله شريط أن يحدد لنا المعيار الذي يجب أن يختار به الرجال للمسؤوليات السياسية في مجتمع كمجتمعنا، وهذا المعيار في رأيه يتمثل بكل بساطة، "...في النظافة في السلوك و الالتزام فعليا وتطبيقيا لكل ما يقوله مسؤول من أفكار و توجيهات... ويضيف إلى ذلك شرط الكفاءة، لكن بشرط أن لا يتحول المسؤول الكفء إلى رجل مغرور يطغى على مبادرات الآخرين ولا يقيم لهم وزنا، لأن كفاءة المسؤول مهما كانت متفوقة في نظر عبد الله شريط، فإنها تبقى دون كفاءة المجموع عندما تنسجم في العمل والهدف...". [3]

أما الشرط الخاص بالنظافة و الالتزام العملي في السلوك وحتى يكون مقبولا ينبغي في نظر عبد الله شريط "...أن تمحي أمام المسؤول كل الشروط الأخرى التي نعمل بها عن تقليد للغرب المتطور، كما يجب أن تمحى الشروط السياسية التي نعمل بها دون أن تفصح عنها وفي مقدمتها الولاء الذي يكوّن عداء حقيقيا ين المسؤول و الشعب، ومن ثم فان المسؤول الذي عيّنه لا يستفيد منه شيء بل لا يجني من وراء تعيينه الأخلاق اللوم...". [4]

---

1) عبد الله شريط ، "الديمقراطية بين الحرية و التحرير"، **مجلة دراسات فلسفية**، ع1، جامعة الجزائر، ص ص 20-21.

2) أفلاطون، **الجمهورية**، ص 264.

3) عبد الله شريط ، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 34.

4) المصدر نفسه، ص 34.

إن هذا المعيار في اختيار الرجال لن يتم العمل به دون عقد وصعوبات، كما يرى شـــريط ليجعلنا نكسب كثيرا من الرجال الصالحين للعمل ونستفيد من خبرتهم في تجنيد الشعب وتحميسه للمبادئ الوطنية ... هذا فضلا على أن لا حق لنا في إبعاد احد عن العمل من أجل بلاده...أن من يجب أن يبعدوا هم فقط من لا تنعكس اديولوجيتهم على سلوكهم الأخلاقي، على أن المســـلك الأخلاقي يجب أن تكون له مؤسسات تحرصه. [1]

فإذا كان عبد الله شريط قد وضع هذا المعيار، في اختيار الحاكم أو المسؤول السياسي فان أفلاطون هو الآخر يشترط أن يكون الحاكم فيلسوفا، وان تكون الحكومة هي حكومة فلاسفة، فهو يقول بأن المدن لا يمكنها أن تتخلص من الشر إلا إذا كان حاكمها فيلسوف، كما لا يمكننا القضاء على شرور العالم إلا بحكومة الفلاسفة، ولذلك فالفيلسوف ضروري في الدولة، لان لـــه القدرة على أنقاضها من الشر و الظلم حتى يستطيع تحقيق العدالة فيها. [2]

3- عبد الله شريط والإمام أبي حامد الغزالي

والغزالي هو أيضا يضع جملة من قواعد أخلاقية على أساسها يجب أن يسير الحاكم وذلك في مخاطبته للسلطان فيقول: " اعلم أيها السلطان أن ما كان بينك وبين الخالق سبحانه، فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الناس فانه لا يتجاوز عنك يوم القيامة وخطره عظيم ولا يسلم منـــه أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل و الإنصاف". [3]

و هو يطرح ما يراه ضروريا في فن السياسة و الأخلاق السياسية، ما يؤدي إلى مشروعية هذا العمل الدنيوي، ضمن عشر قواعد و بهذا يقوم ببيان الأسس السياسية الـــتي تحكـــم النظـــام الإسلامي، و هنا نورد خلاصة لعباراته:

---

1)عبد الله شريط ، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 35.

2) ناجي التركيني، **الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، [ط 2]، 1982، ص 70.

3) أبي حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مطبعة التقدم، مصر، [دط]، [د.ت]، ص 03.

- القاعدة الأولى: لابد لولي الأمر و حاكم المسلمين من أن يفرض نفسه مكان الرعية، لكي لا يرضى للآخرين ما لا يرضاه لنفسه، و لا بد أن يكون إنصافه مثل إنصاف الرسول (ص).
- القاعدة الثانية: ألا يختصر ما يريده أصحاب الحوائج منه، و يحذر من تبعات ذلك وأخطاره وعليه أن يهتم بأمور الناس أكثر.
- القاعدة الثالثة: ألا يشغل نفسه بالشهوات والميول النفسية لأنه لا يتيسر العدل من دون القناعة.
- القاعدة الرابعة: أن يكون أساس عمله الرحمة والمداراة، ويسعى لأن يتجنب العنف والقهر.
- القاعدة الخامسة: أن يسترضي الشعب بما يتوافق و ينسجم مع الشريعة، قال رسول الله (ص) "أفضل الأئمة من أحبكم و أحببتموه".
- القاعدة السادسة: ألا يرجح مرضاة أحد على رضا الشريعة و الله، لأن الجاهل من ترك مرضاة الله من أجل مرضاة خلقه.
- القاعدة السابعة: إن أمر الولاية و السياسة صعب، ومن تعهد بالحكم على الناس، فقد أخذ على عاتقه مسؤوليات كبيرة، فإذا متا أتمها على وجه حسن، فلا سعادة تماثلها، و إن قصر فهو الشقاء الذي لا شقاء بعده... لذلك فالحكم بهذه المسؤولية العظيمة يحتاج إلى علم كثير لأن الطريق الوحيد لصحة سياسة الوالي هو التقرب من العلماء المتدينين ومعرفة سبيل العدل.
- القاعدة الثامنة: أن يستعجل نصائح العلماء بالله، و يحذر من التقرب من العلماء الحريصين على الدنيا، لكي لا يمتدحوه من دون داع من أجل جيفة الدنيا، ويستجروه إلى الظلم ويغروه.
- القاعدة التاسعة: أن لا يكتفي بأن لا يظلم هو شخصيا بل لا بد من مراقبة عمال حكومته، ومنفذي سياسيته، لكي لا يصدر منهم خطأ أو ظلم لأنه سيسأل عن ظلم هؤلاء.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- القاعدة العاشرة: التكبر وليد الولاية و الحكم، و عادة ما يصاب الحكام بالتكبر و عندما يشعر الإنسان بالتكبر يستولي عليه الغضب، مما يدعوه للانتقام، لذلك فالغضب عدو العقل، و آفة العلم و إن طريق الخلاص من الغضب هو السير في طريق العفو و الحلم. [1]

و نشير هنا إلى أن المفكر و العالم و الإمام أبو حامد الغزالي لم يعش بعيدا عن السلطة، بل إن جميع إسهاماته و التي كان لها دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي قد أنتجها بوحي من الصراع السياسي سواء بشكل مباشر كما هو الشأن في "فضائح الباطنية"، أو غير مباشر كما هو الشأن في "تهافت الفلاسفة" مثلا. ففي الجزء الأول من حياته الفكرية كان الغزالي ينتج فكرا إيديولوجيا استمرارا للخط الذي سارت عليه الدولة الإسلامية في التعامل مع السلطة الدينية جاعلا قضيته الأولى هي الدفاع عن الخلافة العباسية و دولتها السنية ضد المد الشيعي و أفكاره الباطنية، لكن ما لبث أن أخذ مشروع الغزالي الإيديولوجي يعاني من الاغتراب عند صاحبه، فتخلى عن إيديولوجيته في تأييد الحكم القائم بافتعال مرحلة الشك و الأزمة النفسية هروب من خدمة الخلافة العباسية و دولتها السيئة. [2]

كما أن جرأة الغزالي بتوجهه بالنصيحة للحاكم و سكوته نهائيا عن الخلافة سواء كسلطة سياسية أو كمؤسسة دينية، معناه تعرية الوجه الحقيقي للسلطة السياسية القائمة و المتمثلة في الدولة السلجوقية، و لكن هذا الوعظ في الأخلاق و السياسة عند الغزالي أو غيره من المفكرين المسلمين في عصره لم يرقى إلى نظرية أو قانون لقيام دولة قوية. [3] و هو ما اعتبره" عبد الله شريط" من أسباب ضعف الفكر السياسي في الدولة العربية.

بهذا نصل إلى أن جل من ينصح الحكام ويضع لهم شروطا نجدهم ينصحهم بالأخلاق أولا، لأنه بالأخلاق يستقيم الحكام وتستقيم دولهم، وبالأخلاق وحدها تتحقق العدالة و الفضيلة التي هي مطلب الجميع. فنظام الحكم مرتبط بأخلاقيات الحكام وصلاحهم، وليس هذا فقط بالنسبة

---

1) عباس علي عميد الزنجاني، "الفلسفة السياسية في الإسلام"، **مجلة المنهاج**، العدد 36، السنة التاسعة، 1425هـ/2005م، ص 275-276. ثم أنظر أبو حامد الغزالي، **كيمياء السعادة** ، [ج.1]، ص 527-542.

2) أيمن عبد الرسول، **في نقد المثقف و السلطة و الإرهاب**، دار رؤيا، القاهرة، [ط 1]، 2004، ص ص 85-86.

3) المرجع نفسه، ص 88.

"لعبد الله شريط" ، بل هو مرتبط كذلك بمدى صلاح المجتمع أو المحكومين أنفسهم، لكن **من يؤسس لهذه الأخلاق داخل المجتمع؟** هذا ما سوف نتعرف عليه في المبحث القادم في علاقة بين المثقف والسلطة والجماهير.

المبحث الثاني

المثقف بين السلطة والمجتمع

كما مر بنا سابقا فإن هناك علاقة ضرورية بين نظام الحكم وأخلاقيات الحاكم، وهذا ما حاول أن يؤسس له عبد الله شريط على منوال ما سبقوه من مفكرين وعلماء، في كون الأخلاق ضرورية للحاكم و"عبد الله شريط" يشترط أيضا مع صلاح الحكام، صلاح المحكومين أيضا حتى تكتمل معادلة النجاح في الدولة العربية، **ولكن من يتكفل بتوعية الحاكم والمحكوم بهذه الأخلاقيات الضرورية لبناء المجتمع؟** هذا يقتضي منا النظر في فئة اجتماعية تعتبر همزة وصل عبر التاريخ بين السلطة والجماهير ألا وهي فئة المثقفين.

فمن هو المثقف عموما؟ وهل يمتلك المثقف سلطة في المجتمع؟ أم أنه يتحرك بين مطرقة السلطة و سندان المجتمع؟ هل العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة عدائية، واستعبادية نافية، بمعنى أنه إذا كانت السلطة في ضفة فإن المثقف ينبغي أن يكون في الضفة المقابلة؟ هل العلاقة بين المثقف والمجتمع علاقة تكاملية غير نافية، بمعنى أن المثقف والمجتمع في قارب واحد بمجدافين؟ هذه الأسئلة سنحاول أن نجيب عليها من خلال هذا المبحث. لنتعرف على أجوبة "عبد الله شريط" عليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول

المثقف العربي بين السلطة والجماهير

1- إشكالية تعريف المثقف

ونبدأ بتعريف المثقف (Intellectuel) الذي يعرفه البعض على أنه المتعلم الحاصل على الشهادة الجامعية العليا. والبعض الآخر يعرفه بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة تتجاوز حدود تخصصه. وآخرون يقولون، بأنه المبدع في مجالات الأدب و الفنون و العلوم. و هناك من يرى في المثقف واحدا من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فعالية على المستوى الاجتماعي العام أو أنه صاحب الرؤية النقدية للمجتمع. و في جميع الحالات السابقة، يعزى للمثقف القيام بالعمل الذهني مقابل من يقوم الأعمال اليدوية، و يصر اتجاه آخر في تعريف المثقف على التفريق بيمن مثقف عام و مثقف مختص في الوقت الذي يرى فيه آخرون، أن المثقفين يشكلون طبقة مالكة لرأسمال رمزي ثقافي يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة الاجتماعي. وقد شاع عن المثقفين أيضا أنهم فوق الطبقات ويكونون كيان غير طبقي، إلى ما هنالك من أراء وتعريفات تعبر على أراء فكرية وإيديولوجيات مختلفة. [1]

إن تعريف المثقف بأنه المتعلم الحاصل على الشهادة الجامعية هو تعريف سطحي، فهو يعني ضمنيا أن كل متعلم مثقف (التعليم شرط لازم، لكنه غير كاف) وذلك لأن للمثقف وظائف أخرى تميزه من بقية المتعلمين، وهذا ما يذكر بوجود شكلين من الأمية: الأمية الأبجدية والأمية الثقافية. الأولى واضحة المعنى و يمكن معالجتها، أما الثانية فتشكل تحديا حضاريا يقتضي جهدا نوعيا خاصا للتغلب عليه. ولقد كان لمساهمة المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي. (1891-1937) أهمية معترف بها من الجميع في هذا المجال، فهو يقول بصدد إجابته عن كيفية التمييز بين المثقفين وغير المثقفين (يخيل لي أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعا، هو أن معيار التمييز ذلك قد جرى البحث

---

1) كريم أبو حلاوة، "المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود"، مجلة الوحدة [ع 66]، المجلس القومي.للثقافة العربية، الرباط.المغرب. 1990 ص 85.

عنه في باطن النشاطات الفكرية لا في منظومة العلاقات التي نجد فيها هذه النشـــاطات وبالتـــالي الفئات التي تجسدها (أي المثقفون) و قد صارت في المجتمع العام للعلاقات الاجتماعية. [1]

لقد تناول كثير من الكتاب موضوع العلاقة ما بين المثقف والسلطة، ويسهب فيه، باعتبار أنها موضوع حيوي يمس حياة المثقف داخل مجتمعه، ويوضح انسحاب أثر هذه العلاقة على إنسان هذا المجتمع بعامة، ما يفيد في كثير من جوانبه معرفة بعض الأمور الهامة التي من بينها درجة تمتـــع المواطن بحقوق المواطنة بمختلف أبعادها. فالمثقف هنا هو عين المجتمع، ورائد الجماهير وموجههـــا، على رأي المناضل المثقف "علال الفاسي". ومن هنا يمكن القول بأن حال الجماهير هـــي غالبـــا انعكاس متوقع لحال أو وضعية المثقف ذاته. ونحن نشير هنا ولو بطرف خفي إلى المثقف العضوي، أي ممثل غير الممثلين الذي لا يحتاج إلى تفويض رسمي من الجماهير لتمثيلها أو للتعبير عنها حسب "أنطونيو غرامشي" كما سنبين لاحقا. والسلطة بما تنوء به الكلمة من دلالات ذات أبعاد مختلفـــة (نفوذ، جاه، سطوة...الخ) كانت ولا شك السبب الرئيسي في تفتيت وتباين موقف المثقف بخاصة والجمهور بعامة، فمتى استحوذ المواطن على شيء من السلطة مال إليه –أي اتخذ جانب الســـلطة ضد خصومها مثل- ومتى ما نال المثقف حظوة السلطان تناسى واقع من ينبغي أن يهتف باسمهم ويدافع عنهم. [2]

فالأزمة بين السياسي و المثقف، أو المفكر والسلطان هي أزمة تاريخية مستعصية إنها أزمـــة بين المثالية والمكيافيلية تعامل حر في فضاء مفتوح، لا تحكمه حسابات المنفعة، و بـــين براغماتيـــة مفرطة تنبع من ذات الوظيفة التي يطلع بها السياسي، و من الموقع و الأوضاع الاجتماعية والطبقية، تفرض عليه لغتها و قوانينها الخاصة. والمثقف حسب هذه الرؤية، ليس ذلك الذي يكتسب وضعه من خلال تراكم الخبرة العلمية وحيازة الوعي، المعبر عنها هنا بالسلطة المعرفية، بل لابد من ربـــط ذلك بقضايا سلوكية. وفي هذا التحديد نجيز لأنفسنا الاختلاف مع رؤية الفيلســـوف أنطونيـــو غرامشي التي تقول بأن كل فرد هو مفكر، وبالتالي فهو مثقف. وحسب هذا التعريف، فإن كـــل إنسان يقوم خارج نطاق مهمته بنوع من أنواع النشاط الفكري هو مثقف. إنه يحـــاول توســـيع

---

1) كريم أبو حلاوة، "المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود"، ص 86.

2) السنوسي بلاله، **السلطة و المثقف، الحالة الليبية ... مجددا**،
http://www.libya-watanona.com/adab/ballalah/sb30066a.htm 2007/01/18.

دائرة التعريف و تعميمه ليشمل أوسع الشرائح الاجتماعية متغاضيا في ذلك عن أهمية التراكم والخبرة المعرفية. وغرامشي بهذا يجرد النخبة من الوجاهة الاجتماعية، التي هي أهم أسلحتها داخل الحركة السياسية التي كان يقودها من السجن. كما يجردها من الالتزام، و بالتالي التمسك بمعايير أخلاقية ووجدانية، إن الالتزام في الموقف والوعي هما شرطان أساسيان لكي نطلق على الفرد صفة المثقف. إذ لا يمكننا أن نتصور مثقفا خارج دائرة التعبير عن وجدان الأمة، إنه الضمير المعبر عن آلام الأمة و آمالها. والمفترض فيه أن يسخر سلطته المعرفية لينير لها دروب نهضتها. [1]

وقد سجل التاريخ في أسفاره حوادث كثيرة عن علاقة المثقف بالسياسة مرات ومرات في مختلف الحضارات الإنسانية، حدثنا على سبيل المثال عن معاناة الفيلسوف اليوناني سقراط، وكيف فرض عليه أن يتجرع السم، لأن أطروحاته المثالية لم تتوافق مع رؤية الراعي للقانون الإغريقي والمسؤول عن الرعية. ولم يكن نصيب حضارتنا العربية الإسلامية في هذا الشأن أقل من غيرها. حيث كانت الصراعات والفتن في بعض ظواهرها تعبيرا عن الأزمات في الفكر وضبابية في الرؤية و عن خلل التوازن بالمعادلة في العلاقة بين السياسي و المثقف و قد أدت تلك الأزمات إلى بروز مذاهب فلسفية كالمرجئة والمعتزلة والزيدية والأشعرية، إضافة إلى رؤى مذهبية متعددة وجدت لها مردين على امتداد ساحة دولة الخلافة مساهمة في تخصيب الفكر العربي الإسلامي و إثرائه. [2]

2- طبيعة العلاقة بين المثقف والسياسي في التاريخ العربي والإسلامي:

لقد احتفظت سجلات التاريخ العربي و الإسلامي بنماذج متميزة تعكس طبيعة العلاقة بين السياسي والمثقف، لعل في مقدمة منها النهاية المحزنة التي وصل إليها عبد الله ابن المقفع، بعد أن وجه رسالة النصيحة للخليفة أبي جعفر المنصور. كما تحتفظ لنا تلك السجلات بمحنة الإمام أحمد بن حنبل مع الخليفة العباسي المأمون حيث باسم تقديس العقل الحجر الأساس في الفكر المعتزلي، تم الزج بالإمام في السجن و جرى جلده بالسياط و فرض حجر على طريقته. وتمثل سيرة الفيلسوف العربي أبو الوليد المعروف بابن رشد، و إحراق مخطوطاته ومكتبته على يد الحاكم الموحدي،

---

1) يوسف عبد الله مكي، **في العلاقة بين المثقف السياسي**. http://www.arabiancreartivity.com/inbetween.htm 2007/01/18

2) المرجع نفسه.

نموذجا آخر عن أزمة العلاقة بين السياسي والمثقف. وكانت التهمة الرئيسية الموجهة إلى ابن رشد هي الإشغال بعلوم الأوائل، ونقل فلسفة الإغريق إلى العربية. [1]

هكذا يقف السياسي دائما في وجه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المتجهة إلى أمام. وحتى التغيرات العلمية التي تجرى من حوله في مختلف حقول المعرفة يجرى التعامل معها بحذر ورهبة. والكلام هذا ليس رجما بالغيب، فقد احتفظت لنا الذاكرة التاريخية بقصص "غاليله وجان دارك"، وبعشرات من المفكرين الذين انتهت حياتهم داخل أسوار السجون أو بالتعليق فوق المشانق والمقاصل. والأمر لكثرة تكرار حدوثه لم يعد مستغربا. وإذا ما تمت قراءة الأمور بشكل موضوعي مجرد، أمكن فهمها واستيعاب دروسها. فالمثقف هو الضمير الواعي المعبر عن الأمة. ومهمته بالتالي، هي تقديم إضافات جديدة كل يوم على صعيد العلم والفكر. السياسي حارس لما هو قائم، ومحافظ عليه. إن لديه إحساس دائم بالخطر وبالمسؤولية، فهو الذي عليه أن يتصدى بشكل مباشر للبراكين والعواصف، التي ربما تتيه في زحمتها هيبته وسلطته. أما المثقف فإن وظيفته البحث عما هو جديد. وبطبيعته فإنه يرنو دائما للالتحام بالحقيقة وبالمطلق. إن مهمته باختصار هي الكشف باستمرار عن قوى خلاقة جديدة، في الكون والطبيعة والإنسان، وإجراء تغييرات جذرية بشكل مستمر على منظومة القيم والأفكار السائدة، وصولا إلى حالة أرقى وأكمل. وهو بموقفه هذا لا يخسر شيئا، على الصعيد الشخصي، سوى قيوده. إنه أيضا بطبيعته، رومانسي وحالم، تمتزج في ذهنه الرؤى والأفكار بالأحلام والعواطف. وتصبح الحياة سديمة بالنسبة له حين تنتفي الغايات. والواقعية كما يراها، هي رؤيته الخاصة لهذا الكون، تلك التي تمده بالطاقات الخلاقة وقواعد سلوكية محددة. [2]

لكن الذي لا شك فيه، أنه مهما اختلفت الرؤى والأفكار، فإن السياسي والمثقف، يسيران في خطين متوازيين، حتى وإن اتسمت العلاقة بينهما بالتضاد والتنافر. ووجود كليهما ضرورة حضارية واجتماعية لا غنى عنهما. فمهما تكن نقاط التضاد والتباعد بينهما، فإن كليهما بحاجة إلى الآخر. لا يمكن للمثقف أن يبقي أحلامه معلقة في الهواء. بالتأكيد يمكنه أن يحول أحلامه إلى

---

1) يوسف عبد الله مكي، **في العلاقة بين المثقف السياسي.**

2) المرجع نفسه.

نظريات ومناهج للفكر والعمل، ولكنها كي تتحقق إلى واقع فلا بد من سياسي يؤمن بها ويحتضنها ويعمل على ترجمتها وتحويلها إلى أمر واقع. [1]

على السياسي أن يتعامل برؤية جديدة مع الواقع مخالفة لتلك التي تسود الآن. فثورة الاتصالات أحالت كوكبنا الأرضي إلى قرية صغيرة. وجعلت من المثير للتندر والسخرية حجب رواية أو مقالة أو فكرة. إن الفضائيات والإنترنيت يفعلان فعلهما في اللعب بعقل المواطن العربي، وإعادة صياغة تفكيره، مساهمة في إضعاف مقاوماته، وباتجاه التطبيع، مع الكيان الصهيوني ومع منظومة القيم التي تتعارض بشكل صارخ مع تقاليد وموروثات وعقيدة الأمة. إن كل ذلك يفرض على السياسي أن يسلم بداهة بالدور الخطير الذي يجب أن يضطلع به المثقف في مواجهة الاختراقات وعمليات غسل الأدمغة التي تجري على قدم وساق وتهدد، بشكل لم يسبق له مثيل، هوية الأمة ومستقبلها.

وعلى المثقف، أن ينأى بنفسه عن مغريات السلطة ومكاسبها. ذلك لا يعني أن يظل المثقف في برجه العاجي بعيدا عن المشاركة في الحياة السياسية، بل أن يبقى فاصلة محسوبة بينه وبين السياسي. إن عليه أن يشارك بفعالية في صياغة مشروع النهضة، وأن يقدم البرامج التي تدفع بعملية البناء والتطور الاجتماعي، وصياغة خطط ومناهج التنمية، وأن يدع مسؤولية تحقيق ذلك للسياسي. إن دوره هو الرقابة من بعيد، وأن يكون عين الشعب ونبضه. ويجب أن تتميز لغته بشكل جذري من حيث مثاليتها وصرامتها وحتى مفرداتها عن لغة السياسي. [2]

وبهذا نصل في خاتمة هذا المطلب إلى القول بأن دور المثقف ومسؤوليته كبيران جدا سواء تجاه الجمهور الذي يعتبر ممثله الشرعي في الدفاع عن حقوقه أو تجاه السلطة التي تحتاج منه هي أيضا إلى أن ينير طريقها في ما يخدم في النهاية المجتمع، ولكن **هل بقي دور المثقف دورا تقليديا مع أو ضد السلطة أو الجماهير، أم تغير دوره في عصر العولمة، ونحن هنا نقصد دور المثقف العربي على الخصوص من مجريات ما يحدث؟** هذا ما سنتعرف عليه في المطلب الثاني.

---

1) يوسف عبد الله مكي، **في العلاقة بين المثقف السياسي.**

2) المرجع نفسه.

المطلب الثاني

دور المثقف في الدولة العربية

1- المثقف في عصر العولمة:

ما فتئت العلاقة بين المثقف والسلطة موضوع نقاش ومثار جدل، رغم أن السلطان أو الحاكم يملك القوة المادية وسلطة البطش والردع، ورغم أن المثقف ليس له من سلاح إلا كلمة بقولها أو رأي يبديه أو فتوى يصدرها، فان تأثير ما يصدر عن المثقف كبير ومؤثر ونحن في هذا المطلب سنحاول أن نتعرف على طبيعة العلاقة بين المثقف و السلطة في ما يجب أن يكون، وفي الواقع "كما تصورها عبد الله شريط".

إن التقدم الذي حصل في مجالات عدة، خاصة في مجال الاتصالات بمقدار ما قرب أجزاء العالم من بعضها جغرافيا، فإن من يمسك بزمام التقدم لا يهدف إلى تلاقي الثقافات وتفاعلها بصورة متكافئة قدر ما يهدف إلى توحيد العالم بمنظور ثقافته ومصالحه، واعتبار الثقافات الأخرى مجرد ديكور، لذلك نلاحظ الآن زيادة طغيان الثقافة الأمريكية، يقابلها تراجع الثقافات الوطنية.كما نلاحظ تصدير أنماط من الأفكار والأساليب بهدف إرباك الثقافات الوطنية وتغيير أولياتها، وأيضا إشغالها عن همومها الحقيقية، وإغراقها في هموم واهتمامات لا تعنيها في المرحلة الراهنة، كل ذلك من أجل كسب الوقت، وبالتالي زيادة الفجوة بين المتقدمين والمتخلفين من أجل استمرار صيغة الاستغلال والهيمنة والتبعية. [1]

إن الثقافة تلعب كما هو مفترض، وكما يجب، دورا مركزيا في بلدان العالم الثالث وهذا ما يجعل مثقف هذه البلدان مختلفا عن المثقف في البلدان المتقدمة، من حيث الدور والمسؤولية، هذا الاختلاف ليس مزية بقدر ما هو واجب وضرورة تمليها ظروف هذه البلدان، خاصة المرحلة التاريخية الراهنة... فإذا كان المثقف في البلدان المتقدمة قد أعفى نفسه، أو أعفته الظروف التاريخية من القيام بمهمات معينة نظرا لوجود المؤسسات المدنية والأحزاب والصحافة، إضافة إلى القانون والقضاء ورقابة الرأي العام وحرية الرأي والضمير، فلا شيء من هذه الصيغ أو القيم في بلدان

---

1) عبد الرحمان منيف، **بين الثقافة والسياسة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط1]، 1998، ص 06.

العالم الثالث، الأمر الذي يتطلب اخذ هذا الفارق بعين الاعتبار عند المقارنة بين دور المثقف هنا ودور المثقف هناك، وأيضا نذكر دور المثقف الأوروبي في فترة سابقة خاصة في عصر الأنوار، وما تصدر له من دور ومهمات من أجل الوصول إلى نتيجة التي يراها في أوروبا الآن. [1]

إن التبجح بموت المثقف والإعلان بفرح عن انتهاء دوره، والتبشير بسقوط الأوهام المتعلقة بهذا الدور... إذا كان لمثل هذه الأفكار والشعارات ما يبررها في أماكن أخرى، فإن المرحلة التاريخية في بلدان العالم الثالث، وفي بلداننا العربية على وجه التحديد، يقتضي أن ندرس بعناية كبيرة ماذا يمكن أن يقوم به المثقف، وما هو قادر عليه، بالتنسيق والتكلم على الآخرين مؤسسات وأفكار وصيغ... لا يعني هذا أن ينوب المثقف على الآخرين أو أن يكون فوقهم، ولكن يعني عدم الانجرار على ما يريده الآخر، من حيث انتقاء الحاجة وبالتالي الدور للمثقف. [2]

2- المثقف والتنمية عند عبد الله شريط:

إن الأفراد هم الذين يشكلون الدولة وتقع عليهم أعباء ازدهارها والدفع بها إلى سبل التطور والكمال، إذ يرى عبد الله شريط في هذا الصدد أن الدولة بمفهومها الحقيقي عند اليونان أو الرومان من بعدهم، قد اشتملت على تحديد حقوق المواطن على لدولة أي على المجتمع، بل كان هذا المفهوم رغم تكامله يصر على واجبات الفرد تجاه الدولة أكثر من إصراره على حقوق المواطن إزاءها. [3]

أما واجبات الدولة نحو الفرد وواجبات المجتمع بصورة أشمل نحوه، قد كان وزنها خفيف جدا بالإضافة إلى وزن الدولة...هذا على خلاف الإسلام الذي ألح على حقوق الفرد نحو المجتمع بقدر ما ألح على حقوق المجتمع نحو الفرد، ولكن هذا التوازن الذي نجح فيه الإسلام نجاحا ثوريا

---

1)عبد الرحمان منيف، **بين الثقافة والسياسة**، ص 07.

2) المرجع نفسه، ص 07.

3) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص ص 245- 246.

بالقياس إلى الأنظمة الإنسانية القديمة كلها، بقي محصورا في الميدان النظري باستثناء فترة قليلة وهي فترة النبي وبعض الخلفاء الأولين.[1]

إن الفرد في وسطه الاجتماعي أو في الدولة يؤثر فيها ويتأثر بها، وأهم الأشخاص الذين لهم تأثير واضح في المجتمع وحتى في قوانين الدولة هم المثقفون أو مفكرو البلاد، لان الحكام أنفسهم يستعينون بآراء المثقفين كما يقول "محمد إبراهيم فيومي" : " إن رجل السياسة في حاجة إلى الرأي الواعي من طبقة مفكريه".[2]

وهذا يتفق مع ما ذهب إليه "مالك بن نبي" إذ يرى أن الأزمة السياسية التي تجتازها البلاد العربية عن تجاهل الصلة الموجودة بين الحكومة والوسط الاجتماعي كآلة مسيرة له وتتأثر به وبأفكاره.[3]

وقد عهد الإسلام إلى العلماء بتقويم خُلق الأمراء، وكان العلماء قديما في الدولة الإسلامية بمثابة المجالس النيابية في هذا العصر، يسيطرون على الأمة يسددون خطوات الملك، ويرفعون أصواتهم عند ظلم الدولة، وبهذا كانت تستقيم الأمور لان أكثرية هؤلاء العلماء كانوا يتحلون بالزهد و الورع.[4]

وعبد الله شريط لم يذهب بعيدا عن هذه الآراء إذ يقول:" إن غياب الفكر من حياتنا السياسية كان تأثيره أكثر بروزا في عملنا الاجتماعي و الاقتصادي.[5] لان العمل الذي نقوم به هو عمل مادي و نهمله فكريا وخلقيا ولهذا يكون غير منظم[6]، ويذهب الجهد المبذول هباء ويعود

---

1)عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 246.

2) محمد إبراهيم فيومي، **تأملات في أزمة العقل العربي**، ص 70.

3) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص 34.

4) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، ص 74.

5) عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 110.

6) المصدر نفسه، ص 112.

ذلك على المجتمع في جميع المجالات بنتائج سلبية، لان العالم اليوم سواء في المناطق الاشتراكية أو الرأسمالية لم تعد تسيره القوى السياسية أو الأحزاب أو التكتلات النقابية بقدر ما يسيره الخبراء.[1]

من خلال ما سبق يظهر لنا مدى تأثير المثقفين و المفكرين، في النهوض بالدولة و توعية المجتمع، لان هؤلاء ينظرون إلى الأمور ومختلف القضايا بنظرة واعية ومنظمة تختلف عن تلك النظرة التي تكون عند عامة الناس، ولهذا حث "عبد الله شريط" على تلاحم جهود المثقفين للنهوض بالدولة أو كما يقول القيام بثورة ثقافية من أجل تغيير الأوضاع التي يعيشها المواطن العربي... إن المثقف عند "عبد الله شريط" ليس ذلك المتبحر في مادة أو بضع مواد من المعرفة، وهو مستبعد لما يعرف وإنما التعريف الحقيقي للمثقف عنده هو من يسيطر على مادة ثقافية، ويتصرف فيها، ويغيرها مع الحياة.[2]

وبهذا نستطيع تطبيقها مع الظروف المتغيرة في المجتمع حتى تصبح صالحة حسب مميزات المجتمع وخصائصه.

ويُعطي "عبد الله شريط" دورا للمثقفين لعملهم الفكري فيرى أن الأساتذة غير قادرين على العمل الجسدي في الثورة الزراعية و لكنهم حتما يكونون اقدر على القيام بمهمة التنمية البشرية.[3]

وهو نفس الرأي الذي ذهب إليه الفيومي إذ أن الكتاب والأدباء و المعلمين والأساتذة والأخصائيين كلهم يمارسون عملهم ضمن النظام الاجتماعي القائم لا ضده و حين يعملون على تغييره يعملون على تطويره من الداخل عن طريق تغيير الوعي فيه وتنمية مؤسساته لا ضده.[4]

---

1) عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، [د.ط]، [د.ت]، ص 49.

2) عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 130.

3) المصدر نفسه، ص 130.

4) محمد إبراهيم الفيومي، **تأملات في أزمة العقل العربي**، ص 155.

3- غرامشي والمثقف العضوي:

وهذا يذكرنا بتحليل "غرامشي" لفكرة المثقف العضوي يقول "غرامشي": "الوعي الـذاتي النقدي بمعنى تاريخيا و سياسيا خلق نخبة من المثقفين، فالكتلة البشرية لا تتميز و لا تصير مستقلة من تلقاء ذاتها من دون أن تنظم نفسها بالمعنى الواسع، و لا تنظيم من دون مثقفين و بدون منظمين و بدون قادة".[1] بهذا النص يضع "غرامشي" في الضوء العلمي علاقة موضوعية سوسيولوجية، هي علاقة الطبقات بالمثقفين أي ديالكتيك عملية تكوين الوعي الطبقي ككل بوصفها عملية تحتضن علاقة عضوية بين منتجي الأفكار والتصورات والأنساق النظرية والطبقات الاجتماعية و أوضاعها العيانية الملموسة، وما تفرزه من أشكال وعي حرفي اقتصادي. "فغرامشي" يقوم في إعادة تفكيره لمفهوم "المثقف" بتدمير التصورات الميتافيزيقية عنه، و هذا يرمي جانبا أفكار "كاستقلالية وانعزال المثقف" عن الطبقات وصراعاتها لكون بذلك وبأصالة وبإبداع لم يسبقه أحد إليه عناصر عملية لنظرية سوسيولوجية حول المثقفين.[2]

وبالفعل فإن أفكار "غرامشي" حول المثقفين تعتبر ربما المساهمة الوحيدة التي يعترف بها الجميع من اليمين إلى اليسار و دون استثناء، إن القدرة و الكفاءة التحليلية الذي وظفها المنظر الإيطالي في حرث ميدان المثقفين و هو في السجون الفاشية "لموسيليني" و الصفاء الذهني و الصناعة الفكرية التي نسق بها أفكاره تجعله المفكر السوسيولوجي بامتياز للبنية السياسية و الإيديولوجية. وقد ارتبطت إعادة التفكير هذه عند "غرامشي" بجملة القضايا النظرية و التطبيقية التي طرحها صراع الطبقات سياسيا و إيديولوجيا، ذلك أن دراسة "غرامشي" للإيديولوجيا لا تنفصل منهجيا عن مشكلية المثقفين و تحليلها يستلزم فضلا عن تحليل بنية الطبقات الاجتماعية، معرفة بتوزيع المثقفين بشتى أصنافهم و معرفة بتكوينهم و روابطهم العضوية المتباينة مع الطبقات الاجتماعية.[3]

لكن هل يشكل المثقفون فئة اجتماعية مستقلة أم أن كل مجموعة أو طبقة اجتماعية تلد وتفرز و تنتج المثقفين؟ يجيبنا "غرامشي" عن هذا السؤال قائلا: "إن كل فئة اجتماعية، ترى النور

---

1) Christian Ruby, Introduction à la philosophie politique, édition la découverte, paris,1996, p 96.

2) عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط]، 1984، ص 48.

3) عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، ص 49.

في بادئ الأمر على أرضية وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي، تخلق عضويا في نفس الوقت الذي ترى النور فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها وبوعي وظيفتها الخاصة، لا في المضمار الاقتصادي فحسب و إنما أيضا في المضمار السياسي والإيديولوجي".[1]

قراءة هذا النص تدلنا على أن العناصر المكونة لمفهوم المثقف تتحدد في منظور "غرامشي" في حقيقتين: الحقيقة الأولى هي أن المثقف لا يعرف على أساس التفرقة بين العمل اليدوي والعمل الذهني، بل على أساس المكانة و الوظيفة التي يقوم بها هذا المثقف داخل البنية الاجتماعية ونظام علاقتها الاجتماعية، بهذا يوسع "غرامشي" مفهوم المثقف ليشمل كل من يمارس عملا تربويا ثقافيا أخلاقيا. فمناضل الحزب و المعلم و الصحفي و الأديب مثقفون لكونهم يبذلون عملا ذهنيا يتعدى كثيرا كمية و نوعية العمل اليدوي الذي يؤديه الشغيلة اليدويون مثلا. إن المفهوم الذي أعطاه "غرامشي" للمثقف يتعدى و يتجاوز المضمون الضيق الذي أعطاه "ماركس" والذي يقتصر على مبدعي و"مفكري" الأوهام، وصناع الأفكار والإيديولوجيات فقط.[2]

أما الحقيقة الثانية فهي أن كل طبقة اجتماعية تلد تحت تأثير القوى نمو القوى المنتجة وانفجار نمط إنتاجي، و ولادة نمط آخر وتفرز وتنتج شرائح من المثقفين لا يقومون بوظيفة تمثيلها، بل يرتبطون بها عضويا، فقادت الطبقة الأساسيون لا يمارسون النشاطات الفكرية المتنوعة، بل يسلمون هذه المهام وتلك النشاطات إلى وكلائهم: المثقفون العضويون هم الذين يعتبرون "منظمي" الوظيفة الاقتصادية للطبقة. فهم حملة ورسل ومديرو وظيفة الهيمنة، التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني والإيديولوجي والمؤسسات التابعة له من أجل تحقيق قبول وإجماع الطبقات المسودة الخاضعة، كما أنهم ينظمون السيطرة والإكراه في المجتمع السياسي تبعا لهاتين الحقيقتين تتجلى وظيفة المثقفين العضويين.[3]

---

1) جون مارك بيوتي، **غرامشي عن طريق النصوص**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، [ط1]، 1975، ص 597-598.

2) المرجع نفسه، ص 52.

3) عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، ص 53.

وبالفعل فالوظيفة الأساسية لكل مثقف عضوي داخل البنية الاجتماعية هي كونه: عن طريق عمله "اسمنتا" يربط البنية التحتية بالبنية الفوقية، و يكوّن بذلك الكتلة التاريخية هو وزملاءه طبعا الذي يقوم بخلق و توزيع و نشر الإيديولوجية من جهة، وضمان انسجامية الوعي للطبقة التي يرتبط بها عضويا. و القيام بوظيفة التجانس لتصور العالم الخاص بتلك الطبقة. عملية تتم على مستويين: المستوى الأول هو تنظير الممارسة للطبقة الاجتماعية، و إنتاج معرفة بدورها و وظيفتها، أي القيام بعمل ثقافي يهدف لتأسيس تصور العالم المتضمن في الممارسات السياسية، أما المستوى الثاني فهو نشر وتعميم و إذاعة تصور العالم وسط الطبقات الاجتماعية الأخرى، الشيء الذي يتطلب بلورة نقل أساسي من طرف المثقفين العضويين للإيديولوجيات الأخرى التي تشوه الوعي الطبقي الذاتي المستقل للطبقة الاجتماعية التي يرتبطون بها عضويا. بهذا الطرح يضرب "غرامشي" الأطروحات المثالية القائلة "باستقلالية" المثقفين عن الطبقات الاجتماعية و رؤيتهم كشريحة اجتماعية منفصلة وحيادية في الصراع الطبقي والتقدم التاريخي في المجتمعات فالمثقفون لا يوجدون هكذا، معلقين في الفراغ، و معتكفين في الأبراج العاجية يتفرجون من وراء قلعهم الفكرية على معارك و صراعات المجتمع بعيدا عن شظايا الحروب الاجتماعية و ديالكتيك التناقضات وتصورات الناس و غليان الإيديولوجيات. [1]

و لا يعني هذا عدم وجود استقلالية نسبية في علاقاتهم مع الطبقات، فهم يرتبطون بها من خلال التنظيمات التي يعملون بها هذه التنظيمات التي تتجسد في المجتمع المدني و مؤسسات الهيمنة و المجتمع السياسي و مؤسسات السيطرة و الإكراه (الإعلام و الجيش)، و تعود هذه الاستقلالية نسبيا أساسا إلى نوعية وظائفهم كمنظمين و مربين و علماء...الخ و إلى طبيعة عملهم "الثقافي الأخلاقي" الخاص بتنظيم و هندسة الوعي و تأسيس تلك الإنسجامية للوعي الطبقي الشيء الذي يعطيهم حرية نسبية تظهر في النقد و الممارسة الفكرية الحرة، كما أن وضعهم كوسطاء وكوسائل للطبقات عن طريق تنظيمات و مؤسسات المجتمع المدني و السياسي يسمح له بتكوين تنظيمات

1) عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، ص 56.

خاصة بهم (المؤرخين، المهندسين، الكتاب، الأدباء...) إلى المستوى السياسي الفكري أحزاب ونقابات فكرية عامة لها مواقفها السياسية و مناضلوها الكنيسة مثلا. [1]

و لقد لعبت هذه الاستقلالية النسبية للمثقفين و تنظيماتهم في فرز ظاهرة استمرار بعض المثقفين رغم زوال الطبقات الاجتماعية التي ارتبطوا بها عضويا، "فالإكلروس" كمثقفين عضويين للطبقة الإقطاعية في المجتمع الإقطاعي استمروا و ما يزالون على قيد الحياة حتى في المجتمع الاشتراكي (وجود رجال الدين المسيحيين في الإتحاد السوفياتي سابقا) و الأئمة و الفقهاء والمثقفون الدينيون مثلا في المجتمعات الإسلامية ما يزلون في عافية منقطعة النظير، رغم أن تلك المجتمعات انتقلت من مرحلة القرون الوسطى غلى مرحلة الدولة القومية و النظام الرأسمالي (بغض النظر عن شكله الكولينيالي) و تعيش بعضها مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية هذه الاستمرارية التاريخية هي عنصر مكون لمفهوم جديد عند "غرامشي" هو المثقف التقليدي فماذا نقصد بالمثقف التقليدي عند "غرامشي" يقول "غرامشي":"إن كل فئة اجتماعية أساسية في اللحظة التي عامة فيها على سطح التاريخ، آتية من البنية الاقتصادية السابقة قد أوجدت على الأقل في التاريخ كما دارت عجلته حتى ذلك اليوم، زمرا من المثقفين كانوا موجودين قبلها و كانوا يظهرون فضلا عن ذلك بمظهر ممثلي استمرارية لم يحدث فيها انقطاع حتى بنتيجة أعقد التغيرات و أكثرها جذرية في الأشكال الاجتماعية و السياسية". [2]

يفرز هذا النص و ينتج عدة أفكار يستثمرها "غرامشي" في تكوين مفهوم المثقف التقليدي بطريقة تحدد معايير "تقليدية المثقف" لنأخذ مثلا: الفلاسفة و رجال الدين هؤلاء الذين يقدمون أنفسهم، و يصورون ذواتهم على أنهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية و يؤكدون في خطاباتهم وتصوراتهم على أنهم "استمرارية تاريخية" بعصور الفلسفة الذهبية و رجالها كسقراط و أفلاطون... وتواصلا خالدا للسيد المسيح و النبي محمد (ص) فوق التاريخ و قوانين التطور الاجتماعي، هؤلاء يسميهم "غرامشي" "مثقفين تقليديين" و لكن ما هي المعايير المحددة لهم و ما هي خصائصهم الاجتماعية؟ انطلاقا من عمليات تكوينهم و نشأتهم عبر التاريخ و الطبقات الاجتماعية التي يولد

---

1) عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، ص 58.

2) جون مارك بيوتي، **غرامشي عن طريق النصوص**، ص 599.

معها و طبيعة الروابط التي شدتهم إليها و الأزمات "الكتلة التاريخية" لمجتمعهم، يقوم "غرامشي" بتكوين عناصر التعريف الخاصة بالمثقفين التقليديين:

الخاصية الأولى: هي أنهم كانوا مثقفين عضويين لطبقات اجتماعية سابقة سادت في زمن معين و داخل نمط إنتاج معين كذلك، فذهبت ريحها و انحلت أنظمتها و بقوا هم شاهدين على مجدها و تراثها الثقافي و الروحي، و احتفظوا باستمرار يتهم التاريخية و تدل هذه الصلابة على قوة و كفاءة الأفكار و منتجي الأفكار و قدرتهم على الاستمرارية؛ حتى و لو بقوا معلقين بدون أرضية طبقية و اجتماعية تكون عليها. [1]

الخاصية الثانية: تؤكد أن المثقفين التقليديين يرتبطون داخل المجتمع الراهن الحاضر بطبقة زائلة أو في طرقها إلى الموت، و رغم وجودها فهي لا تعتبر طبقة اجتماعية بل طبقة ثانوية، إن المثقفين التقليديين هم ذلك الحطام الثقافي الاجتماعي الذي بقي من انفجارات كتلة تاريخية سابقة و ماضية. ألا يبدوا هنا رجال الدين "الإكلروس" كأحسن مثال يجسد استمرارية المثقف التقليدي في مجتمع يرفض التفسير الغيبي تحت تأثير مطالب و احتياجات النظام الرأسمالي كنظام يتنفس بالعلم و يسير بالتكنولوجيا؟ إن تقليدية هؤلاء العمال الذهنيين تظهر بالقياس إلى أنهم لا يرتبطون بطبقات اجتماعية صاعدة بل بطبقات و قوى اجتماعية داسها التاريخ فالمثقفون الإصلاحيون الجزائريون مثلا ومنهم "ابن باديس" و بغض النظر عن القيمة الوطنية التي حملوها لا يمثلون إلا استمرارية تاريخية ثانوية. و بهذا يكون للطبقة المثقفة و للمفكرين دور في النهوض بالمجتمع و التقدم به نحو الأمام في جميع المجالات و الميادين، و الجامعة كوسط ثقافي و تعليمي لها دور كبير في الحياة الاجتماعية كما يقول "عبد الله شريط" في هذا الصدد:"إن دور الجامعة أن تكون مخبرا تحلل فيه الأوضاع الاجتماعية التي تعيشها البلاد و تحصي كل ما هو ايجابي و سلبي فيه".[2]

و مسألة سلطة المثقف مسألة ملموسة في الواقع العربي و الاجتماعي و السياسي في أكثر من مستوى، خاصة حين يندمج المثقف في الفعل السياسي متجاوزا الشروط المعرفية لدور المثقف، فيصبح في أشد الحالات تطرفا "بوقا" من أبواق السلطة السياسية، أو مبررا إيديولوجيا إذا كان

---

1) جون مارك بيوتي، **غرامشي عن طريق النصوص**، ص 599.

2) عبد الله شريط ، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 57.

أكثر ذكاء أو يمارس إذا كان انعزاليا سلطة التعالي المعرفي ضد "العامة" أو "الرعاع" و ليس بعيدا عن الذاكرة دعوة "مصر للمصريين" الذي كانت شعار للمثقفين في الصراع كل من الاحتلال البريطاني و السلطة الإمبراطورية العثمانية، حيث تم تحديد المصريين بأنهم أصحاب المصلحة الحقيقية و هم "الأغنياء بالمال" و "الأغنياء بالعلم" في تجاهل تام للأغلبية و هم "الأغنياء بالعمل"[1]

و بهذا تعطى الحلول المناسبة لكل مشكل و ذلك بعد دراسة دقيقة و واعية لمختلف القضايا، إذ يقول "عبد الله شريط" في موضوع آخر انه لا يمكن للدولة النجاح وحدها في مجال التنمية بل يجب إن يكون في مقدمة مؤسسات الدولة قادتها الأولون و هم المثقفون[2].

إن اهتمام "عبد الله شريط" بالدور الذي يمكن أن تلعبه الطبقة المثقفة في مجال التنمية كان كبيرا جدا لما رأى فيها من عمل جاد يعود على الدولة في التقدم، و ابتعاد المثقفين عن القيام بدورهم الحقيقي جعله يدعوا بإلحاح إلى ضرورة الاتحاد مع الجماهير الشعبية من اجل التنمية والتقدم في جميع مجالات الحياة السياسية و الاجتماعية والأخلاقية.

لكن عن أي نوع من المثقف يتكلم "عبد الله شريط" ؟ المثقف الذي انتحر عندما ألقى نفسه في دوامات الغموض و البعد عن الواقع... و البحث عن الايدولوجيا. فان كان المثقف الغربي انتهى دوره لأنه أوصل مجتمعه لبر الأمان، و المعلومات و المعارف لم تعد تحتاج من الإنسان الغربي سوى ضبط أزرار ليحصل على ما يريد دون وساطة، فان المثقف العربي انتحر عندما آمن بأن دوره هو نسج قصائد تلحس قدم الخليفة و تمجد عرش لسلطان، فآثر العزلة و التقوقع، وأخيرا مات منتحرا بايدولوجيا و الفلسفات المغتربة عن روح الجماهير.[3]

فالفرق بين الشرق و الغرب أن الغرب يمتلك شجاعة المواجهة، أما الشرق فيحترف جبن المدارات، فمن يستطيع في الشرق أن يعلن مقولة "موت الإله"، كما أعلنها "نيتشه" في الغرب الأوروبي بالرغم من أن الإله الضامن الأخلاقي في نفوس الشرقيين قد مات سلوكيا، فكل القيم

---

1) نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط3]، 2004، ص 148.

2) عبد الله شريط ، **المشكلة الاديولوجية و قضايا التنمية**، ص 130.

3) أيمن عبد الرسول، **في نقد المثقف و السلطة و الإرهاب**، ص 94.

الدينية تجهلها الناس إلا إذا كانت تحقق لهم نفعا عمليا وقتيا، أما الوجود الفعلي للإله و العقيدة كموجه للسلوك فقد مات[1].

لقد أثبتت الدراسات الاجتماعية أن انعدام المعايير أصبح متفش في المجتمعات العربية، وضياع القيم الأخلاقية الدينية أصبح السمة الغالبة على سلوك الناس، إن تفشي سلوكيات النفاق و الكذب و الخداع و التزييف و القتل من أجل المال و غيرها من القيم تعلن بلا مواربة الموت الفعلي السلوكي للإله، ومع ذلك ظل الإعلان حبيسا، لأننا نخشى أن نعلنه، و نتشدق بالقيم الدينية عندما يتم الاعتداء نظريا على مستوى الفكر، عليه هذه هي ماساتنا الإله حي في النظرة ميت في العمل وما يقال عن الإله يقال عن المثقف الذي مات منتحرا منذ قرون وما مظاهر العودة إلى التراث و الهجوم على العولمة و النظام العالمي الجديد و ادعاءات الخصوصية إلا آخر ورقات التوت التي تسقط على عورة العرب التاريخية.[2]

4- الدور الذي بقي للمثقف في عصر العولمة:

ولكن من خلال النصوص السابقة هل يمكننا أن نقول أن المثقف قد ألغي دوره مطلقا في الحياة السياسية إلا أن يكون مبررا للوضع أو للسلطة الحاكمة؟ أم أن دوره الرسولي يجب أن يتغير؟ بتعبير آخر هل مازال دور المثقفين مطلوبا؟

هنا يمكن أن نقول: أنه على الرغم من فداحة النتائج النفسية للانهيارات الكبرى التي أطاحت بطوبى المثقف الملتزم، فان الأوان لم يفت بعد لبعث الحياة في رسالة الالتزام التي حملها يوما، ولا نقصد هنا دوره الرسولي السابق، بل إعادة تأسيس معنى جديد للالتزام، و أول شروط هذا الالتزام كما يرى "عبد الإله بلقزيز" "أن يكف عن تضخيم دوره التاريخي و أن يقلع عن عادة انتداب النفس لأداء مهمات أعظم من حقل الثقافة ذاتها و أن يغرف حجمه في السلم الاجتماعي للقوة... مثقف اليوم لم يعد مطلوبا منه أن يكون مسيح العالم الذي يملك خلاص البشرية

1) أيمن عبد الرسول، **في نقد المثقف و السلطة و الإرهاب**، ص 95.

2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والشعب والأمة والطبقة... أصبح منه أن يكون مثقفا فحسب." وقد حصر عبد الإله بلقزيز دوره في ثلاثة أدوار أساسية

1- **التنوير.**
2- **الاستقلال الذاتي.**
3- **السيادة الثقافية.**[1]

هي إذن ثلاث مهمات يقوم بها المثقف ولا تخرجه عن حدوده كمثقف:

1- مهمة علمية معرفية هدفها التنوير.
2- مهمة اجتماعية الدفاع عن الحرية الاجتماعية في ظل الاختلافات البشرية.
3- مهمة وطنية (حماية السيادة) و هذه المهام جميعها تنطق بحقيقة واحدة أنه مازال دور المثقفين مطلوبا متى أدركوا حدود دورهم.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن دور المثقف العربي في الدولة العربية مختلف عن دور المثقف في الدول الأوروبية، وهذا راجع إلى طبيعة المرحلة التاريخية لكل منهما، فالمثقف العربي يعيش هزائم شتى فأثر ذلك على فعاليته في التلاحم مع قضايا أمته المصيرية، وفقد هويته ولكن هذا كما أكد "عبد الإله بلقزيز" سابقا من أنه لا يزال من الممكن أن يلعب دور فاعلا إذا ما عرف حدود دوره، وابتعد عن الأدوار الرسولية. ولعل هذا ما أكده أيضا عبد الله شريط من أن المثقف يبقى هو الأداة الذي تحتاجه كل من الجماهير والسلطة معا في تنوير طريقها نحو التقدم والازدهار هذا عن دور المثقف بالنسبة للدولة العربية. **لكن كيف تصور "عبد الله شريط" واقع الدولة العربية قديما وحديثا، وكيف قيم دور المثقفين في التأسيس للأخلاق داخل هذه الدولة، هذا ما سنتعرف عليه في المطلب الثالث.**

1) عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية (الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط1]، 2000، ص ص 145-146.

المطلب الثالث

عبد الله شريط وواقع الدولة العربية

مسألة ضعف الدولة العربية من المسائل المتفق عليها بين جميع المفكرين العرب ولكنهم اختلفوا في أسباب هذا الضعف، فمنهم من يرى ضعفهم في ابتعادها عن الأخلاق الإسلامية التي عرفتها الدولة الإسلامية في عهد الرسول والخلفاء، ومنهم من يرجعها إلى أسباب تقنية بحتة، في عدم وجود مؤسسات تجسد هذه المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، ومنهم من يرى أننا لم نرتق إلى مستوى الدولة بالمفهوم الحديث، ولذلك يجب الاستفادة من التجربة الغربية في هذا الموضوع، **وما يهمنا هنا هو كيف نظر عبد الله شريط إلى الدولة العربية الحالية و إلى ماذا أرجع أسباب ضعفها؟** هذا ما سنناقشه في هذا المطلب.

1- أسباب ضعف الدولة العربية في نظر عبد الله شريط:

وحسب إطلاعنا على مصادر عبد الله شريط في هذه النقطة نجده يؤكد أنه من عيوبنا التي لم نشعر بها بعد، و التي ورثناها عن الماضي المريض، أن نعتبر أن تقرير الواجبات على الورق هو كل ما تتطلبه هذه الواجبات لكي تطبق نفسها بنفسها في حياتنا العملية، في حين إن تقرير الواجبات أو التعاليم ليس إلا جزء سهلا من التعاليم لا يتطلب مجهودا كبيرا، أما الجزء الأصعب فهو كيف تطبق التعاليم؟ أو نقل هذه التعاليم من الفكر إلى الواقع.[1]

لقد أراد "عبد الله شريط" أن يعالج لنا مشكلة من أهم وأخطر مشاكلنا التي جعلتنا نوصف بالتخلف، وهي تعتبر من أهم أسباب هذا التخلف، هذه المشكلة الخطيرة على الوطن العربي، تتمثل في مشكلة عدم التوافق بين النظرية والتطبيق، أو ما يسمى بانفصام الجانب النظري والجانب العملي في حياتنا وقد اعتبرها "عبد الله شريط" عيب من عيوبنا يجب ولابد أن نتفطن له، ونعالجه إذا أردنا أن نخرج من دائرة التخلف ونلحق بركب التطور إذ ما يميزنا نحن العرب وحسب رأي شريط هو إننا نسرف كثيرا في تقرير التعاليم على الورق من دون أن نتصور كيفية تطبيقها ودون

---

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي**، ص 185.

أن نبحث في الوسائل التي تطبق بها هذه التعاليم وهذا ما سماه "عبد الله شريط" بالفقر في الفكر العملي عندما يطغى عليه الفكر النظري.[1]

2- الأخلاق بين النظرية والتطبيق في الدولة العربية:

إن السبب فيما نعانيه من تخلف في نظر عبد الله شريط، وخاصة في الجانب السياسي "...هو أننا نضع النظريات، وإذا كانت هذه الأخيرة قاصرة و لم تأتي بنتيجة نبحث عما هو أكمل منها ولا نبحث في أسباب الفشل، ولا نتفطن بأن الخطأ ليس في النظرية أو التعاليم بل هو في الجزء الذي أهملناه وهو البحث في الوسائل التي بها تطبق هاته التعاليم. إن معرفة الجانب النظري مهم لكن ليس كل شيء، ويبقى أن هناك شيئا أهم هو جانب التطبيق فالمعرفة من دون تطبيق هي ما يسمى بالسلبية أو الخيال و التطبيق عن جهل هو ما يسمى بالروتين...".[2]

إن المعارف والنظريات إذن في نظر "عبد الله شريط" تبقى مجرد خيال ما لم تطبق، إن كل مسالة هي في معرفة النظرية ومدى علاقتها بالتطبيق، فالنظرية ليست دينا مقدسا يأتينا بحلول جاهزة ولكنها طريقة في التفكير تأخذ بعين الاعتبار كل الظروف المحيطة بالواقع، وكما لا يمكن أن تكون أبدا منفصلة عن التطبيق.[3]

فشريط يريد إذن أن يؤكد على الجانب التطبيقي وأهميته بالنسبة للجانب النظري وبتأكيده هذا عن الجانب العملي ولإهماله خاصة في عالمنا، هو ما يفسر تخلفنا في شتى الميادين. فهو يعزي ضعف الفكر السياسي عندنا وضعف الدولة سياسيا وأخلاقيا في الأساس إلى أننا أمة تنظيرية فقط... إن صحة القول لا عمليا رغم ما نمتلكه من مبادئ إسلامية وإيديولوجية ومجهود فكري كله جاءنا به الإسلام إلا إننا احتفظنا به فقط كمبادئ لا غير و لم نقم بتطبيقه على ارض الواقع وبالتالي لم نجسده في شكل دساتير وقوانين وتشريعات نسير وفقها.[4]

---

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي**، ص 185.

2) عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 13.

3) مصدر نفسه، ص 13.

4) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 151.

ويرى شريط بأننا لو رجعنا إلى المبادئ السياسية القائمة على القيم الأخلاقية والعدالة والمساواة أمام القانون ورفع قيمة الإنسان وتكريمه نجد في تراثنا السياسي الإسلامي مبادئ اقل ما يقال عنها أنها اقرب ما تكون إلى الإيديولوجيا المبسطة، وقد كانت بقطع النظر عن ناحيتها الغيبية هي المجهود الفكري الأول والأخير الذي جاء إلى المجتمع العربي كفكرة قبل أن يبنى عليه الأساس العملي كتطبيق.[1]

لكن رغم ما حققته هذه المبادئ أو هذا المجهود الفكري الهائل بالنسبة للمجتمع الإسلامي وفي الحضارة وفي التاريخ، رغم ما كان عليه من الناحية الأخلاقية إلا انه بقي مجرد نظريات ومبادئ عامة، أو أن هذا التراث العظيم لم يستغل من الوجهة الفلسفية في ميدان الفكر السياسي فلم تستخرج عنه الدساتير والمؤسسات والنظم السياسية التي تجعلها ترتفع إلى مستوى ما كان عليه من الناحية الأخلاقية إلا انه بقي مجرد نظريات ومبادئ عامة، وان هذا التراث العظيم لم يستغل من الوجهة الفلسفية في ميدان الفكر السياسي، فلم تستخرج منه الدساتير والمؤسسات و النظم السياسية التي تجعله يرتفع إلى مستوى ما كان عليه من التنظيم المحكم الذي كان عليه اليونان والرومان. بهذا يرى شريط انه لم يوجد في التفكير الإسلامي شيء يمكن أن يسمى نظاما سياسيا من الوجهة النظرية فضلا عن الناحية التطبيقية. إن الدولة العربية في نظر "عبد الله شريط" عاشت دون قانون يحدد سلطتها، و السبب في رأيه هو أن مبادئ الإسلام بقيت مجرد مبادئ و لم تتطور إلى نظام تشريعات سياسية تزودها بأجهزة للتطبيق و الممارسة.[2]

ويريد "عبد الله شريط" أن يقارن هذه الدولة العربية بالدولة الرومانية واليونانية التي استطاعت بفضل الدراسة والنقاش والتنظيم أن تضمن للمواطنين حرية حقيقية بالرغم من فقدانها لأي مبدأ أخلاقي تقوم عليه ... في حين كانت الدول العربية المشحونة بالمبادئ الإنسانية التي لم يعرفها الفكر الإنساني إلا في العصر الحديث لم تستطع أن تحقق شيئا من هذه المبادئ في واقعها.

---

1) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 150.

2) المصدر نفسه، ص 150.

بل سرعان ما انقلبت هذه المبادئ إلى مناقضاتها تماما، لان القائمين عليها لم يهيئوا لهـــا الإطـــار القانوني والمؤسسات التنظيمية التي تحولها من مبادئ إلى قوانين تسير حياة الدولة.[1]

إن الضعف الأساسي في الايدولوجيا الإسلامية، في الحكم في نظر "عبد الله شريط" يكمن في الحقل العلمي التطبيقي أكثر مما يكمن في النظري التجريدي، وبما أن التطبيق ضروري لتصحيح النظرية، فان النظرية الإسلامية ستظل ضعيفة وبعيدة عن التطبيق.

إن الإيديولوجيا كأفكار ما تزال بعيدة في سلوكنا السياسي كدولة أو كأحزاب، وإنما التأثير الحقيق من وجهة نظر "عبد الله شريط" هو في تشخيص الإيديولوجيا، بحيث تتلون بلون الشخص الذي يطبقها وينادي بها، لا بلون ما تحتويه الأفكار والمبادئ والشعارات.[2]

قد يقول قائل بأن الإنسانية تجاوزت الإيديولوجيا إلى ما بعد الإيديولوجيا ومن ثمة فهل نحن العرب المسلمون لم نمر بها إطلاقا أم أننا لم نصل بعد إليها كما يؤكد "عبد الله شريط" **وهل مازلنا نحن العرب المسلمون بعد أن انهارت أكبر الإيديولوجيات التي كانت حتى عهد قريب عقيدة راسخة عند متبنيها لا يمكن الرجوع عنها؟**

في الحقيقة أن ما ينتج في الغرب من أفكار يصدر بسهولة إلى العالم المتخلف، بما في ذلك الدول العربية والإسلامية. ومن بين تلك الأفكار نجد فكرة نهاية الإيديولوجيات التي يطرحها بعض مثقفي البلدان الغربية وكأنها حقيقة ثابتة أو في طريقها إلى أن تصبح حقيقة ثابتة وكالعادة، تجد هذه الفكرة صدى في بعض أوساط المثقفين في البلدان العربية، فتنبري هنا وهناك أقلام متطوعة لنشر أفكار فشل الإيديولوجيات واندثارها وموتها بغية إيجاد مناخ عام يملؤه الإحباط والإذعان للواقع. ولكن **هل ماتت الإيديولوجيات حقا؟ ولم يعد للأفكار التي تكلم عنها عبد الله شريط وأمثاله أية فعالية أو صلاحية بعد سقوط الإتحاد السوفياتي ؟ أم أن فكرة انتهاء الإيديولوجيا نفسها أصبحت إيديولوجيا؟**

1) عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 264.

2) عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 264.

من بين الإجابات المقدمة حول هذا السؤال أعجبتني إجابة ناصيف نصّار الذي رأى أن فكرة الإيديولوجيات تكونت في الغرب المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية وانهزام الإيديولوجيتين الفاشية والنازية، ثم تجددت بعد الفشل الإيديولوجيا الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية التقدمة وها هي اليوم تطرح بقوة بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الاشتراكية وهذا في نظره يعني ثلاثة أشياء أولا: أن ظهور فكرة نهاية الإيديولوجيات مرتبط بتحولات عميقة على مسرح الصراعات الإيديولوجية والسياسية.

ثانيا: إن مصدر هذه الفكرة في الغرب، جماعات تدعوا إلى التخلي عن المثل والمبادئ المثالية التي هي في نظرها أقرب من الأوهام منها إلى الحقيقة، أي الأخذ بالسياسة الواقعية، وبالحكم التكنوقراطي.

ثالثا: إن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وإيديولوجيتها. [1]

بعبارة أخرى ودقيقة في نظر ناصيف نصّار "إن فكرة نهاية الإيديولوجيات ليست فكرة علمية مستنتجة من الدراسات المقارنة لتطور الإيديولوجيات في جميع مناطق العالم حتى نقبلها ونبني عليها تفكيرنا وسلوكنا، إنها فكرة مشتقة من الصراع الإيديولوجي وموظفة في خدمة طرف من أطراف هذا الصراع، ولذا فهي ليست سوى فكرة إيديولوجية أو شعار إيديولوجي تخفي طابعها الإيديولوجي، حتى يتسنى لها أن تنفذ في سهولة إلى أوسع الأوساط القيادية والجماهيرية التي ليس من مصلحتها قبولها". [2]

ويؤكد ناصيف نصّار على أن فرية نهاية الإيديولوجيات لا تعني الدعوة إلى التسليم بأبدية الإيديولوجيات لأن هذا نفسه يعتبر تسليما إيديولوجيا وإنما هي دعوة للبحث عن الحقيقة، ونقد

1) ناصيف نصار، **الايديولوجيا على المحك**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، [ط1]، 1994، ص 31.

2) المرجع نفسه، ص 32.

الفكر الإيديولوجي وما يقوله هو نفسه عن نفسه، والتحرر من سيطرة الغرب علينا على جميع الأصعدة الفكرية ومن ضمنها الصعيد الإيديولوجي.[1]

لكن ما يجب أن ننبه إليه هو أن تركيز "عبد الله شريط" على الجانب التطبيقي لا يعني ذلك أنه أهمل و يهمل الجانب النظري بل هو يؤكد على هذا الجانب التطبيقي ويدعوا إلى الاحتفاظ به والخطر في رأيه لا يكمن في تجاهل النظرية، لكن الخطر الأكبر هو أن نبقيها على نقصها يقول عبد الله شريط: " أن الجدلية النظرية و التطبيقية لابد أن يستهدف منها باستمرار لاستكمال ما فيهما من نقص".[2]

وهكذا نصل مع "عبد الله شريط" إلى أن السياسة و الأخلاق في المجتمع العربي هي مجـــرد نظريات أو حبر على ورق كما يقال، بعيدة كل البعد عن الواقع العملي، ولعل هذا العيب مـــن عيوبنا التي لم نتفطن لها و التي يجب أن نتفطن لها لنعالجها في أقرب وقتن وبذلك فدرك ســـبب أو أسباب ضعفنا السياسي والأخلاقي على السواء.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) ناصيف نصار، **الايديولوجيا على المحك**، ص 32.

2) عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 190.

الفصل الرابع

موقف عبد الله شريط

من لأنظمة السياسية الحديثة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قبل أن ندخل في تفاصيل هذا الفصل، يجب أن نحدد مفهوم النظام السياسي، فهل يرتبط النظام السياسي بشكل الحكومة كيفما كانت؟ أم أنه يتجاوز الجانب الشكلي للسلطة ويركز على مجال نشاطاتها؟ بمعنى هل نشاط الحكومة هو الذي يحدد النظام السياسي للدولة؟ أم أنه عنصر ضمن عناصر أخرى تتدخل في تكييف هذا النظام؟ ومن أين يستمد النظام السياسي شرعيته في نظر عبد الله شريط؟ هل يستمده من الفرد كما يقول "ماكيافيلي" و"هوبز" وغيره ممن يبررون الاستبداد السياسي، على حساب الجماعة، فيكون النظام فرديا، أم يستمده من الجماعة فيكون النظام جماعيا ديمقراطيا؟ كيف وقف عبد الله شريط من الأنظمة الحديثة الليبرالية والاشتراكية والاجتماعية؟ هذا ما سنتعرف إليه في هذا الفصل. ونبدأ بتعريف النظام السياسي.

يقول "حسن صعب" في كتابه:"علم السياسة" إن المصطلحات التي نصف بها الظاهرة السياسية تلتبس علينا، لأننا نستعمل كلمات، نظام، شكل، بنية، وسلوك بدون أن ندرك مدلولاتها إدراكا واضحا، والسبب الرئيسي في ذلك هو إن هذه المصطلحات مستجدة في ثقافتنا العربية، وهي مترجمة في اللغات الأجنبية، و عملنا السياسي جديد من حيث هو فكر و منهج وتصور منظم، و لذلك لا يمكن أن تتجلى معاني هذه المصطلحات إلا بقدر ما تتسع و تتقدم معرفتنا لعلم السياسة. [1]

و أكثر هذه المصطلحات شيوعا بيننا كلمة نظام "فما المقصود إذن من كلمة "نظام" ومن ثم النظام السياسي؟

النظام لغة هو الترتيب؛ و هو وسيلة العقل للفهم، و يعني في المنطق ترتيب الحدود في اتساق، و في الطبيعة اطراد وقوع الأحداث وفق قوانين معينة، و في الاجتماع التقيد بالقوانين، وفي الأخلاق العمل وفق القيم، و لذلك نجد أن حب النظام عند البعض فضيلة الفضائل كلها.. [2]

1) حسن صعب، **علم السياسة**، ص 54.

2) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ص 879.

أما إذا جئنا إلى مفهوم النظام السياسي فلا نجد له مفهوما واحدا متفق عليه، حيث يرى "فوزي أبو ذياب" بأن النظم السياسية كانت في الماضي و حتى عهد قريب تعد مماثلة أو مرادفة للأشكال التي تمارس بها السلطة، أو بعبارة أخرى يقصد بها أشكال الحكومات، لأن الحكومة بالمعنى الواسع ما هي إلا ممارسة السلطة في جماعة سياسية معينة، هذا عن المفهوم التقليدي للنظم السياسية، و لكن النظم السياسية الحديثة لم تعد تقيد نشاط السلطة في الحدود التقليدية الضيقة، بل أصبحت تتدخل في شتى المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية. (1)

و بذلك انقلبت الفكرة التقليدية التي كانت تجعل من النظام السياسي مرادفا لشكل حكومة. و قامت فكرة جديدة لا تستند إلى الجانب الشكلي في السلطة بقدر ما تعتمد على مجالات نشاطها، و بعد أن كان نشاط الحكومة هو الأساس الذي يحدد النظام السياسي للدولة أصبح مجرد عنصر من بين عناصر أخرى تتدخل في تكييف ذلك النظام. أما "ثروت بدوي" فيعرف النظام السياسي: بأنه مجموعة من القواعد و الأجهزة المتناسقة و المترابطة في بنيتها تبين نظام الحكم و وسائل ممارسة السلطة و أهدافها وطبيعتها ومركز الفرد منها، و ضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوة المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها و الدور الذي تقوم به كل منها. (2)

وهكذا يكون النظام السياسي هو مجموعة من القواعد و المؤسسات التي تقوم فيما بينها بعمل متناسق لتباين طريقة الحكم و تطبيق السلطة في المجتمع و هو كما يعرفه حسن صعب:"مجموعة المؤسسات التي تتوزع بينها آلية التقرير السياسي. (3)

وقد عرف التاريخ الإنساني أنظمة سياسية متعددة، كان مصدرها إما الفرد أو المجتمع وتسمى الأنظمة التي يكون مصدرها الجماعة بالأنظمة الديمقراطية، **فما هو موقف عبد الله شريط من الديمقراطية أولا؟ وما هي المبررات التي جعلته يتبنى النظام الاشتراكي على بقية الأنظمة الأخرى؟** هذا ما سنتعرف عليه في هذا الفصل.

---

1) فوزي أبو ذياب، **المفاهيم الحديثة في الأنظمة و الحياة السياسية**، دار النهضة، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1971، ص 12.

2) ثروت بدوي، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، [د.ط]، 1972، ص 19.

3) حسن صعب، **علم السياسة**، ص 58.

المبحث الأول

الديمقراطية

في فكر عبد الله شريط

يعيش العالم الإسلامي منذ عقود فوضى فكرية، نتيجة التشويش الفكري الذي قام به الغرب المستعمر، فنرى أبناء امتنا الإسلامية يقبلون على أي فكر دون إدراك لواقعه ويسعون وراء المصطلحات و الكلمات التي تعبر عنه، فتجاهلوا إن المصطلح أو الكلمة لها مدلول لا يجوز أن تخرج عن واقعه، وإلا فقد الكلام معناه ومنطوقه ومفهومه فلفظة ماء لا تعني نارا ولفظة يد لا تعني ذراعا، ورفض سيادة لا تعني سلطان ولفظة جمهورية لا تعني خلافة، ولفظة أمة لا تعني شعبا، ولفظة إسلام لا يقصد منها ديمقراطية، لان كل مصطلح أو كلمة من تلك المصطلحات أو الكلمات لها مدلول ونتيجة ينتجان عن واقعها،[1] ومن بين المصطلحات الوافدة على المسلمين من الغرب مصطلح الديمقراطية، فكيف فهمه المسلمون وما هي أهم مواقفهم منه؟ ليتضح لنا موقف عبد الله شريط هل كان مؤيدا أو معارضا للديمقراطية، وإذا كان مؤيدا فما نوعية الديمقراطية التي يدعو إليها؟

وقبل أن نتعرف على مواقف المسلمين من الديمقراطية وهل هو مصطلح وافد غريب عن مجتمعنا العربي الإسلامي أم هو يدخل في ثقافتنا وتراثنا الإسلامي، يجب أن نعرف الديمقراطية حتى لا تكون بعد ذلك أحكامنا جزافية. هذا كله سنبينه في المطلب الأول.

---

1) ف. أحمد، "حتمية الاختيار بين الإسلام أو الديمقراطية"، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، 9/مارس /2005، ص 10.

المطلب الأول

مفهوم الديمقراطية

ومواقف المسلمين منها

الديمقراطية كما جاء في تعريفها في المعجم الشامل هي نظام اجتماعي يكون فيه الشعب مصدر السلطة يمارسها نواب له أو ممثلون عنه من خلال التشريعات التي يقررها و يحكم بمقتضاها النظام القضائي، و المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي قوامه الفرد نفسه، و كرامته أو الذي يعمل على أن تتكافأ الفرص للجميع و يتاح لهم العمل و تكفل لهم الحريات. [1]

و الديمقراطية لا يوجد لها تعريف جامع مانع، و لا شكل تطبيقي واحد صالح لكل زمان و مكان، فعلى الرغم من أن المصطلح واحد إلا أن أهم مظاهر الاختلاف حوله هو الاختلاف حول مدلوله: [2]

فمصطلح الديمقراطية مصطلح غامض (ambigu)، فإذا استعملنا المفهوم الأوسع قبولا بين المثقفين و الساسة و هو حكم الشعب سنتساءل: كيف سيحكم الشعب نفسه بنفسه؟ و هل يستطيع الشعب أن يميز الطريق الصحيح أم أنه يجب عليه أن يقاد من طرف الطبقة المثقفة النيرة، أو مصلحين، أو آباء روحيين أو فلاسفة إلى ما يراه خيرا؟ و من جانب آخر أصبحت الديمقراطية في الوقت الحاضر ضرورة أخلاقية لكل نظام سياسي يريد أن يكتسب مشروعيته محليا و دوليا. [3]

1- الديمقراطية اليونانية كمرجع لكل الديمقراطيات الحديثة:

ما يميز الديمقراطية اليونانية، ثلاث خصائص أساسية، ميزتها عن الإمبراطوريات قبلها، وبعدها وجعلتها مرجعا لكل الديمقراطيات الحديثة:

---

1) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**، ص 357.

2) علي خليفة الكواري، "نحو رؤية مستقبلية لتقرير المساعي الديمقراطية في أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية"، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت، العدد 267، ماي 2001، ص 09.

3) Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique, Ibidem : P278.

1. إذا كانت آسيا لم تعرف إلا الإمبراطوريات (des empires)، فإنه في اليونان عرفت المدن (des cites)، و إذا كان النظام كاملا في الإمبراطوريات الآسيوية لأن مصدره كاملا وهو الإمبراطور الذي يمارس سلطته المطلقة باسم الإله مادامت أصوله إلهية، فإن النظام في المدينة (cite) هو القانون المستمد من إرادة الشعب (المواطنين الأحرار).
2. الميزة الثانية يتميز بها العبقرية اليونانية هو الحوارية بين الحاكم و المحكوم في تسيير شؤون الحكم (le discours dialogue) و هذا يعطي للديمقراطية معناها العميق و يحولها إلى ممارسة نسبية يشترك فيها الجميع من أجل خدمة الجميع، وينفتح الجميع فيها على أراء الجميع. و بغض النظر على اختلاف مصالحهم.
3. الميزة الثالثة و هي ميزة أثينية: و هو أن كل أثيني حر (libre) هو مواطن يعيش وسط مواطنين أحرار يتشاركون في الحوار على كل ما يهم مصيرهم السياسي. و بهذا فالديمقراطية الأثينية أسست لما يسمى بالحكم الذاتي للشعب l'autogouvernement (populaire) عن طريق النواب الذين يراقبون باسمه المؤسسات السياسية. [1]

ورغم تميز الديمقراطية اليونانية بهذه الخصائص لكنها كانت ديمقراطية مباشرة يصعب تطبيقها في المؤسسات السياسية الحديثة، و حتى داخل أثينا كانت محدودة جدا لأنها كانت تقوم على التمييز العنصري و الطبقي فهي تلغي صفة المواطنة على النساء والعبيد والأجانب وهم يمثلون الأكثرية. [2] وسنلاحظ فيما بعد أن عبد الله شريط يتخذ من هذا التمييز العنصري لينتقد الديمقراطية اليونانية فهي أقل إنسانية وأخلاقية من النظام الإسلامي الذي حارب العنصرية بكافة أشكالها. ولكن كيف تعتبر الديمقراطية ضرورة أخلاقية لكل نظام سياسي يريد أن يكتسب مشروعيته؟

لا نستطيع أن نفهم الديمقراطية الحديثة بعيدا عن مفهوم حرية الشعب في حكم نفسه بنفسه. و لا يمكن أن يحكم من سلطة خارجه، من خلال مراقبته للمؤسسات التي تحكمه، مادام الإنسان حرا مسؤولا في اختيار من يمثل مصالحه، وقد كان المجهود الذي بذله الفلاسفة

---

1) Georges lavau et Olivier duhmel, la democratie, in traite de la sience politique, tome 2, paris, puf, 1985, P: 33-34.

2) Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique, Ibidem : P279.

(ماكيافيلي، مونتاني) والمصلحون (لوثر وكالفن) لعصر النهضة له دور كبير في إنضاج مفهوم الديمقراطية الذي يقوم على المساواة (L'égalitarisme) من جانب بين جميع البشر دون تمييز، واحترام الفردانية (individualisme) من جانب آخر. [1]

ولكن يبقى الإشكال في الديمقراطية كونها وسيلة الشعب في التحرر من الاستبداد السياسي وامتلاك حريتها في تسيير شؤونها بنفسها ألا يتحول هذا الاستبداد من استبداد فرد أو مجموعة أفراد لمجموعة، إلى استبداد الشعب باسم الشعب فتكون النتيجة واحدة سواء كان الحكم فرديا أو جماعيا ديمقراطيا ولعل هذا ما يميز الديمقراطية المباشرة التي كانت في عهد اليونان عن الديمقراطية غير المباشرة في العصر الحديث والتي قد تتحول إلى أداة استغلال باسم الشعب. [2]

كانت أول محاولة لإيجاد تحديد لمفهوم الديمقراطية (democracy) من طرف الآثنيين إذ يرجع أصل المصطلح حسب التعريف الشائع إلى كلمة يونانية الشعب (démos) و السلطة (kratos) ، و بهذا فالديمقراطية كما فهمها اليونان الأقدمون و طبقوها في حياتهم العملية عندما أنشئوا أول جمهورية على سطح الأرض، هي عبارة عن نظام سياسي للحكم يرتكز على الحرية والإخاء و المساواة. [3] بمعنى حكم الشعب، و هو المسؤول الأول عن صنع ديمقراطية في جو من العدالة والحرية بين الجميع.

إن الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية يرجع أساسا إلى وجود العديد من الإشكاليات الفكرية، من أهمها احتمالات الترابط العقائدي وعقائد الغرب واتجاهاته؛ مما يشكل عائقا في قبول مختلف التيارات الفكرية والسياسية والديمقراطية يمتد الاختلاف إلى تباين المفاهيم بين التيار الديني، الإسلامي، والتيار القومي العرقي، والتيار الاجتماعي اليساري، و التيار الليبرالي. [4] لتعكس هذه

---

1) Georges lavau et Olivier duhmel,op, cit, p50.

2) Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique, Ibidem : P281.

3) محمد العربي ولد خليفة، **النظام العالمي ما تغير فيه؟ و أين نحن من تحولاته**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [ط.1]، 1998، ص 150.

4) علي خليفة الكواري و آخرون، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، [ط1]، 2000، ص 12.

التوجيهات تعددية على مستوى النظريات، و إن أي نظرية تصطدم أثناء انتشارها مع جوهر عقيدة و قيم مجتمع.

لكن منذ الحرب العالمية أصبح الاتجاه الغالب في تعريف الديمقراطية يربطها بصورة تكاد تكون كاملة بالانتخابات، و إن الديمقراطية عبارة فقط عن مجموعة من الوسائل لإقامة السلطة بطريقة شرعية تميزها عن الوسائل الأخرى المعتمدة في الأنظمة القائمة على الإكراه أو الثورة. [1]

و هي من منظور النظام المالي الدولي الجديد: مفهوم مجرد مطلق صالح لكل زمان ومكان، و ليست عقيدة اجتماعية لها قواعدها ومرتكزاتها و آلياتها الداخلية التي تحركها و تقود مسيرتها. ولسنا نبتعد عن الحقيقة إذا ما قلنا إنه ما استعمل مصطلح في السياسة والحكم كما استعمل مصطلح الديمقراطية و ذلك من حيث كثرة تداوله بين الساسة والحكام. وحتى بين الساسة والمفكرين والحكام. [2]

وإنه ما ورد إلى المسلمين من الغرب في مجال نظام الحكم وأثار اهتمامهم وأفكارهم و -لا سيما في الوقت الحاضر- مثلما فعله النظام الديمقراطي حتى أنه يمكن القول أن مسافة الديمقراطية قد خرجت من إطار الجغرافيا و التاريخ لتتحول إلى ظاهرة إنسانية عامة، وذلك أن الديمقراطية الغربية تعتبر من أفضل السير التي ابتكرها العقل البشري حتى الآن للإدارة السياسية للمجتمع، وأنها بآلياتها تعتبر من أرقى الأنظمة الوضعية في الحكم، التي وصل إليها العقل الإنساني و التي عرفتها الأمم والشعوب بعد صراع طويل ومرير كان الخصم فيها الأنظمة الاستبدادية و السلطات المطلقة، والتي ما تزال إلى الآن في كثير من البلدان تقف في وجه حرية الأفراد و الشعوب وتحرمهم من أوكد حقوقهم. [3]

---

1) عبد الرزاق عيد و محمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، [ط1]، 2000، ص ص 139، 140.

2) محمد الأطرش و آخرون، **العرب و تحديات النظام العالمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، [ط1]، 1999، ص 147.

3) يوسفي محمد آكلي، "آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام"، (رسالة ماجستير، إشراف: أحمد بن محمد، قسم الشريعة و القانون)، جامعة الأمير عبد القادر، 2004/2003. ص أ.

2- مواقف المسلمين المتناقضة من الديمقراطية:

لقد تعددت مواقف المسلمين و اختلفت آراؤهم إلى درجة التناقض أحيانا حول هذا الموضوع بين من يرفضها رفضا مطلقا، باعتبارها من المصطلحات الوافدة من الغرب، و هي ليست من إنتاج البيئة الإسلامية، التي تتناقض معها كلية، بل هي تكرس الهيمنة الغربية على بلاد المسلمين، و منهم من يتبناها و يدافع عنها كمنهج عمل، لأنها ليست بضاعة غربية، وإنما هي خيار أصيل إلى مؤسسة سياسية، فالغرب هو الذي حول الشورى إلى نظام للدولة، وليس مجرد قيمة سياسية، رغم ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانية، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان وانتخاب، وتداول على السلطة واستفتاء وتعددية.[1]

فالديمقراطية عند البعض في زماننا لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك فحسب، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين ويعكس خطابه الإعلامي على الأقل عداء ظاهرا للإسلام، ومن ثم فان الإنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضا لذاتها، ولكنه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثله. [2]

وإنه ليس من العسير على المسلمين إفراغ هذا الجهاز الذي هو تجسيد للشورى أفرغه من مضامينه التغريبية العلمانية، وإفراغ المبادئ الإسلامية عليه، و ذلك لان النظام الديمقراطي نظام حيادي، أي أنه بإمكان أية دولة تقوم دعائمها على الإسلام أن تأخذ بهذا النظام كما يمكن لدولة تأسس فلسفتها على الشيوعية أن تأخذ بهذا النظام، فهو يمكن أن يكون شيوعيا كما يمكن أن يكون إسلاميا، إنه نظام للنظام و لا يدخل في صميم هذا النظام، و في صميم الأفكار التي يستند

---

1) يوسفي محمد آكلي، "آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام"، صفحة ب.

2) فهمي هويدي، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية**. بحث مقدم تحت عنوان. الإسلام و الديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. [ط1]. 1999. ص 18.

هذا النظام إلى قاعدتها ومن ثم بات من الطبيعي الاستفادة من النظام الديمقراطي الذي توافرت لـه عبر التاريخ البشري مراحل طويلة من التجربة أوصلته إلى النحو الذي تعرفه اليوم. [1]

وقد استند هذا الفريق من المسلمين إلى قاعدة شرعية مقررة وهي أنها (ما لا يتم الواجب به فهو واجب) وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسـيلة حكم ذلك المقصد، إضافة إلى أنه لا يوجد شرعا ما يمنع من اقتباس فكرة النظرية أو حل عملـي من غير المسلمين، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها. ولكن ليس معنى هذا أن يحاول المسلمون بدافع الحماسة للإسلام والدفاع عنه أن يلبسوه كل ثوب عصري، وكلما تمخض العصر الحاضر عن مخترع علمي، أو مذهب سياسي أو فكرة اجتماعية حاولوا أن يجدوا لها أصلا في الإسلام، بدعوة أن الإسلام قد سبق إليها فيدفعهم هذا الاتجاه إلى تطويع نصوص القرآن الكريم وسنة النبي لإثبات صحة الدعاوي، وبذلك تذوب شخصية الإسلام بعد توزيعـه علـى أطبـاق المذاهب والفلسفات المعاصرة، لان الإسلام أيضا له خصوصيته، فيشترك مع الديمقراطية في أشياء ويختلف معها في أشياء أخرى. [2]

وإذا ما تتبعنا أعمال المفكرين المسلمين وكتّابهم في هذا المجال، أي مجال إبراز العلاقة بين الإسلام و الديمقراطية نجد أن منهجيتهم أقرب إلى الدفاع عن الذات، و إبراز عناصـر التشـابه والتماثل أو التقارب بين مبادئ إسلامية و المبادئ التي قامت عليها الديمقراطيـة الغربيـة دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة و صياغة النظريات الإسلامية بعيدا عن الانفعال أو الـدفاع عـن الذات ويمكن تقسيم هذه الاتجاهات إلى أربعة أنواع في التعامل مع الديمقراطية:

1. الأعمال الفكرية التي حاولت إبراز ديمقراطية الإسلام -بهذا العنوان-مقابل ديمقراطية الغـرب. ومن هذه الأعمال عباس محمود العقاد نموذجا في كتابه "الديمقراطية في الإسلام" و مالك بـن النبي "الديمقراطية في الإسلام".
2. الأعمال التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام في مقابل الديمقراطية عند الغرب على قاعدة أن الإسلام جاء بنظرية الشورى "كمصطلح و مذهب و منهاج" على أن الديمقراطيـة

---

1) يوسفي محمد آكلي، "آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام"، صفحة ب.

2) يوسفي محمد آكلي، "آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام"، صفحة ج.

"كمصطلح ومذهب ومنهاج" هي من القيم الحضارة الغربية، و أن للشورى الإسلامية دلالات أوسع وأعمق من الديمقراطية الغربية ومن هذه الإعمال كتاب "الشورى و أثرها في الديمقراطية" لعبد الحميد إسماعيل الأنصاري و كتاب "الشورى لا الديمقراطية" لعدنان رضا النحوي. (1)

3. الأعمال التي حاولت التشكيك و الهجوم على ديمقراطية الغرب، الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطية و ادعائها و الدفاع عنها و من هذه الأعمال كتاب خالد محمد خالد بعنوان "الديمقراطية أبدا" و كتاب "مذاهب فكرية معاصرة" لمحمد قطب.
4. الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطية ليست من الإسلام و لا تلتقي مع قيمه و مبادئه، و العلاقة بينهما علاقة التعارض و التناقض و من هذه الدراسات نذكر كتاب "أساس الحكومة الإسلامية" للسيد الكاظم الحائري،(2) أما اليوم فان المنهاج المتبع و نعتقد أنه الأسلم لدراسة الديمقراطية و وزنها بميزان الإسلام و النظر إليها بإنصاف، هو إخضاعها لتشريح لمعرفة مكوناتها الجوهرية ثم تأصيل آلياتها اعتمادا على نصوص الوحي كتابا و سنة و اجتهادات الفقهاء، فتاتي النتيجة القبول ببعض تلك المكونات.

وهذا تحول مهم في منهاج الدراسة الذي كانت تغلب عليه الانطلاقية سابقا فأصبح يقترب من النسبية اليوم، إذ لا بد من التزام قاعدة الانفتاح و الايجابية و التوازن في نقد وتقويم الأفكار والنظريات و المناهج لان هناك نسبة من الحق و الصواب في تلك الفلسفات والمذاهب و المناهج، والديمقراطية الغربية منها. (3)

و يمكن أن نخلص مما سبق أن الديمقراطية، أصبحت تتضمن آليات بدأت تترسخ بعيدا عن مجموعة الفلسفات و العقائد التي قامت عليها، و أصبحت مجرد منهج يقتضيه إدارة اختلاف الرأي مثل أي منهج متبع للتنظيم يصلح لكل زمان و مكان. وهذا يجرنا إلى التساؤل كيف نظر عبد الله شريط إليها؟ هذا ما سنفصل فيه في المطلب الثاني.

---

1) زكي أحمد ، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية**. بحث مقدم بعنوان الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. [ط.1]. 1999. ص ص 64-67.

2) زكي أحمد، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية**، ص 67.

3) يوسفي محمد آكلي، "آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام"، صفحة هـ.

المطلب الثاني

موقف عبد الله

شريط من الديمقراطية

بعد أن عرفنا الديمقراطية في المطلب السابق بكونها بنية معينة لاتخاذ القرارات العامة أي تجسيد الإرادة الشعبية على الصّعد الاجتماعية كافة (سياسية واقتصادية وثقافية) تستلزم عملياتها ممارسة الحريات بفعالية ونشاط بما يخدم الفرد والمجموع معا، وبعد أن تعرفنا على مواقف المسلمين منها بين معارض ومؤيد نحاول أن نتعرف على موقف عبد الله شريط على الديمقراطية، **وهل المشكلة في نظره في مفهوم الديمقراطية أم في ممارستها؟**

وبعد إطلاعنا على مصادر عبد الله شريط في هذه المسألة وجدنا أن تعريفه لا يختلف عن التعريفات السابقة فهي في نظره كل نظام يعتمد على الطبقات الشعبية أو يعمل لها أو يهدف لتحقيق مصلحتها في الاقتصاد و الثقافة و التكوين السياسي. [1]

و لقد أصبحت الديمقراطية في نظر شريط تغلب في النظم الرأسمالية الغربية على الكلمة نفسها في النظم الاشتراكية حتى أصبحت هذه الكلمة على النطاق العالمي –كما يرى- تطلق على الدول الغربية الرأسمالية وحدها، بحيث أصبحت تميزها عن النظم الاشتراكية في العالم، لان كلمة الديمقراطية بصورة إجمالية أصبحت تعني تعدد الأحزاب فقط. ربما أن النظم الاشتراكية يحكمها في الغالب حزب واحد فقد أصبح ذلك يميزها بالاستبداد أي بما هو ضد الديمقراطية. [2]

إن هذا الاختلاف في استعمال كلمة الديمقراطية راجع حسب رأي شريط إلى المعنى الذي تحاول أن تعطيه هذه الأنظمة لكلمة ديمقراطية حيث أن الشعوب المتقدمة من الأنظمة الرأسمالية

---

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ص 59.

2) عبد الله شريط، "الديمقراطية بين الحرية و التحرر"، ص ص 20، 21.

والشيوعية أصبحت تتنافس في تبني هذه الكلمة، و كل واحد يعطيها معنى أجمل و أوضح و أكثر إغراءا من المعنى الذي يعطيه لها الآخرون.

و عن تعريفات كل نظام يقول شريط:"تعني في البلدان الرأسمالية: أن تقول ما تشاء، وتفكر في ما تريد و تتصرف كما يحلو لك في حدود لا تضر فيها غيرك من الذين لهم نفس الحق الذي لك، أما في البلدان الشيوعية فيعتبرون الديمقراطية نوع من المكر والخداع لأنه لا تستفيد من هذه الديمقراطية إلا من كانت له وسائل ممارستها(...) و إن استعملت أنظمتها كلمة الديمقراطية من حين لآخر في الخطب و المقالات كزينة بلاغية لا تحمل محتوى سياسي محددا لا بالمعنى الرأسمالي ولا بالمعنى الاشتراكي".[1]

إن الديمقراطية إذا أخذت مع شريط مفاهيم متعددة بتعدد العوالم الثلاث، أما عن تبنيها كنظام فيرى شريط أن العالمين اقتسما الديمقراطية ردحا من الزمن، أما العالم الثالث في ذاته فقد ظل جالسا بين الكرسيين لا يستريح لأي واحد منهما بمفرده و هو في ذلك يتميز بنظام أشبه بلا نظام، كما قال:"و لعل هذا ما يجعل هذه البلدان (النامية) تتبنى النظام الاشتراكي أحيانا، و أحيانا أخرى تتبنى النظام الغربي".[2]

إن السبب في بقاء الدول النامية بين النظامين راجع حسب رأي شريط إلى السياسة التي تتبناها هذه الدول التي تتكون من احتكار فئات يمينية أو يسارية لا تشارك في كل منهما الطبقات الاجتماعية القاعدية، وإن شاركت فهي مشاركة شكلية يكون فيها الرأي العام تابعا وليس متبوعا.[3]

---

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ص 170.

2) المصدر نفسه، ص 107.

3) عبد الله شريط، **حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية و القضية الفلسطينية**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، [د.ط]، 1982، ص 07.

هذا الرأي العام الذي يكون من ميزاته كما يقول شريط:"دخوله المعارك السياسية بفكر انفعالي و تحرك متشنج يثير الضباب و الصخب أكثر مما ينقي الجو ويوضح الرؤية، وهذا في النهاية ما يوضح صعوبة العمل الديمقراطي في أغلبية بلدان العالم الثالث المتخلفة.[1]

فالمدارس السياسية اليوم في الوطن العربي و كما يرى شريط تنقسم تقسيما أوليا مبسطا إلى مدارس يمينية يغلب عليها طابع الممارسة المصلحية و العملية الخالية من أي طعم فكري(...) و إلى جانبها مدارس فكرية تغلب عليها الطابع النظري التجريدي يكتب فيها مثقفون لا علاقة لهم بالسياسة، و قل منهم من تعمق شؤون مجتمعهم و عاشها بفكره و استوحى منها نظرياته وآراءه، بل هي كما يرى نقل متشبع بالآراء الماركسية أو الليبرالية الغربية يحاولون إلصاقها اعتباطيا بمشكلات مجتمع لا تربطه روابط قريبة أو بعيدة لمشكلات مجتمعنا و لرواسب هذه المشكلات التاريخية و الحضارية الفكرية.[2]

إن هذه السياسة التي تسلكها الدول العربية هي ما جعلها أحيانا أقرب إلى اللا نظام إطلاقا كما يقول شريط: لكن ومع ذلك فانه توجد من هذه البلدان و إن كانت أنظمة الحكم فيها لا تمارس ديمقراطية حقيقة اشتراكية أو غربية إلا أنها تعمل على تربية الرأي العام فيها على التمرس شيئا فشيئا على العمل الديمقراطي والفكر الديمقراطي.[3]

لذلك فالمشكلة الحقيقية المطروحة في هذه البلدان لا تكمن في تتبع نظام من النظامين، وإنما المشكلة الحقيقية تكمن في طريقة تتبعها لهذا النظام و قواعده و طريقة تطبيقها له يقول شريط:"إن الاختلاق الحقيقي بين العالم الثالث و أنظمة العالمين الآخرين هو أن في هذين النظامين يتبعان سلوكا واضحا يطبق هنا و هناك في مختلف ميادين الحياة، بينما أنظمة العالم الثالث لا تكاد تعرف بالضبط من خلال سلوكياتها التطبيقية هل هي أنظمة ليبرالية أم اشتراكية، بل أنك تجد

1) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ص 206.

2) عبد الله شريط، **حوار ايديولوجي حول المسألة الصحراوية و القضية الفلسطينية**، ص ص 8،7.

3) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ص 206.

بعض هذه البلاد بلغ فيها التناقض أقصى درجاته تجد نظامها الاقتصادي ليبراليا، و نظامها السياسي اشتراكيا. [1]

إن المشكلة إذن التي وقعت وتقع فيها الدول النامية تكمن في كيفية تطبيقها للنظام الديمقراطي. وإذا كانت الديمقراطية هي الحكم بواسطة الشعب و استشاراته يرى شريط بأن كل الأنظمة اليوم تنادي بالديمقراطية على أساس هذا المبدأ، و تدعي بأنها تمارسها وتستشير الشعب بطريقة أو بأخرى، كما أن اتفاق كل الأنظمة على الزعم بأنها تستشير الشعب و تشركه في الحكم دليل على أن الاستشارة الشعبية أصبحت تفرض نفسها على جميع الأنظمة، و حتى الذين يمارسونها عمليا عن طريق الاستفتاء أو عن طريق الانتخابات أو المناقشة في الاجتماعات العمومية هم أيضا يدعون أنهم يحكمون بواسطة الشعب، ولكن ظروفا طارئة دائما تأتي لتأجيل الانتخابات أو لحل البرلمان أو لفرض الأحكام العرفية. [2]

ولكن كل هذه الحيل في نظر شريط للتهرب من حكم الشعب وتشريكه في الحكم عمليا دليل على أن فكرة حكم الشعب نفسه بنفسه أصبحت فكرة قاهرة لا يستطيع أن يرفضها أي نظام مهما تجبر و طغى، إن هؤلاء المنادين للديمقراطية في نظر شريط هم لا يعترفون بأنهم أعداء للديمقراطية أو لحكم الشعب ولكنهم يدعون أنهم لحرصهم على سلامة الحكم الديمقراطي يجب أن لا يعطي للجماهير الجاهلة لأنها تزيفه و تهيئ الطريق لحكم الاستبداد عندما يفشل الحكم الديمقراطي، و في الأخير يصل شريط إلى أن كل المناقشات حول تشريك الشعب و الجماهير في الحكم يجب أن نحيط بها ونعرف مالها وما عليها و نعرف بالخصوص أنها ليست سهلة أو عفوية وأن فائدتها بالخصوص أصعب تحقيقا من المناداة بها كمبدأ. [3]

وبهذا نكون قد توصلنا مع شريط إلى أن الديمقراطية الحقيقية هي وكما يراها مجموع فضائل و نقائص، وأن ما يجعل فضائلها أوفر من نقائصها هو تطبيق الرجال لها ومدى ما يستطيعون

---

1) المصدر نفسه، ص 206.

2) عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث**، ص 62.

3) المصدر نفسه، ص 64.

استخراجه منها من فوائد للمجتمع و ما يتجنبونه من عيوبها وأخطارها.[1] ولا تكون الديمقراطية كذلك في نظر شريط إلا إذا خضعت إلى شروط مباشرة و أخرى غير مباشرة:

أولا: أن يكون كما يقول الفلاسفة المسلمون عن الخلافة، مهمتها جلب المنافع ودرء المضار.

ثانيا: أن لا يحتكرها فرد أو مجموعة أفراد لا تشاركهم فيها فئات من المجتمع.

ثالثا: أن تكون المشاركة فاعلة و ليست صورة شكلية.

رابعا: أن تكون الديمقراطية مدرسة لجميع أفراد الأمة يتعاملون بمقتضى قواعدها بغضهم نحو بعض.

خامسا: أن لا تكون الديمقراطية ضربا من العدالة في الشؤون المادية و حدها، بل هي "أسلوب" من الحياة و التعامل في الفكرة والعمل.[2]

أن الديمقراطية بهذا المعنى سلوك يتعامل به كل فرد مع أي فرد في مجتمعه تعاملا لا ينفي الحزم و الانضباط الذي يقرهما القانون بين المعلم و تلميذه و الضابط و الجندي و الوالد مع أبنائه، بين الرجل والمرأة وليس فقط مع الحاكم والمحكوم.

أخيرا ما يمكن أن نستنتجه من موقف شريط هذا، هو أن الديمقراطية الحالية أصبحت بعيدة كل البعد عن الديمقراطية الحقيقية القائمة على الاستشارة الشعبية، رغم أنها في ظاهرها تبدو قائمة على هذه الركيزة الأساسية التي يراها شريط لازمة لنظام الديمقراطية.

كما أن الديمقراطية اليوم، أصبحت تطلق على الدول الغربية و الرأسمالية و يقتصر عليها وحدها لأنها (الديمقراطية) أصبحت في مجملها تعني حرية التعبير و تعدد الأحزاب... وهو ما يوجد في الدول الرأسمالية بينما تبقى الدول الاشتراكية وخاصة دول العالم الثالث بعيدة عن الديمقراطية لأنها تقوم على مبدأ الحزب الواحد وهو أمر يجعلها تتصف بالاستبداد لا بالحرية والديمقراطية.

---

1) عبد الله شريط، **الديمقراطية بين الحرية و التحرير**، ص 25.

2) عبد الله شريط، **الديمقراطية بين الحرية و التحرير**، ص ص 25، 26.

وبهذا نرى أن عبد الله شريط اكتفى بالبحث عن تعريف للديمقراطية يتناسب والوضع الدولي القائم آن ذاك باعتبارها "حكم الشعب نفسه بنفسه" أو في اضعف الأحوال "الحكم بإرادة الشعب" حتى صودرت حقوقه باسمها، ولكنه لم يتساءل عن وظيفتها التاريخية في الوطن العربي.

ولا جدال في أن الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة المحكومين وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها خضوعا منظما مقننا تسهر عليه وتجعله فعليا أجهزة و مؤسسات تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد. ولكن السؤال لماذا نطالب بالديمقراطية؟ وماذا نريد منها؟ هو أهم من الخوض في صياغة تعريف لها وما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة إيماننا بضرورة نفيه في ميدان الإلوهية و الربوبية، فإننا لا نستطيع أن نعطي للديمقراطية معنى و لا لمضمونها أبعادها فكرية و اجتماعية واضحة. [1]

و من جملة مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في عالمنا العربي:

أولا: انقلاب على صعيد الفكر و المعتقد، انقلاب في الذهنية، انقلاب قوامه فصلا تاما ونهائيا بين الوحدة في ميدان الالوهية، والتعدد و الشرك في ميدان الحكم والسياسة.

ثانيا: انقلابا قوامه إحلال الولاء للفكرة و للاختيار الإيديولوجي و الفكري محل الولاء للشخص، حيا كان أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي و العشائري الجامد. كل ذلك وصولا لتحقيق انتقال سليم للسلطة بمعناها الواسع.

إنه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية عبر التعددية الحزبية، تعلو على الأطر الاجتماعية القديمة ويجعل انتقال السلطة و سريانها في المجتمع يسير سير طبيعي مواكبا لما يحدث من تطورات. [2]

---

1) محمد عابد الجابري، "الديمقراطية وظيفتها التاريخية في الوطن العربي"، مجلة اليوم السابع، باريس، فرنسا، عدد 100، أبريل 1986، ص 44.

2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا ما يعترف به "عبد الله شريط" نفسه بأن الديمقراطية بهذه الوظائف لا تتناسب مع الوضع في الدول الاشتراكية التي تقوم على الحزب الواحد. [1]

وخلاصة القول أن عبد الله شريط لم ينظر للديمقراطية من الناحية النظرية (كمفهوم سياسي شائع) بل نظر إليها من الناحية العملية التطبيقية، إلى أداءاتها في الواقع سواءا كان ذلك بالنسبة للنظام الليبرالي أو الاشتراكي، لأنها في النهاية تعني مشاركة الجميع في الثروة والسلطة معا، نظرا لصعوبة تطبيقها فإنها تحولت إلى وسيلة ابتزاز عند الكثير من دول العالم الثالث. فبعد أن تفطن الشعب للأساليب التقليدية للاستبداد اخترعوا له مصطلح الديمقراطية لاستغلاله من جديد، واستفراد فئة الحكام بكل شيء في حين بقيت الشعوب تعاني الفقر والحرمان.

المبحث الثاني

عبد الله شريط والنظام الاشتراكي

من خلال ما سبق يتبين لنا تذمر عبد الله شريط من بعض الأنظمة التي تبتز شعوبها باسم الديمقراطية، وهذا ما جعله يتبنى النظام الاشتراكي باعتباره النظام الأمثل في نظره على الأقل يضمن في مستوى أدنى الحقوق الاجتماعية للأفراد وسنحاول في هذا المبحث أن نشرح أهم المبررات التي جعلت عبد الله شريط يتبنى النظام الاشتراكي، **وهل لا يزال مقتنعا به حتى بعد سقوط المعسكر الاشتراكي؟**

إن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والإحداث السياسية والتاريخية التي شهدها القرن العشرين، ابتداء بالحرب العالمية الأولى، وقيام الثورة الروسية من جهة، إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية، وقيام الكتلة الشيوعية، ثم الحرب الباردة من جهة ثانية، إلى انتصار حركات التحرر الوطني وظهور ما سمي بالعالم الثالث من جهة ثالثة، كل هذه الأحداث، والثورات التي ميزت القرن العشرين لم تحدث مصادفة واتفاقا، بل جاءت امتدادا ونتيجة لما عرفته العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر من حملات استعمارية ومنافسات دولية وصراعات اجتماعية انبثقت عنها إيديولوجيات متضاربة كان لها الأثر الكبير فيما رافق الأحداث المذكورة من تعبئة نفسية وفكرية

1) أنظر صفحة 128 من هذا البحث.

واجتماعية وقومية، وفي خضم ذلك كله كان الشعار الرئيس الذي يتردد في أوروبا وخارجها: شعار "الاشتراكية هي الحل" للمسألة الاجتماعية التي تتمثل في الاستغلال الطبقي والطغيان الرأسمالي والاشتراكية هي الحل المسألة القومية والظاهرة الاستعمارية والتنافس الدولي الامبريالي.[1]

ومن بين المفكرين الجزائريين الذين صالوا وجالوا في التبشير بالاشتراكية نجد عبد الله شريط موضوع بحثنا فما هي أهم دوافع عبد الله شريط في تبني النظام الاشتراكي؟ وهل بقي للاشتراكية دور بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبعد أن حل شعار "الخوصصة" محل شعار "التأميم" وشعار "العولمة" محل شعار "الأممية البروليتارية"؟ و هل بقيت المسألة مسألة اختيار إيديولوجي أم أن المسألة في النتائج العملية للايدولوجيا المختارة؟

وقبل أن نجيب عن هذه الأسئلة و نتعرف على موقف عبد الله شريط من الاشتراكية تحديدا لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نحدد مفهوم الاشتراكية مادام مفهومها غير موحد وشامل بين المفكرين لأنه لا يوجد اشتراكية واحدة بل توجد اشتراكيات، ثم نتعرف على الأسس الإيديولوجية و التاريخية للاشتراكية في الجزائر ثم بعدها نناقش الأسئلة سالفة الذكر.

ما دام الأمر على هذا النحو سنحاول تقديم بعض التعريفات التي من شأنها أن تزيل الغموض و اللبس العالق بهذا المصطلح، لتتفتح لنا الرؤية أكثر و تساعدنا بذلك على تحديد طبيعة الموقف الذي يتخذه عبد الله شريط من الاشتراكية.

و قد عبرت كلمة الاشتراكية عن ذلك النظام الاجتماعي الذي يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج منعا لاستغلال فئة من الملاك لأكثرية عاملة. و قد تتخذ هذه الملكية العامة شكل ملكية الدولة أو الملكية الجماعية أو الملكية التعاونية (co-operative) و قد تبلورت النظرية الاشتراكية نتيجة لمساوئ النظام الرأسمالي خاصة بعد تحقق الثورة الصناعية و زيادة حجم الطبقة العاملة. و قد شاهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشأن النظريات الاشتراكية التي مازالت

---

1) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، [ع1]، سبتمبر 1997. ص 8.

تتفرع في أشكال مختلفة حتى اليوم،[1] والتي جعلت من المشكلة الاجتماعية أساسا لطرحها السياسي و تبنت المذهب الاجتماعي ضد المذهب الفردي في معالجتها للواقع الاجتماعي، لذا جاء مصطلح الاشتراكية من كلمة (الاجتماعي-social) للدالة على هذا المذهب الاجتماعي.[2]

و من هنا فالاشتراكية تعني المذهب الذي يقول بان العمل هو أساس التملك، و الملكية وظيفة اجتماعية، و يدعو ذلك إلى ملكية المجتمع إلى وسائل الإنتاج و إشراف الدولة على النشاط الاقتصادي و توجيهه بما يكفل رفع التناقضات الاجتماعية، و إنها في المقام الأول التحرر من الحاجة و الاستغلال.[3]

أما عبد المنعم محمد بدر فانه يعرفها بقوله:"هي علم توزيع الثورة بطريقة عادلة، إنها الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، و هي الحرية الاجتماعية، و هي الديمقراطية الاقتصادية، وهي العدالة الاجتماعية و هي احترام حقوق الإنسان.[4]

أما ثروت بدوي فقد عرفها على أنها النظام الذي يقوم على إلغاء الملكية الفردية للأموال الإنتاج و جعلها ملكا خاصا للدولة، فهي تتنافى إذا مع حرية التملك التي تعد من دعائم الحكم الفردي.[5]

و انطلاقا من ذلك فان بناء الاشتراكية خاصة على مستوى الدول المتخلفة مثل الجزائر هو عمل متكامل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية يشمل تحقيق المجتمع الاشتراكي وفق المبادئ العامة للاشتراكية الواجب توفرها في أي بناء اشتراكي. إن الاشتراكية الماركسية تبقى كما يرى عبد الله شريط مجرد نظرية لاعتمادها على التحليل والفرض والاستنتاج.[6]

---

1) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، ص 137.

2) رفعت المحجوب، **الاشتراكية**، دار النهضة العربية، القاهرة، [د.ط]، 1968، ص 08.

3) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ص 25-28.

4) عبد المنعم محمد بدر، **اشتراكيتنا العربية**، دار الكتب الجامعية، القاهرة، [د.ط]، 1968، ص 105.

5) ثروت بدوي، **النظم السياسية**، ص 370.

6) عبد الله شريط، "الاشتراكية بين الدعاية والعلم"، **مجلة المجاهد الأسبوعي**، اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني. الجزائر. [ع1114]. بتاريخ: 1981/10/11، ص 36.

وقبل أن نتعرف على موقف عبد الله شريط من الاشتراكية، نحاول أن نتعرف على أهم النماذج من متبني الفكر الاشتراكي في التاريخ الإسلامي قديما وحديثا، لكي لا يبدو موقف عبد الله شريط من الاشتراكية موقفا شاذا.

المطلب الأول
نماذج من متبني الفكر الاشتراكي
في التاريخ الإسلامي قديما وحديثا

1- أبو ذر الغفاري:

إذا كانت معارضة التبذير، والمطالبة بالحد من أنانية الملاك، كاف لجعل مفكر ما، ينتسب إلى الفكر الاشتراكي الخيالي أو الطوباوي، فلنا في الفكر الإسلامي بعض النماذج من هذه الأفكار التي ظهرت في الفكر الإسلامي وأول نموذج استعرض أفكاره هو أبو ذر الغفاري -رضي الله عنه-.[1] الذي لاحظ ازدهار الحياة الاقتصادية، ووفرة رؤوس الأموال، وكثرة البذخ لدى بعض الشخصيات الرسمية وخصوصا عندما تولى معاوية الولاية في الشام، وراح يتطاول في البنيان ونوع الأطعمة والألبسة، في الوقت الذي كانت فيه الحياة السياسية متدهورة نتيجة الشقاق الذي دب

1) أسلم هذا الصحابي المشهور في عهد الرسول(ص) و تلقى عنه دروس التقشف و مضى يبشر بدعوة الإسلام ضاربا بالدنيا عرض الحق، و بعد موت عمر -رضي الله عنه- هجر المدينة الى الشام، أنظر ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتاب العربي، [ج4]، بيروت، [د.ط]، [د.ت]، ص ص 62-63.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بين صفوف المسلمين،[1] وما كان لأبي ذر الغفاري الذي تلقى دروس الزهد عن الرسول (ص) أن يرضى أو يسكت أمام انغماس فئة قليلة في رغد العيش في الوقت الذي تشكو فيه الأغلبية الفاقة، فقرر أن يخوض في معركة النضال الاجتماعي ضد أرباب الأموال، في ظروف سياسية عكرة، هذه الظروف التي لعب فيها أمثال عبد الله ابن سبأ دورا خطيرا،[2] أدى إلى صراعات مذهبية بين المسلمين في مثل هذه الظروف السياسية المتوترة، وقف أبو ذر موقف استنكار واشمئزاز من جمع الثروة الطائلة في الوقت الذي كانت فيه جموع الفقراء لا تجد ما تنفقه في سد حاجياتها الضرورية، وكان يردد أمام الشخصيات الرسمية قوله تعالى :"و الذين يكنزون الذهب و الفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، فبشرهم بعذاب أليم".[3] ورغم المضايقات التي كان يتعرض لها لم يكف عن التبشير بفكرته، والإصرار على تسمية المال مال المسلمين وليس مال الله، كما كان يسميه معاوية آن ذاك، وقد بالغ أبو ذر في تحديد ملكية الفرد بجعلها لا تتجاوز مقدار ما ينفقه الإنسان في يوم وليلة وشيء يتصدق به في سبيل الله. وكان يقول في الشام:"يا معشر الأغنياء، وأسوأ الفقراء ثم يقول بشر كانزي الذهب والفضة بمكاو من نار".[4]

2- إخوان الصفا:

وهناك نماذج أخرى من الفكر الإسلامي ذي المنحى الاشتراكي يتمثل في حركة إخوان الصفا،[5] الذين يرون أن في وحدة الفكر والعمل التعاوني والتوجيه الأخلاقي شروط

---

1) محمود شلبي، **اشتراكية عثمان**. مكتبة القاهرة الحديثة. مصر. [ط1]. 1968. ص 220،223.

2) رجل يهودي من صنعاء اليمن، أسلم في زمان عثمان، و تنقل في بلاد المسلمين من الحجاز حتى الشام، يحاول ضلالته. أنظر أبي جعفر محمد ابن جلال الطبري، **تاريخ الطبري**، المجلد الثاني، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [ط.3]، 1991، ص 647. وقد استطاع هذا اليهودي أن يكوّن جماعة السّبائية التي تسترّت بالإسلام لحماية أغراضها المتمثلة في نشر الفتنة بين المسلمين. مدعية أن عليا هو الذي اختاره الله بعد موت النبي. أنظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، [ط8]، 1961، ص 267.

3) سورة التوبة، الآية: 37.

4) محمود شلبي، **اشتراكية عثمان**، ص 371.

5) و قد ظهرت هذه الجماعة في أواسط القرن العاشر ميلادي بالبصرة، وهذا حسب ما استنتجه السيد كمال اليازجي، من حوار وقع بين أبي حيان التوحيدي، ووزير صمصام الدولة، بل عضد الدولة، وصمصام الدولة؛ حكم الدولة البويهية بعد موت أبيه عضد الدولة سنة 372هـ. وتعود صعوبة التحديد الدقيق لزمان ومكان ظهور هذه الجماعة الى الجو السياسي

أساسية للتخلص من جميع الشرور في هذه الدنيا والفوز بسعادة الآخرة، فأوجبوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يستطيع، فيجب على صاحب المال أن يجعل للفقير حظا من ماله، وعلى من أوتي شيئا من ماله، وعلى من أوتي شيئا من العلم أن يعلم أخاه الجاهل.[1]

3- الأفغاني:

أما حديثا فنجد كل من جمال الدين الأفغاني و محمد عبدو ومحمد رشيد رضا موقف مؤيد للاشتراكية وهم يميزون بين الاشتراكية في الإسلام والاشتراكية التي جاءت من أوروبا، فالتجربة الاشتراكية الجنينية الأولى في المجتمع الإسلامي كما يرى جمال الدين الأفغاني أجدر بتحقيق روح المبادئ الاشتراكية من تلك الصراعات الدامية التي كان يعيشها أهل المجتمع الغربي، وذلك بناءا على ميزات تجلت له في التجربة الاشتراكية الإسلامية و أهمها: [2]

1. أن الاشتراكية الإسلامية لدى المسلمين الأوائل لم تكن رد فعل لصراع طبقي عنيف نتج عن مظالم اجتماعية و مغالاة عظمى في احتكار الأموال، رغم ما حدث أيام عثمان ثم الخلفاء الأمويين و ذلك بفضل تعاليم الرسول الحاثة على المآخاة بين المسلمين وحق الاشتراك العمومي في ثروات الأرض (الماء والكلأ والنار).
2. روح الاشتراكية في الإسلام كانت مبرأة من روح الحسد و الانتقام لأنها نمت بلا عنف في المدينة أيام الرسول (ص) عندما تضامن المهاجرين والأنصار وحدثت في ظرف استثنائي

والاجتماعي الذي جعلها تعمل في سرية تامة. وهذا الجو الصاخب بالثورات والحركات التي نتجت عن النقمة العارمة على الحكام، وانتشار الفوضى الاجتماعية، من العوامل التي دفعت أعضاء الجمعية السرية، التي تتخيل المجتمع الفاضل تتحقق فيه السعادة للجميع، وهذا المجتمع يتحقق في مدينة الخير التي تؤسس على تقوى الله والصدق في القول والأمانة في المعاملة حتى لا ينهار بناؤها، أنظر كمال اليازجي وآخرون، أعلام الفلسفة العربية، دار المكشوف، بيروت، طبعة 1968، ص 400. وأنظر كذلك حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، مع دار الجيل، بيروت، [ط.14]، 1996، [ج3]. ص 389.

1) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص 390.

2) أنظر: الرد على الدهريين ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني، بيروت، طبعة 1968 ، [ج1]، ص 553.

وتلقي الرسالة زمن يختفي من النفسي الروحي والديني عند الأفراد سرعان ما آداب النزعات الأنانية والفردية المحبّة لاكتناز الخيرات والأموال على عكس بداية ظهور الرأسمالية في الغرب.[1]

ورغم مثالية الأفغاني في هذا التصور، وإيمانه العميق بتجلي روح الانتقام النابعة من الظلم الاجتماعي في البلاد الأوروبية الرأسمالية، فإنه لم يجعل الأوروبيين مسؤولين عن تأجج الصراع بل اعتبرهم معذورين "لأن هذا الظلم هو الذي استفز العمال للمطالبة بالاشتراكية وفي نفيرهم روح الانتقام وهي أوضاع لم تظل قاصرة على الغرب، بل لن يسلم منها الشرق".[2]

كذلك فإنه لم يستطع منع نفسه من الحديث عن طبقة المتألمين، والمتذمرين من المسلمين والتي اجتمع بها أبو ذر الغفاري وقادها ضد عثمان بن عفان ثم معاوية بن أبي سفيان والنظام الاجتماعي الأرستقراطي والإقطاعي آنذاك.[3]

فكأن الأفغاني أحسّ بتكوّن طبقات اجتماعية فعليّة متميزة رغم الإسلام والأخوة الإسلامية، وشيوع روح التكافل الاجتماعي في الإسلام ما أوصى به الرسول (ص) وصحابته في العهد الأول فجعله ذلك متهيئا في عصره إلى تفهم حقيقة الاشتراكية بين البشر بعد ما أحسّ بوجود الظلم الاجتماعي بين الطبقات في كل العصور، بوصفها نمطا من أنماط تنظيم حياة المجتمعات وتطوير مسالكها في عصره، فلابد أن يصل إليها كل مجتمع منضم آمن بالعلم الصحيح و شيوع المعرفة بين الناس، فكأن الاشتراكية ستسود كل أركان العالم سيادة الفكر و المعرفة الصحيحين بين البشر عنده، يقول الأفغاني:"إن دعوى الاشتراكية و إن قل نصراؤها اليوم، فلابد أن تسود العالم و يعرف الإنسان أنه و أخاه من طين واحد و نسمة واحدة، و أن التفاضل يكون

---

1) محمد صالح المراكشي، الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة و النشر، سوسة، تونس، [دط]، [دت]، ص 218.

2) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، ص 414، 415. نقلا عن محمد صالح المراكشي، الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي، ص 219.

3) محمد صالح المراكشي، الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي ، ص 421.

بالأنفع من المسعى للجموع و ليس بتاج أو نتاج أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها أو غير ذلك من عمل باطل و مجد زائل و سيرة تبقى معرة لآخر الدهر".[1]

4- محمد رشيد رضا:

وهو ما ذهب إليه تلميذه رشيد رضا الذي اعتبر الاشتراكية في جوهرها إسلامية لا تتناقض وروح الإسلام. ففي فصل بعنوان "الاشتراكية والبلشفية والدين" اعتبر المؤلف أن الاشتراكية الأوروبية هي مبدئيا معتدلة، وموافقة تماما لروح القرآن؛ وذلك من حيث سعيها إلى تحقيق الأخوة الإنسانية الصادقة بين البشر من حيث مصالحهم الدنيوية، يقول رشيد رضا:" إن الاشتراكية التي ينزع إليها بعض الجمعيات في أوروبا مستحسنة و مطلوبة لأن لها أصلا في الشريعة الإسلامية الحقة المؤيدة للعقل الصحيح" [2]

كما ذهب مذهب أستاذه الأفغاني عندما اعتقد رشيد رضا أن قيام الاشتراكيين ضد طبقة الأغنياء الرأسماليين في أوروبا منذ القرن الثامن عشر ميلادي له ما يبرره عقلا لأنهم يسرفون إسرافا كبيرا في ظلم غيرهم و هو ما ينافي الإسلام في مجال المعاملات، والاشتراكية المطلوب تحقيقها في سائر المجتمعات عند رشيد رضا لا يمكن أن تكون الاشتراكية المطلقة في كل شيء (النظام الشيوعي) أي "اشتراكية المبالغة التي تروم الاشتراك المطلق في كل شيء بين الناس حتى في الأبضاع"، فالاشتراكية الغربية المعتدلة ومبادئ الإسلام الاقتصادية يتفقان في كونها حدا وسطا بين نقيضين للمجتمع الإنساني لكثرة سلبياتهما كل من جهته، وهما المذهب الرأسمالي والمذهب الشيوعي، والملاحظ أن رشيد رضا اهتم بالثورة الشيوعية الروسية "أكتوبر 1917" وحصول البلاشفة على الحكم بعد انقضاضهم على قياصرة روسيا في نص فريد من نوعه بمجلة المنار. [3]

---

1) جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، ص 423.

2) محمد رشيد رضا، **الاشتراكية والبلشفية والدين**، المنار1، [ج49]، مارس 1899. ص 945 وما بعدها. نقلا عن محمد صالح المراكشي، **الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي**، ص 220 .

3) محمد رشيد رضا، **الاشتراكية والبلشفية والدين**، ص 256/252. نقلا عن محمد صالح المراكشي، **الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي**، ص 222 .

وخالف مفتي الديار المصرية آنذاك الشيخ "محمد بخيت" 1921/1914 الذي توفي سنة 1935 وقد أفتى بأن هذا المذهب حرام في الدين الإسلامي لأنها فلسفة تبيح حسب رأيه الأموال والدماء والأعراض ولا تعترف بالأديان.[1]

خالف إذن رشيد رضا المفتي المصري من حيث إظهاره لبعض التعاطف مع هذا المذهب الاجتماعي الاقتصادي منها إزالة أرباب الأموال وأعوانهم من الحكام المناصرين لهم، ولكنه أردف "يكون المسلمين بدينهم ومبادئهم الاشتراكية في غنى تام عن الشيوعية وهم يتمنون نجاح الاشتراكية نجاحا يزول به استعباد الشعوب"،[2] ولعل المؤلف رأى هذا الرأي من جراء تسليمه الكامل بالأصل الإسلامي للاشتراكية وهو وجود التكافل والتضامن بين كافة طبقات المجتمع، في الإسلام الذي لا يغلّب طبقة على أخرى.

لكن عندما حكمت طبقة البروليتاريا كل الطبقات الأخرى في أوروبا، جعلت بيدها مستقبل المجتمع الشيوعي في روسيا وغيرها من المجتمعات الأخرى، ولعل طابع العنف والثورة الدموية التي قامت عليها الشيوعية في روسيا كان عاملا ثانيا ومعاداتها للأديان عاملا ثالثا قد جعل تعاطف رشيد رضا مع هذا النوع من الاشتراكية المتطرفة تعاطفا محدودا للغاية وصيراه مستنكفا من الإطلاع على بعض الترجمات العربية لهذا المذهب،[3] وهنا نلاحظ أن رشيد رضا لم يستسغ البتة المذهب ولا يرى في الآن نفسه موجبا في تبني المسلمين للشيوعية للأسباب متعددة التي ذكرناها، ففي تعاليم الدين الإسلامي "وهو في هذا يؤكد رأي أستاذيه الأفغاني وعبدو" ما يضمن لهم اشتراكية معتدلة دون عنف أو الحاد على خلاف المذهب الشيوعي.

والخلاصة التي يمكن استخلاصها من ذكر هذه النماذج في الفكر الإسلامي، هي أن الدعوة إلى العدالة الاجتماعية والمساواة ومحاربة الإجحاف والظلم السياسي أن الدعوة إلى هذه المثل موجودة في الفكر الإسلامي رغم البعد الزمني والمكاني ورغم اختلاف الوسائل فالغاية تبقى واحدة وهي محاربة الظلم والاستغلال وهذا ما سيؤسس عليه عبد الله شريط موقفه في تبنيه الاشتراكية.

---

1) المرجع نفسه، ص 253.

2) المرجع نفسه، ص 254.

3) محمد صالح المراكشي، **الإيديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي**، ص ص 221-222.

المطلب الثاني

دوافع عبد الله شريط

في تبني النظام الاشتراكي

ينطلق عبد الله شريط في تبريره لتبنيه النظام الاشتراكي من أنه يجب على المسلمين الاستفادة من الأوروبيين فيما يتعلق بأنظمتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية مدام ذلك لا يتناقض مع جوهر الإسلام، ونجده هنا يحدد سلبية بعض المسلمين في التعامل مع هذه المذاهب والأفكار الغربية ومشاركة غيرهم بالرفض المطلق والاكتفاء الذاتي. يقول عبد الله شريط:" ويحاول بعض علماء المسلمين أن يشاركوا في هذا النقاش، ولكن بطريقة الرفض المطلق والشعور بالاكتفاء الذاتي، وعدم مراعاة ما يمكن للمجتمع الإسلامي أن يستفيده من هذا النقاش (يقصد النقاش العلمي الدائر بين رجال الدين المسيحيين وأصحاب المذاهب المادية الإلحادية للبحث عن مكان التقاء تستفيد منه مجتمعاتنا وتخرج من تمزقها بين الروح والمادة) ومن هذه الأفكار الجديدة عليهم وعلى مجتمعاتهم".[1]

والموقف الايجابي في نظر عبد الله شريط هو "هل يتبنى المجتمع الإسلامي هذا النقاش ويتخذ منه موقفا واضحا وبسيطا يتمثل في الحل الآتي: و هو أن ما تدعيه المذاهب المادية اليوم من احتكار لفكرة العدالة الاجتماعية، ومقاومة للاستغلال الطبقي، وتنظيم لحياة المجتمعات الاقتصادية والاجتماعية، نحن المسلمين نتبناه ونعمل به لأنه يتلاءم تماما مع روح ديننا الحنيف، ولكننا نرفض كل ما تدعيه هذه المذاهب من تمم توجهها إلى كل دين بدون استثناء، لأن هذه التهم إذا انطبقت على الكنيسة الإقطاعية الرأسمالية، الذي انحرفت عن دعوة المسيح فإنها لا تنطبق على أي مؤسسة من مؤسسات الإسلام".[2]

---

1) عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية و قضايا التنمية**، ص 155.

2) المصدر نفسه، ص 155.

ولذلك يعلن عبد الله شريط أنه يجب أن نكون اشتراكيين في الاقتصاد و في التنظيم الاجتماعي والسياسي، ولكننا في المقابل نحافظ على ثروتنا الروحية التي جاءنا بها الإسلام والتي نعتز بها ونعمل على تطويرها. يقول عبد الله شريط:"نعلن هذا لشبابنا المفتونون بالاشتراكية، ونعلمه لأبنائنا بكل وضوح وبساطة في المدارس، فتخرج أجيالنا الحاضرة والمقبلة من موقف التذبذب والاضطراب الذي تعيش فيه".[1] ومن خلال هذه النصوص السابقة يتبين أن عبد الله شريط اشتراكي المذهب وهذا ما شهد به محمود قاسم الذي قدم لكتابه:"معركة المفاهيم" حيث قال "انه اشتراكي ملتزم"، ولقد استوحى هذا الحكم من خلال بعض النصوص لعبد الله شريط التي تلمح لذلك، وذلك من خلال حديثه مثلا عن مشاكل المجتمع العربي، وكيفية معالجتها، حيث قال:"ثق انه لولا اقتناعي بان العلاج ينبغي أن يبدأ منها لما امتهنت هذه المهمة الصعبة، ثم من هنا تبدأ الاشتراكية إذا كنا مخلصين لها".[2] ولعل قول شريط هذا شهادة مباشرة على تبنيه المذهب الاشتراكي، وقبل أن نفصل في دوافع عبد الله شريط في تبنيه للنظام الاشتراكي، نحاول أن نتعرف على مفهوم الاشتراكية عنده فما هي إذا الاشتراكية في نظره، وما هي الأسباب التي جعلته يهتم بهذا المذهب ويتبناه، وما هي المبادئ والأركان التي تقوم عليها الاشتراكية، والصعوبات التي يمكن أن تواجهها؟

1- الاشتراكية مذهب بني على العلم في نظر عبد الله شريط:

إن الاشتراكية في نظر عبد الله شريط نظام بني على العلم.[3] وهي طريقة للتفكير ودراسة المشاكل والبحث لها عن حلول، وميزتها أنها علمية، أي إنها تنطلق في البحث من زوايا مؤمنة بالعلم وبقدرة التفكير البشري وإبداعه.[4] فالاشتراكية إذا في نظر عبد الله شريط هي نظام قائم على العلم والتفكير العلمي.

---

1) المصدر نفسه، ص 156.

2) عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 14.

3) عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 06.

4) المصدر نفسه، ص 171.

لكن قبل أن نتحدث عن مبادئ هذه الاشتراكية وأركانها والتي يدعو إليها عبد الله شريط نحاول أولا معرفة الأسباب التي جعلته يهتم بهذا النظام وهي التي نجده ذكرها في مقدمة كتابه "المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي" وهي:

أولا: لأننا نريد كأمة وكشعب أن نتبنى هذا المذهب في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والعلوم وليس من المعقول أن نترك إذن فلسفة كهذه تدخل هذه الميادين الخطيرة في حياتنا، نحن لا نعرفها ولا نتصور أسسها العميقة.

ثانيا: لأن كثيرا من مؤسساتنا الاقتصادية والعلمية و عاداتنا الاجتماعية أفلست، ويجب أن نتسلح لها بالعلم والمعرفة والدرس، لأننا نحسب أن شعار الاشتراكية وحده كاف ليجعلنا اشتراكيين بالفعل.

ثالثا: لأن عددا كبيرا من الوصوليين (الانتهازيين) اتخذوا من لفظة الاشتراكية سلاح؛ لا ليقاوموا به الفساد الاجتماعي في بلادنا أو ليبنوا به مستقبلا للشعب، بل جعلوها سلاحا يسكتون به الأمناء من الناس فلا يجرؤون على فضح أعمال النهب والسرقة المادية والديماغوجية الفكرية يمتصون بها مستقبل هذا الوطن لفائدة حاضرهم.[1]

إن هذه الأسباب جعلت عبد الله شريط يتحدث عن الاشتراكية بإسهاب كبير محاولا في ذلك تصحيح النظرة الخاصة عن النظام و خاصة نظرة الشعب، هذا الأخير الذي يجب أن يفهم المعنى الصحيح والحقيقي للاشتراكية، لا كما يفهمها أو فهمها هؤلاء ممن شوّهوا صورتها وأهدافها الحقيقية حيث يقول:"...لقد حان الوقت لنحاول إنقاذ الاشتراكية من تجارها، آن أن نصارح الشعب بأن الاشتراكية ليست شرا وليست إفلاسا أو تخريبا وإنما هي نظام بني على العلم، وإذا مرسناه عن جهل فان ضرره يصبح أكثر من نفعه...".[2]

---

1) عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 06.

2) المصدر نفسه، ص ص 5 ، 6.

وبالتالي إذا أردنا أن نتبنى الاشتراكية كمذهب يجب حسب شريط "أن نصحح نظرتنا لها، كما يجب أن نرسم طريقا لموقفنا ونضع مبادئ لموقفنا منها بوصفنا شعبا متخلفا... و بصفتنا شعبا مسلما وبوصفنا نجابه أوضاعا داخلية وخارجية لا تشبه تماما الأوضاع التي استمد منها "ماركس" و"انجلز" فلسفتهما المادية الجدلية..."[1] وبهذا فعبد الله شريط يدعو إلى اشتراكية جزائرية تراعي الخصوصيات الثقافية، الدينية، التاريخية والوطنية للشعب الجزائري، تستفيد من تجارب الآخرين وتتميز عنها في نفس الوقت. وليست تقليدا أعمى للآخرين.

وما نلاحظه من خلال بعض نصوص عبد الله شريط أنه يأخذ كل من مصطلح "الشيوعية" و" الماركسية" و"الاشتراكية" في مواضع كثيرة بمعنى واحد، فنجده في معرض تأكيده على أن الاشتراكية الحقيقة لا تناقض الدين سواء عند الأوروبيين أو المسلمين يقول شريط:" إن الشيوعية سواء في عهد الاستعمار أو في عهد استقلال الشعوب قد ارتكبت خطأ فادحا في معاداتها للدين بدلا من معاداة بعض رجال الدين فتولد عن هذا الموقف رد فعل عند رجال الدين بمعاداة الشيوعية، ومعاداة كل أنواع الاشتراكية الأخرى وكان المستفيد من هذه المعاداة المتبادلة والحمقاء الرأسمالية اليهودية التي تسيطر على مصادر الثروة في أمريكا وفي العالم الغني".[2]

ثم نجده في نص آخر يقول:" وقلة الوعي السياسي عند كل من الماركسيين ورجال الدين أو المتدينين توشك أن تكون استجابة مباشرة لا لنداء الدين ولا لنداء الاشتراكية، بل لنداء الإستراتيجية اليهودية التي تعمل على تفرقة هاتين القوتين، قوة الاشتراكية وقوة الدين في العالم الإسلامي على الخصوص، إما من يدفع الثمن ويذهب ضحية هذه التفرقة فهي الجماهير الشعبية المسلمة وذلك إذا تأكدت واتسعت هذه المعاداة المفتعلة بين الاشتراكية والدين.[3]

وهو يرى أن تقدم العالم الإسلامي مرهون باتحاد هذه القوى الثلاث: التنظيم الاشتراكي، والروح الدينية، والنضال الجماهيري وانتصار هذه القوى مجتمعة في نظر عبد الله شريط هو "سحق للقيم اليهودية العالمية، وما تسعى لتجنيده ضد الإسلام من قوى الاستغلالية

---

1) المصدر نفسه، ص 171.

2) عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية و قضايا التنمية**، ص 157.

3) المصدر نفسه، ص 158.

الرأسمالية والانحرافات الشيوعية الجامدة والأخطار الامبريالية على مستقبل العالم نفسه" وهنا تتضح إيديولوجية عبد الله شريط بكل جلاء، في وقوفه مع المعسكر الاشتراكي ضد المعسكر الرأسمالي.

2- الأسس التي يجب أن تبنى عليها الاشتراكية في نظر عبد الله شريط:

وهو يشرح الأسس التي يجب أن تبنى عليها الاشتراكية قائلا:"ولعل أول ما ننطلق منه في تبنينا للاشتراكية كمذهب في حياتنا هو أن نفهم بان الاشتراكية ليست غاية في ذاتها، بل هي مجرد وسيلة، و يجب أن نلح على هذه الفكرة بالذات ولا ننساها لان العمل الكامل غير موجود، بما في ذلك النظام الاشتراكي..." [1].

إن اعتبار الاشتراكية كغاية في نظر شريط يحول كل شيء عن أصله ويزيف وضع المشكلة ونتائجها في آن واحد عندما تصبح الاشتراكية مجرد وسيلة في خدمة الوطن والمواطنين... [2].

أما ثاني مبدأ يجب أن نعتمده في تبنينا الاشتراكية هو أننا يجب أن نؤمن بأن الاشتراكية أو الماركسية ليست قوالب متحجرة لا تقبل التعديل –كما يقول- وليست نصوصا مقدسة، وإنما هي طريقة للتفكير ودراسة المشاكل والبحث لها عن حلول.

أما ثالث هذه المبادئ و التي يجب أن نؤمن بها كذلك هي أن الاشتراكية ليست من الضروري أن تبدأ مع فلسفة ماركس. لأن هذا الفكر حسب شريط هو تفكير خاطئ بل فاحش الخطأ، وإنما يجب أن نفعله كأمة هو التنسيق بين ما بقى صالحا من تراثنا، وما برهنت التجربة على صلاحه من الماركسية [3].

إضافة إلى هذه المبادئ يرى شريط أن ما يجب أن نعلمه كذلك هو أن الاشتراكية ليست ثقافة نظرية عقلية وإنما هي ثقافة علمية وعملية أو نظر وتطبيق، لان كل محاولة للفصل بين النظرية

---

1) المصدر نفسه، ص ص 36-37.

2) المصدر نفسه، ص 40.

3) عبد الله شريط، المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي، ص 171.

و التطبيق أو بين المادة والفكر هي عبارة عن تصرف منحرف عن روح العصر العلمية أو عن كل فائدة علمية وعملية [1].

وبهذا نخلص مع شريط إلى مبدأ أساس تتميز به الاشتراكية و هو قيامها على العلم و المعرفة وهو آخر ما يجب أن تعترف به للاشتراكية كما يرى شريط، فالماركسية اليوم عبارة عن معركة خفيفة، ولكنها معركة علمية، ومن يريد أن يجعل من الماركسية تجارة ينتفع بها في حياته الخاصة فذلك دليل على أنه لم يفهمها و لم يدرك روحها العلمية. فهذه هي الاشتراكية الحقيقية بمبادئها في نظر شريط وهذا ما يجب أن ندركه... من هذا المنطق يمكن القول أن الاشتراكية في نظره هي الطريق الصحيح للأقطار العربية الحديثة الاستقلال التي عانت من اضطرابات سياسية وأزمات اقتصادية وانحلال اجتماعي، فعلينا أن ندرك أنه لا سبيل لوصلها إلى السلامة، إلا سبيل الاشتراكية حيث يقول:"أنه من لم يتحصن في عالمنا اليوم هذه الشعوب يتحصّن الاشتراكية ستلاعب الشركات الأجنبية بدولته تنصّبها أم تطيح بها متى أرادت...". [2]

إن اختيار طريق البناء الاشتراكي يجب أن يتم بإرساء أركان الاشتراكية الأساسية وهي حسب شريط:

- بناء حياة وطنية تقوم على معاداة السياسة الامبريالية التي تسكلها الدول الرأسمالية إزاء الشعوب المتخلفة.
- معاداة السياسة الامبريالية الرأسمالية التي تمتص دماء الطبقات الفقيرة الكادحة في وطنها و خارج وطنها.
- معاداة البيروقراطية التي تنصب نفسها في المكاتب والإدارات، وتريد أن تسيّر المجتمع بالمكالمات الهاتفية والسيارات والأوراق. [3]

---

1) المصدر نفسه، ص 172.

2) المصدر نفسه، ص 06.

3) عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 239.

إن تطبيق هذه الأركان الأساسية في البناء الاشتراكي في نظر عبد الله شريط لا يعني أن النظام لا يخلو من المصاعب، فالاشتراكية و كأي نظام يحتوي على صعوبات يجب الإيمان بها، والذي يؤمن بالاشتراكية يجب أن يؤمن بأنها نظام له مشاكله الخاصة كما لكل نظام آخر، لأن الاشتراكية ليست فوائد فقط بدون صعوبات حيث يقول شريط:"ومن يؤمن بأن الاشتراكية فوائد فقط بدون صعوبات لا نسميه مؤمنا بالاشتراكية بل نسميه مؤمنا بالأحلام والاشتراكية تحارب فيما تحارب أحلام اليقظة و تدفع أتباعها دفعا إلى أن يكونوا واقعيين لأن الاشتراكية علم قبل كل شيء يتعامل مع الواقع كما هو لا كما نتمنى أن يكون".[1]

فالاشتراكية في نظر شريط يجب تكون واقعية لا خيالية والذي يؤمن بها كواقع يجب أن نؤمن بأنها تحتوي على مصاعب ككل نظام من الأنظمة.

ومن مصاعبها يرى شريط بأن للاشتراكية مرحلتين، ولعل مصاعب المنهج الاشتراكي تمكن في المرحلة الأولى وهي مرحلة التعب والحرمان والتقشف وبذل الجهد من أجل الوصول إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة الرقي والاستقلال الفعلي كما سماها.[2]

إن الصعوبة في البناء الاشتراكي تكمن أساسا فيما يتصف به المنهج الاشتراكي الذي تتبناه معظم الدول النامية وهي صفة الثورية أو الحكم الثوري، هذه الصفة التي تتسم بها الاشتراكية أو البناء الاشتراكي زاد من صعوبتها في رأي شريط أنه ليس فيها حل وسط أو أسلوب معتدل يجمع بين أساليب مختلفة، فهي أما أن تكون أو لا تكون ومما زاد في صعوبتها أكثر، إنها تقوم بمهمتين، مهمة تهديم النظام السابق، و مهمة البناء لنظام جديد، وهي المهمة الصعبة، إذ تعتبر الاشتراكية دون فلسفات الحكم الحديثة الأخرى هي الجديرة بان تسمى ثورة حقيقية.[3]

إن هذه الصعوبات في البناء الاشتراكي جعلت عددا لا يستهان به من الدول النامية التي تراجعت عن البناء الاشتراكي، بسهولة حيث اندفعت إلى هذا البناء دون أن تتوقع مصاعبه،

---

1) المصدر نفسه، ص 249.

2) عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي**، مصدر سابق، ص 06.

3) عبد الله شريط، "الاشتراكية بين الدعاية و العلم"، **مجلة المجاهد**، الجزائر، ع1114(1981/10/11). ص 36.

ولذلك كان على هذه الدول، كما يرى شريط، أن تختار إما البناء التدريجي لدولتها و الالتجاء إلى مستعمر الأمس ليعينها، فيأتي ليعلن نفسه بابتزاز ما تبقى من قوتها، وإما أن تدخل في كفاح جديد وتتعب وتكتشف قوتها في الاعتماد على نفسها فتخلق المعجزات في وقت قصير. [1]

ويبقى في نظر شريط أن البناء الاشتراكي السليم هو الذي يقوم على أساس السلطة الثورية أو نظام الحكم الثوري الذي يقلب الأوضاع السائدة في البلاد قلبا جذريا وشاملا ويقفز على المراحل قفزا، وهذا ما يجب أن تعتمده هذه الدول الحديثة العهد بالاستقلال لأنه الأنسب لها. [2]

وما نستنتجه إذن من موقف عبد الله شريط من الاشتراكية: هو أن الاشتراكية ليست تنظيرا فكريا مجردا وإنما هي ممارسة وتطبيق، لأنها نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي يقوم على أسس علمية و يستمد مقوماته من تراثنا العربي الإسلامي وهذا لتحقيق العدالة الاجتماعية والرفاهية الاقتصادية بين أفراد المجتمع.

لكن هل يمكن اعتبار سقوط التجربة السوفياتية نهاية لفكرة الاشتراكية وفشلها نظريا وعمليا في الدول التي كانت تابعة لها إيديولوجيا؟ وما مدى إمكانية قيام الاشتراكية مرة أخرى وبشكل أفضل؟

هل تعتبر الاشتراكية فعلا مجرد حلم طوباوي غير قابل للتحقيق؟ وهل تعتبر الرأسمالية الحل الملائم لهذه المرحلة ولفترة طويلة لاحقة؟

---

1) عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث، ص 296.

2) المصدر نفسه، ص 231.

هل ستساعد كل من الخوصصة و العولمة كبديل عن الاشتراكية على التخفيف من واقع هذه الازدواجية والانشطار والتفاوت العريض بين الفئات والنخب، وهذا ما أصبح يشكل قوام التخلف في المجتمعات العربية أم أنهما ستزيدان هذا النوع الجديد من التخلف استشراء وتخلفا؟

3- الخوصصة والعولمة كبديل عن الاشتراكية:

سواء كان الجواب بالإيجاب أو النفي عن الأسئلة السابقة، فإن طرح دور مكونات المجتمع المدني، و من ضمنها المنظمات الأهلية في إطار هذا السؤال و تحت إلحاحه سيبقى أمرا مبررا و مشروعا.[1]

وهذا لا يعفينا من أن نلقي نظرة خاطفة على النتائج السلبية المنتظرة لكل من الخوصصة والعولمة:

وبعيدا عن الدخول في مجادلة حول ما قيل عن العولمة مفهوما وتعريفا يحق لنا التساؤل حول هذا التحول في هيكل المنظومة الدولية، وإدراك التحديث الحاصل في التفاعلات الدولية على وتيرة واحدة، **هل يشمل كل الدول أم أنه يختلف من بلد إلى آخر؟** والحقيقة أننا نواجه واقعا خطيرا ستتحقق فيه قفزات هائلة على مدارج النمو والتقدم وامتلاك التكنولوجية المتقدمة، وسباق التقدم العلمي والتقني المعلوماتي، والثورة المعرفية والثقافية التي تجتاح العالم، وفي المقابل فئات الشعب غالبيتهم من الفقراء والمعدومين والمحرومين على مستوى العالم وفي العالم الثالث و الدول العربية على وجه الخصوص مثقلة بواقع جماهيري بائد معزول ومقتول معنويا في تفكيك الثوابت وهتك القيم والمقدسات.[2]

وإذا كانت الصراعات الرهيبة القادمة على ظهر كوكبنا إيكولوجيا واقتصاديا وثقافيا، لا تحمل مؤشرات أمل للشعوب المقهورة، فإنما في الوقت نفسه لا تطمئن الغرب وحضارته الاستهلاكية والعديد من السياسيين والعلماء على العكس من "فوكوياما" يفترضونا أن محاولات

---

1) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر النقد، ص 12.

2) صويلح بوجمعة، "العولمة و الأمن"، مجلة النائب، [ع1]، 1423هـ/2003م، تصدر عن المجلس الشعبي الوطني الجزائري، ص 112.

قصر العالم كله على مثل أعلى للإنسان كمستهلك (توتاليتاري) مجرد من الأسس، إلا أن عملية الاستهلاك ذاتها تعتبر جوهر الأزمة الأخلاقية التي استولت على الغرب والتي تميز المجتمعات المباح فيها كل شيء كملكية ممكنة. [1]

و النظر في المسارات القادمة الممكنة أفرز اليوم رؤيتين:

1. رؤية أولى تؤكد فكرة نهاية التاريخ واندثار الإيديولوجيات وتزكي النموذج الغربي كشكل أرقى للديمقراطية وبالتالي فإن تطور الشعوب سيتم وفق قواعد اللعبة الليبرالية، وعدم التأقلم معها يعني حتما الانسحاق تحت عجلة الرأسمالية الزاحفة، وفق هذا التصور ستؤول الأمور في النهاية إلى دولة مركزية عملاقة، وتذيب كل الاختلافات وتفرض نمطا معيشيا واحدا ونموذجا استهلاكيا متشابها على البشرية.
2. والرؤية الثانية أقل قدرية (moins fataliste) ترى أن دول الأطراف، أي دول العالم الثاني والثالث ستظل تبحث عن خلاصها الخاص، والذي لن يكون إلا بالاستناد إلى خصوصياتها المحلية لأن لبرلتها (libéralisation) تعني غربنتها وزوالها ككيانات متميزة. [2]

إن العولمة كما تطرح علينا اليوم، تبدو مجرد مرحلة من مراحل ولوج اقتصاد السوق، و كأنها مجرد حلقة من حلقات التفاوض مع منظمة التجارة العالمية، و تتردد كلمة "عولمة" مقترنة بكلمتي "ألفية ثالثة" و"شبكة أنترنات"، وكأننا تحت تأثير الصدمة الحداثية، لا تنتج إلا خطاب الانبهار من جهة، والقدرية من جهة أخرى. إن العولمة عند الأمريكيين شمولية تتحقق على مستويين:

1. تدمير البنيات التقليدية لاتخاذ القرار وإنتاج الخطاب المهيمن، بحيث لن يعود للدولة الوطنية أو التحالفات الإقليمية الضيقة أي معنى ولا وجود لها إلا كحلقة من آلة عملاقة هي السوق وشبكة المضاربة الكبرى.

---

1) بوحبيب حميد، "القافلة و السراب في العولمة و الثقافة الشعبية"، مجلة النائب، ص 124.

2) بوحبيب حميد، "القافلة و السراب في العولمة و الثقافة الشعبية"، مجلة النائب، ص 125.

2. شمولية الطرح والمقاربة بحيث لن يبقى السياسي، الثقافي، الديني، الرياضي، الجمالي، المالي...الخ مجرد مجالات متقاربة... إن الحياة الإنسانية تعود حينئذ لعبة معقدة أو كما عبر عنها سمير أمين، "كبة خيط عملاقة ومتداخلة وكل خيط فيها يؤثر على النسيج كله". [1]

ويمكن أن نرصد أبرز ثلاثة مواقف مضادة للعولمة هي تلك التي يتبناها الاشتراكيون والأصوليون والقوميون، فالاشتراكيون يرون في العولمة انها خدعة إمبريالية من صنع الو.م.أ للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، فيما يرى الأصوليون أنها تسلخ الإنسان (المسلم بشكل خاص) من قيمه الدينية والأخلاقية، أو تهجينه بالقيم الغربية أو إبعاده عن قيمه الأصيلة وعن الدين الإسلامي تحديدا. أما القوميون فيرون في العولمة أنها ستعمل على إلغاء الهوية القومية والوطنية والخصوصية المحلية، وفرض أنموذج ثقافي غربي على شعوب الأرض قاطبة، ويتفق الثلاثة على أن العولمة في جوهرها، لا تحترم الإنسان ولا تحافظ على جذوره وحضارته وتجاربه وثقافته.

ويرى المعتدلون أن تخوفات الاشتراكيين والأصوليين والقوميين مبالغ فيها، وأن رفضهم للعولمة سيكون كمن يسبح ضد تيار شلال، لأن من يحسن فهمها سيستفيد من ايجابيتها مادامت هذه الأخيرة تشجع على التنافس الإقتصادي، وأن هذا التنافس يؤدي ليس فقط إلى تحسين كفاءة المتفوقين في الإنتاج وتطوير من هم بمستوى أدنى، بل إنه يصب أيضا في مصلحة المواطن بأن يقدم له السلعة بأفضل نوعية وبأقل ثمن، وأنها ستؤدي إلى تطوير الإنتاج الصناعي والزراعي والصحي والخدمي في مجالات الحياة كافة، تُفضي في النهاية إلى أن تجعل الإنسان يعيش حياة مريحة أو مرفهة وصحة جيدة وعمرا أطول، وربما كانت أفضل إيجابية للعولمة أنها تقضي على الشمولية والسلطوية التي تعاني منها الشعوب النامية وتعمل على إشاعة الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، وأنها تجعل العلم والمعرفة والثقافة والفن والأدب في متناول الجميع، كما تعمل العولمة على تحويل الشعور بالانتماء من حالة خاصة (تعصب لقبيلة، مجتمع، وطن) إلى حالة عامة وهي الإنسانية، الذي يؤدي في النهاية إلى خفض العداء بين المجتمعات وتهدئة النزاعات نحو الحروب بين الدول،

1)بوحبيب حميد، "القافلة و السراب في العولمة و الثقافة الشعبية"، مجلة النائب، ص 133.

وتجعل من الأرض مدينة إنسانية تسمى المجتمع المدني العالمي.[1] ومهما اختلفت الآراء حول إيجابيات أو سلبيات العولمة تبقى الإشكالية المحورية في كيفية التعامل معها.

1- أما فيما يتعلق بالخوصصة: التي تعني تصفية القطاع العام لصالح القطاع الخاص، بإلغاء التأميمات ونزع ملكية الدولة فان المسألة ليست مسألة اختيار إيديولوجي بل مسألة النتائج العملية لهذا الاختيار، انه لا أحد يستطيع أن يجادل في فشل التجارب الاشتراكية التي عرفتها بلدان ما كان يسمى بالكتلة الشيوعية، واستنسختها بصورة أو بأخرى أقطار عديدة في إفريقيا وآسيا و أمريكا اللاتينية، ولا أحد كذلك يستطيع أن يجادل في التقدم الذي أحرزته النظم الليبرالية في أوروبا وأمريكا الشمالية، سواء على المستوى الاقتصادي أو التكنولوجي أو الحضاري العام، غير أن المسألة يجب أن لا تغيب عن أنظارنا واهتمامنا هي أن فشل تجارب اشتراكية معينة، لا يعني أن المشاكل الاجتماعية التي قامت الاشتراكية لالتماس حلول عادلة لها، قد وجدت حلها في ظل هذه النظم الليبرالية الناجحة ولا تلك المشاكل آخذة في التقلص والانحصار.[2]

فعلا لقد تمكنت النظم الرأسمالية الليبرالية في كثير من الأقطار الغربية من التخفيف من حدة الأزمة التي كانت تهدد الرأسمالية بالانفجار في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تمكنت من ذلك بفضل كفاحات الطبقة العاملة من جهة، وتكيف الدول الليبرالية الديمقراطية مع الأزمة من جهة أخرى، وذلك بتقديم تنازلات هامة على مستوى التعليم والصحة والتقاعد أو مستوى التعويض عن البطالة، وتخفيض ساعات العمل... غير أن هذه المكاسب والانجازات التي تحققت في أوربا قد جرى انجازها في إطار الدولة القومية (الدولة/ الأمة). فالرأسمال رأسمال وطني، والمنافسة وطنية، والعلاقات مع الخارج تتم عبر الحماية الجمركية، وخدمة المصالح الاقتصادية و الإستراتيجية في ما وراء البحار، هذا فضلا عن استغلال المستعمرات، ونقل فائض القيمة فيها " المترو بول" مركز الدولة المستعمرة. أما في أقطار العالم الثالث وفي مقدمتها العالم العربي فان فشل التجارب الاشتراكية فيها، ولنقل فشل القطاع العام، سواء على مستوى

---

1) قاسم حسين صالح، العولمة موضوع للحوار أم لعنف قادم. 2007/04/01
http://www.almadapaper.com/sub/08-186/p11.htm

2) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر و نقد، ص 13.

التسيير أم مستوى تحقيق الأهداف، فشل محقق وأكيد و مع ذلك فان الشيء الـذي يجـب أن لا يغيب عن أذهاننا هو أن القطاع العام، ولنقل الدولة الوطنية في العالم غير الرأسمالي عموما والعـالم العربي كذلك، قد سلكت سياسة اجتماعية شبيهة بتلك التي سلكتها الدولة الليبرالية القوميـة في أوربا، وإن بصورة ارتجالية ومتخلفة.[1]

فمن خلال القطاع العام استطاعت الدولة الوطنية في كثير من الأقطار العربية التخفيف من وطأة البطالة وتقديم خدمات اجتماعية هامة، مثل توسيع نطاق التعليم و إقرار مجانيتـه و تـوفير العلاج والخدمات الصحية مجانا وتوفير الدواء بأسعار مدعومة بصورة ما، فضلا عن التجهيـزات الكبرى على مستوى الطرق والمعادن والفلاحة والصناعة وإنشاء مشاريع كبرى كان مـن جملـة أهدافها استيعاب أكثر ما يمكن من اليد العاملة.[2]

والسؤال الذي نطرحه هنا **هل يمكن أن نعقد الأمل على المستقبل في أن تتمكن الخوصصة والاستثمارات الأجنبية المأمون فيها من التخفيف بشكل جدي من واقع الأزمة الاجتماعية التي نشاهدها تتفاقم وتتفاحش؟ هل يمكن أن تعمل الخوصصة على تجسير الفجوة العميقة العريضة بين الفقراء و الأغنياء بين المجتمع العربي؟ هل يمكن أن تنجح الخوصصة فيمـا فشـلت فيـه الاشتراكية العربية المزعومة؟** أسئلة طرحت بحدة بعد انهيار الاشتراكية في الدول العربية، و مازال النقاش يدور بين القطاع العام و القطاع الخاص في ظل تأزم الأوضاع الاقتصـادية والسياسـية والأخلاقية وفي ظل ارتهان الدولة الوطنية وتضييق سيادتها. لكن هل ترتبط سـلبيات الخوصصـة بسلبيات العولمة بالنسبة للبلدان المسماة نامية بما في ذلك الدول العربية؟ مهما بالغ المرء بالتفـاؤل والتمسك بما قد يكون هناك من آثار ايجابية للعولمة على صعيد الاتصال والمعلومـات، أو علـى صعيد الاستثمار والتبادل التجاري، فإنه لا يمكن أن يغض الطرف عن طبيعة العولمة وآلياتها ومـا تريد تحقيقها من أهداف؟ وأهم تلك الأهداف هي القفز على حـدود "الـداخل" و"الخـارج" والسيطرة بالتالي على المجال الاقتصادي والمالي عالميا، والنتيجة الحتمية هي تركيز الثروة العالمية في أيدي أقلية يتناقص عدد أفرادها باستمرار، هذه الأقلية تصبح هي السيدة الفعلية للعالم الجديد عالم

1) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر و نقد، ص 14.

2) المرجع نفسه، ص 15.

"العولمة"، والنتيجة الاجتماعية لهذا التركيز المفرط للثروة هي تعميق الهوة بين الدول وبين شرائح المجتمع الواحد، بل أيضا بين الفئات بين الطبقة الواحدة، وبين الفصائل والأفراد بين الفئة الواحدة. (1)

فعلى سبيل المثال ستكون الخوصصة -وهي من تطبيقات العولمة- واحدة من المسائل التي تثير الخلاف ما لم يتم الحوار والتوعية على فكرة: ليس من الصحيح رفض الخصخصة بشكل قاطع، وليس من الصحيح أيضا قبولها بشكل مطلق، وبعض مؤسساتنا مملوكة للدولة أصبحت (خارج الخدمة) وأفضل لنا أن نوكل أمرها للخوصصة لتعيدها إليها، فيما تحمي مؤسساتنا الناشطة في القطاع العام من دخول الخصخصة إليها. (2)

والخلاصة التي يمكن الخروج بها إذا، هي إن الخوصصة والعولمة ليس من شأنهما على المدى المنظوري على أقل تحقيق تنمية حقيقية ثابتة متجذرة ولا التخفيف من التفاوت بين الطبقات والنخب والفئات بل بالعكس إنهما تعملان على "تنمية التخلف"؛ وذلك بتوسيع الهوة بين الفقراء والأغنياء.الفقراء يزدادون فقرا ومتوسطوا الحال يعانون محنة التفقير، بين الأغنياء يزدادون غنا والنتائج الاجتماعية والسياسية والفكرية ظاهرة للعيان إنما يسمى في أوروبا بعودة الديني وفي العالم العربي بالأصولية، مثلها مثل الحركات الإثنية الانفصالية ظواهر لا يمكن فهمها فهما صحيح إلا إذا أخذ في الحسبان كونها في جانب منها على الأقل، رد فعل ضد استفحال الظواهر الاجتماعية الاقتصادية. (3)

ويجمل محمد عبد الجابري النتائج الراهنة الملموسة لنظام الخوصصة والعولمة، أو النظام العالمي الجديد، إلى ثلاث رئيسية سلبية تماما تطبع هذا النظام في الوقت الحاضر على الأقل:

1. اتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء اتساعا متزايدا يجعل الحياة المعاصرة في كل بلد مطبوعة بالازدواجية والانشطار اقتصاديا واجتماعيا.

---

1) محمد عابد الجابري،"الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر و نقد، ص 16.

2) قاسم حسين صالح، العولمة موضوع للحوار أم لعنف قادم. 2007/04/01
http://www.almadapaper.com/sub/08-186/p11.htm

3) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر و نقد، ص 18.

2. اتساع الهوة بين أطفال الأغنياء وأطفال الفقراء وظهور جيل منقسم إلى قسمين لكل منهما عالمه الخاص مما يجعل التواصل داخل الجيل الواحد أصعب من التواصل بين الأجيال المتعاقبة.

3. إقصاء وتغييب البعد الإنساني في النشاط التجاري والتنموي وتكريس مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، مع جعل الربح هو الغاية الوحيدة والقيمة الأسمى، مثال ذلك تشغيل الأطفال ومناقشة هذه القضية بين منظمة العمل الدولية ومنظمة التجارة الدولية. [1]

ولا يقتصر أمر التباين في التعاطي مع عولمة الثقافة على بلدان بعينها كما رأينا في التحليل السابق، فحتى الدول المتقدمة كفرنسا تجهد نفسها منذ سنوات وعلى أعلى المستويات الرسمية فيها لإيقاف زحف ما تسميه الغزو الثقافي الأمريكي الذي يجتاح العالم من خلال الأفلام السينمائية، والبرامج التلفزيونية، والموسيقى، وبرامج الكمبيوتر، والذي أصبح يؤثر في أذواق وتطلعات الأمم ويهدد الهوية الثقافية للشعوب.[2]

وللخروج من هذا الواقع المأساوي الذي يمس مسا خطيرا، ليس حقوق الإنسان وحسب بل إنسانية الإنسان نفسها، يرى محمد عابد الجابري أنه على المنظمات الأهلية ضرورة وضع نفسها موضع التساؤل، ضرورة إعادة تعريف نفسها وتحديد دورها ورسم أهدافها وصياغة وسائل عملها، ومقاومة النظام العالمي الجديد في نظر محمد عابر الجابري لا يتطلب مجرد العمل وتحريك عواطف الشفقة والرحمة والبذل والإحسان...الخ وهي الوسيلة التي تعتمدها المنظمات الأهلية عادة، إن مواجهة الوضع الذي أبرزنا معالمه الرئيسة سابقا يتطلب في نظره تجنيدا عاما للمجتمع المدني للقيام بحملة واسعة من أجل ميثاق أخلاقي تعبأ كل الوسائل لإقراره وإضفاء الطابع الإلزامي عليه... والمنظمات الأهلية غير الحكومية هي المؤهلة أكثر من غيرها لقيادة هذه الحملة. [3]

---

1) محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، مجلة فكر و نقد، ص 21.

2) هنادة سمير، تأثيرات العولمة ما بين السلب والإيجاب، http://www.tahawolat.com/cms/article.php3?id_article=42 2007/04/04

3) هنادة سمير، تأثيرات العولمة ما بين السلب والإيجاب.

وإذا تعزز هذا الكابح الأخلاقي بوقوف جميع منظمات المجتمع المدني في جميع أنحاء العالم وراءه، وقوفا نظاليّا لفرض احترامهم غي جميع المجالات، فإن عهدا جديدا حقا يمكن أن ينبثق من داخل نظام العولمة نفسه... أعني من توظيف إيجابياته وآلياته للتأثير على مساره واتجاهه وطبع غاياته وأهدافه بطابع إنساني أخلاقي ملزم.[1]

1) المرجع نفسه، ص 23.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يتبين لنا من خلال هذه الدراسة التي تمت حول علم من أعلام الفكر الجزائري وهو عبد الله شريط أن:

إن الأخلاق مرتبطة بطبيعة الفطرة الإنسانية، وما يولد عليه الإنسان وما يكتسبه من الحياة، بمعنى إن الفعل الخلقي منه ما يصدر عن الطبيعة الفطرية التي يولد عليها الإنسان من غير فكر ولا روية، ومنه ما يصدر عن الإرادة والوعي، بفضل الدربة والممارسة وهذا قابل إلى التغيير و الإضافة والتدعيم وهو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، وهو مدار بحثنا.

إن صفة الاجتماعية وحدها غير كافية لتمييز الإنسان عن الحيوان مادام هذا الأخير (الحيوان) يعيش في جماعة، وإنما الفضاء السياسي Espace Politique الذي تتجسد فيه القيم الأخلاقية العليا. وهكذا فحياة الإنسان تتجاوز الجانب البيولوجي لتحقيق أبعاد نفسية اجتماعية حضارية، ولذلك ميز اليونانيون بين جانبين من حياة الإنسان جانب بيولوجي: الذي يحفظ به بقاءه عن طريق العمل والإنتاج والتكاثر، ويتكفل به العبيد والنساء وجانب سياسي يتميز به عن الحيوان ويجسد به إنسانيته، ويهتم به المواطنون الأحرار.

ولقد كان أسلوب عبد الله شريط فيما قرأت له ناقدا لاذعا فيما، لكنه كان يريد –حسب ما فهمت- أن يضع النقاط على الحروف، حتى يتحمل كل المسؤولية في بناء دولته ومجتمعه سواء كان سياسيا أو دينيا أو مزارعا أو صاحب مصنع، وقد كانت أهم انشغلاته الفكرية تنصب حول الفلسفة السياسية والأخلاقية باعتبارهما محور حركة مجتمعهما، أما بقية الجوانب الأخرى فهي تابعة لها، ويمكن أن ،اخذ الاقتراحات التي يقدمها عبد الله شريط في مسألة الأخلاق والسياسة معيار نقيس ما آلت إليه، وما ستؤول إليه الأوضاع في الجزائر بشكل خاص وفي الوطن العربي بشكل عام.

إن المفكرين حول مفهوم الأخلاق والسياسة انقسموا إلى قسمين متعارضين قسم يمثل النظرة التقليدية التي ترى أن الأخلاق قائمة على ما يجب أن يكون، وقسم ثان ويمثل النظرة العلمية الوضعية التي تدرس السلوك الإنساني كما هو كائن وبعد مناقشة هاتين النظرتين، وبعد أن اطلعنا على نصوص عبد الله شريط في هذه المسألة وجدناه يحاول أن

يجمع بين النظرة التقليدية والنظرة الوضعية في مفهوم السياسة والأخلاق، لكنه يعطي الأولوية للجانب العلمي بالدعوة إلى الاستفادة مما وصلت إليه العلوم الإنسانية في هذا المضمار في تفكيك واقعنا المتخلف أخلاقيا وسياسيا، ثم الذهاب بعد ذلك إلى ما يجب أنت يكون.

إن سبب تخلفنا أخلاقيا وسياسيا في نظر عبد الله شريط، هو أننا ننطلق مما يجب أن يكون ونقفز بذلك على متطلبات الواقع الراهن بكل تعقيداته، ولذلك بقيت المشاريع النظرية حبرا على ورق، وقد وصل عبد الله شريط إلى هذه النتيجة من خلال اطلاعه على الثقافة التقليدية، ثم ثقافة عصره العلمية والفلسفية. فكان موقفه في الجمع بين النظرتين التقليدية والمعاصرة واعيا هادفا و لم يكن موقفه حدّيا كما هو حال كثير من المفكرين بتبنيه مذهبا معينا والتعصب له.

وما يقال عن الأخلاق يقال عن السياسة التي لن تتقدم في نظره إلا إذا اعتمد على العلم، وخرجت من ميدان الفلسفة أو "الميتافيزيقا" أو ميدان العاطفة ولن نستطيع التخلص من الأساليب البدائية في البحث التي تتحكم فيها العاطفة سواء كانت عاطفة وطنية أو دينية أو مذهبية أو إيديولوجية إلا باعتماد الأساليب العلمية الحديثة ولكن عبد الله شريط يعترف أن محاولة علمنة السياسة كما الأخلاق تبقى مجرد طموح، لأن الظاهرة الإنسانية بكل تعقيداتها تختلف عن الظاهرة الطبيعية وبالتالي يصعب اختزالها في قوانين ومعادلات علمية دقيقة.

لاحظنا أن جدل الأخلاق بالسياسة أفرز لنا أربعة مواقف:

- موقف يقدم الأخلاق على السياسة باعتبار الأخلاق تكفي ذاتها بذاتها، وتنفي كل اعتبار سياسي، ويمثل هذا الرأي الأبيقوريين في الفلسفة اليونانية وبعض المتصوفة والزهاد في الفلسفة الإسلامية وقد أثبتنا تهافت هذا الرأي.
- وموقف يقدم السياسة على الأخلاق؛ فإذا كان الموقف الأول يبعدنا عن المجتمع فإن الموقف الثاني يدخلنا في عمق المجتمع وخير ممثل عن هذا الرأي "ماكيافيلي" في الفلسفة الغربية الحديثة وقد أثبتنا تهافت هذا الرأي أيضا.

- وموقف ثالث الذي يرى أن السياسة هي مبدأ الأخلاق وأن الوجود الأخلاقي لا يبدأ إلا مع الوجود السياسي، ولا يصبح للقوانين الأخلاقية معنى إلا تبعا للقوانين المدنية. وأن القانون لا ينجم عن الأخلاق بل القانون هو الذي يؤدي إلى ظهور الأخلاق وخير من يمثل هذا الرأي توماس "هوبز" وبهذا استطاع "هوبز" أن يجمع ويوحد بين السياسة والأخلاق، ويدعو إلى اتفاق القوة والعدالة أو النفوذ والحكمة فالملك عند "هوبز" هو الحاكم مثلما تمنى "أفلاطون" قبله، ولكن ليس حاكما لأنه حكيما أو فيلسوفا، بل إنه حكيم لأنه حاكم مادام صاحب نفوذ مطلق، وقد أثبتنا تهافت هذا الرأي أيضا وضعفه.
- وموقف رابع والذي يرى أن الأخلاق هي مبدأ السياسة، والتي مثله خير تمثيل أفلاطون وأرسطو والكثير من الفلاسفة المسلمين وفي مقدمتهم ابن خلدون.. غير أن هذه المسألة "الأخلاق والسياسة" عند المسلمين ارتبط فيها الصراع بين الدين والسياسة أو بين القرآن والسلطان كما يقول فهمي "هويدي"، وخلصنا إلى أن السياسة كانت هي الغالبة في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، بل تحول الدين إلى وسيلة يستعملها السياسي في تبرير الوضع القائم، والمحافظة عليه باعتباره الوضع الأمثل، هذا في الفكر الإسلامي التقليدي.

أما في الفكر العربي المعاصر فلم تخرج مواقف المسلمين عن الأربعة مواقف السابقة وما يهمنا من ذكر هذه المواقف، هو معرفة موقف عبد الله شريط وقد توصلنا بعد إطلاعنا على نصوصه في هذه المسألة أنه ينتمي إلى الفريق الرابع الذي يجعل الأخلاق مبدأ للسياسة بل إنه أرجع سبب ضعف الدولة العربية والإسلامية أنها لم تحترم شيئا من المبادئ الأخلاقية التي يجعلها الدين أساسا لهذه الدولة.

ونجد أن عبد الله شريط لتوضيح هذه الفكرة يضع مقارنة بين المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام والمبادئ الأخلاقية التي تقوم عليها الدولة الأوروبية عبر تاريخها فيكتشف مفارقة رهيبة تستحق التأمل ففي الوقت الذي تصل فيه المبادئ الأخلاقية في الإسلام إلى قمتها في السمو والتعالي والرفع من قيمة الإنسان، لا نجد لها تطبيقا يذكر في واقع المسلمين، وفي المقابل نجد أن المبادئ الأخلاقية في الدولة الأوروبية لا تخلو من التميز

العنصري سواء عند اليونان أو في عصرنا الحاضر، إلا أنهم استطاعوا أن يجسدوا هذه المبادئ في مؤسسات دستورية تحفظ توازن مجتمعاتهم، لأننا في نظر عبد الله شريط طوال تاريخنا السياسي كنا نهتم بالسؤال "**من يحكم؟**" وأهملنا السؤال الرئيسي الذي يرتبط به مصير المجتمع "**كيف نحكم؟**" وهنا يظهر احتكام عبد الله شريط للعلم باعتباره هو المنقذ لنا ما نعيشه من تخلف.

طالما أن الدولة في نظر عبد الله شريط تؤدي وظائفها في إطار القواعد والقوانين والرغبة والإرادة التي تدفع الناس إلى إطاعة القانون، ويظهر ذلك بصورة تلقائية حينما يعكس القانون التصورات الأخلاقية للمجتمع، هذا الأخير لكي يكتسب قيمة عليه أن يشبع الحاجات الأخلاقية للمجتمع، فالدولة وجدت من أجل تنظيم حياة الإنسان، ولا يمكن أن تمارس وظائفها إلا داخل المجتمع، وعليه فهي ترتبط بقيمه وأفكاره، ولهذا اعتبر عبد الله شريط الدين أهم مصدر تستمد منه الدولة أفكارها وقوانينها.

إن النزعة الدينية في نظره ظلت مسيطرة على كل الشعوب القديمة قبل حضارة الشرق من الصين إلى الهند إلى بابل وآشور إلى مصر الفرعونية ولا نستثني من ذلك الدولة الإسلامية التي لعبت فيها المبادئ الأخلاقية الإسلامية دورا كبيرا، سواء في الثورة على الأوضاع القائمة أو تبرير الأوضاع القائمة وخصوصا أن مسألة الصراع بين الأخلاق والسياسة، اتخذ في الدولة صراعا بين الدين والسياسة بالرغم من أن الدين في نظر عبد الله شريط نجده قد انفصل عن الأخلاق في حياة المسلمين في العصر الحديث، وأصبح المسلم المعاصر يرى أن علاقته بربه تتمثل في أداء الفرائض الدينية، أما في ما يتعلق بحياته الدّنيوية فلا علاقة لها بالدين، وهذا من التناقضات التي عرفتها المجتمعات الإسلامية سواء على مستوى الشعب أو على مستوى الدولة، نتيجة تأثره بالحضارة الغربية. وهذا التناقض بين الأخلاق والدين هو سبب من أسباب تخلفه في نظر عبد الله شريط.

يشترط عبد الله شريط في الحاكم أن يكون نظيف السلوك وملتزما فعليا وتطبيقيا لما يقوله من أفكار وتوجيهات ومثل ذلك أن يكون صاحب كفاءة فيما كلف به، دون أن تتحلوا كفاءته إلى غرور يطرأ على مبادرات الآخرين فلا يقيم لهم وزنا. ثم يشترط في هذه الأخلاقيات حتى تطبق يجب أن تكون لها مؤسسات تحرسها، ولعل ما يميز عبد الله شريط

عن غيره، أنه يتكلم عن هذه الأخلاقيات التي يجب أن يتصف بها الحاكم بتفصيل كبير دون إشارة إلى وجود مؤسسات تحمي هذه الأخلاقيات وتضمن استمراراها وتفعيلها في واقع الدولة والمجتمع معا.

إن من يؤسس لهذه الأخلاقيات السابقة عند عبد الله شريط سواء بطابعها النظري أو جانبها العملي، هو المثقف سواء عند الحاكم أو عند المحكوم لأن المثقف هو همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم، رغم اختلاف دوره منذ القديم إلى اليوم رغم اختلاف دوره بين الميكيافيلية والميثالية، بين دور نخبوي (حيازة الوعي أو ما يعبر عنها بالسلطة المعرفية) وبين دور عضوي وتلاحم مع الجماهير "غرامشي" الذي كان يريد أن يخلص النخبة من الوجاهة الاجتماعية، مادام المثقف هو المعبر عن وجدان الأمة. ووجدنا أن عبد الله شريط يؤمن بالدورين معا، دور نخبوي يمارس فيه سلطته المعرفية ودور جماهيري يقف فيه لصالح الجماهير مادام هو الذي يمثلها بشكل تلقائي وعفوي.

بعد تأمل عبد الله شريط في واقع الدولة العربية وجد أن الخلل يكمن في عدم التوافق بين النظرية والتطبيق في حياتنا، وهي من أهم العيوب التي ساهمت في تخلفنا، والتي يجب أن نتفطن لها، فنحن نسرف كثيرا في نظر عبد الله شريط في تقرير التعاليم على الورق، من دون أن نتصور كيفية تطبيقها، ودون أن نبحث عن الوسائل التي تطبق بهذه التعاليم وهذا ما سماه عبد الله شريط بالفقر في الفكر العملي عندما يطغى عليه الفكر النظري، فالمعرفة دون تطبيق تبقى مجرد خيال، والتطبيق عن جهل هو ما يسمى بالرُّوتين، وهكذا نصل مع عبد الله شريط إلى أن السياسة والأخلاق في المجتمع العربي هي مجرد نظريات أو حبر على ورق، بعيدة كل البعد عن الواقع العملي، وهي من العيوب التي يجب أن نتفطن إليها لنعالجها في أَقرب وقت ممكن؛ إذا ما أردنا أن نتجاوز ضعفنا السياسي والأخلاقي على السواء.

رغم أن شريط لم يعطِ لنا تعريفا واضحا للنظام السياسي، لكن اهتمامه كان كبيرا بالأنظمة السياسية، خاصة نظامي الديمقراطية والاشتراكية، ولقد حاولنا الوقوف على موقفه من هاذين النظامين ووصلنا إلى جملة النتائج التالية:

أ. أما بالنسبة للنظام الديمقراطي:

- فهو في نظره كل نظام يعتمد على الطبقات الشعبية أو يعمل لها أو يهدف إلى تحقيق مصلحتها في الاقتصاد أو الثقافة أو التكوين السياسي، وحتى الدولة الرأسمالية التي سميت بالدول الديمقراطية لتميزها بتعدد الأحزاب فقط وبما أن النظم الاشتراكية يحكمها في الغالب حزب واحد، فقد أصبح ذلك يميزها بالاستبداد أي بما هو ضد الديمقراطية.
- أصبحت الدول الرأسمالية والاشتراكية في نظر عبد الله شريط تتنافس حول مفهوم الديمقراطية، وكل منهما يحاول أن يعطيه المعنى الأجمل والأكثر إغراء؛ فإذا كانت الديمقراطية في الدول الرأسمالية أن تقول ما نشاء وتفكر بما تريد، وتتصرف كما يحلو لك في حدود لا تضر بها غيرك من الذين لهم نفس الحق الذي لك، فإن الديمقراطية في البلدان الاشتراكية يعتبرونها نوعا من المكر والخداع لأنه لا يستفيد منها إلا من كانت له وسائل ممارستها.
- أما في العالم الثالث فإن الديمقراطية في نظر عبد الله شريط لَمْ تدخل المعترك الإيديولوجي، وإن استعملت أنظمتها الديمقراطية من حين لآخر في الخطب كزينة بلاغية لا تحمل محتوى سياسي محدد، لا بالمعنى الرأسمالي ولا بالمعنى الاشتراكي، وسبب ذلك في نظر عبد الله شريط يكمن في السياسة التي تتباها هذه الدول، والتي تحتكر فيها فئات يمينية أو يسارية لا تشارك في كل منهما الطبقات الاجتماعية القاعدية، وإن شاركت فهي مشاركة شكلية؛ يكون فيها الرأي العام تابعا وليس متبوعا، هذا الرأي العام الذي يكون من ميزاته في نظر عبد الله شريط دخوله المعارك السياسية بفكر انفعالي، وتحرك متشنج يثير الضباب والصخب أكثر مما ينقي الجو ويوضح الرؤية، وهذا في النهاية ما يوضح صعوبة العمل الديمقراطي في أغلبية بلدان العالم الثالث المتخلفة.
- إن هذه السياسة التي تسلكها الدول العربية هي ما جعلها أحيانا أقرب إلى اللانظام منه إلى النظام، ولكن هذا لا يعني في نظر عبد الله شريط أن هناك دول تعمل على تربية النظام العام فيها على التمرس شيئا فشيئا على العمل الديمقراطي والفكر الديمقراطي، فإشراك الجماهير أصبح ضرورة لابد منها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

، ولعل هذا ما لم تفهمه الأنظمة الاستبدادية في دول العالم الثالث، التي تحاول أن تخادع شعوبها تحت مبرر أن الديمقراطية خطر على الشعوب مادامت هذه الشعوب لم تنضج بعد حتى يتسنى لهم الاستفراد بالحكم.

- وقد وضع عبد الله شريط مجموعة شروط للديمقراطية أهمها:

أولا: أن يكون هدفها جلب المنافع ودرء المفاسد بلغة علماء الأصول.

ثانيا: ألا يحتكرها فرد أو مجموعة أفراد لا تشاركها فيها فئات من المجتمع.

ثالثا: أن تكون المشاركة فاعلة وليست صورية شكلية.

رابعا: أن تكون الديمقراطية مدرسة لجميع أفراد الأمة، يتعاملون بمقتضى قواعدها بعضهم نحو بعض.

خامسا: ألا تكون الديمقراطية ضربا من العدالة في الشؤون المادية وحدها، بل هي أسلوب في حياتنا نتعامل به في كل ما نقول وما نفعل.

وبهذا لم يحصر عبد الله شريط الديمقراطية في الحاكم والمحكوم فقط بل يجب أن تشمل في نظره المعلم والتلميذ، الضابط والجندي، الوالد مع أبنائه، الرجل والمرأة، وكل أفراد المجتمع، وهذا هو معنى المشاركة الحقيقية عنده.

ب. أما بالنسبة للنظام الاشتراكي:

- نجد أن اهتمام عبد الله شريط بالاشتراكية كان كبيرا جدا، وقد توصلنا من خلال نصوصه أنه كان اشتراكي المذهب، لأن الاشتراكية في نظره مذهب يقوم على العلم، وهي طريقة للتفكير ودراسة المشاكل والبحث لها عن حلول. وقد ذكرنا جملة المبررات التي جعلت عبد الله شريط يتبنى النظام الاشتراكي ومن أهم تلك المبررات الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تمر بها الدول المتخلفة في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، وخصوصا تلك الدول التي كانت تحت سيطرت الدول الرأسمالية والتي وجدت في الاشتراكية أداة للتحرر من كل أنواع الاستغلال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وخلصنا إلى أن عبد الله شريط يرى أن المشكلة ليست في الاشتراكية، وإنما في جهلنا لحقيقتها.

- يرى عبد الله شريط أن الأساس الأول الذي تبنى عليه الاشتراكية أنها في النهاية ليست غاية، وإنما هي وسيلة لتصحيح أو علاج أوضاع اقتصادية وسياسية معينة، واعتبار الاشتراكية غاية في حد ذاتها هو الذي زيف وضع المشكلة ونتائجها معا فتحولت الاشتراكية إلى كارثة اقتصادية واجتماعية وسياسية معا، عند كثير من الدول اعتقدت أنها غاية.
- أما الأساس الثاني الذي يجب أن نعتمده في تبنينا للاشتراكية هو أن الاشتراكية الماركسية التي تعتبر المرجعية النظرية لكل الاشتراكيات الموجودة في العالم ليست قوالب متحجرة لا تقبل التعديل، وليست نصوص مقدسة، لأن الاشتراكية في نظر عبد الله شريط ليس من الضروري أن تبدأ مع ماركس، ومن الخطأ الفاحش أن نتصور ذلك، بل علينا أن ننسق بين ما بقي صالحا من تراثنا، وما برهنت التجربة على صلاحه من الماركسية، إذا أردنا أن نخرج من تخلفنا.
- أما الأساس الثالث الذي يؤسس عليه عبد الله شريط الاشتراكية، فهو أن لا نعتبرها ثقافة نظرية عقلية، وإنما هي ثقافة علمية وعملية، ونظر وتطبيق، لأن كل فصل بين النظرية والتطبيق هو انحراف عن روح العصر. وبهذا لا سبيل للخروج من التخلف بالنسبة للأقطار العربية الحديثة الاستقلال -التي عانت ويلات الاستعمار وعرفت اضطرابات سياسية واقتصادية وانحلال اجتماعي- إلا سبيل الاشتراكية.
- وبهذا فعبد الله شريط يدعو إلى اشتراكية واقعية لا إلى اشتراكية طوباوية خيالية،
  - لأنها ستكون في نظره درعا ضد السياسة الامبريالية الرأسمالية التي تمتص دماء الطبقات الفقيرة الكادحة في وطنها وخارج وطنها.
  - لأنها ستكون بالمرصاد للبيروقراطية التي تنصب نفسها في المكاتب والإدارات وتريد أن تسير المجتمع بالمكالمات الهاتفية والسيارات والأوراق.
- وبالتالي سنضمن عن طريق الاشتراكية بناء حياة وطنية تحترم فيها حقوق الفرد والجماعة معا، ولكن تحقيق هذه الطموحات في نظر عبد الله شريط لا يخلو من المصاعب. وقد أجمل عبد الله شريط هذه المصاعب في مرحلتين:
  - مرحلة أولى: وهي مرحلة التعب والحرمان والتقشف وبذل الجهد.

■ مرحلة ثانية: مرحلة الرقي والاستقلال الفعلي كما سماها.

ولعل إغفال هذه الصعوبات هو الذي دفع بكثير من الدول النامية إلى التراجع عن البناء الاشتراكي بسهولة كونها اندفعت إلى تبني الاشتراكية دون أن تتوقع مصاعبها فوقعت بين خيارين: إما البناء التدريجي لدولتها أو الالتجاء إلى مستعمر الأمس لتستعين به فيأتي ليعين نفسه ويبتزها من جديد ولعل هذا هو الذي أبقى تلك الدول تحت التبعية الاقتصادية والسياسية للدول الامبريالية.

وبهذه النتائج يتبن لنا أن البعد الأخلاقي والسياسي كان من أهم الأبعاد التي شغلت تفكير عبد الله شريط، ونجد ذلك واضحا في جل كتبه، ولكنه لم يأتي بأفكار جديدة في هذه المسألة واكتفى بترديد ما قاله سابقوه رغم أهمية بعض تحاليله في تفكيك واقعنا المعاصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر و المراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المصادر:

1. عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ط]، 1395هـ 1975م.
2. عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [د.ط]، 1981.
3. عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ط]،[دت].
4. عبد الله شريط، **حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية و القضية الفلسطينية**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، [د.ط]، 1982.
5. عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط]، 1986.
6. عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، [ط 2]، 1981.
7. عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، [د.ط]، [د.ت].
8. عبد الله شريط، **نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط]، [د.ت].
9. عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
10. عبد الله شريط، **أخلاقيات غريبة**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،[د.ط]، [د.ت].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المراجع:

1. الإمام مسلم، **كتاب صحيح مسلم**، مع شرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي وحازم محمد، وعماد عامر، دار الحديث، القاهرة، [ط1]، 1984،[ج1].
2. إبراهيم شمس الدين، **ماكيافيلي أمير فلسفة السياسة**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة 1994.
3. ابن سينا، **الإشارات و التنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، طبعة 1960 .
4. ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين رزيق، بيروت، [د.ط]، 1966.
5. أبو اليزيد عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة**، دار الكتاب العربي، بيروت، [ط.2]، 2004.
6. ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتاب العربي، [ج4]، بيروت، [د.ط]، [د.ت].
7. أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية مصر، [د.ط]، [د.ت]، [ج 4].
8. أبو نصر الفرابي، **الجمع بين الحكيمين**، دار المشرق، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1986.
9. أبي حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مطبعة التقدم، مصر، [د.ط]، [د.ت].
10. أحمد أمين، **زعماء اصلاح العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة 1965.
11. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، [ط8]، 1961.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

12. أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، مكتبة المعارف، الرباط، طبعة 1918، [ج 20].

13. ارسطو: **السياسات**، نقله من الاصل اليوناني الى العربية، **الأب أغوسطين** بارجرة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية (الاونيسكو)، بيروت.

14. إسماعيل زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث**، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة، [ط.1]، 1999.

15. إسماعيل زروخي، **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، [ط 1]، 2001.

16. إسماعيل علي سعد، **دراسات في المجتمع السياسي**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1988.

17. أفلاطون، **الجمهورية**، تقديم جلالي اليابس، موفم للنشر، الجزائر، [د.ط]، 1990.

18. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، [ط 6]، 1999.

19. أيمن عبد الرسول، **في نقد المثقف و السلطة و الإرهاب**، دار رؤيا، القاهرة، [ط1]، 2004.

20. أبي جعفر محمد ابن جلال الطبري، تاريخ الطبري، المجلد الثاني، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [ط.3]، 1991.

21. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، [د.ط]، 1972.

22. جون مارك بيوتي، **غرامشي عن طريق النصوص**، (فكر غرامشي السياسي)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، [ط1]، 1975.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

23. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، مكتبة النهضة، القاهرة، مع دار الجيل، بيروت. [ط.14]، 1996، [ج3].

24. حسن صعب، **علم السياسة**، دار العلم للملايين، بيروت، [ط 3]، 1972.

25. دوركايم، **التربية الأخلاقية**، ترجمة السيد محمد بدوي، مكتبة مصر، مصر، [د.ط]، [د.ت].

26. الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين ابن محمد المفصل، **الذريعة الى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو يزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، [ط 2] 1987.

27. **الرد على الدهريين ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني**، بيروت، طبعة 1968، [ج1].

28. رضوان السيد، **الأمة و الجماعة والسلطة**، دار اقرأ، دمشق، سوريا، [ط 1]، 1984.

29. رفعت المحجوب، **الاشتراكية**، دار النهضة العربية، القاهرة، [د.ط]، 1968.

30. روبارت داهل، **الجديد في التحليل السياسي**، تعريب و تعليق: خيري حماد، الدار القومية للطباعة والنشر، طبعة 1965.

31. ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة الدكتور أحمد العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، [ط 1] ، 1988.

32. زكي أحمد ، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية**، بحث مقدم بعنوان الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث و المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، [ط1]، 1999.

33. زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد**، دار الشروق، بيروت، [د.ط]، 1978.

34. سويلم العمري، **أصول النظم السياسية المقارنة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، طبعة 1986.

35. شكيب ارسلان، **لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط]، 1965.

36. عبد الإله بلقزيز، **ندوة الفساد و الحكم الصالح للبلاد العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت، [ط 2]، 2006.

37. عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية (الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط1]، 2000.

38. عبد الحميد ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، مراجعة وتعليق وترتيب محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شهين، دار الكتاب الجزائري، الجزائر، [د.ط]، [د.ت].

39. عبد الرحمان منيف، **بين الثقافة والسياسة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط1]، 1998.

40. عبد الرزاق عيد و محمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، [ط1]، 2000.

41. عبد العزيز شرف، **كيف تكتب بحثا جامعيا**، دار الجيل، بيروت، [ط1]، 1998.

42. عبد الكريم زيدان، **الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية**، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، مطبعة الفيصل الإسلامية، الكويت، [ط 4]، 1985.

43. عبد المنعم محمد بدر، **اشتراكيتنا العربية**، دار الكتب الجامعية، القاهرة، [د.ط]، 1968.

44. عثمان حسن عثمان، **المنهجية في كتابة البحوث والرسائل الجامعية**، منشورات الشهاب، طبعة 1998.

45. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان "ناشرون"، بيروت، [د.ط]، 2000.

46. علي خليفة الكواري و آخرون، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. [ط1]. 2000.

47. **علي عبد الرازق، الاسلام و اصول الحكم**، دار موفم للنشر، الجزائر، [د.ط]، 1988.

48. عمار بلحسن، **الأدب و الإيديولوجيا**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط]، 1984.

49. عمار طالبي، **عبد الحميد ابن باديس: حياته وأثاره**، دار اليقظة العربية، بيروت، [ط.1]، 1968، [ج 4].

50. عمار بوحوش ومحمد محمود الذنيبات، **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، [ط1]، 1996.

51. غازي حسين عناية، إعداد البحث العلمي، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، مصر، [د.ط]، [د،ت].

52. الفارابي، **كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصر نادر، دار المشرق، بيروت، [ط.2]، 1973.

53. فرانسيس وولف، **أرسطو و السياسة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، [ط 1]، 1994.

54. فهمي هويدي، **الحركات الإسلامية و الديمقراطية**، بحث مقدم تحت عنوان. الإسلام و الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، [ط1]، 1999.

55. فهمي هويدي، **القرآن و السلطان**، هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق، بيروت، لبنان، [ط 3]، 1991.

56. فوزي أبو ذياب، **المفاهيم الحديثة في الأنظمة و الحياة السياسية**، دار النهضة، بيروت، لبنان، [د.ط]، 1971.

57. كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة الدكتور: بهاء الدين درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية، [د.ط]، 1994.

58. اسماعيل زروخي ، **دراسات في الفلسفة السياسية**. دار الفجر للنشر ولتوزيع. مصر.

59. ليفي برول، **الأخلاق و علم العادات الخلقية**، ترجمة محمود قاسم، مراجعة محمد بدوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، [د.ط]، [د.ت].

60. ليفي برول، **فلسفة اوغيست كنت**، ترجمة احمد قاسم، مراجعة محمد بدوي، مكتبة الانجلو مصرية، مصر، [ط 2]، [د.ت].

61. مارسيل بريلو، **علم السياسة**، ترجمة محمد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، [ط 1]، 1984.

62. مالك بن أنس، **الموطأ**، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث 1635، دار النفائس، بيروت، لبنان، [ط 11]، 1990.

63. مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر، دمشق، عن طبعة 1978، 1985.

64. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل المسقاوي و عبد الصبور شهين، دار الفكر، الجزائر، [ط 4]، 1987.

65. محمد إبراهيم الفيومي، **تأملات في أزمة العقل العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، [ط 2]، 1961.

66. محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق و السياسة**، بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، باريس، بيروت، اليونيسكوا، [ط.1]، 1990.

67. محمد الأطرش و آخرون، **العرب و تحديات النظام العالمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، [ط1]، 1999.

68. محمد العربي ولد خليفة، **النظام العالمي ما تغير فيه؟ و أين نحن من تحولاته**، ديوان المطبوعات الجامعية، [ط1]، 1998.

69. محمد خاتمي، **الدين و الفكر في فخ الاستبداد**، تعريب واختصار وتعليق ثريا محمد علي وعلاء عبد العزيز سباعي، مكتبة الشروق، القاهرة، كوالالمبور، جاكرتا [ط 1]، 2001.

70. محمد صالح المراكشي، **الإديولوجيا و الحداثة عند رواد الفكر السلفي**، دار المعارف للطباعة و النشر، سوسة، تونس، [دط]، [دت].

71. محمد عابد الجابري. **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، [ط 6]، 2001.

72. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، [ط 4]،2000.

73. محمد عبد المعز نصر، **في النظريات و النظم السياسية**، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، [د.ط]، 1981.

74. محمد فتحي الشنيطي، **نماذج من الفلسفة السياسية**، مكتبة القاهرة لحديثة، مصر، [د ط] 1961.

75. محمد محمد امزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشطن، [ط 1]،1991.

76. محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية و التطبيق**، دار النهضة العربية،، بيروت، [د.ط]، 1985.

77. محمود شلبي، **اشتراكية عثمان**، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، [ط1]، 1968.

78. محمود عبد المجيد الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، دار البحوث العلمية، جدة، [ط 4]، 1980.

79. **مطارحات ماكيافيلي**، تعريب خيري حماد منشورات الآفاق الجديدة، بيروت.

80. المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط**، قاموس مطول في اللغة العربية، مكتبة لبنان، مطبعة تيتو برس، ناشرون، طبعة جديدة، 1987.

81. ناجي التركيني، **الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، [ط 2]، 1982.

82. ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي الى الحرية و الإبداع)**، دار الطليعة، بيروت، [ط1]، 1975.

83. ناصيف نصار، **الايديولوجيا على المحك**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، [ط1]، 1994.

84. نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، [ط3]، 2004.

85. نيقولو ماكيافيلي، **الأمير**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، [ط 12]، 1985.

الرسائل الجامعية:

1. يوسفي محمد آكلي، **آليات الديمقراطية الغربية في ميدان الإسلام**. رسالة ماجستير. إشراف: أحمد بن محمد. قسم الشريعة والقانون. جامعة الأمير عبد القادر. 2004/2003.

المعاجم والموسوعات:

1. إبراهيم مذكور، **معجم أعلام الفكر الإنساني**، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، المطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، [د.ط].

2. ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر للكتاب، بيروت، لبنان، [ط 1]، 1997.

3. أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، [ط.7]، 1991.

4. أحمد الشرباصي، **موسوعة اخلاق القرآن**، دار الرائد العربي، بيروت، [ط 2]، 1987، [ج 1].

5. الطبراني، **المعجم الأوسط** ، تحقيق طاق ابن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ، [د.ط]، [الجزء ع].

6. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 1982.

7. عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،[د.ط]، [د.ت]، [ج1].

8. عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة مكتبة مدبولي**، القاهرة، [ط 3]، 2000.

9. كمال اليازجي وآخرون، **أعلام الفلسفة العربية**، دار المكشوف، بيروت، طبعة 1968.

10. محمد على التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، حققه: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتاليف و اترجمة و الطباعة و النشر، مصر، طبعة 1963 م.

11. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، طبعة 1988.

12. منير البعلبكي، **معجم أعلام المورّد**، دار العلم للملايين، بيروت، [ط 1]، 1992.

13. لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيات، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، [ط 6]، 1987،

14. مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، لبنان، [ط.2]، 1999، جزء 26.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Christian Ruby, Introduction à la philosophie politique, édition la découverte, paris,1996.
2. Emile Dorkheim Education et sociologie., collection "**LES SIGNES ET LE SENS**" EL BORHANE, ALGER'1991
3. Georges lavau et Olivier duhmel, la democratie, in traite de la sience politique, tome 2, paris, puf, 1985

4. Pruvost et Contant: Ethique et Politique. Montreal, Paris, Casablanca., Gaetan Morin Editeur Itee 1989.
5. Therrieu, Pruvost et Contant : Ethique et Politique, Gaetan Morin Editeur Itee 1989, Montreal, Paris, Casablanca,

المجلات:

1. سعدون حمادي،"السياسة والأخلاق"، **المستقبل العربي**، بيروت، لبنان، ع **24**، فبراير 1996.
2. صويلح بوجمعة، "العولمة و الأمن"، **مجلة النائب**، [ع1]، **1423هـ/2003م**، تصدر عن المجلس الشعبي الوطني الجزائري.
3. عباس علي عميد الزنجاني، "الفلسفة السياسية في الإسلام"، **مجلة المنهاج**، **العدد 36**، السنة التاسعة، **1425هـ/2005م**.
4. عبد اللطيف عبادة، "الأخلاق والسياسة"، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت، لبنان، [ع110]، أفريل 1988.
5. عبد الله شريط ، "عندما تصبح الأخلاق حارسة للسياسة"، **مجلة المجاهد**، عدد **1134**، 30 أفريل 1982.
6. عبد الله شريط، "الاشتراكية بين الدعاية والعلم"، مجلة المجاهد **الأسبوعي**، اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني. الجزائر. [ع1114]. بتاريخ: **1981/10/11**
7. عبد الله شريط، "الديمقراطية بين الحرية و التحرير"، **مجلة دراسات فلسفية**، **عدد1**، معهد الفلسفة الجزائر، 1996.
8. عبد الله شريط، "أليس العلم في السياسية حلماً"، **مجلة المجاهد**، الجزائر، عدد 1141، 18جوان1982.

9. علي خليفة الكواري، "نحو رؤية مستقبلية لتقرير المساعي الديمقراطية في أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 267، ماي 2001.
10. ف. أحمد، **حتمية الاختيار بين الإسلام أو الديمقراطية**، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، 9/مارس /2005.
11. كريم أبو حلاوة، "المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود"، **مجلة الوحدة**، العدد 66. 1990
12. المجاهد الأسبوعي، **اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني**. [ع1114]. بتاريخ: 1981/11/15،
13. محمد عابد الجابري، "الديمقراطية وظيفتها التاريخية في الوطن العربي"، **مجلة اليوم السابع**، باريس، فرنسا، عدد 100، أبريل 1986.
14. محمد عابد الجابري، "الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة"، **مجلة فكر ونقد**، الرباط، المغرب، [ع1]، سبتمبر 1997.

الانترنت:

1. السنوسي، بلاله، **السلطة و المثقف، الحالة الليبية ... مجددا**، http://www.libya-watanona.com/adab/ballalah/sb30066a.htm 2007/01/18.
2. عبد الكريم لخميسي، بيت القصيد: السياسة.. والاخلاق. http://www.26sep.net/newsweekarticle.php?sid=23874 2007/02/02.
3. يوسف عبد الله مكي، في العلاقة بين المثقف السياسي. http://www.arabiancreartivity.com/inbetween.htm 2007/01/18
4. قاسم حسين صالح، العولمة موضوع للحوار أم لعنف قادم. 2007/04/01
5. http://www.almadapaper.com/sub/08-186/p11.htm
6. هنادة سمير، تأثيرات العولمة ما بين السلب والإيجاب، 2007/04/04 http://www.tahawolat.com/cms/article.php3?id_article=42

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهرس العام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهرس العام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	السورة	رقمها	الصفحة
"وإنّك لعلى خلق عظيم"	القلم	04	21
"إنّ هذا إلاّ خلق الأوّلين"	الشعراء	137	22-21
"وما له في الآخرة من خلاق"	البقرة	102	22

2. فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الكتاب	المؤلف	الصفحة
"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"	الموطأ	مالك بن أنس	79-19
"من أتاه الله خلقا حسنا..."	المعجم الأوسط	الطبراني	24
"حسنوا أخلاقكم..."	مكارم الأخلاق	أبو بكر بن لال	24
"من غشنا فليس منا"	صحيح مسلم	الإمام مسلم	80

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- ابن المقفع ..... 55، 56، 97
2- ابن باديس..... 04، 15، 16، 62، 63، 67، 108
3- ابن تيمية..... 59
4- ابن خلدون..... 10، 13، 43، 60، 71، 84، 87، 88، 90
5- ابن سينا..... 76
6- أبو حامد الغزالي ..... 91، 92، 93
7- أبي القاسم محمد كرو..... 11
8- أبيقور..... 41، 42
9- أحمد أمين 62
10-أحمد توفيق المدني..... 10
11-أرسطو..... 19، 23، 24، 28، 29، 42، 71
12-الأفغاني..... 140، 141، 142، 143
13-أفلاطون..... 19، 23، 24، 42، 51، 52، 57، 71، 77، 83، 91، 107
14-الأمير عبد القادر..... 17
15-إنجلز 146
16-أنطوان سعادة 65
17-بودلير 09
18-تولستوي..... ب
19-جالينيوس..... .... 23، 24
20-جان دارك 98
21-جميل صليبا ..... 22، 27

22-جورجي زيدان..... 05
23-جون جاك روسو..... 19
24-جون لوك..... 19
25-دوركايم..... 36،34،33،32
26-زكي نجيب محمود ..... 69،67
27-سقراط ..... 107،97،19
28-سلامة موسى 06
29-الشافعي..... 57
30-شكيب أرسلان..... 87
31-طه حسين 05
32-العربي التبسي 03
33-علال الفاسي..... 96
34-علي الفاسي 96
35-غاليلي 98
36-غاندي..... ب
37-غرامشي ..... 108،106،105،104،97،96،95
38-الفارابي..... 76
39-فرانكو..... ت
40-كارل بوبر..... 83،32
41-الكواكبي..... ب
42-ليفي برول ..... 36،34،33،32
43-مارتن لوثر كينغ..... ب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

44-ماركس ..... 23،105،146،148

45-مالك بن نبي..... ح،10،53،61،63،64،67،68،84،102

46-الماوردي..... 24

47-محمد الميلي..... 10،12

48-محمد رشيد رضا..... 140،141،142،143

49-محمد عبده..... 62،63

50-مصطفى الأشرف 11

51-موسوليني..... ت

52-ميكيافيلي..... ب،ت، 19، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48،49

53-نيتشه..... 109

54-نيلسون منديلا..... ب

55-هتلر..... ت

56-هوبز..... 49،50، 51، 52

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أهم المصطلحات الواردة في البحث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الأبيقوري: Epicurien

الإجماع: Consensus- Unanimité

الاختلاف: Différence

الأخلاق: Morale – éthique

الإرادة: Volonté

الأرستقراطية: Aristocratie

الأساس: Fondement

الاكتساب: acquisition

أخلاق المواقف: Morale de situations

الأخلاق الساكنة: Morale statique

الأخلاق المغلقة: Morale close

الأخلاق الحراكية: Morale dynamique

الأخلاق المنفتحة: Morale ouverte

الأخلاق المؤقتة: Morale provisoire

الواقع الأخلاقي: Réalité morale

الحس الأخلاقي: Sens morale

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البراغماتية: Pragmatisme

البعد: Dimension

التيوقراطية: Theocratie

الجمهورية: république

الحق: Le droit

الحكومة: Gouvernement

الخُلق: caractère

الخَلق: création

الخير: Bien

الخيرية: Bonté

الدولة: état

الديمقراطية: Démocratie

الدين: Religion

الرقابة: Censure – Contrôle

رمز: Symbole

شر: Mal

الرواقية: Stoïcisme

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Bonheur :

السلطة: autorité

السيادة: Souveraineté

السياسة: Politique

الشرعي: Légale- Légitime

الشيوعية: Communisme

أخلاق عملية: Parénétique

إمبراطورية: Empire

إيديولوجيا: Idiologie

البرجوازية: Bourgeoisie

الحكمة العملية: Sagesse pratique

الحكمة النظرية: Sagesse théorique

خصومة: Polémique

سلفية: Traditionalisme

فضيلة: Vertu

فلسفة سياسية: Philosophie Politique

ما بعد الأخلاق: Métamorale

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يوتوبيا: Utopie

استبداد: Despotisme

بروليتاريا: Prolétariat

تاريخ: Histoire

الحوارية: Discours dialogue

رأي عام: Opinion publique

صراع اجتماعي: Conflit sociale

ظاهرة: Phénomène

ظلم: Injustice

العقل: La raison

علم: Sience

عنف: Violence

غاية: Fin

فساد: Corruption

فعل: Acte

قيمة: Valeur

ميتافيزيقا: Métaphysique

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النسبية: Relativité

وضعية: Positivisme

أخلاق الطاعة: Obéissance

الغامضة: Obscure – Equivoque

الفطري: Innée

القانون: Loi – Canon

القومية: Nationalité

المثل الأعلى: Idéal substance

المساواة: Légalité

المشاركة: Participation

النزعة: Tendance

النظام: Ordre – Système

النموذج: Exemplaire

الأرثوثكسية: Orthothoxe

المزاودة الموحاكتية: surenchère mimétique

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة ..... أ

الفصل الأول: عبد الله شريط ومصادره في الأخلاق و السياسة 01

المبحث الأول: المولد والنشأة 02

المبحث الثاني: حيَاته العلمية 04

المبحث الثالث: نضاله السياسي 08

الفصل الثاني: الأخلاق والسياسة..... 18

المبحث الأول: الأخلاق والسياسة لغة واصطلاحا 20

المطلب الأول: الأخلاق لغة واصطلاحا 20

1- الأخلاق لغة 20

2- الأخلاق اصطلاحا 23

المطلب الثاني: السياسة لغة واصطلاحا 26

1- السياسة لغة 26

2- السياسة اصطلاحا 27

المبحث الثاني: مفهوم الأخلاق والسياسة عند عبد الله شريط 30

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق عند عبد الله شريط 31

1- عبد الله شريط وليفي برول 32

2- عبد الله شريط ودوركايم 33

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: مفهوم السياسة عند عبد الله شريط 37
المبحث الثالث: علاقة الأخلاق بالسياسة في نظر عبد الله شريط 40
المطلب الأول: تمهيد تاريخي عن جدل الأخلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي القديم والحديث. 41
1- الأخلاق دون سياسة (أبيقور) 41
2- سياسة دون أخلاق (ميكيافيلي) 42
3- السياسة مبدأ للأخلاق (هوبز) 49
4- سياسة تابعة للأخلاق (أفلاطون- ابن خلدون)..... 52
5- علاقة الدين بالسياسة في تاريخ الدولة العربية 54
المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر العربي المعاصر 61
1- الأخلاق دون سياسة (محمد عبدو وبعض الصوفية) 62
2- السياسة مع الأخلاق (مالك بن النبي ومعظم المفكرين العرب المعاصرين) ... 63
3- فصل السياسة عن الأخلاق "الدين" (علي عبد الرازق- دعاة القومية العربية). 64
4- إخضاع السياسة للأخلاق (ابن باديس، زكي نجيب محمود) 67
المطلب الثالث: علاقة الأخلاق بالسياسة في نظر عبد الله شريط 70
الفصل الثالث: الأخلاق والسياسة في الدولة العربية في منظور عبد الله شريط 74
المبحث الأول: الأخلاق في الدولة العربية 75
المطلب الأول: مصدر الحكم في الدولة العربية 76
1- الدولة ضرورة اجتماعية (أفلاطون- الفرابي- ابن سينا) 76
2- الدين مصدر الدولة العربية 78
3- أزمة الحكم في الدولة العربية 82

المطلب الثاني: نظام الحكم وأخلاقيات الحاكم 85

1- عبد الله شريط والتصورات الخاطئة عن الحكم 85

2- عبد الله شريط وابن خلدون 87

3- عبد الله شريط والإمام أبي حامد الغزالي 91

المبحث الثاني: المثقف بين السلطة والمجتمع 94

المطلب الأول: المثقف العربي بين السلطة والجماهير 95

1- إشكالية تعريف المثقف 95

2- طبيعة العلاقة بين المثقف والسياسي في التاريخ العربي والإسلامي 97

المطلب الثاني: دور المثقف في الدولة العربية 100

1- المثقف في عصر العولمة 100

2- المثقف والتنمية عند عبد الله شريط..... 101

3- غرامشي والمثقف العضوي 104

4- الدور الذي بقي للمثقف في عصر العولمة 110

المطلب الثالث: عبد الله شريط وواقع الدولة العربية 112

1- أسباب ضعف الدولة العربية 112

2- الأخلاق بين النظرية والتطبيق في الدولة العربية..... 113

الفصل الرابع: موقف عبد الله شريط من الأنظمة السياسية الحديثة 119

المبحث الأول: الديمقراطية في فكر عبد الله شريط..... 121

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية ومواقف المسلمين منها 122

1- الديمقراطية اليونانية كمرجع لكل الديمقراطيات الحديثة 122

2- مواقف المسلمين المتناقضة من الديمقراطية 126

المطلب الثاني: موقف عبد الله شريط من الديمقراطية 129

المبحث الثاني: عبد الله شريط والنظام الاشتراكي 135

المطلب الأول: نماذج من متبني الفكر الاشتراكي في التاريخ الإسلامي قديما وحديثا.. 138

1-أبو ذر الغفاري 138

2-إخوان الصفا 139

3-جمال الدين الأفغاني 140

4-محمد رشيد رضا 142

المطلب الثاني: دوافع عبد الله شريط في تبني النظام الاشتراكي..... 144

1- الاشتراكية مذهب بني على العلم في نظر عبد الله شريط..... 145

2- الأسس التي يجب أن تبنى عليها الاشتراكية في نظر عبد الله شريط..... 148

3- الخوصصة والعولمة كبديل عن الاشتراكية 152

خاتمة **161**

قائمة المصادر والمراجع 171

فهرس الآيات و الأحاديث..... 185

فهرس الأعلام 187

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أهم المصطلحات الواردة في البحث..... 191

فهرس الموضوعات 197

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية