

الفصل الأول

حامد ربيع: نشأة العالم السياسي ورحلته العلمية ومكانة فكره

مدخل:

قبل الحديث عن جانب من إسهامات حامد ربيع في الفكر السياسي الإسلامي، من الضروري التعريف بهذا الرجل الذي توفي قبل أكثر من عقدين، ومن خلال قائمة مصنفة لمؤلفاته أو أبرزها يمكن أن نتصور موسوعيته في العلوم الاجتماعية، فقد كان صاحب قلم سيّال جعله من المكثرين في التأليف، حيث خط ما يزيد على خمسين كتاباً، تصورنا لما جاء في هذه المؤلفات لا ينفك عن الأوضاع الفكرية والسياسية للفترة التي عايشها خلال القرن العشرين، أوضاع جعلت فكره ذا معالم سيكون التعرّيج على أهمها مهماً في معرفة مغزى إهتمامه بإحياء التراث السياسي الإسلامي وصولاً إلى التنظير المعاصر.

المبحث الأول: نشأته ورحلته في طلب العلم

ولد الدكتور حامد عبد الله ربيع عبد الجليل في ٢٤ أبريل ١٩٢٥م (ذي القعدة ١٣٤٣هـ) في القاهرة، تزوج من امرأتين إحداهما مصرية والأخرى عراقية، وله أربعة من الأبناء: محمد وعبدالله وشمس ورحاب، حصل على الشهادة الابتدائية عام ١٩٣٧م، والبكالوريا (الثانوية) عام ١٩٤٢م، وتخرج من كلية الحقوق عام ١٩٤٦م^١ وكان ترتيبه الثاني على دفعته^٢.

عمل وكيلاً للنائب العام حتى عام ١٩٤٨م، لكنه لم يستمر في السلك القضائي وربما كان ميله إلى العلوم السياسية أقوى فانطلق باحثاً في محراب العلم، فمنذ بداية حياته وهو مغرم بالمعرفة وطلب العلم "وفي سبيل ذلك وضع حياته بين دفتي كتاب عدد صفحاته لا تخلوا من الإبداع والإتقان مما جعله يحقق

^١ البعض يقول إن تخرجه من كلية الحقوق القاهرة كان عام ١٩٤٥، أنظر موقع لواء الشريعة،

<http://www.shareah.com/index.php?/records/view/action/view/id/1487/>، محمد سيد بركة، حامد

ربيع: من أعلام الفكر السياسي الإسلامي، ٢٠٠٨/٩/٦.

^٢ أ.د. حامد ربيع (١٩٩٩)، *الاستعمار والصهيونية وجمع المعلومات عن مصر*، جمع ونشر أ.د. جمال عبد الهادي مسعود، الشيخ عبد

الراضي أمين سليم، ط ١. القاهرة: دار الوفاء، بسلسلة قراءة في فكر علماء الاستراتيجية، ص ٨٣.

الإجازات العديدة التي جعلت منه عالماً تطمح إليه الجامعات العربية للتدريس فيها^٣، فبعد تعيينه معيداً بجامعة الإسكندرية أرسل في بعثة إلى إيطاليا للدراسة في أبريل من عام ١٩٤٨^٤.

كان إبتعائه ذاك بداية طريق علمي متميز جعل منه أول من يلقب في تاريخنا العربي المعاصر بـ"عالم السياسة العربي"، ورغم إعترازه باللغة العربية فإنه اجتهد حتى أتقن لغات أخرى ليتعرف على المصادر المكتوبة بها، فبعد الإنجليزية أتقن اللاتينية، والإيطالية والفرنسية والألمانية وهي اللغات التي ساعدته في الحصول على شهادات جامعية عليا (دبلوم وماجستير ودكتوراه) بمختلف اللغات من العديد من الجامعات، من ضمنها ست دبلومات، ومنها: دبلوم التخصص في السياسة الدولية من جامعة فورنس، ودبلوم التخصص في علم النفس من جامعة السربون، القانون العام، العلوم السياسية، علم الاجتماع السياسي، وعلم النفس من جامعة باريس.

كان عمره لا يتجاوز الأربعين عاماً وقد حصل على سبع درجات دكتوراه في مختلف العلوم الإنسانية، لذلك لقبه بعض تلامذته في جامعة القاهرة بـ"الدكاترة حامد ربيع"، تتفق المصادر على تخصصاتها مع الاختلاف في تأريخ حصوله على بعضها، وقد إعتمدت ما توافق ذكره في مصدرين أو ثلاثة مصادر بما في ذلك ما تحدث عنه تلامذته^٥:

- شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع التاريخي وتحديدًا في مجال مجتمعات البحر الأبيض المتوسط من جامعة روما في (صفر ١٣٧٠هـ/نوفمبر عام ١٩٥٠م).
- ودكتوراه في فلسفة القانون والسياسة مع التخصص في النظرية الاجتماعية بعد عدة أشهر في (ربيع الآخر ١٣٧٠هـ/يناير عام ١٩٥١م).
- ثم دكتوراه في العلوم النقايبية وتحديدًا في تخصص إقتصايات العمل من جامعة روما في (شوال ١٣٧٣هـ/يونيو ١٩٥٤م).
- وكان أول عربي يحصل على درجة الدكتوراه في "التشريع البحري في العصر الذري"، والتي نال بها

^٣ موقع الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية

والشبابية، <http://iifso.net/Stories/NewsDetails.aspx?ID=1053>، سعيد عويدي، *الدكاترة الرواد حامد ربيع*، ٨ أبريل ٢٠٠٧.

^٤ أ.د. حامد ربيع (١٩٩٩)، *الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية*. أ.د. جمال عبد الهادي مسعود، والشيخ عبد الرضى (إعداد وتقديم)، الجزء الخامس، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٩، ط ١، ص ١٨٩-١٩١، وأنظر ما جمعه الباحثان المذكوران في نفس السلسلة، الكتاب الأول، والكتاب الثالث/الجزء الأول.

^٥ تختلف المصادر حول عدد الدبلومات وشهادات الدكتوراه التي حصل عليها بين خمس وسبع، تلميذه أ.د. جامد عبد الماجد قويسى يذكر خمساً من دبلوماته في نهاية كتاب جمع بين دفتيه بعض مقالات د. حامد ربيع، أنظر: أ.د. حامد ربيع (٢٠٠٧)، *خطابات إلى الأمة والقيادة*، د. حامد عبد الماجد قويسى (تقديم وتحرير)، الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ص ٢٩٠.

^٦ موقع لواء الشريعة، <http://www.shareah.com/index.php?/records/view/action/view/id/1487/> المصدر السابق.

جائزة مركز البحوث القومي الفرنسي في العلوم عام ١٩٥٦م.

- وحصل على درجة الأستاذية في القانون الروماني في (رجب ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، وهو أول عربي يحصل على درجة "أستاذ" من جامعة روما.
- ثم تابع دراسته ليحصل على شهادة دكتوراه الدولة في العلوم القانونية من جامعة باريس في (جمادى الآخر ١٣٧٩هـ/ديسمبر ١٩٥٩م).
- ودكتوراه الدولة في العلوم السياسية من جامعة باريس أيضاً في عام (١٣٨٣هـ/١٩٦٣م).
- ودرجة "الأجريجاسيون" من الجامعات الفرنسية.
- ودرجة الإجازة الحرة للتدريس من الجامعات الإيطالية.

ويتذكر حامد ربيع كيف أن مفكراً ومصيحاً بارزاً في مصر قد انتبه إلى شغفه بالعلم وذلك عندما التقى الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الذي قرأ علامات النبوغ على وجهه، فيقول عن تلك الحادثة في تصديره لدراسته عن كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك"، وهي الكلمات التي خطها بتاريخ ١٧/٧/١٩٧٩م^٧: "رغم مضي قرابة ثلاثين عاماً فلا أزال أذكر ذلك اليوم الذي قادني فيه الأقدار لأن ألتقي بالشيخ حسن البنا، كنت صبياً، وكان يجلس إلى جوارى، قريب، كان يشعر بما تعمله نفس من تمرقات، ونظر إلي الشيخ الوقور، وقال عقب فترة صمت: (اذهب يا بني وأكمل ثقافتك وانهل من مصادر العلم فنحن بحاجة إلى أمثالك)، وتمضي الأيام وأقضي عشرة أعوام في دير سان فرانسيسكو على مشارف روما بمدينة الفاتيكان، وأعود إلى العاصمة التي عرفت طفولتي ولأنتمي إلى أعظم جامعة في الشرق الأوسط^٨، وتبدأ قصة جديدة من المعاناة، كيف أدخل الفكر السياسي الإسلامي في تلك الجامعة وعلى وجه التحديد في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، حيث لا يزال يتألق فيها الفكر والكهنوت الكنسي؟، وتقف مني جميع العقبات، إن جهالة القرن العشرين التي يتصدرها ويحمل لواءها مدعو الثقافة العلمية تأتي

^٧ حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/٩.

^٨ يعود تاريخ ظهور مصطلح "الشرق الأوسط" إلى ما كتبه المؤرخ العسكري الأمريكي الفرد تايت ماهان (Mahan) في مجلة (National Review) الصادرة في لندن في أيلول من عام ١٩٠٢، ثم استخدمه بعده فالنتين جيروول مراسل صحيفة التايمز اللندنية في طهران، بدلا عن مصطلح "الشرق الأدنى"، حيث كان يقصد بالأخير الدولة العثمانية وأمصارها في آسيا، ثم شاع مصطلح الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨ بين العسكريين البريطانيين، وبرز في وثائق التسوية الدولية التي أعقبت الحرب التي بموجبها تم اقتسام المشرق العربي وثوراته بين كبرى الدول، وبذلك فالمصطلح ينطلق من وجهة نظر غربية ترى أن أوروبا هي مركز العالم، وحسب مفهوم المعهد الملكي للشؤون الدولية الذي تأسس في لندن عام ١٩١٩ فإن التسمية تشمل "شرق البحر المتوسط"، وبصورة خاصة منطقة الهلال الخصيب ومصر وتركيا واليونان وقبرص وإيران، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وسع معهد الشرق الأوسط الذي تأسس في واشنطن عام ١٩٤٦ مدلول المصطلح ليشمل كافة دول المشرق العربي ومصر وتركيا والسودان وإيران وأفغانستان وجزءاً من دول آسيا الوسطى وباكستان بل قد يقصد به في كتابات البعض شمال إفريقيا، ومنذ ذلك التاريخ ووزارات الخارجية الأمريكية والأوروبية تستخدم هذا المصطلح وكذا عشرات المراكز البحثية الغربية. بتصرف عن: أ.د. إبراهيم خليل العلاف (٢٠٠٦)، "الشرق الأوسط.. الشرق الأوسط الجديد.. والشرق الأوسط الكبير: رؤية تاريخية سياسية"، مجلة علوم إنسانية، السنة الثالثة: العدد ٢٧ مارس ٢٠٠٦، موقع المجلة على الإنترنت:

علينا أن نعود إلى تقاليدنا وتراثنا، ولكنني أشعلها حرباً بلا هوادة، سوف أحمل هذا الصليب وأسير به نحو قمة الجبل وألقيه فأكسره، لأنني واثق بأن أمتنا لن تقف على قدميها إن لم تعد إلى تعاليم آباؤها تنهل منها رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الإنسانية المسلمة، وإذا أرى من حولي قلباً حاوية وعقولاً جاهلة ونفوساً ضعيفة فإن هذا لن تكون له نتيجة سوى زيادة في الإصرار وقوة في الصمود، إن من يعارض ذلك ليس إلا شخصاً سيئ النية عميل للقوى الأجنبية التي يعينها أن تظل أمتنا على حالها من الجهل والتجهيل، فهل يستطيع أولئك الذين على عاتقهم هذا الواجب أن يخرجوا سيوفهم وأن ينضموا إلى جيش التحرير الفكري"^٩.

ومن الملاحظ أن الإعتكاف العلمي في دير سان فرانسيسكو لعدة سنوات ومعايشة الرهبان قد فتحت له الباب لمعرفة الحضارة الغربية المسيحية عن قرب، ومقارنتها بالحضارات الأخرى، وأن يتعرف على نقاط ضعف وقوة كل حضارة، النقطة الأهم أنه لم يعود إلى جنوب البحر الأبيض المتوسط محملاً بأفكار شككت لديه "ردة" أو "إنقلاباً" فكرياً أو حتى "تنصراً" من حيث منهجية الفهم والتحليل ومحاولة إنزال مناهج البحث الغربية على كل ما يمت بالعلوم الإسلامية ليخضعها لمنظور غير الأصول التي بنيت عليها، ولكنه عاد ليعيد إكتشاف جوهر الإسلام وحضارته من وجهة نظر مفكر سياسي معاصر غير منبهر بما هو غربي وأن يحدد الأطر القيمية والأخلاقية المحركة للممارسة السياسية ومسيرتها في الحضارة الإسلامية على مدى قرون، لكنه في نفس الوقت لم ينغلق أمام ما واجهه في الغرب بل شكل له ذلك إضافة في فهمه ووقاية من الإنسلاخ الفكري وحيننا إلى عهود حضارتنا المشرقة"^{١٠}.

ويدور جدل حول سبب وفاته حيث يقول الكاتب أحمد المسلماني بأنه أُغتيل على يد المخابرات الصهيونية وهو يستعد لافتتاح مركز للدراسات والأبحاث السياسية، يوم التاسع من سبتمبر في عام ١٩٨٩م^{١١}، وقيل قتل في العاشر من سبتمبر (الموافق للثامن من صفر من عام ١٤١٨هـ)، بعد إصابته بمغص شديد لم يمهل المتوفى أقل من نصف ساعة حتى فاضت روحه إلى بارئها^{١٢}، قبل يوم من إفتتاحه في شقة يمتلكها في الجيزة مركزاً متخصصاً في "استشارات صنع واتخاذ القرارات"، كما أنه قتل أو مات بعد نشره مقاله الحادي عشر في سلسلة مقالاته عن "مصر والحرب القادمة"، وبعد نشره مقاله العاشر في

^٩ يقول الباحث المصري عصام تليمة بأن إهتمام الشيخ حسن البنا رحمه الله بصناعة الرموز كان واضحاً حيث استطاع بتوجيهاته، أو بتعهده للأشخاص أن يقدم للأمة الإسلامية عدة رموز في أكثر من مجال، فقد وجه الدكتور توفيق الشاوي -على سبيل المثال- إلى دراسة الدكتوراه في القانون في فرنسا، ووجه الدكتور حامد ربيع كما حكى بنفسه عن والده الذي أخذه ليصافح الشيخ حسن البنا في صغره، فقال والد الدكتور حامد ربيع للشيخ البنا: ادع الله لابي يا مولانا، وكان عمر ابنه اثني عشر عاماً، فقال حسن البنا: أسأل الله أن يجعله ممن يخدمون دينه في مجال السياسة، انظر: عصام تليمة (٢٠٠٦) "صناعة الرموز". صحيفة المصريون، ١٤ يونيو ٢٠٠٦.

^{١٠} مصطفى عاشور، حامد ربيع: الموهوب المغبون، مقال منشور على موقع إسلام أون لاين. نت ،

www.islamonline.net/Arabic/1422/03/articale40.shtml

^{١١} أحمد المسلماني، "ربيع وجمال حمدان: نهايات مفتوحة"، جريدة الوفد المصرية، بتاريخ ١٨/١/١٩٩٥ الموافق لـ ١٧ شعبان ١٤١٥ هـ

^{١٢} نقلاً عن مجلة المجلة، العدد ١٤٢٦، ص ٧٠.

جريدة الوفد بعنوان "السلاح النووي الإسرائيلي وإستراتيجية المواجهة العربية"^{١٣}، وكانت وسائل الإعلام المصرية قد أشارت في حينها إلى احتمال قتله مسموما على يد جهات أجنبية لا تريد له أن يؤسس مركزه البحثي والاستشاري^{١٤}، لكن هذا لم يؤكد حيث لم تجري السلطات تحقيقات كافية يمكن أن تكشف حيثيات وفاته، ولذا مازالت عشرات الأسئلة تحوم حول مقتله مشككة في القول بأن وفاته كانت طبيعية وكل ذلك بدون دليل ينفي أو يثبت ملابسات وفاة مفكر تعددت جوانب إبداعه وكان من رواد التأصيل في العلوم السياسية والاجتماعية عموماً^{١٥}.

المبحث الثاني : أهم خبراته

موسوعية د. حامد ربيع في العلوم الاجتماعية جعلت منه شخصية أكاديمية مرغوبة لدى الوسط العلمي في كثير من دول العالم العربي والغربي، وهذا ما تظهره سيرته العلمية التي يمكن ذكر أبرز معالمها مع إفتقاد الباحث لتفاصيل عن كثير من أنشطته العلمية لا سيما تلك خارج مصر المحروسة:

١. بدأ حياته العملية وكيلاً للنائب العام حتى عام ١٩٤٨، ثم معيداً في جامعة الإسكندرية قبل مسيرته العلمية الطويلة في الخارج كما أشرنا.
٢. وقد كان له موقف وطني بفرنسا عام ١٩٥٦ عندها تعرض للطرده من مسكنه أثناء العدوان الثلاثي على مصر^{١٦}، وعرضت عليه الجنسية الفرنسية فرفضها بشدة وظل أياماً بيت تحت الجسور وفي محطات المترو حتى نقل إلى المستشفى بسبب إصابته بالتهاب رئوي.
٣. عمل محاضراً في جامعة فلورانس بإيطاليا بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٨، وكان أول عربي يحصل على درجة "أستاذ" أو بروفيسور من جامعة روما حيث صار أستاذاً حراً فيها.
٤. وعمل باحثاً بعد ذلك لمدة عام في المركز الفرنسي للبحوث العلمية أي حتى عام ١٩٥٩م.
٥. أنتدب للعمل باليونسكو خبيراً فنياً.

٦. عاد إلى مصر عام ١٩٦٠ حيث عُيّن أستاذاً مساعداً بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، لكنه لم يكن كغيره من الأساتذة، فقد قدم مشروعه المتكامل عن "إنشاء كلية الاقتصاد والعلوم السياسية" بجامعة القاهرة، بالتعاون مع الدكتور سويلم العمري، حتى صار أستاذاً للنظرية السياسية في كلية الاقتصاد عام

^{١٣} موقع الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والشبابية،

<http://iifso.net/Stories/NewsDetails.aspx?ID=1053>، المصدر السابق.

^{١٤} موقع الألوكة، <http://alukah.net/Articles/Author.aspx?AuthorID=670&CategoryID=54>، د. حامد

ربيع.

^{١٥} عادل السنهوري، الحوادث الغامضة والحقائق الغائبة بين لندن والقاهرة وتل أبيب، المصري اليوم، بتاريخ ٢٠٠٧/٧/٩

(www.almasry-alyoum.com).

^{١٦} العدوان الثلاثي من قبل بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مصر ليلة ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦.

١٩٦٧، وظل يتميزاً بكتاباتة ودرسه حتى صار رئيساً لقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، والذي كان أبرز أقسام العلوم السياسية في العالم العربي.

٧. انتخب رئيساً للندوة الدولية للعلوم السياسية بباريس عام ١٩٨٢.

٨. عمل أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات العربية والأوروبية والأمريكية، في روما ولندن وميتشجان والكويت وصنعاء والجزائر ودمشق وجامعتي الخرطوم والكويت، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٩. كما عمل مستشاراً بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

١٠. رئيساً لقسم الدراسات الفلسطينية، ورئيساً لوحدة بحوث الحوار العربي الأوروبي، ورئيساً لقسم البحوث والدراسات القومية والسياسية بمعهد الدراسات العربية بالقاهرة ثم بغداد بين عامي ١٩٧٣-١٩٨٨م.

١١. كما كان مديراً لمركز الدراسات الإنمائية بل كان من مؤسسيه في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة.

١٢. أشرف على تأسيس المعهد الدبلوماسي التابع لوزارة الخارجية المصرية.

١٣. واصل عمله في معهد الدراسات والبحوث العربية ولمدة ثمان سنوات، ونشرت آنذاك جامعة الدول العربية بعضاً من كتبه، وكان ذهابه إلى العراق نتيجة موقف سياسي أعلنه كما تحدث عن ذلك في خواطر كتبه، وكما يؤكد ذلك الإعلامي المصري حازم غراب الذي التقاه في بغداد أكثر من مرة أثناء تغطيته الحرب العراقية الإيرانية، حيث أجرى حديثين صحفيين معه نشر في جريدة الشعب المعارضة آنذاك، أعلن كما يقول قطيعته مع نظام الرئيس أنور السادات الذي بدأ يقترب من تل أبيب حتى كان توقيع إتفاقية كامب ديفيد في ١٧ سبتمبر ١٩٧٨م مع رئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيغن، إتفاقية كان لها إنعكاسات على العلاقات المصرية العربية في تلك الفترة لأنها منحت إسرائيل أول إعتراف رسمي بها من قبل دولة عربية، مما أدى إلى تعليق عضوية مصر في جامعة الدول العربية لعشر سنوات (١٩٧٩-١٩٨٩م).

١٤. ترقى في رتبته العلمية من خلال رئاسته لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، بجامعة القاهرة منذ عام ١٩٧٨م، حتى صار "أستاذ كرسي النظرية السياسية".

المبحث الثالث: مؤلفاته

تزيد مؤلفات د. حامد ربيع على خمسين كتاباً، ومئات الأبحاث والمقالات، إلى جانب عشرات الرسائل العلمية التي أشرف عليها، مؤلفاته تظهر إبداعات فكرية وتنظرية وتمثل إضافات نوعية في المكتبة السياسية العربية والإسلامية بل حتى الأوروبية، حيث وضع قرابة ثلاثة عشر مؤلفاً بالفرنسية والإيطالية، ويبدو أن هناك حاجة لحصر هذه المؤلفات قبل إعادة نشرها أو دراستها حيث لم يتم ذلك بصورة شاملة

ومنظمة لكل ما كتبه في إطار "أعمال كاملة" حتى الآن، لهذا أسرد عناوين المؤلفات التي تمكنت من جمع أسمائها والتي لم يعاد طبع الكثير منها ثانية وربما تعرضت للضياع أو للسرقة أحياناً بعد وفاته:

المطلب الأول : الكتب ومذكراته الجامعية لطلبته: وقد رأيت تصنيفها حسب المجالات التالية، مع ذكر في الهامش المكتبات التي تتوفر فيه هذه الكتب لإعانة من يسعى من الباحثين للإطلاع عليها:

أولاً: في علم السياسة: وهي ما يمكن إعتبارها مؤلفات تأسيسية أو مقدمات لدارسي علم السياسة أو الإقتصاد السياسي:

١. التعريف بعلم السياسة، طبع في عام ١٩٨٠.
٢. نظرية القيم السياسية، محاضرات طلبة البكالوريوس والماجستير في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عام ١٩٧٦، وقد نشرتها دار النهضة العربية عام ١٨٧٨، بالقاهرة.
٣. نظرية التحليل السياسي، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سنة ١٩٧١-١٩٧٣. وطبعتها دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٤.
٤. نظرية السياسة الخارجية، محاضرات كلية الاقتصاد في جامعة القاهرة، نشر مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.
٥. علم السياسة عن طريق النصوص.
٦. أبحاث في النظرية السياسية، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٧٨.
٧. علم النظرية السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٠.
٨. نظرية الرأي العام، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٨.
٩. مقدمة في نظرية الرأي العام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، تقديم تلميذه حامد عبد الماجد قويسى، ٢٠٠٧، (٢٩٥ صفحة)^{١٧}.
١٠. مراجعة ترجمة كتاب "الاقتصاد السياسي والتنمية"، لمؤلفه بول أ. باران، ١٩٦٧ (٤٤٢ صفحة)^{١٨}.
١١. تطور الفكر السياسي، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٦، وقد أشار لها شخصياً بعنوان: نظرية التطور السياسي، محاضرات كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة في عام ١٩٧٢.

^{١٧} ولم أتمكن من التأكد إن كان هذا الكتاب هو نفس سابقه (رقم ٨)، وقد قام بإعادة نشره تلميذه الدكتور حامد عبد الماجد قويسى أم هو مؤلف آخر لم يطبع من قبل للدكتور حامد ربيع ككثير من مؤلفاته التي لم تنشر حتى الآن.

^{١٨} وهو موجود في مكتبة مدينة الإسكندرية بمصر.

- ثانياً: في الفكر السياسي الإسلامي: وهو مجال هذا البحث، إلى جانب المقالات الأخرى ذات العلاقة المنشورة للمؤلف، والمشار إليها لاحقاً:
١٢. الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين، دار الموقف العربي، القاهرة: ١٩٨١.
١٩.
١٣. سلوك المالك في تدبير الممالك، وهو تحقيق لكتاب ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع للخليفة العباسي المعتصم بالله، وقد طبع الجزء الأول منه عام ١٩٨٠ وتبعه الجزء الثاني والثالث، بمطابع الشعب بالقاهرة، وهو من الكتب السياسية التي لم تنتشر ثانيةً ويصعب الحصول عليها في المكتبات اليوم، وسيكون هذا من أبرز الكتب التي تعتمد عليها هذه الدراسة، حيث إن تقدم الدكتور حامد ربيع لكتاب ابن الربيع يحتوي على تنظير سياسي وتاريخي غزير، بل إن هوامشه على المتن تثير الكثير من الأفكار والجدليات كما سنرى خلال صفحات الدراسة.
٢٠.
١٤. مستقبل الإسلام السياسي، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد - العراق، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ١٩٨٣، (٧٤ صفحة)^{٢١}.
١٥. الأصول الإسلامية للنظرية السياسية في التقاليد الغربية.
١٦. الفكر الإسلامي وبناء النظرية السياسية، وهي مذكرات لطلبته.
١٧. تطور الفكر السياسي الإسلامي، وهي مذكرات لطلبته أيضاً.
١٨. التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٣.
١٩. التحديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ١٩٨٢، (٩٣ صفحة)^{٢٢}.
٢٠. حقيقة مفهوم الرق وتطوره في الإسلام، مذكرات جامعية لطلبة جامعة القاهرة.
٢١. الإسلام والقومية. مذكرات جامعية لطلبة جامعة القاهرة.

^{١٩} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: MLCSN 2002/02267 (J) FT MEADE

^{٢٠} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: JC393.A3 I24 1980 Arab. ومن خلال قراءة هوامش هذا المؤلف المتميز

تعرفت على العديد من المؤلفات التي أحال المؤلف قراءه إليها بخصوص نقاط وتساؤلات لم يرد تكرار الحديث عنها.

^{٢١} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس برقم: BP173.7. R27 1983 Arab، وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

بديي.

^{٢٢} وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بديي.

ثالثاً: في الشؤون الإسرائيلية والصراع العربي الإسرائيلي:

٢٢. الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، دار الموقف العربي، القاهرة، ١٩٨٠ م و١٩٨٣م (٢٥٥ صفحة).^{٢٣}
٢٣. إتفاقية كامب ديفيد، قصة الحوار بين الثعلب والذئب، عمان، دار الشعب، عام ١٩٨٣، وكذلك طبعته دار الجليل، دمشق - سوريا، عام ١٩٨٠ (٣٤٧ صفحة).^{٢٤}
٢٤. إتفاقية كامب ديفيد ومستقبل المشرق العربي، دار الكرمل، دمشق - سوريا، ١٩٨٠، (٢٢ صفحة).^{٢٥}
٢٥. أثر المتغيرات الداخلية في صنع السياسة الخارجية الإسرائيلية، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد - العراق، ١٩٨٨، (٢٤٤ صفحة).^{٢٦}
٢٦. الدعاية الصهيونية، نشر جامعة الدول العربية عام ١٩٧٥، وهو مجلد يجوي جهوده المتميزة الميدانية والمكتبية لإثبات المصدر الإسلامي لبناء نظرية التعامل النفسي في التقاليد الصهيونية.^{٢٧}
٢٧. دراسات أساسية حول الصهيونية وإسرائيل، طبعة جيش التحرير الفلسطيني، دمشق، ١٩٧٣، (٧١ صفحة).^{٢٨}
٢٨. محاضرات في القرار السياسي الإسرائيلي، مكتبة القاهرة الحديثة.
٢٩. فلسفة الدعاية الإسرائيلية، سلسلة دراسات فلسطينية (٧٢)، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت - لبنان، ١٩٧٠، (٢٢٤ صفحة).^{٢٩}
٣٠. إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨ و١٩٧٩م، (٤١٥ صفحة).^{٣٠}
٣١. النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية، عام ١٩٨٨، وقبل ذلك طبعته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عام

^{٢٣} وهو موجود في مكتبة الإسكندرية بمصر.

^{٢٤} والكتاب مسجل في مكتبة الكونغرس برقم: DT82.5.I7 R3 1980 Arab، ومتوفر في مكتبة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة، وكذا مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٢٥} متوفر في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٢٦} وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٢٧} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS126.75. R28 Arab.

^{٢٨} وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٢٩} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS126.75. R3 Arab، وهو موجود بمكتبة الإسكندرية بمصر، وفي المكتبات العامة التابعة لوزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع بدولة الإمارات العربية المتحدة، وكذا مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بديي.

^{٣٠} ومدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: JQ1825.P3 R3. وموجود في مكتبة الإسكندرية بمصر ومكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بديي.

١٩٧٥، (٣١٦ صفحة) ٣١.

٣٢. سلاح البترول والصراع العربي الإسرائيلي، مكتبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٧٤م، (٢٢١ صفحة) ٣٢.
٣٣. علاقات إسرائيل الدولية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد - العراق، ١٩٩٠، (٢٩٩ صفحة) ٣٣.
٣٤. العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية، منشورات الطلائع، دمشق - سوريا، ١٩٥٠، (١٦٧ صفحة) ٣٤، ولعله من أوائل من كتب في هذا الموضوع بعد عامين على إعلان تأسيس دولة إسرائيل، وهو من أوائل ما ألف من كتب.
٣٥. من يحكم في تل أبيب: حول تحليل علاقة التماسك في النظام الإسرائيلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٧٥، (٤٦٤ صفحة) ٣٥.
٣٦. تأملات في الصراع العربي الإسرائيلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٧٦، (٢٤٠ صفحة) ٣٦.

رابعاً: في علم النفس وتطبيقاته السياسية في المنطقة العربية:

٣٧. الدعاية الصهيونية: حول تأصيل نظرية التعامل النفسي في التقاليد السياسية اليهودية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥، (٢٧٩ صفحة) ٣٧.
٣٨. الحرب النفسية في المنطقة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ويحلل في هذا الكتاب أساليب الحرب النفسية الإسرائيلية وتربطها مع العسكرية الإسرائيلية وممارستها، ويذكر فاعليتها في حرب الأيام الستة، ومدى نجاح الوسائل المتعددة لهذه الحرب في الدول العربية في الرد عليها ووقاية الفرد العربي من تأثيراتها، ويقارن الإعلام الإسرائيلي ونجاحاته مع

^{٣١} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: JQ1825.P3 R34 Arab. وهو متوفر في المكتبات العامة التابعة لوزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع بدولة الإمارات العربية المتحدة، وكذا في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي.

^{٣٢} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: HD9578.A55 R317 Arab. ومتوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

^{٣٣} وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

^{٣٤} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: MLCSN 96/2098 (DS) FT MEADE، وهو متوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

^{٣٥} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: JQ1825.P3 R33 Arab. ومتوفر أيضاً في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٣٦} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS119.7. R218 Arab. ومتوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي.

^{٣٧} وهو متوفر في المكتبات العامة التابعة لوزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع بدولة الإمارات العربية المتحدة، وكذا في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

إمكانات الإعلام العربي ومحتواه آنذاك^{٣٨}.

٣٩. الحرب النفسية في الوطن العربي، الدار العربية للموسوعات، ١٩٨٩^{٣٩}، يظهر الكتاب كيف أن كلمة الحرب النفسية مصطلح يعبر عن مفهوم قديم قدم الإنسانية ورغم ذلك فإن الإطار الفكري والتأمل النظري الذي تتحدد به كيفية التعامل مع هذا العلم تعاني الكثير من التناقضات، وللحرب النفسية قواعد يسعى المتخصصون من خلالها إلى إثبات وإبراز عناصر الضعف في الخصم ومن خلال التعامل الفكري للنيل من تماسك الشخصية الفردية والجماعية التي يتعاملون معها، وفي الكتاب يسعى المؤلف إلى تأسيس نظرية متكاملة للتعامل النفسي منطلقاً من الحرب النفسية المعكوسة، ومن منطلق إدارة الصراع في منطقة الشرق الأوسط، ويشكل كله جزءاً من هدف يسعى إليه المؤلف وهو وضع نظرية لظاهرة التعامل النفسي من منطلق خبرة الصراع العربي الإسرائيلي، مع توضيح تقاليد الصراع المعنوي في الشرق الأوسط، وتطور الدعاية الصهيونية ومراحلها، كما لا يغفل المؤلف أهمية الدور الذي يضطلع به الإعلام العربي، لذلك يدرس السياسة الخارجية وتطوراتها المعاصرة، ليخلص أخيراً إلى دراسة الإعلام العربي ومشاكله، ويعرض المؤلف كذلك لتقاليد التعامل النفسي في تاريخ الحركة الصهيونية وحقائقه الإمكانات العربية وتطور موقف الدعاية الإسرائيلية عقب عام ١٩٦٧، ويبرز أهمية التحرك الإعلامي ويشير إلى المبادئ العملية للمواجهة والهجوم الإعلاني بقصد تحطيم الثقة بالذات القومية الإسرائيلية.

٤٠. نظرية الدعاية الخارجية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠.

خامساً: في العلاقات بين العالمين العربي والغربي:

٤١. الأصول التاريخية لمفهوم الحوار بين العالم الكاثوليكي والعالم الإسلامي، في مؤلفين، عن الحوار العربي الأوروبي، أحدهما نشره معهد الدراسات العربية بالقاهرة عام ١٩٧٨، ونشر ثانيهما معهد الدراسات العربية ببغداد عام ١٩٨٤ (٢٩٣ صفحة).
٤٢. الحوار العربي الأوروبي وإستراتيجية التعامل مع الدول الكبرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠، (٢٠٨ صفحات)^{٤٠}.
٤٣. أمتي والعالم، دار الموقف العربي.
٤٤. الحوار العربي الأوروبي ومنطق التعامل الدولي الإقليمي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،

^{٣٨} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS126.75. R33 Arab.

^{٣٩} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس برقم: DS119.7. R216 Arab.

^{٤٠} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: MLCMN 95/2131 FT MEADE، ومتوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدي.

- معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٣^{٤١}، (٢٩٤ صفحة).
٤٥. المتغيرات الدولية وتطور مشكلة الشرق الأوسط، منشورات الطلائع بدمشق، ١٩٧٩، (٣٤٧ صفحة)^{٤٢}.
٤٦. المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي: المتغيرات، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة - مصر، ١٩٧٩، (٥٤٢ صفحة)^{٤٣}.

سادساً: دراساته في بعض الشؤون الإقليمية في المنطقة العربية:

٤٧. مصر تدخل عصر النفايات الذرية: حول تحليل عملية صنع القرار العلمي والقومي، (بالاشتراك مع الدكتورة نعمات أحمد فؤاد)، دار الفكر العربي، ودار الاتحاد العربي للطباعة، طبعة عام ١٩٧٩^{٤٤}، (١٩١ صفحة).
٤٨. نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط، دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤ (٥١١ صفحة)، وأعيد نشره عام ١٩٩٥ (٤٨٠ صفحة)، وقد انتقد في كتابه هذا بشدة التمزق العربي الراهن ومما قاله: "إن السياسة العربية مفتقرة بصورة واضحة لما يمكن أن يعبر عنه بكلمة الأمن القومي، ومما لا شك فيه أن مفهوم الأمن القومي يرتبط ارتباطاً عضوياً بتكامل الكيان السياسي، والأمة العربية وهي متفرقة ومتجزئة متعددة الإرادات لا يمكن أن تملك نظاماً للممارسة أساسه تكامل مفهوم الأمن القومي"، وكان هدف ربيع من دراسته المفصلة هذه إبراز كيف أن عدم فهم حقيقة مفهوم الأمن القومي العربي بوضوح ودقة هو أحد النقائص التي تعاني منها الحركة السياسية العربية وأنها لن تستطيع أن تبني إطاراً واضحاً للتعامل مع أوضاعها إن لم يسبق ذلك تحديد وتقنين لعناصر الأمن القومي العربي^{٤٥}.
٤٩. التعاون العربي والسياسة البترولية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧١ و١٩٧٦ م^{٤٦}، (٣٣٧ صفحة).

^{٤١} هو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS63.2.E8 R32 1983 Arab، ومتوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

^{٤٢} وهو مسجل في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS119.7. R217 1979 Arab، ومتوفر في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بديي.

^{٤٣} وهو موجود في مكتبة الإسكندرية بمصر، وكذلك في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بديي.

^{٤٤} والكتاب مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: Q127.E3 R3 FT MEADE، وموجود في مكتبة الإسكندرية بمصر.

^{٤٥} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS63.1. R33 1984 Arab، وموجود في مكتبة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة، وكذا في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي.

^{٤٦} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: HD9578.A55 R32 Arab.

٥٠. البترول العربي واستراتيجية تحرير الأراضي المحتلة، دار النهضة العربية، ١٩٧١^{٤٧}، (٣٥٢ صفحة).
٥١. الأوضاع الدولية والتطور المعاصر للدور الإقليمي للمنطقة العربية، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ١٩٨٢م، (١٨٠ صفحة).
٥٢. المتغيرات الدولية وتطور مشكلة الشرق الأوسط، منشورات الطلائع، ١٩٧٩، (٣٤٧ صفحة)^{٤٨}.
٥٣. ثورة البترول العربي والصراعات الدولية على النظام الاقتصادي الجديد، ١٩٧٩م^{٤٩}.

سابعاً: مؤلفاته في علوم إجتماعية أخرى:

٥٤. مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكري لأصول الحركة الاجتماعية، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع والخدمات الإعلامية، دمشق - سوريا، ١٩٨١م، (٣٤٧ صفحة)^{٥٠}.
٥٥. علم السلوك، مذكرات لطلبته، ١٩٧٨ وطبعة دمشق عام ١٩٨١، ومقدمة في العلوم السلوكية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧م.
٥٦. الإعلام العربي ومشكلة الشرق الأوسط.
٥٧. أبحاث في نظرية الاتصال وعملية التفاعل السلوكي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٣م.
٥٨. نظرية الاتصال: السلوك الإدراكي، القاهرة، بدون دار نشر، بدون تاريخ.
٥٩. ومراجعة كتاب " التخطيط الاقتصادي ونماذج التنمية الاقتصادية"، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، (١٤٠ صفحة).

المطلب الثاني : بعض مقالاته وأبحاثه:

وله العشرات من المقالات والبحوث، سأذكر ما إستطعت جمع عناوينه منها:

١. المشكلة السياسية للدستور الروماني، نشر مجلة القانون والإقتصاد المصرية، عام ١٩٦٠م.
٢. السلام العالمي، محاضرة طبعت في جامعة دمشق عام ١٩٧٧م.
٣. حرب أكتوبر: الصراع الدعائي بين الهزيمة والنجاح، في دورية قضايا عربية، عام ١٩٧٥م.
٤. فلسفة الوحدة العربية، محاضرات طبعت في معهد الدراسات العربية بالقاهرة، ١٩٧٧م.
٥. فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون، قدمت في مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢م.

^{٤٧} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: HD9578.A55 R3 Arab، ومتوفر في مكتبة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة.

^{٤٨} وهو مسجل في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: DS119.7. R217 1979 Arab

^{٤٩} وهو مدرج في مكتبة الكونغرس الأمريكي برقم: MLCSN 2001/01584 (H) FT MEADE.

^{٥٠} وهو متوفر في المكتبات العامة التابعة لوزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع بدولة الإمارات العربية المتحدة، وكذا في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

٦. أزمة الديمقراطية والحرية في العالم العربي، معهد البحوث والدراسات العربية (المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافية - الإيسيسكو)، الدورة الخاص لعام ١٩٨١م.
 ٧. استراتيجية القوى الكبرى تجاه منطقة الشرق الأوسط، مجلة المصور المصرية، أكتوبر ١٩٨٣م.
 ٨. هل يشهد القرن القادم دولة الإسلام؟، مجلة الدعوة المصرية، القاهرة، العدد ٥٥، نوفمبر ١٩٨١م.
 ٩. النظام الدولي الإقليمي في دول الخليج خلال فترة الاستعمار البرتغالي، مجلة الرسالة، وزارة الأوقاف العراقية، بغداد، العدد ١٤، يناير ١٩٨٩م.
 ١٠. الصحة الإسلامية: لماذا وإلى أين (حوار)، مجلة تراثنا (مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، بيروت، العدد ٣٩ ديسمبر ١٩٨٣م.
 ١١. الرأي العام والتطور الصياغي للقرار السياسي، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الأول، يناير ١٩٦٤م، المجلد الأول.
 ١٢. تأملات حول مفهوم لتحقيق الوحدة العربية، دراسة نشرت في مجلة الوحدة، عدد تجريبي يوليو ١٩٨٤م، طرابلس، ليبيا، فبراير ١٩٨٤م.
 ١٣. حرب الخليج الأولى وحقيقة اللعبة الدولية، محاضرة أقيمت في الجمع الثقافي بأبوظبي عام ١٩٩٠م.
 ١٤. الأبعاد الاستراتيجية لصراع القوى الكبرى حول الخليج العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٣م^{٥١}.
 ١٥. ورقة مقدمة للندوة العلمية عن المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي، القاهرة: ٢٨-٢٩/مايو/١٩٧٧م، نشر معهد البحوث والدراسات العربية، عام ١٩٧٨م.^{٥٢}
- وله سبع مقالات مطولة ونشرت متوالية نشرتها جريدة الأهرام الاقتصادي في الأعداد (٧٣٣-٧٣٩) بدءاً بتاريخ ١/٣١/١٩٨١م، وقد نشرت دار الوفاء هذه المقالات ضمن الكتاب الرابع لسلسلة "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية" عام ١٩٩٩م، تحت عنوان: "الاستعمار والصهيونية وجمع المعلومات عن مصر:
١٦. احتواء العقل العربي، العدد ٧٣٣، القاهرة في ١/٣١/١٩٨١م.
 ١٧. دور المعلومات في الاستراتيجية الأمريكية، العدد ٧٣٤، بتاريخ ٧/٢/١٩٨١م.
 ١٨. تحركات السياسة الأمريكية على أرض مصر، العدد ٧٣٥، بتاريخ ١٤/٢/١٩٨١م.
 ١٩. ولم يتعلم الأمريكيون من أخطائهم، العدد ٧٣٦، بتاريخ ٢١/٢/١٩٨١م.
 ٢٠. سياسة جمع المعلومات في منطقة الشرق الأوسط، العدد ٧٣٧ بتاريخ ٢٨/٢/١٩٨١م.

^{٥١} وهو متوفر في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

^{٥٢} متوفرة في مكتبة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

٢١. التوافق الإسرائيلي الأمريكي، العدد ٧٣٨، بتاريخ ٣/٣/١٩٨١م.
٢٢. الأمن المطلوب في سياسة جمع المعلومات، العدد ٧٣٩، بتاريخ ١٤/٣/١٩٨١م.

وضمن الكتاب الثاني في نفس السلسلة التي جمعها د. جمال عبد الهادي والشيخ عبد الراضي أمين سليم جمعت مقالات كانت قد نشرت في صحيفة الوفد بشكل أسبوعيا ابتداء منذ ١٩٨٩/٦/٧م:

٢٣. مصر والحرب القادمة.

٢٤. فلسفة إسرائيل الجديدة وموقفها في منطقة الشرق الأوسط.
٢٥. هل تنجح إسرائيل في وراثة دور مصر القيادي لمنطقة الشرق الأوسط؟.
٢٦. قنبلة تكتيكية ذات إشعاع محدود يدمر الدول المحيطة بإسرائيل..ولا يؤثر عليها.
٢٧. الترسانة العسكرية الإسرائيلية الجديدة وخصائصها.
٢٨. حرب توسعية لتحقيق الهيمنة الصهيونية الكاملة على المنطقة العربية.
٢٩. السلوك العدواني الإسرائيلي.
٣٠. السلاح النووي وتطور العقيدة القتالية الإسرائيلية.
٣١. الدول العربية تستخدم السلاح التقليدي في تدمير السلاح النووي الإسرائيلي.
٣٢. السلاح النووي الإسرائيلي واستراتيجية المواجهة العربية.

كما نشرت له مجلة الطليعة العربية، إثنين وعشرين مقالة مطولة تحت عنوان عريض هو: "سوف أظل عربياً"، يطرح فيها أفكاراً جريئة عن العروبة والإسلام وأوضاع الوطن العربي، وذلك ابتداء من العدد ٨٥ للمجلة الصادرة في فرنسا بتاريخ ٢٤ يناير ١٩٨٤ وحتى العدد ١٠٩ بتاريخ ١٠ يوليو ١٩٨٥ وسأورد عناوين المقالات، وقد أعيد نشر المقالات في القاهرة عام ١٩٩٩ في كتاب كان الخامس في السلسلة الآنف الذكر:

٣٣. اختلال القوة القيادية: ظاهرة متكررة لأنها حقيقة مأساة الإنسان.
٣٤. نعم سيدي الرئيس حافظ الأسد.
٣٥. قصة الفلاح الفصيح في القرن العشرين مع الرئيس حسني مبارك.
٣٦. أمي أمة القيم.
٣٧. أمي والوظيفة الحضارية.
٣٨. سيدي الملك الحسن الثاني: أين المغرب من قضية العروبة؟.
٣٩. أمي والحضارات الخلاقة.
٤٠. ليبيا إلى أين: وأنت سيدي الرئيس ماذا تريد بهذه القومية العربية؟
٤١. وإلى متى سيدي العقيد القذافي في سياستك تجاه الحرب العراقية الإيرانية؟.

- ٤٢ . الأرض العربية والدعوة الإسلامية.
- ٤٣ . أين العروبة من الإسلام؟.
- ٤٤ . أين القومية العربية من السياسة الأمريكية؟.
- ٤٥ . حول القومية العربية والمفاهيم الخاطئة.
- ٤٦ . أين مفاهيم الأمن القومي العربي من الإدراك القيادي؟
- ٤٧ . الحرب العراقية الإيرانية وفرز القيادات العربية نحو الثورة القادمة.
- ٤٨ . العروبة السياسية ونظام القيم الحضارية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية.
- ٤٩ . أين الدولة القائدة من مسؤوليتها الجماعية؟.
- ٥٠ . أين العروبة المصرية من مصر العربية؟
- ٥١ . أين مصر الفرعونية من العروبة المصرية؟
- ٥٢ . العروبة السياسية واستقلالية منطقتها.
- ٥٣ . حول طبيعة القومية العربية وموضع الولاء الشعوبي.
- ٥٤ . القومية العربية وصراع المدركات.

وهناك عشرات المقالات المنشورة بعد وفاته في تقرير "قضايا دولية" الذي كان يصدر عن القسم العربي بمعهد الدراسات السياسية بإسلام آباد أواخر عقد التسعينات من القرن الماضي، لن أسرد عناوينها في هذا المطلب لأنها سترد في هوامش البحث، وفي قائمة المراجع، حيث ستكون مرجعاً أساسياً في قراءة فكر المؤلف، هذا إلى جانب المقالات الأخرى التي لم يتم جمعها وتبويبها وإعادة نشرها حتى الآن ولم يحصل عليها الباحث.

المبحث الرابع: مكانته بين رواد مسيرة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

منذ بزوغ فجر الإسلام وتأسيس النبي عليه الصلاة والسلام في المدينة دولته التي إنطلق منها هدى رب العالمين إلى البشرية في أصقاع الأرض، منذ ذلك العهد الذي أسس لنموذج حكم وممارسة سياسية مبنية على مصدرة القرآن والسنة، والفكر السياسي الإسلامي يمر بمراحل مختلفة أبرزها مرحلة الفتوحات الإسلامية التي تخللتها فترات ازدهار ذهبية وأخرى إنتكست فيها التجربة الإسلامية، إمتدت تلك المرحلة لقرون، وحملت لنا كنوزاً تراثية في الفكر والممارسة السياسية الإسلامية، طبقت فيها منهجية إسلامية في الحكم والعلاقات الدولية منطلقة من منظومة قيم متكاملة، قبل أن يبدأ عهد الاستعمار والغزو الخارجي حينما انكسرت أمتنا وفقدت وحدتها وسقطت خلافاتها مطلع القرن العشرين، لم يكن غزواً عسكرياً فحسب بل كان استشراقاً سياسياً وتغريباً واستغراباً فكرياً، بعد كل ذلك إستقلت دول العالم الإسلامي، وبعد عقود من المعاناة الفكرية ظهرت الصحوة الإسلامية التي صاحبته عودة إلى الذات بنقد مناهج

البحث والعلوم السياسية الغربية سعياً نحو تأصيل منهجية تسعى لصياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي^{٥٣}، ومحاولة إدراك موقع الإسلام ضمن خريطة القوى الدولية في القرن الخامس عشر الهجري والتصور الإسلامي للقانون الدولي، مع أمل البعض في أن تظهر تشكيلاً يعبر عن أصول المنظومة الإسلامية الدولية للدول العربية والإسلامية تقرب بينها بناء على المبدأ الجوهرى لوحدة الأمة، في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى بعض ملامح الفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع، التي تأتي الفصول التالية لتفصل فيه:

المطلب الأول: بناء مدرسة فكر سياسي إسلامي معاصر وشامل

لم يسعى حامد ربيع إلى تأليف عدد من الكتب تأليفاً مجرداً، لكنه كان يهدف بما يحمله من هموم أمته إلى هدف أساس هو "بناء مدرسة علوم سياسية عربية إسلامية" ليلتقي جهده مع من سعى إلى تأسيس تيار سياسي إسلامي بمصر^{٥٤}، وتلامذته أو من تأثر به منهم الساسة، ومنهم العلماء في عديد من جامعات العالم وخاصة في القاهرة وبغداد وروما وباريس وغيرها، وأقل دليل على ذلك ما تذهب إليه أ.د. نادية محمود مصطفى من القول بأن الفضل يرجع في إهتمام كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة بالمناشط ذات الأبعاد الدينية والثقافية إلى عاملين جليلين من علماء كلية الاقتصاد والعلوم السياسية هما أ.د. حامد ربيع وأ.د. منى أبو الفضل حيث كانت جهودها نقطة تجديد أحدثت نقلة نوعية أفرزت أساتذة ينتمون إلى هذه المدرسة^{٥٥}.

"مدرسة العلوم السياسية العربية الإسلامية" هذه تنطلق من المنهجية الإيمانية نحو صياغة أو تقديم النظرية السياسية الإسلامية التي تتضمن النظرية العامة للنظم السياسية في التصور الإسلامي^{٥٦}، تتأطر

^{٥٣} د. ليث سعود جاسم، ود. إيمان محمد عباس، جدلية العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: نظرة تاريخية فكرية، مجلة الجامعة، جامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية بجوجاكرتا، إندونيسيا، المجلد ٤٦، العدد الول ٢٠٠٨، ص ١٧١ وما بعدها.

^{٥٤} د. طه جابر العلواني (٢٠٠١)، "عادل حسين.. مفكراً ومناضلاً" (ورقة عمل قدمت في ندوة فكرية خاصة أقامها مركز الحوار العربي بواشنطن في ٢ مايو ٢٠٠١ في ذكرى وفاة الأمين العام السابق لحزب العمل المصري عادل حسين).

^{٥٥} أ.د. نادية محمود مصطفى (٢٠٠٧)، "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة" (كلمة في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الدولي الذي أقيم بجامعة القاهرة ضمن برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ١٠-١٣ فبراير ٢٠٠٧).

^{٥٦} ويقول د. سيف الدين عبد الفتاح، أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي الإسلامى بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة إن قصة إنشاء تخصص الفكر السياسي الإسلامى في الكلية التي يدرس هو فيها اليوم تعود إلى أستاذه د. حامد ربيع الذي واجه معوقات عديدة منها ما قيل بأن هذا التخصص ليس له مكان في تلك الكلية، لكنه أصر على ذلك إنطلاقاً من رؤيته بأنه هذه الأمة لا يمكن أن تنهض بمجرد التعرف على المعاني التي تتعلق بالغرب وتمثلها، ولكن ضمن التعرف على جذور المعارف التي تتعلق بترائنا الذى يحفز قضية الهوية لدينا، ومن ثم كان دائماً يسير على هذين القدمين بتوازن غاية في الأهمية، وحينما قرأ التراث الغربى لم يقرأه ناقلاً وإنما قرأه متمثلاً، "ولذلك أنا أظن أن قراءته كانت فريدة، وقرأ هذه القراءة المتمثلة والناقدة بعد ذلك الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل - رحمة الله عليها - والأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى، فبدا هذا التوازن في المعرفة يقدم رؤية معرفية عميقة ورسنية فعلاً تستطيع أن تحدث عملية التغيير"، نقلاً حوار صحفي نشر في مجلة الساقية، العدد السادس عشر، فبراير ٢٠١١، وأعيد نشر الحوار مطولاً على الموقع:

مؤسسيا من خلال التصور الإسلامي للمنظومة الدولية والقانونية الدولي، وتتأطر حركيا بنموذج إسلامي في الممارسة السياسية وتصور العلاقات الدولية، وهي المدرسة التي استطاعت أن تواجه بكل ثقة المنهجية المادية العلمانية التي تأطرت في نظريات سياسية غربية من الفكر السياسي اليهودي والمسيحي، وما إنبتقت عنه من منهجية كاثوليكية سياسية شوهدت في النموذج الألماني والروماني والكاثوليكي الأوروبي عموما، تأطرت فكريا في الليبرالية، وتأطرت مؤسساتيا ضمن الأنظمة العالمية الجديدة كعصبة الأمم ثم جمعية الأمم المتحدة والأحلاف العسكرية والتكتلات الإقليمية والدولية كالاتحاد الأوروبي وأحلاف وارسو والناطو وغيرهما، والتي بلغت ذروتها في الإستراتيجية العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، تجاريتها منهجية صهيونية سياسية تمثلت في النموذج الإسرائيلي في الممارسة السياسية التي تعتمد على استراتيجية عالمية وفي إطارها تتحقق الاستراتيجية الإقليمية لإسرائيل.^{٥٧}

وتذهب باحثة أخرى في قضايا المرأة بمصر إلى أن "د. منى أبي الفضل قيمة معرفية كبرى ليس في العلوم السياسية فحسب وهو المجال الذي انتسبت إليه، وإنما في الدراسات الحضارية المقارنة ودراسات المرأة كذلك، ويُنظر إليها باعتبارها إحدى أركان مدرسة المنظور الحضاري التي تشكلت نواتها الأولى على يد د. حامد ربيع الذي إتخذ من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة منطلقاً لإعادة إحياء المفاهيم والقيم الإسلامية وتضمينها ضمن حقل العلوم السياسية، وإتخاذها أداة لنقد المنظورات الغربية الوضعية، ولا تزال هذه المدرسة ترفد المجال المعرفي ببعض الرموز والأفكار عبر موجة ثالثة ورابعة من الباحثين الشباب"^{٥٨}.

كان حامد ربيع من الناقدين لواقع الفكر الإسلامي الذي عايشه في الربع الأخير من القرن العشرين لا سيما إشكالية "تجزئة الإسلام" من قبل الكثيرين وقبل ظهور صحوة دينية ذات أديبات عميقة فكريا قائلاً بأن العالم الإسلامي عانى من "تخلف فكري إسلامي بعدم جرأة الكثير من العلماء على مواجهة هذه المشاكل فهم إما متفوق على على نفسه حول المفاهيم الدينية أو متفرنج لا يعرف شيئا عن الإسلام"، النموذج الأول في نظره ينتمي إلى "جماعات دينية" حولت الإسلام إلى طقوسية من صلاة وركاة متناسين بأنه أولا دين ينظم العلاقة بين الفرد وخالقه، وثانيا هو نظام للتعامل المدني ييوب التعامل اليومي داخل المجتمع بكل معانيه ومن ذلك أسلوب السلوك السياسي وتنظيم رقابة الطبقة المحكومة على الحاكم وحدود طاعته، وثالثا أن الإسلام أسلوب من أساليب إدارة الصراع الدولي، وهنا يظهر الفارق بين الإسلام والمسيحية، وهو فارق يخيف ويقلق العالم الغربي في نظره^{٥٩}، إذا ما طبق المسلمون إسلامهم في تعاملهم مع الشعوب غير المسلمة أي في تعاملهم الخارجي الذي يشهد صراعا أيدلوجيا فسبعده "وسيلة في

^{٥٧} د. عبد الخبير عطا، مذكرة جامعية في منهجيات العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ١٩٩٥.

^{٥٨} فاطمة حافظ (٢٠٠٨) "منى أبو الفضل ومعالم رؤية نسوية بديلة"، موقع إسلام أون لاين، ٥ أكتوبر ٢٠٠٨،

http://ww1.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1221720424389&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout

^{٥٩} انظر حامد ربيع، "التخلف الفكري بين التوقع الديني والتفرنج الحضاري"، مقال منشور في تقرير قضايا دولية، العدد (٣١٢)، السنة

السادسة - ١ شعبان ١٤١٦ هـ / ٢٥ ديسمبر ١٩٩٥ م.

تأكيد ذاتيهم السياسية في النطاق الدولي"، ويتساءل حامد ربيع: "أليس التحهيل في هذه الناحية الثالثة وإلهاء العالم الإسلامي بالنواحي الدينية وسيلة لإبعاد الفكر عن الإهتمام بأبعاد أخرى لا بد وأن تقلق العالم الخارجي؟"^{٦٠}، والحاكم يدفع العلماء إلى عدم الإهتمام بهذا البعد، أليس هذا يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية؟ فأى دعوة لا تقبل التمييز والتجزئة وهي منطوق واحد متراس في بناء هرمي خلاصته نظام متناسق للقيم، وإذا كان علماء التحليل السياسي يسلمون بهذا المبدأ بصدد أية أيديولوجية سياسية فكيف نتصور عكس ذلك عندما نتعامل مع العقيدة الدينية؟" يتساءل ربيع.

ويبدو واضحاً من خلال كلامه هذا وغيره أن ربيع يتناول في هذا الشأن "شمولية الإسلام" التي فهمها سلف الأمة الإسلامية، ويؤكد عليها الخطاب الإسلامي المعاصر منذ بدايات القرن العشرين، لكنه لم يستخدم لفظ "الشمولية" متحدثاً عن "الدعوة الإسلامية المتكاملة" من منظور سياسي، كما يؤكد هنا على ضرورة إهتمام العالم والمفكر والسياسي الإسلامي بفقده وسياسات التعامل الخارجي للأمة الإسلامية وهي ضرورة يرى أنها أكثر إلحاحاً اليوم ونحن في حالة ضعف مقارنة بفترة إيناع الحضارة الإسلامية وقوتها. أما الفريق الثاني والذي يمثل النقيض في تصور ربيع ضمن ما يسميه بالتخلف الفكري فهم من يتعرض للإسلام وحضارته من وجهة نظر سياسية بحتة لا تعرف من التراث الإسلامي إلا ما كتبه وترجمه الغربيون، واصفا إياهم بـ"العناصر الدخيلة التي أنبتها تاريخ طويل من الإستعمار الثقافي وهم يجروون على التصدي للحديث عن التراث وتقييم أدق جزئياته دون علم أو دراسة"^{٦١}.

المطلب الثاني: توقع الصحوة الإسلامية ومواجهة الماركسية والفكر الغربي

كان ربيع من أوائل أساتذة علم السياسة العرب تحدثاً عن الصحوة الإسلامية التي شهدتها العالم منذ السبعينيات، فالصحوة لم تكن مفاجئة للعالم الغربي، وإن كانت مفاجئة للبعض في العالم الإسلامي الذي لا يقرأ التاريخ، يقول الدكتور حامد ربيع: "إن جميع القيادات الفكرية العالمية توقعت هذه الصحوة منذ ما لا يقل عن ثلاثين عاماً بل وهناك من توقعها منذ أكثر من ستين عاماً، فالعالم الأمريكي "سميث" في جامعة مونتريال في كتاب له أسماء "الإسلام اليوم" وصدر في الخمسينات من القرن العشرين، لفت

^{٦٠} هناك إهتمام غربي سياسي وأكاديمي واضح بالصوفية قد أقيمت ندوة عن الصوفية والولايات المتحدة، وما يؤكد هذا تأييد العديد من حكومات العالم الإسلامي وحتى الغربية لجماعات دينية ذات طبيعة "محايدة ومسللة" سياسية، قد تكون أنشطتها مفيدة وتشغل أوقات منتسبها بالعبادات وصالح الأعمال، لكنها تبعدهم عن التيار المجتمعي العام وعن أي تأثير سياسي يزعج السلطة القائمة التي لا تريد إزعاج ما يسمى غربياً بـ"الإسلام السياسي" المعارض والناقد، وقد أعدت الكثير من الدراسات من قبل مراكز التفكير في الولايات المتحدة وأوروبا وأستراليا حول الصوفية وأديانهم وحركاتهم ضمن محاولات الوقوف أمام التيارات الإسلامية السياسية والحركية والسلفية، لكن هذا لا يعني إمكانية تطويع جميع الحركات والطرق الصوفية ففهم منها يرفض أن يستغل ضد تيارات إسلامية أخرى، انظر مثلاً: موقع الصوفية: "فهم الصوفية ودورها المحتمل"، تقرير مؤتمر مركز نيسكون، مارس ٢٠٠٤،

http://www.alsoufia.com/articles.aspx?id=1961&page_id=0&page_size=15&links=True

وانظر كذلك: محمد عبد الله (٢٠٠٨) "هل ترفع أمريكا شعار الصوفية هي الحل؟"، جريدة الأسبوع المصرية، ٢٨/٨/٢٠٠٩.

^{٦١} حامد ربيع، "التخلف الفكري بين التوقع الديني والتفريغ الحضاري"، المصدر السابق.

نظر المسؤولين في بلاده إلى هذه الصحوة، والعالم الإنجليزي صاحب الشهرة الدولية " وات " أيضاً في تحليله للإسلام في العصور الوسطى الذي تضمنه كتابه الصادر عام ١٩٦٤م، توقع هذه الصحوة ووصفها بأنها سوف تقود إلى أيديولوجية رابعة ستتحكم في العالم المعاصر في نهاية القرن الحالي-العشرين، على أن أخطر وثيقة بهذا الخصوص تعود إلى عالم روسي هو " تروجانو سكي"، كتب مجموعة مؤلفات في أعقاب الثورة الشيوعية محاولاً تقييم تلك الثورة ومتسائلاً متى وأين تأتي الثورة العالمية الثالثة؟ مشيراً بها إلى الثورتين الفرنسية والشيوعية وإلى أن كليهما قد فشلتا في ناحية معينة وأن العالم في حاجة إلى ثورة قادمة تستطيع أن تصحح من مسارات الحركة الإنسانية ويجيب "تروجانوسكي" بأن تلك الثورة لن تأتي إلا من العالم الإسلامي... كان ذلك في عام ١٩١٩م^{٦٢}.

تلك الصحوة الإسلامية هي أبرز معالم الفترة التي بدأ ربيع يبرز فيها كأكاديمي ومفكر سياسي في العالم العربي حيث كان من بين أوئل الباحثين الأكاديميين في حقل العلوم الاجتماعية الذين سعوا إلى إعادة بناء هذه العلوم وفق منطلقات جديدة، والرؤية الأساسية التي تحكم هذا التيار الفكري هي تجاوز النظريات السياسية الغربية التي قامت عليها هذه العلوم بإعتبارها تعكس المنظور الحضاري الغربي برؤيته المادية ومنهجيته الوضعية، وفي هذا الإطار تم التركيز على مفهوم الحضارة كعنصر مهم من عناصر التحليل السياسي بإعتبارها الإرث التاريخي للجماعة السياسية، وفي هذا السياق يجمع من عرف حامد ربيع من طلبته وجيله من المثقفين المنصفين على أنه من رواد تأصيل الفكر السياسي الإسلامي في القرن العشرين وعدد من جوانب العلوم الاجتماعية أيضاً، يقول الدكتور كمال حبيب: "أذكر أن الأجيال التي سبقتنا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة كانت تميل للمقولات الغربية في فهم أوضاع مجتمعاتها وكانت النزعة الماركسية واليسارية بعامه هي المسيطرة عليهم، ولأول مرة ننتبه إلى أهمية الدين في تحليل العلوم الاجتماعية والإنسانية كان علي يد العلامة الكبير "حامد ربيع" في كتابه المهم "سلوك المالك في تدبير الممالك"، في منتصف السبعينيات، حيث أشار إلى الترابط القاطع بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، وأن الظاهرة الدينية ستكون جزءاً من تشكيل العلاقات الدولية في العالم في القرن الواحد والعشرين في كتابه المهم "الإسلام والقوي الدولية في القرن الواحد والعشرين"، ولا يمكن لنا أن ننسى أنه قدم لطلبته مذكرات في الفكر السياسي الإسلامي بعنوان "الفكر السياسي لأبي حنيفة" ركز فيه علي مفهوم الحرية في فقه الفقيه الأكبر، كان حامد ربيع يؤكد علي قوة الإرتباط بين علم الاجتماع في الغرب وبين الظاهرة الدينية، وأشار إلى بعض الظواهر السياسية والاجتماعية مثل عودة تأثير الفاتيكان في السياسة الدولية وظهور الأحزاب الكاثوليكية والمسيحية الاجتماعية في الغرب، وتحولات التصويت لصالح المرشحين المتدينين حتي في المناطق التي يغلب عليها هيمنة التيارات اليسارية، كما كان حامد ربيع يسلط الضوء علي جانب أظن أنه تم

^{٦٢} محي الدين عطية، "أمراض الصحوة الإسلامية". مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٢، نقلًا عن: "الصحوة الإسلامية لماذا وإلى أين؟" حديث مع

د. حامد ربيع، مجلة الأمة القطرية، العدد ٣٩.

التعمد الأكاديمي من جانب أساتذة تلك الحقبة لإخفائه وهو أن هناك تياراً قوياً في علم الاجتماع الغربي كان يعتمد الدين والتقاليد والعادات والأسرة وروح الشعوب وثقافتها وقيمها كموضوع لاهتمامه، وهذا التعمد للإخفاء كان تهماً مع توجهات الدولة العربية العلمانية التي نشأت بعد الإستعمار والتي تعرف في الأدبيات الاجتماعية بدول ما بعد الاستعمار Post-colonialism، رغم أن الدولة الصهيونية القومية تأسست على أسطورة دينية وعبرت عن عمق الارتباط بين الظاهرة الدينية والظاهرة الاجتماعية والسياسية، وأن الصراع بين الدولتين لم يكن فقط مجرد صراع بين جيوش ولكنه كان صراعاً لنظم ذات طابع حضاري وثقافي وديني تعبر عنه الأطر المرجعية الكبرى لكلا الدولتين^{٦٣}.

وعلى صلة بذلك الوعي الديني في فكره السياسي يذكر تلميذ آخر لربيع كيف انزعج بل وهاج الطلبة الماركسيون في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة في أواخر الستينيات عندما سمعوا نقد حامد ربيع اللاذع للنظرية الماركسية ومن ذلك خطأها المنهجي بمخالفتها المنهج العلمي وهو تعميم لحظة معينة في تاريخ التطور السياسي للدول الصناعية الغربية على التاريخ الإنساني كله، ماضياً، وحاضراً ومستقبلاً، وكان يقصد بهذه اللحظة السنوات التي انفجر فيها الصراع الطبقي بسبب تراكم مظالم الرأسماليين للعمال في أعقاب الثورة الصناعية الأولى، ويستذكر تلميذه عبد العظيم حماد مساعد رئيس تحرير صحيفة الأهرام القاهرية إبتسامة د. حامد ربيع الساخرة برقة وهو يقول للطلبة الماركسيين في ذلك الوقت بأن الصراع الطبقي الذي تحدث عنه ماركس وأنجلز ليس أزلياً ولا أبدياً، وقد عاش أولئك الماركسيون ليروا صدق نقد حامد ربيع المبكر للماركسية والشيوعية بتبخر طغيانهما الفكري وحتى العسكري^{٦٤}.

مواجهة حامد ربيع للماركسية كان في إطار إدراكه للغزو الثقافي الذي انتفض الكثير من المفكرين ضد مظاهره ومخاطره التي برزت في عقد السبعينيات، كان ذلك بعد خروج العرب من هزيمة عام ١٩٦٧ مع إسرائيل، الأمر الذي دفع إلى ظهور أدبيات فكر إسلامي تواجه ما كان يترجم من ماركسيات وإشتراكيات الفكر والأدب بل وحتى مظاهر أخرى كمجلات لبنان الفنية التي أهملت معالجة المشاكل القومية والدينية والسياسية وحتى الاجتماعية المهددة للمجتمعات العربي، صحيح أن حركة الحداثة إنطلقت منذ أواخر القرن التاسع عشر وكان من نتائجه إسقاط الخلافة العثمانية أوائل القرن العشرين لكن وسائلها الإعلامية والثقافية استمرت في إغراق العقل العربي حتى بلغت أوجها في عقدي الستينيات والسبعينيات حيث شهد العالم العربي والإسلامي محاولات دوله تبني آليات علمانية في الإدارة والحكم والاقتصاد منسوخة عن النماذج الإنجليزية والفرنسية والهولندية وغيرها^{٦٥}، وعزز من هذا التيار المتجه نحو الغرب الطلبة

^{٦٣} د. كمال حبيب (٢٠٠٨) "الدين وعلم الاجتماع الغربي"، صحيفة المصريون، ١١ أبريل ٢٠٠٨.

^{٦٤} عبد العظيم حماد (١٩٩٩)، مجلة المعرفة المصرية، العدد ٤٦، عدد أبريل/مايو ١٩٩٩.

^{٦٥} موقع ناصرية.نت، www.nasiriyeh.net/maqalat-1Nov08/shakiralnabolsi-1Nov08.htm.

، لماذا كل هذا الهوس الجنوبي من الغزو الثقافي؟، د. شاكرا نابلسي، نوفمبر ٢٠٠٨.

المبتعثون إلى الغرب ممن عادوا ورسخوا استخدام لغات غير لغات بني جلدتهم، بإستثناء البعض - خلال تلك الفترة والوضع قد تغير في أيامنا حيث الصحوة الإسلامية حاضرة في عواصم أوروبا بين المهاجرين العرب والمسلمين- ومنهم د.حامد ربيع، الذي تحدث عن الغزو الثقافي كثيرا توج ذلك بكتابه "الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي" الذي نشره مطلع الثمانينات.

المطلب الثالث: الإرتباط والإهتمام بالواقع والمخاطر التي تهدد بلاده

لم يكن حامد ربيع من الأكاديميين المنطوين على أنفسهم غير المعنيين بقضايا أمتهم المصرية بل كانت له نظراته الهامة التي تستحضر حتى بعد سنوات من وفاته، الكاتب والمحلل السياسي المصري المعروف فهمي هويدي وفي مقال عن الأخطار التي تحدى بمصر -قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير بسنوات- عاد إلى كتابات حامد ربيع قائلا: " ليس مفهوماً أن يسود مصر القدر الذي نشهده من الإسترخاء والإنكفاء، في حين أن البلد في خطر داهم ودائم، الدهشة من عندي والتذكير بالخطر الدائم المحيط بمصر قال به إثنان من أهم الباحثين الاستراتيجيين في تاريخ مصر الحديث، هما الدكتور حامد ربيع أستاذ العلوم السياسية والدكتور جمال حمدان أستاذ الجغرافيا السياسية. وكل منهما علم ومدرسة في مجاله. الاثنان تحدثا عن أن مصر تدفع ضريبة موقعها الإستراتيجي الحاكم. فالدكتور حامد ربيع في كتابه "نظرية الأمن القومي العربي" ذكرنا بمصر التي كانت قلب العالم القديم، ونقطة الالتقاء بين القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأوروبا. الأمر الذي حولها إلى دولة معبر ودولة التقاء، إزدادت أهميتها بعد شق قناة السويس بحيث أضحت محور نظام الإتصال العالمي، وهو ما برز خلال الحربين العالميتين، خصوصا الحرب الثانية، فاستوعبته بريطانيا التي جعلت أحد وزرائها يقيم في القاهرة، ولم تدرك ألمانيا تلك الحقيقة، فكانت هزيمتها في العلمين أحد المتغيرات الأساسية في قلب موازين القتال. ورغم التحولات التي طرأت لاحقا على الإستراتيجيات العالمية، إلا أن قناة السويس ظلت تتحكم في توازنات القوى العسكرية وخريطة التعامل مع القوى العظمى في العالم، بحكم دورها الضروري والحاسم في الربط بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط. وهى الخلفية التي تفسر لنا لماذا مصر دائما في خطر، ذلك أن الأهمية تخلق الاهتمام. والإهتمام ليس إلا نقطة بداية لما لا حصر له من مساعي الإتناء والإخضاع من جانب القوى العالمية ذات المصالح والأطماع في المنطقة. ولمقاومة هذه المساعي فليس أمام مصر خيار من الناحية الإستراتيجية. إذ أن قدرها يفرض عليها أن تظل مستنفرة ومفتوحة الأعين على ما يدور حولها دائما، وقابضة على أسباب العافية والمنعة في كل حين".

ويضيف فهمي هويدي: " رغم أهمية الموقع، إلا أن مصر يحيط بها فراغ "قاتل" - كما يذكر الدكتور ربيع- إذ هى محاطة بالبحر من الشمال، والصحراء في الشرق. والأخطار التي هددتها تاريخياً جاءت من هذين الموضعين. من البحر القابع في الشمال جاء الإسكندر الأكبر وقيصر روما ونابليون، ومن الصحراء القابعة في الشرق جاء الهكسوس الذين حكموا مصر طيلة خمسة قرون، وهناك زرعت

إسرائيل لتظل خطراً دائماً يهددها. وبسبب الفراغ المحيط بها فقد كتب عليها أن تواجه الأخطار المحيطة بها وهي معتمدة على نفسها ووحيدة "مسيطرة بكبرياء، اومسحوقة تابعة بصبر، ولكن دائماً وحيدة، ما يثير الإنتباه والدهشة أن مفهوم الأمن القومي لمصر كانت معاملته واضحة في مختلف مراحل التاريخ، حتى في المرحلة الفرعونية. وعند الدكتور حامد ربيع فإنه رغم أن دولة مصر الفرعونية لم تكن منفتحة ولا تسعى لأى سيطرة إقليمية، وكانت مصر آنذاك إفريقية أكثر منها آسيوية، فإن قياداتها الواعية فهمت أن الدفاع عن حدودها الشرقية لا يجوز أن يتمركز حول حدودها الطبيعية (في سيناء)، وإنما يجب ان يبدأ من شمال سوريا، وعلى وجه التحديد من منطقة الأناضول. وحروب تحتمس ورمسيس تشهد بذلك، حيث عبرت عن إدراك حقيقة أن مصر لا تحتمل ولا تسمح بوجود قوة معادية على حدودها الشرقية. بل إن صفحات التاريخ القديم تشير إلى أن كل فرعون حكم مصر، سعى إلى تأمين البلاد من خلال حملة قادها إلى سوريا، أو غزوة قصدت لبيبا، أو زحف استهدف به إخضاع النوبة. وهى الحملات التي اعتبرها الدكتور حمدان "ضريبة الموقع وثن الحماية... ففي كل مراحل التاريخ كانت العلاقة بين مصر والشام علاقة عضوية، بحيث يمكن القول بأن الساحل الممتد من الإسكندرونة حتى الإسكندرية هوقطاع إستراتيجى واحد. وكما يقول الدكتور حمدان فإن من وضع قدمه على أى طرف أو نقطة فيها وصل إلى الطرف الآخر تلقائياً. معنى ذلك - يذكر الدكتور ربيع- أن من يسيطر على الشام يهدد مصر، ومن يتحكم في مصر يهدد الشام. هذه المعادلة فهمها عمرو بن العاص جيداً، وعبر عن قناعته بها للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، حين أخبره بأن الدولة الإسلامية الناشئة إما أن تفتح مصر وإما ان تنسحب من الشام. ونايليون إنسحب من مصر عندما فشل في فتح عكا، والسياسة البريطانية حين أرادت ان تتحكم في مصر، جعلت تبعية فلسطين أو الجزء الجنوبي من الشام قاعدة لتحركها في المنطقة. بسبب ذلك اتفق العالمان الكبيران مع غيرهما من الباحثين الاستراتيجيين على أن خط الدفاع الاول عن مصر هو شمال الشام (جبال طوروس)، وخط الدفاع الثاني يقع في الجزء الجنوبي، يتمركز حول المنطقة التي عرفت بإسم ارض فلسطين. أما خط الدفاع في سيناء فهو في الواقع خط الدفاع الأخير، وهو اليوم يتمركز حول قناة السويس. إزاء تلك الأهمية الإستراتيجية لم يكن غريباً أن تتركز جهود قوى المهيمنة على إضعاف مصر وتحجيمها واختراقها ما وسعت إلى ذلك سييلا. وهو ما يفسر لنا إصرار الدول الغربية على ضرب مشروع محمد على باشا في القرن التاسع عشر ومشروع جمال عبد الناصر في القرن العشرين. وهو ما يفسر لنا أيضاً أن مصر كانت أول دولة زحف عليها الإستعمار في إفريقيا، وأول دولة جرى إستدراجها للصالح مع إسرائيل، وإخراجها من دائرة الصراع العربي-الإسرائيلي، تمهيدا لتصفية القضية الفلسطينية"^{٦٦}.

وفي نفس السياق يستذكر د.عبد الله الأشعل كلام حامد ربيع فيقول: "عندما وقعت تفجيرات طابا وشرم الشيخ ثم تزامنت تفجيرات دهب مع الحوادث الطائفية في الإسكندرية، استدعت ذاكرتي في

^{٦٦} فهمي هويدي (٢٠٠٧) "لأن مصر في خطر دائم". صحيفة الشرق القطرية وكذا صحيفة الشعب المصرية، ٢٤/١٠/٢٠٠٧، بتصرف.

قلق شديد سلسلة المقالات التي نشرها أستاذنا المرحوم د. حامد ربيع في مجلة الأهرام الاقتصادي في أوائل الثمانينات ، وذلك عقب اغتيال الرئيس السادات وعنوانها (مؤامرة على عقل مصر) وعلقت يومها بأن اتفاق السلام كان مؤامرة على عقل الأمة وقلبها وهي مصر وقد صدق ذلك تماما، والخطر في الأمر أن مقالات د. حامد ربيع رصدت بالوثائق مؤامرة لتقسيم مصر واستلاب سيناء التي لم يكن الخبر الذي وقعت به إتفاقية السلام قد جف بعد " ٦٧ .

حاول حامد ربيع جاهدا أن يسهم في نشر الوعي بشأن أبعاد الحركة السياسية في المجتمع الدولي المعاصر، فقد حذر مما يواجهه العالم العربي من معارك مصيرية داعيا صانعي القرار إلى الإجابة عن أسئلة منها: ما الذي نريده في العالم العربي؟ وكيف نحقق ما نريده؟، وما هي خصائص تلك المعركة المصرية؟، وكيف نستطيع أن نخرج منها بالنصر؟، ما هي مسالك المواجهة التي تفرضها المعركة وما أبعادها؟، أين الاستراتيجية الفكرية التي استطاع المفكرون العرب أن يقدموها بصورة شاملة كلية يستطيع على ضوءها القائد لأن يخطط معركته وأن يتابع تحقيق أهدافه؟، وكل استراتيجية لا بد وأن تستند إلى نظرية عامة متكاملة تبرز نواحي القوة وتجهل نواحي الضعف، فأين الصياغة النظرية لاستراتيجية العالم العربي على المستوى القومي أو على المستوى المحلي؟، وأين نحن من تراثنا الفكري الإسلامي السابق؟، في صفائه ونقائه وفي قوته وضعفه؟. ٦٨

كان يصف السياق التاريخي لأمتة الذي عايشه بقوله: " في تاريخ كل أمة تمر لحظة معينة، فإذا بها تصاب بنوع من الغشاوة الحقيقية: تضطرب مفاهيمها ويصيب مدركاتها عدم الوضوح، ويسيطر على عقلها عدم الصلاحية، أما قياداتها بجميع مستوياتها فهي مهلهلة لا تدري أين الطريق الصحيح: قيادات سياسية فقدت الوعي، وقيادات عسكرية يصيبها الترهل، أما عن القيادات الثقافية فهي لم تعد سوى أبواق تحلل وترقص وتطبل، المؤرخ يقف إزاء تلك الظاهرة في حالة ذهول: كيف حدث ذلك ولماذا؟، هذه أمة تملك تقاليدنا الواضحة الصريحة المقننة، فإذا بها وقد أصاب الاحتلال كل مفاهيم الأمن القومي" ٦٩ .

المبحث الخامس : معالم منهجه في التأليف.

تحليل معالم منهج مؤلف أثرى مكتبة العلوم السياسية والاجتماعية بأكثر من خمسين كتابا لن يكون دقيقا بدون إستقراء ما كتب وهذا يتجاوز حدود البحث، ولذلك سأقتصر على بعض النقاط الرئيسية لما توفر لدي من مصادر، تاركا الكثير من جوانب تأليفه في مجالات كثيرة يشير إليها تنوع مؤلفاته، كما أن الأبواب المقبلة ستظهر الكثير من أساليب تأليفه وكتابته:

٦٧ د. عبد الله الأشعل (٢٠٠٦) " هالات الخطر على سيناء! ". صحيفة الثورة السورية، ٢٩ مايو ٢٠٠٦ .

٦٨ حامد ربيع (١٩٨١)، مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكرية لأصول علم الحركة الاجتماعية، الطبعة الثانية .

دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والخدمات الإعلامية، ص ١٧ .

٦٩ حامد ربيع، مصر والحرب القادمة، جريدة الوفد، بتاريخ ١٩٨٩/٦/٢٩ .

١. طبيعة التأليف سياسية وليست فقهية: عندما ندرس مؤلفات ربيع في إطار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر أول ما علينا تذكره هو أنه ليس من قيادات العمل الإسلامي أو الحركات الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في القرن العشرين، فهو ليس بفقير ومن ثم تختلف رؤيته عن الرؤية الفقهية أو الشرعية أو حتى القانونية عموماً لما يتعلق بالتفكير السياسي، هذا مع أنه يعتبر ما ورد في كتب الفقه مصدراً أساسياً من مصادر التراث السياسي الإسلامي، وقد لا يكون ضرورياً توضيح الفارق بين المنهجيتين رغم ترابطهما عندما يكون السياسي إسلامياً المنطلق والغاية. كان حامد ربيع عالماً وأكاديمياً في مجال السياسة وما يرتبط بها من علوم اجتماعية، وبهذا إبتعد بفكره عن غلبة الوعظ على ما هو فكري وسياسي ومعرفي، ومع أن فكره قد يتفق مع فكر تيارات إصلاحية ظهرت في القرن العشرين ومازالت حاضرة حتى مطلع القرن الحادي والعشرين إلا أن أسلوبه يظل مختلفاً من حيث أنه ليس بخريج كليات شرعية درس من خلالها النظم السياسية الإسلامية وهذا ما يفسر قلة رجوعه إلى كثير من المصادر والمراجع ذات الطابع الشرعي من تفسير وفقه وأصول وكتب حديث وهو جانب ضعف في مؤلفاته، فقد كان إطلاعاً على الفكر السياسي الغربي أولاً ثم عاد إلى أصوله الإسلامية فكان تقديمه إياها لطلابه وقراءه بأسلوب مختلف، ونلاحظ مثلاً عرضه لآراء مفكرين حتى من خارج العالم العربي ممن أعجب بأفكارهم وفي مقدمتهم أبو الأعلى المودودي صاحب كتابي "نظرية الإسلام السياسية" الذي صدر عام ١٩٦٧، و"الخلافة والمملك" الصادر عام ١٩٧٨، وكذا محمد إقبال صاحب كتاب "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، يقدر ربيع إجتهداتهما إلا أنه ومن وجهة نظره تمثل بداية ولا تقدم تفسيراً كاملاً أو إحياء كاملاً للإسلام في عالم السياسة، لكن المهم أن ربيع لا يدعي خلال كتاباته بأن لديه نظرية متكاملة أو أجوبة شافية عن الأسئلة التي يطرحها لا سيما في مجال الفكر الإسلامي السياسي^{٧٠}، ولا يخفي تقديره بمحمد ضياء الدين الرئيس صاحب كتاب "النظريات السياسية الإسلامية" الذي طبع عدة طبعات أواسط القرن العشرين وسنأتي على ذكره لاحقاً في الفصل الأخير، ولعله أكثر جرأة في مجال التحليل السياسي عموماً عندما يكون الأمر متعلقاً بوقائع يشهدها العالم العربي بينما نراه لا يندفع مدعياً تقديمه التنظير المتكامل للنموذج السياسي الإسلامي، وكل ما سنعرضه من فكره بالتفصيل في الفصول القادمة في نظره ليس إلا مقدمات وعلى الأجيال القادمة أن تكمل المسار البحثي الواقعي لتقديم تنظير أرقى وأكمل.

^{٧٠} د. محمد نعمان جلال (٢٠٠٧) "فضية الحكم الإسلامي". صحيفة العرب اليوم الأردنية، ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٧.

٢. إخضاعه الفكر الغربي للنقد والتحليل: ومن أولى الملاحظات التي تبدو لقارئ مؤلفات د. حامد ربيع أنه قد وعى جيداً تطور الدراسة العلمية لعلم السياسة منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الذي عاشه، يبدو واضحاً من كتاباته متابعته لمسيرة هذا العلم في الفكر الغربي كما هو الحال في الفكر الإسلامي، وهذا ما يجعله مختلفاً عن الكثيرين ممن أدلوا بدلوهم في مجال الفكر الإسلامي خلال قرن مضى، مؤلفاته تؤكد إطلاعه على بدايات أو جذور وروافد الفكر السياسي الغربي التي كانت من نصيب الفلاسفة بالأساس فانصبت على مجموعة أفكار ومفاهيم مثل الدولة والحكم الصالح والعدالة والسيادة وواجبات الدولة كأدبيات معيارية وإستنباطية^{٧١}، لدرجة أن ربيع ينتقد بعض الأسماء البارزة في الفكر السياسي الغربي ويقدم تعريفات لمفاهيم معينة مغايرة لتعريفاتهم خاصة تلك التي ظهرت منذ عقد الخمسينيات حيث قدم قدر كبير من التنظير السياسي من قبل سياسيين أمريكيين وغربيين خلال فترة دراسة ربيع في أوروبا وبعدها.

٣. متابعته لتطورات علم السياسة ومدارسه: تظهر كتابات ربيع إدراكه جيداً للنقلات التي شهدتها علم السياسة بتخليه تدريجياً عن الطابع القانوني الوصفي المعياري الإستنباطي الذي سيطر عليه إبان القرن التاسع عشر وتقلص إرتباطه بالتاريخ والقانون لصالح إرتباطه بعلوم النفس والإنسان والاجتماع، عايش ربيع التطورات السريعة لعلم السياسة إثر الحرب العالمية الثانية وظهور القطبين الرأسمالي والإشتراكي مع استقلال العديد من الدول التي استعمرت لعشرات أو مئات السنين، وعلى الجانب الآخر شهدت تلك الفترة الإنتقال من المناهج التقليدية إلى المناهج السلوكية، لكن ربيع لا يبدو منحرفاً في قراءته مع كل هذه التقلبات بين المناهج التاريخية والقانونية من جهة والمنظورين الفلسفي والبراجماتي من جهة أخرى ثم ظهور المنهجية السلوكية التي تركز على السلوك السياسي للفرد والجماعة بإفتراض أن جوهر السياسة والحكم هو سلوك البشر.

٤. الموازنة بين الإهتمام بالتنظير والواقع الذي يعيشه: وكما إهتم ربيع بالتنظير فقد إهتم بالواقع الذي يعيشه، فبحوثه السياسية العلمية تزخر بالنظريات المنبثقة عن تحليله السياسي المزواج بين النظرية والواقع سواء كانت النظرية منطلقاً لبحثه أو كانت نتائج بحثه في الواقع السياسي الذي يدرسه فتفتضي إلى صياغة تعريفات ونظريات تحدد ما يجب أن يكون عليه النظام السياسي وما شابه أو تفسر السلوك الإنساني الذي يخضع للملاحظة والقياس بإعطاء نسق من المعرفة ينظم ويعطى معنى للشواهد الواقعية، كما تظهر كتابات ربيع تأكيداً على أهمية أن ينطلق عالم السياسة في إهتماماته البحثية

^{٧١} د. كمال المنوفي (١٩٨٤)، مقدمة في مناهج وطرق البحث في علم السياسة. الكويت: وكالة المطبوعات، ص ١٢-١٤.

ليخرج عن الموضوعات محدودة الأهمية ليكون نافعاً لمجتمعته بالإهتمام بقضايا الإستقرار السياسي والإجتماعي مثلاً. ويقول حامد ربيع في مستهل واحدة من مقالاته^{٧٢} واصفاً جانباً من أسلوب تشخيصه للواقع: "هل نستطيع طرح الموضوع بشيء من الهدوء، والنظرة البعيدة المدى دون التشنج الذي تعودناه في مناقشاتنا منذ عدة أعوام؟ نحن علماء، والعلم يعني الوصفية في المواجهة، والمتابعة في التحليل، والصلابة في النتائج، والحياد في التقييم".

٥. التكاملية في منهجه بين علم السياسة والعلوم الإجتماعية الأخرى: تعدد مجالات

دراسة حامد ربيع كما رأينا تجسد في تنوع مؤلفاته في مختلف العلوم الإجتماعية، وقائمة مؤلفاته الآنفة الذكر تؤكد إدراك ربيع لضرورة التنسيق والترابط بين علم السياسة والعلوم الإجتماعية الأخرى، وهو ما يظهر أيضاً تأثره بما إطلع عليه من كتب التراث السياسي الإسلامي التي تجمع أبعاداً عقائدية ونفسية وأخلاقية مع ما يتعلق بتسيير شؤون الملك والرعية، ومن ذلك منهج ابن خلدون في مقدمته التي يتضح تأثر ربيع بما حوته من أفكار سياسية وإجتماعية تتداخل فيما بينها، فالسلوك السياسي للفرد جزء من سلوكه العام باعتباره عضواً في مجتمع ما يتأثر بعوامل إقتصادية وإجتماعية وثقافية ونفسية، وهذا ما يدفع ربيع إلى محاولة أن يكون تكاملياً في دراسته السياسية توخياً لفهم السلوك الإنساني بصورة أشمل وأعمق، ومن هذا المنطلق كانت دراسته لعلمي النفس والسلوك اللذين ساعدها في تحليله وإنعكس ذلك على نظريته لأوضاع المنطقة والواقع الذي يعيشه، ومثال على ذلك تفسيره لما أسماه بـ"السلوك العدواني الإسرائيلي"، محاولاً الإنطلاق مما يسمى بعلم الحرب ومن جوانبه نحو التحليل السياسي للسلوك الجماعي، والذي يطرح تساؤلات مثل: لماذا يشن مجتمع معين الحرب على مجتمع آخر؟، ما هي العوامل المختلفة التي تفرض على مجتمع معين أن يصاب مجتمعا آخر العداء؟، بل وأن يسعى بكل وسيلة لاستئصاله؟ هل هي فقط مشكلة صراع من أجل الحياة، أم أن هناك متغيرات دفيئة أكثر عمقاً من مجرد الخلاف أو التنافس على قطعة أرض أو على مصدر من مصادر الثروة؟^{٧٣}، وفي مقدمة كتابه "مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكرية لأصول الحركة الإجتماعية" ينطلق من تساؤله حول "التأخر الواضح الرهيب في العلوم الإجتماعية في جامعات ومعاهد" العالم العربي الذي كان من أبنائه أبو علم الاجتماع ابن خلدون وهو من استطاع أن يصوغ لأول مرة في تاريخ الإنسانية ذلك التأصيل الذي

^{٧٢} حامد ربيع (١٩٨٣) "دور المعلومات في الاستراتيجية الأمريكية". صحيفة الأهرام الاقتصادي، القاهرة، ٧ فبراير ١٩٨٣ م.

^{٧٣} حامد ربيع، السلوك العدواني الإسرائيلي، جريدة الوفد المصرية، ١٠/٨/١٩٨٩. ٧٣

لا يزال هناك من ينبش في جنباته حتى هذه اللحظة باحثا عن إجابات على مشاكل المجتمع المعاصر؟^{٧٤}.

٦. **تأكيد على الصفة الجماعية للبحث العلمي:** حيث يذكر ربيع عدداً من العناصر

والشروط التي يرى لزوم توفرها لنجاح البحث العلمي في العلوم الاجتماعية وهي:

- هدف يعترف به المجتمع ويقتنع به الجهاز الحكومي.
- أداة علمية تستطيع أن تسعى لتحقيق هذا الهدف، ومن ذلك توفير الإمكانيات المادية اللازمة، ويركز حامد ربيع في الكثير من مؤلفاته على ضرورة البحث العلمي الجماعي سواء في العلوم السياسية أو في العلوم الاجتماعية عموماً مؤكداً على أن الأسئلة التي يطرحها بحاجة إلى فريق من الباحثين للإجابة عنها، فالتطور العلمي في نظره فرض على الثقافة الإنسانية حقائق ثابتة لا يستطيع المفكر أن يتهرب من دلائلها، وأولها: الصورة الجماعية للبحث والتحليل، حيث لم يعد من الممكن أن يتم الإكتشاف والإبداع بمجهود فردية، فالصفة الجماعية لم تترك النشاط العلمي والفكري دون أن تفرض وجودها، وهكذا أضحت النبوغ العلمي أيضاً حقيقة جماعية، فلم يعد النبوغ الفردي هو أساس التقدم العلمي وإنما أضحت النبوغ الجماعي هو الذي يسيطر وهو وحده الذي يسمح بالتقدم في جميع فروع المعرفة ودون إستثناء العلوم الاجتماعية، كذلك فهذه الصفة الجماعية بما تعنيه من تعدد في القدرات تفرض أسلوباً خاصاً من أساليب التعامل ومسلماً معيناً من مسالك المساندة في النشاط الخلاق والتعامل الفكري والعملية بين نفس العناصر النابعة التي قد يهيأ لها أن تدفع إلى الأمام بعجلة الكشف والتطور، وما يعين على ذلك الخبرات المتراكمة في ميادين البحث والتحليل، وهذا ما يعيق تحقيق ذلك في مجتمعات متخلفة من حيث فقرها الفكري والتقني، وهذا يعني أن الدول العربية والإسلامية بحاجة إلى خلق مدارس فكرية إبتداء منها وعلى مسيرة عدة أجيال قد تستطيع أن تطمع في اللحاق بالركب العالمي في التطور والتقدم العلمي^{٧٥}.

- قيادة أثبتت بما وهبت من صفات وبما اكتسبت من دراية أنها صالحة للسيطرة على تلك الأداة العلمية.

- ثم إدارة تسمح بخلق قنوات التجانس والإتصال بين الجهاز الحكومي والقيادة العلمية.
- ربط البحث العلمي بما في ذلك البحث الاجتماعي بالواقع العملي الذي يصير أداة للحركة ووسيلة معدة لها يتفاعل بها وتتفاعل به، ويتحول مركز البحوث إلى محطة توليد

^{٧٤} حامد ربيع (١٩٨١)، مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكرية لأصول علم الحركة الاجتماعية، الطبعة الثانية.

دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والخدمات الإعلامية، ص ٧.

^{٧٥} حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، مصدر سابق، ص ١٨.

لحلل المشاكل الاجتماعية ومعماً يقدم للدول العربية والإسلامية خير ما هي في حاجة إليه من خبرات علمية.

● ثم الإيمان بأن لكل مشكلة واقعها وكل واقع له أوامره وكل أمر له مقتضياته وكل ذلك يعكس منطقاً خاصاً مستقلاً قائماً بذاته، ووظيفة العالم الحقيقة تصوير إكتشاف ذلك المنطق وصياغته لأن يجعل منه المنطلق الحقيقي لمواجهة المشكلة وتقديم الحلول اللازمة للتخلص منها كلياً أو جزئياً، مرحلياً أو دائماً^{٧٦}.

● و يؤمن حامد ربيع بأن العلوم الاجتماعية ومنها مجالات علم السياسة لا يمكن أن تتبع إلا من الواقع المحلي على عكس العلوم الأخرى التي تستطيع أن تعيش عالة على التقدم الأجنبي والخارجي، فالطبيب مع مريضه أو عالم الطبيعة أو الخبير في مجال تقني معين يمكن أن ينقل نتائج التقدم في أي مجتمع آخر ويطبّقها على واقعه دون أي خوف في الغالب ودون أن يكتشف أحد نقصه الفكري بإعتباره ناقل لهذه الفكرة عن آخرين، لكن الباحث والدارس في العلوم الاجتماعية في نظر ربيع كعلم النفس أو الاجتماع أو السياسة لا يمكن أن ينسخ النتائج التي وصل إليها علماء في مجالات العلوم الاجتماعية في مجتمع آخر^{٧٧}، فلا بد له أن يمتلك القدرة لا فقط على أقلمة تلك النتائج في إطار مجتمعه المحلي بل عليه أن يكتشف المنطق الحقيقي الذي يستتر خلفه واقع ومجتمع تلك النتائج ويسعى لأن يستوعب تلك الخبرات الأجنبية في منطقته الذاتي، وهذا ما يمنع ربيع من مجرد النسخ عن تجارب الآخرين ونظرياتهم في علم السياسة لا سيما عن الفكر السياسي الغربي الذي درسه لسنوات^{٧٨}.

٧. نموذج للإتجاه الثالث في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر: حاول حامد

ربيع أن ينأى بنفسه عمّا وقع فيه بعض معاصريه ممن أدلوا بدلوهم في الفكر السياسي الإسلامي باستنباطهم النموذج المعرفي الغربي في علوم السياسة والتفكير السياسي، ثم سعوا للنسج على منواله، أو أنهم ملأوا الوعاء الغربي بمحتوى إسلامي فكانوا إسلاميين في الصبغة والمسميات ولكنهم غربيون في المنهج والنموذج المعرفي والمنطلق وحتى الغاية من

^{٧٦} المصدر السابق: ص ٨-١١.

^{٧٧} ومن التقليد الأعمى للأمم الأخرى حذر النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في الحديث عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لتبعن سنن قبلكم شراً بشراً وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا في حجر ضب لاتبعتوهم)، قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى، قال: (فمن). رواه مسلم في صحيحه، رقم الحديث ٢٦٦٩. الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٩)، صحيح مسلم. محمد فؤاد عبد الباقي (ترقيم وترتيب)، القاهرة: دار ابن الجوزي، ص ٦٢٦.

^{٧٨} حامد ربيع، المصدر السابق، ص ١٣.

حيث السعي "لأسلمة" جزئية أو ظاهرية للنموذج الغربي للحكم، في حين إعتبروا في عداد المفكرين الإسلاميين لإسلامية الجزئيات وبعض التفاصيل، والتي أطرت ضمن محددات غربية لتأتي مشوهة البنية، متناقضة المحتوى غير قادرة على الإقناع والتأثير ولا التجذر، حاول ربيع أن يبتعد عن هذا النموذج، وفي المقابل لم يدعي أنه يقدم نظاما سياسيا إسلاميا جاهزاً من حيث التطبيقات والوسائل التفصيلية، بل وضع لنا محددات ومنطلقات وقواعد مثلى ومقومات للنموذج الإسلامي - كما سنرى في الفصل الرابع- تنبني عليها مختلف الوسائل والصيغ وبهذا يمكن أن تختلف الأشكال والصيغ مع بقاء القيم وأسس المنظومة إسلامية أصيلة، ويمكن فهم منهجية حامد ربيع تلك ضمن خارطة الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تتوزع بين ثلاثة اتجاهات كما قسمها أحد الباحثين المعاصرين^{٧٩}:

"الاتجاه الأول: نسخ الأشكال التاريخية للحكم ومحاولة فرضها على الواقع المعاصر:

وهذا الاتجاه يقوم في جوهره على فرضية أن ما كان يصلح منذ أكثر من عشرة قرون لم يزل صالحاً اليوم، وأن النظام الإسلامي للحكم هو نموذج واحد ووصفة جاهزة سابقة الإعداد تم وضعها في بدايات ظهور هذا الدين وتكوين جماعته السياسية الأولى وما على اللاحقين إلا فهمها الفهم الجيد وإعادة إستنزائها في واقعهم، مع ترديد مكونات النظم السياسية التاريخية التي ظهرت في حوض الحضارة الإسلامية شكلاً دون التفكير في سبل إنزائها بشكل مبدع واقعي على العالم الإسلامي اليوم في ظل توزع المسلمين على عشرات الدول.

الاتجاه الثاني: تصميم نظام إسلامي للحكم على شاكلة أحد النظم السياسية الغربية

المعاصرة: وهو خلاف الاتجاه الأول وينطلق من قناعة سطحية ساذجة تقوم على أن الحاجات الإنسانية الواحدة يمكن إشباعها بطريقة واحدة، فحاجة الإنسان للتنظيم والانتظام في جماعات يمكن تحقيقها بنفس الوسائل رغم اختلاف الثقافات والحضارات والمراحل التاريخية، ويؤمن هؤلاء بأن العملية السياسية والأفكار المتعلقة بها هي واحدة في كل الثقافات والحضارات والنماذج المعرفية ويغفل هذا الاتجاه تماماً عن الاختلافات الجذرية بين النماذج أو الأنساق المعرفية، وكيف أن بعضها مثل النموذج المعرفي الغربي يستبطن مفهوم وقيم الصراع في مختلف علومه ومعارفه من علم الطب الذي يقوم على ضرورة التصارع مع أسباب المرض من خلال الأدوية والسموم، إلى السياسة التي تندرج جميع مؤسساتها في إطار وسائل حل الصراع بطرق سلمية، ولذلك، ونتيجة لهذا والسطحية في التعامل مع الظاهرة السياسية، ونظراً للطبيعة البرجماتية أو

^{٧٩} إسلام أون لاين نت ، الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، نصر محمد عارف ،

النفعية التي شكلت بعض السياسيين الإسلاميين أو المثقفين المسلمين في عالم السياسة المعاصرة، خصوصاً تلك التي تندرج في حركات سياسية تسعى للوصول إلى السلطة وتتنافس عليها بنفس وسائل وآليات العمل السياسي الأوروبي والأمريكي، فإن كتابات هذا الاتجاه جاءت في مجموعها ساعية إلى صب الأفكار الإسلامية في قوالب وأطر غربية، أو محاولة تفصيل الإسلام على نفس مقاسات النظام السياسي لإحدى الدول الغربية، أو إعادة تصميم النظام الإسلامي بصورة تجعله لا يختلف عن النظام الغربي موضع التقليد إلا في الاسم وبعض التفاصيل التي تجعله لا يصل إلى درجة الإلتقان الموجودة في هذا النظام الغربي أو ذلك، ولذلك نجد أن معظم كتابات هذا الاتجاه تعالج موضوعات مثل الدستور الإسلامي، الأحزاب السياسية في الإسلام، سلطات رئيس الدولة في الإسلام، البرلمان الإسلامي، الإنتخابات في الإسلام، الفرق بين الشورى والديمقراطية.

وهذه المقاربات تفتقد إلى مبرر وشرعية الوجود؛ إذ لو كان الإسلام يقدم نظاماً مشابهاً لأي نظام سياسي غربي معاصر فالأجدر نقل النظام المعاصر وتنقيته مما بداخله من قيم وأفكار وأساليب تتناقض مع القيم الإسلامية، ولم يكن هناك أي داع لإضاعة الجهود في التنظير ومحاولة خلق الإختلافات؛ لأنه كذلك فعل المسلمون الأوائل عندما تبنا بعض النظم الموجودة في عصرهم سواء الفارسية الساسانية أو البيزنطية، وعملوا بما يناسبهم منها وبنفس لغاتها إلى ما يقارب نهاية القرن الأول الهجري.

الاتجاه الثالث: التجديد من خلال إحياء المنظومة القيمية وبعض المؤسسات التاريخية

الأساسية وإعطائها دلالات ووظائف معاصرة: وهو المسلك الذي سار عليه حامد ربيع، ويسعى هذا الاتجاه إلى محاولة تجديد القيم والمبادئ والمؤسسات المتأصلة في الفكر السياسي الإسلامي أو التي وجدت في التاريخ الإسلامي من خلال إعادة تعريفها أو إعادة ملئها بمعانٍ ودلالات وصيغ تطبيقية تتسق مع العصر الحاضر، بحيث تكون قادرة على التفاعل مع هذا العصر وفي نفس الوقت تحقق الإتصال والتواصل مع الأصول العقيدية والمخزون القيمي والثقافي التراثي، ومن أهم القيم والمفاهيم السياسية التي يتم التعامل معها في هذا الاتجاه مفهوم الأمة، ومفهوم العمران، ومفهوم الاستخلاف، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم الرابطة السياسية، ومفهوم الشرعية، ومفهوم السياسة، كما يتعامل هذا الاتجاه مع بعض المؤسسات التاريخية بنفس المنطق وبذات المنهجية، مثل: مؤسستي الوقف والشورى، ويعتبر هذا الاتجاه بداية حقيقية لتأصيل مدرسة في علم السياسة على أسس وقواعد إسلامية وفي نفس الوقت قادرة على التواصل مع علم السياسة المعاصر بنفس مفاهيمه ومناهجه وأدواته^{٨٠}.

و إلى جانب حامد ربيع كان من رواد الاتجاه الثالث وعلى دربه سار آخرون بعضهم من تلامذته أمثال الدكتور حامد عبد الماجد قويسني، والدكتور سيف الدين عبد الفتاح، والدكتورة منى أبو الفضل،

^{٨٠} المصدر السابق.

ويشاركهم في هذه المنهجية آخرون مثل الشيخ محمد أحمد الراشد، وإبراهيم البيومي غانم، والدكتور توفيق الشاوي، ومحمد فريد عبد الخالق، وغيرهم من الأجيال التي نشأت بعد عهد ربيع مطلع القرن الحادي والعشرين، وقد أسهم علماء مسلمون معاصرون آخرون في التأسيس والتمهيد لهذا التوجه الفكري السياسي ونشره بين الشباب المسلم كأبي الأعلى المودودي والشيخ يوسف القرضاوي، ومن المنتظر أن تُظهر تجارب الإسلاميين بعد فوزهم الإنتخابي في عدة دول عقب ثورات الربيع العربي محاولات نظرية وتطبيقية عديدة في هذا السياق.

هذا بالطبع لا ينفي الجوانب الإيجابية والإسهامات الفاعلة للإتجاهين الأول والثاني، فالإتجاه الأول ساهم على مدى العقود الماضية في ترسيخ الثقة في نفوس قطاعات واسعة في العالم الإسلامي بأن الإسلام قادر على تقديم حلول لمشاكل العصر، كما نشر ذلك الإتجاه وعياً إسلامياً كان مهماً في العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين في مواجهة المد الثقافي والفكري من الغرب والشرق، أما الإتجاه الثاني فلن يسعنا في هذه العجالة الحديث عنه، فموضوعه يرتبط بتقييم مشاركات الحركات الإسلامية في الحياة الديمقراطية الحديثة وماذا جنى منها الإسلاميون أو ماذا إستطاعوا تقديمه لجماهيرهم من خلال الأطر "الديمقراطية" التي لا شك أنها وفرت لهم وسائل جديدة للحراك السياسي والاجتماعي، فبعض الإسلاميين الرافعين للواء الإصلاح في مجتمعاتهم إصطدموا بتحديات كثيرة في سعيهم لأسلمة مجتمعاتهم ومجالات حياتها من تحت قبب البرلمان وأروقة الوزارات، فنجحوا في بعض مساعيهم من منظور الفكر السياسي الإسلامي وواجهوا عقبات في تحقيق آمالهم في أحيان أخرى، بل إن بعضهم وفي بعض الدول أخفق وحرفته براغماتية النظام السائد، كان ذلك مما أظهرت تجارب لأحزاب إسلامية قبل ثورات العالم العربي، ولهذا فما يلحقها من نماذج بدأت ممارستها عام ٢٠١٢ ستكون محل أنظار الكثيرين من داخل العالم الإسلامي ومن خارجه.

٨. تنوع مصادره الإسلامية والغربية: إعتد حامد ربيع على عدد كبير من المصادر، وتميز

بإطلاعه على مصادر الفكر الغربي في مجالات العلوم الاجتماعية عموماً والعلوم السياسية بشكل خاص، سواء كانت أمهات الكتب الكلاسيكية في الفلسفة الغربية أو تلك الحديثة والمعاصرة من نتاج مؤلفين أوروبيين وأمريكيين بل وحتى إسرائيليين عندما يأتي الحديث عن تحليل الفكر الصهيوني والأبعاد النفسية واستراتيجيات الدولة العبرية، وما ساعده على ذلك إجادته لخمس لغات إجادة تامة: الإنجليزية، والإيطالية، والبرتغالية، والفرنسية، والألمانية، وهو بذلك يختلف عن العديد ممن كتبوا في الفكر السياسي الإسلامي، بل كانت له إنتقاداته العميقة واللاذعة للقراءات الغربية للتراث السياسي الإسلامي، إقباله غير العادي على الكتاب كان له أثره على محتوى محاضراته التي يلقيها على طلبته، وعن هذا الكاتب الصحفي عصام رفعت: "أستاذنا العظيم

الدكتور حامد ربيع... هذا العالم الجليل في السياسة والإستراتيجية، والذي هاجر من مصر إلى إيطاليا ليدرس ويتعلم، وحصل على عدد من رسائل الدكتوراة... وعاد إلى مصر مدرساً للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد عند إنشائها، ليكون واحداً من أبرز أساتذة العلوم السياسية في مصر، كانت للدكتور حامد ربيع مصطلحاته وتعبيراته، وأسلوبه الخاص القوي وجمله المتكاملة المركبة، وكان يسحرنا نحن طلاب السنة الأولى في كلية الإقتصاد عندما كان يُدرّس لنا مبادئ السياسة، وكلنا -طلابه- تأثرنا به، واقتربنا منه، وتعلمنا منه الكثير، وكان عطاؤه الفكري بغير حدود، ما يقوله اليوم يضيف إليه الكثير في الغد، كان قارئاً نهماً، مقتنياً مئات بل آلاف الكتب في العلوم السياسية والاستراتيجية العالمية، وأذكر مرة عند عودته من زيارة للجزائر أن طلب أحد مأموري جمارك القاهرة فتح حقائبه التي كانت بصحبته، وكانت المفاجأة لموظفي الجمارك أن كل ما يحمله د. حامد ربيع هو كتب، ولا شيء آخر غير الكتب"^{٨١}.

إلى جانب تعمقه في قراءة ما كان متوفراً لديه من مؤلفات التراث الإسلامي السياسي وهو ما سنلاحظه من الإستنتاجات التي خطها وسنذكر بعضها في الفصول التالية، فقد سعى ربيع جاهداً بما توفرت لديه من مصادر التراث السياسي الإسلامي أن يكون منهجياً منظماً بعيداً عن العشوائية والإنتقائية والتقليد والجزئية وترديد مقولات دون تمحيصها، ويبدو أن البعض بمن فيهم حامد ربيع قد عانى في البحث عن عدد أكبر من مصادر التراث السياسي الإسلامي في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، في وقت إعتد فيه الكثيرون على عدد قليل من المصادر واستعملوا في التعميم واستخلاص النتائج سواء كانت إيجابية أو سلبية دون تأصيل أو استقراء يعتد به، لا سيما من ينتقدون التراث السياسي الإسلامي مع أنهم لم يطلعوا إلا على عدد قليل من كنوزه، وفي المقابل نجد ربيع ومع اعترازه وحببه الشديد بتراثه الإسلامي وثقته به، إلا أنه ينتقد أحيانا الشوامخ والأعلام كابن خلدون وغيره في بعض الجزئيات والاجتهادات، ويقر ربيع بأن هناك حاجة إلى جهود مكثفة وجماعية ومؤسسية واسعة النطاق لاستخراج المزيد من مخزون التراث السياسي الإسلامي الذي لم يشتهر منه إلا القليل مقارنة بما كتبه السابقون"^{٨٢}.

٩. القوة والجرأة والثقة في أطروحاته السياسية: لقب حامد ربيع بصاحب الكلمة الحرة، تدل على ذلك مؤلفاته ومقالاته وبعثه، لتمتعه بروح نقدية وجريئة للغاية، وهو معتر بانتمائه لأمته، رغم كل ما نحن فيه من ضعف، ولديه أمل كبير في النهوض، يدعو العلماء والمفكرين والمثقفين

^{٨١} عصام رفعت (٢٠٠٦)، "إسرائيل وحرب الانفجار النازي". صحيفة الأهرام الاقتصادي، ١٤ أغسطس ٢٠٠٦.

^{٨٢} نصر محمد عارف، المصدر السابق.

دائماً إلى حمل راية الوظيفة الكفاحية للعلم، ففي الوقت الذي كان يخشى فيه مثقفون كثير من أن يتجرأوا بالحديث عن قضايا حساسة كان حامد ربيع جريئاً في كشف ما يخطط لبلاده من سياسات تهددها من الداخل والخارج، فتحدث عن سياسة إسرائيل تجاه مصر منذ نهاية السبعينات وحددها بثلاثة أمور: أولها تخريب مصر من الداخل لتقييد فاعليتها من خلال تضخيم عناصر الضعف في الجسد الداخلي لمصر، وثانيها عزل مصر عن المحيط العربي، ثم خلق الشلل في وظيفة مصر الإقليمية وذلك يجعل مصر تتخلى عن مسؤوليتها التاريخية تجاه العالم العربي والإسلامي، وهو ما أدى إلى إضعاف مصر في مواجهة القوة الإسرائيلية المدعومة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، مع إدراك من وضعوا هذه السياسة بأنه لا يمكن تصور مستقبل مشرق لمصر منفصلة عن أمتها العربية والإسلامية بتكامل مقومات الثروة والقوة والمصير بينهم^{٨٣}.

وفي مقال آخر عن "إحتواء العقل المصري" وسياسة جمع المعلومات عن أرض الكنانة يقول: "إن عملية جمع المعلومات هذه تستند إلى تحالف وثيق، وتنسيق بين الأجهزة الأمريكية من جانب والأجهزة الإسرائيلية من جانب آخر، وأجهزة حلف الأطلسي من جانب ثالث، والمخابرات الأمريكية بصفة خاصة تعمل بتوافق تام مع أجهزة الأمن الإسرائيلي، والسؤال الذي يجب أن نطرحه بصراحة ووضوح: ما هي أهداف السياسة الإسرائيلية البعيدة المدى؟، والتي تتفق مع السياسة الأمريكية، وكيف تستطيع عملية جمع المعلومات هذه أن تخدم كلا السياستين؟"، ثم يعود فيقول في المقابل: "لو استطاعت مصر أن تهيم لنفسها قيادة حقيقية فهي مؤهلة لأن تجمع تحت قيادتها جميع دول المنطقة العربية، وهذا يعني نتيجتين: أولاً: إنتهاء إسرائيل باستئصالها وإقتطاع وجودها أو بذوبانها وابتلاعها، وثانياً: وضع حد لعملية النهب التي تمارسها القوى الدولية والشركات الكبرى المتعددة الجنسيات في جميع أجزاء المنطقة العربية"^{٨٤}.

وفي مقال ثالث له بعنوان "ولم يتعلم الأمريكيون من أخطائهم" يستقريء ربيع سياسات دول أوروبا في فترة ما بعد إستقلال دول العالم الثالث ثم يصف السياسة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط بثلاثة خصائص: أولها: التناقض بإتباع مبادئ لا تقبل التجانس فيما بينها، بل ويُلغى كل منها الآخر ويجعله مستحيل التطبيق، وثانيها: صفة الإضطراب وعدم الوضوح بشأن ما تريده الولايات المتحدة حقيقة من منطقة الشرق الأوسط، هل هي صداقة الشعوب أم الاهتمام بثرواتها النفطية؟، وثالثها: عدم فهم حقيقة إطار التحرك^{٨٥}، ثم يحذر ربيع مما وصفه أهداف السياسة الأمريكية من جمع المعلومات عن مصر تحت ستار الأبحاث المشتركة والتي يحددها بثلاثة

^{٨٣} حامد ربيع، مصر والحرب القادمة، جريدة الوفد، ١٩٨٩/٦/٢٩.

^{٨٤} حامد ربيع، احتواء العقل المصري، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٣، ١٩٨١/١/٣١.

^{٨٥} حامد ربيع، ولم يتعلم الأمريكيون من أخطائهم، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٦، القاهرة، ١٩٨٣/٢/٢١.

أهداف بصفة خاصة وهي: تطويع القوى اليسارية أو الراديكالية من المنظور الأمريكي، واكتشاف مواقع وقوى الرفض المتوقعة، والإعداد والمساهمة في عملية تجزئة مصر^{٨٦}.

جراته لم تمنعه من أن يتحدى أسماء لامعة في عالم السياسة والإعلام، فمثلاً في نهاية الستينيات، تروى واقعة معروفة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، في ذلك الوقت كان حامد ربيع، يعقد كل يوم سبت محاضرات ليست لها علاقة بالمنهج الدراسي تحت عنوان «ترهات محمد حسنين هيكل».. وفيها كان يناقش مقال يوم الجمعة «بصراحة» الذي كان يكتبه هيكل الصحفي المصري الشهير، وكان المدرج يزدحم بطلاب كليات الاقتصاد، والحقوق والهندسة حيث كان يأتي الطلبة من على الجانب الآخر للطريق، لم يكن حامد ربيع يدافع عن أي برنامج سياسي للتوريث، بل كان ينقد ويفند فيها ما كتبه هيكل في صحيفة الأهرام قبل ذلك بيوم^{٨٧}.

١٠. إنفكاكه عن المركزية الغربية وإدراكه لمسارات السياسة الدولية: ومن أبرز معالم منهج ربيع في التأليف إنفكاكه عن "المركزية الغربية" ففحوى^{٨٨} كلامه في مواضع مختلفة يشير إلى هذه الفكرة، ومن الأمثلة التي يسوقها على ذلك أن أحد أسباب تخلف الفكر السياسي في العالم الإسلام هو اعتماد فئة من "المتفرنجين حضارياً" كما يصفهم على علماء الحضارة الغربية في فهم التراث الإسلامي والثقة بإطلاعاتهم وآرائهم في كل شئ ونقدمهم لأية حضارة، مذكراً باعترافات بعض العلماء الغربيين بأنه بمراجعتهم القاسية لتقاليد التعامل الفكري مع الحضارة الإسلامية أثبت أن كثيراً من علماء الاستشراق لم يفهموا تلك الحضارة وهذا ما يظهر أنهم يمثلون الجهالة الحقيقية إزاء التراث الإسلامي، ومعايشة حامد ربيع للكتابات الأجنبية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى أواخر التسعينيات جعلته يؤكد سوء الفهم الغربي للحضارة الإسلامية عن عدم إدراك، وفي أحيان أخرى عن سوء نية يعبر عن إستمرارية حملة ضخمة من التشويه بدأت في العصور الوسطى وكانت إحدى نتائجها الحروب الصليبية، حملة تشويه ابتدأت من رجل الشارع في أوروبا إلى العلماء ووصلت إلى حد إختلاق الأكاذيب الصريحة الواضحة، ولكن في المقابل يرى حامد ربيع أن العالم الإسلامي لم يشهد حملة شعواء بنفس الصورة ضد الجانب الكاثوليكي، متسائلاً: ألا يعبر هذا عن حقيقة نفسية مختلفة ويحتاج إلى تحليل أكثر تفصيلاً فهذا التشويه من جانب واحد عرقل أي جهد لفهم الحضارة الإسلامية بكل جزئياتها؟^{٨٩}، وهذا لا يتعارض مع قولنا أنه

^{٨٦} حامد ربيع، سياسة جمع المعلومات في منطقة الشرق الأوسط، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٧، القاهرة، ١٩٨٣/٢/٢٨.

^{٨٧} موقع إلاف، www.elaph.com/elaphweb/elaphwriter/2007/4/226204.htm، هيكل أبو هزيمة، عبد الله كمال، ١٤ أبريل ٢٠٠٧.

^{٨٨} ومن أفضل ما ألف في هذا الشأن كتاب: د. عبد الله إبراهيم (٢٠٠٣)، *المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات*.

بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

^{٨٩} د. عبد الله إبراهيم، المصدر السابق، ص ١٥ وما بعدها.

يعتمد على المصادر الأجنبية بمختلف اللغات التي أتقنها، ليس اعتماد معجب بقدر ما هو إستفادة إنتقائية لا تخلو من النقد الواضح.

ويمكن لقارئ كتب ربيع أن يلمس في كثير من صفحاتها إعتزازه بإسلامه وعروبته رغم معاشته الطويلة للفكر السياسي الغربي فهو يقول مخاطباً ابنه: "إن إيماني بالعروبة وقد اختلطت وتفاعلت مع القيم الإسلامية كمنطلق فهم معنى القومية العربية، هو وحده الذي سوف يظل الدستور الفكري الذي ينبع منه جميع أنواع الرحيق الفكري، الذي جعلني أنظر إلى المستقبل بهدوء وثقة، الإسلام يا بني ليس لغة المحبة، إنه أكثر من ذلك، إنه لغة أساسها أن يخاطب كل على قدر عقله، وأن نتعامل مع كل شخص فقط باللغة التي يفهما ويعيها، وتسمح له بأن يعرف معنى النبل والمثالية، إن لغة قيمنا وتقاليدنا هي لغة التضحية والوظيفة العالمية، ولكن بلغة الواقع والتجاوب مع حقيقة الطبيعة البشرية، ألم يوصف ديننا بأنه دين الفطرة؟ إنه معادلة ترتفع عن لغة الضعف والخنوع، وتأتي إلا مواجهة الأشياء بأسمائها الحقيقية، هل تفهم يا بني معنى دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الهجرة وحمل السلاح؟، هناك مواقف تأتي إلا القوة وترفض المهادنة، ولكن من يستمع ومن يعي دلالات هذا التاريخ الذي هو صفحة وجودنا، وقصة المعاناة التي عاشها آباؤنا ومنها إنطلق ذلك المارد الذي التقت فيه الشهامة العربية بالقيم الإسلامية"^{٩٠}، وفي مقال آخر يقول: "كلما إزدادت توغلا في فهم حقيقة التراث الإنساني ووظيفة الحضارات التاريخية إزدادت قناعتني بأننا مدعوون لأن نؤدي وظيفة كبرى في متاهات القرن الحادي والعشرين، نحن نعلم أن ماضي أمتنا قد أصابته الجروح وأن تاريخنا قد لقي الإهمال والتشويه، قد آن الأوان لأبناء الأمة أن ينظفوا ذلك التاريخ، وأن يخرجوه نقياً ناصعاً يهدي ويقود إلى الأمام"^{٩١}.

وتشع من كتابات ربيع إستقلالية فكرية واستعلاء نظيري، بعد إستيعاب كافٍ لمصادر الفكر السياسي الغربي، إستيعاب يعينه على تقديم الرؤية الإسلامية بديلاً عن الرؤى الغربية، وعلى ذلك أمثلة كثيرة ومنها بحث غير منشور له حول "الخبرة الإسلامية ونظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية"، نقد فيه التوجه حيال المفاهيم الغربية وتبنيها وتقليدها من دون دليل أو برهان ومن دون تبين عناصرها ومقتضياتها ونقدتها نقداً عملياً ومنهجياً" ، وقال ناقداً لكل من أرخ للتراث الإنساني وكان غريباً وانطلق من أن المفاهيم الغربية والإنسانية المتقدمة فقط هي تلك النابعة من الحضارة الأوروبية والتقدم السياسي هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذجها الغربي الذي لا يتجزأ أي منهما عن الآخر ، يصف ربيع مجموعة

^{٩٠} حامد ربيع، أين مصر الفرعونية من العروبة القومية، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا، (العدد ٢١، ٨٩، كانون الثاني/فبراير ١٩٨٤م) ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن د. جمال عبد الهادي والشيخ عبد الراضي سليم (١٩٩٩)، *قراءة في علم*

الاستراتيجية، الكتاب الخامس، ط ٢. المنصورة: دار الوفاء.

^{٩١} حامد ربيع، أمي والوظيفة الحضارية (La Avant Grade Arabe) فرنسا، (العدد ١٠٥، ١٢، أيار/يونيو ١٩٨٤م) ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن د. جمال عبد الهادي والشيخ عبد الراضي سليم، المصدر السابق.

المفاهيم تلك بالمشوهة وأنه آن لنا أن نعيد النظر في جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة -ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة ، وكان لا بد وأن تفرض إطار معيناً في فهم التاريخ السياسي والخبرة الإنسانية حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أي خبرة سياسية من الإطار الفكري المجرد الذي رسبته لنا المفاهيم الغربية^{٩٢} .

نقطة أخرى مهمة يختلف فيها عن كثير ممن كتبوا في مجال الفكر السياسي الإسلامي وهو إدراكه لتفاصيل مسارات السياسات الدولية، وهذا أفق عالمي يفتقده بعض من تصدى لقضايا السياسة الإسلامية وتطبيقاتها أو حتى ممن يعملون ضمن أحزاب وحركات سياسية إسلامية، حيث تغيب عن حسابات بعضهم الأطر الدولية المحيطة بدولهم التي ينشطون فيها، وسردنا لمؤلفاته في الصفحات الماضية يوضح أن إسهاماته في الفكر السياسي الإسلامي تأتي ضمن إطار واسع لإسهاماته في البحث ضمن قضايا سياسية إقليمية ودولية كثيرة، ويمكن أن نسوق مثلاً من مقالاته عن وظيفة إسرائيل في خدمة السياسة الأمريكية تخالف ما هو شائع من ضمان واشنطن لأمن إسرائيل، فيقول ربيع: "الوظيفة الدولية في الإدراك الصهيوني تعني تمكين القوى العظمى من تحقيق أهدافها في منطقة الشرق الأوسط وهكذا تصير وظيفة إسرائيل الدولية، وقد حددت بهذا المعنى كيف تمكن القوى العظمى أو إحداها من أن تحقق أهدافها في المنطقة، وهي التي تتمركز بإجمال حول ثلاث محاور بالترتيب الآتي: (١) القوة الأمريكية والتي ترتبط بها الشركات متعددة الجنسيات، (٢) القوة الروسية ويستتر خلفها اليسار الدولي، (٣) القوة الأوروبية والتي لا تزال تخضع لتوجهاتها بعض دول العالم الثالث، إسرائيل تحاول أن تخدم هذه القوى الثلاث، ولكن عند الضرورة، وعندما يتعين عليها الإختيار، فأمامها فقط كحصان تمتطيه وتنطلق من خلاله في تدعيم تلك الوظيفة الدولية واشنطن وما يحيط بها من قوى أخرى وهي ليست قليلة"^{٩٣} .

ثم يتساءل ربيع في ذات المقال عن أهداف الولايات المتحدة الأمريكية من سياستها في المنطقة؟ وكيف تستطيع إسرائيل أن تخدم تلك السياسة الأمريكية في المنطقة؟، ويطرح عدداً من النقاط قائلاً بأن الأهداف واضحة بل ومقننة:

١. "فرض وضع التخلف على المنطقة سواء كنتيجة لعدم الاستقرار اللازم لبناء مشروعات إنماء حقيقية، أو بتوجيه كل إمكانيات المنطقة للإستنزاف في عمليات شراء السلاح.
٢. منع المنطقة من الوحدة الحقيقية وتمزيقها وتحويلها إلى كيانات هشة ومتصارعة.
٣. أن تتولى هذه المنطقة عملية المساندة الثابتة للقوات العسكرية الأمريكية سواء بتخزين

^{٩٢} مركز أمان (المركز العربي للمصادر والمعلومات حول توثيق العنف ضد المرأة)،

http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=478، النموذج المقاصدي وتنظير

حقوق الإنسان "رؤية إسلامية" ، دراسة أعدها د. سيف الدين عبد الفتاح، الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، أبريل ٢٠٠٤ .

^{٩٣} حامد ربيع، هل تنجح إسرائيل في وراثة دور مصر القيادي لمنطقة الشرق الأوسط، جريدة الوفد المصرية، ١٣/٧/١٩٨٩ .

السلح و دعم القواة الأمريكية الة قء ءءعى إلى العمل فى هءه المنطقه .
٤ . ءوظف موقعهها لءءمة الإسءراةففة الأمريكية فى بعءفن: أولهما أن ءكون مقءمة لإفقف نزول الأسءول الروسى إلى البحر الأفض المءوسط؁ وءانفهما أن ءءولى عملفة إفقف الففضان العسكرفى من وسط أوروبا .
٥ . فرض وضع ءبعفة لمصر إزاء الولافاء المءءءة وءءعم ءالة ءوف الة ءسوء القفااء المصرفة إزاء أى ءءرك فىه شىء من الاسءءلالفة فى مواءهه واشءنءن .^{٩٤}

١١ . رفبع وفن صفاغة ءعرففاف: قلفل ممن فءصءى لأى علم فصل إلى مرءلة صفاغة ءعرففاف ءكون بءء ذاءها منءلقاً ءءفءاً لفهم ذلك المءال أو العلم أو الفن؁ وءامء رفبع ممن أءفن ءقءم ءعرففاف فى العلوم السفاسة والإءءماعفة ءمفز بأصاءءها واسءءلاصها لزبءة ما قرأ فى المصاءر الإسلامفة والعرففة؁ فعنءما فءءء عن العففة القءالفة الإسرائفلفة مءلا فإنه فؤسس لذلك بءعرفف الإسءراةففة الة يعرفها فى أوسع معانفها بأءها: "فن ءءامل مع المءاكل؁ عبر ءءفكر وءءصور وءءامل أو بعبارة أءرى الإدراك المسبق"^{٩٥}؁ وفشفر فى هءا الصءء إلى قاعءفن أساسففن ءشمل أى ءعامل إسءراةففى وهما: ءءاسق فى مسءوفاء ءءامل الإسءراةففى؁ والإسءءءام الأمءل للقدراء؁ وأن مراءب ءءرك الاسءراةففى لأى ءولة أو منءقة ءمءل فى ءلاءة مسءوفاء: إسءراةففا علفا أو الاسءراةففة القومفة؁ ءم ءعقبها الاسءراةففة العسكرفة؁ وءءلوها مباءرة الاسءراةففة القءالفة^{٩٦}؁ وفى ءنافا ءلامه طالما نفى عن نفسه صفة القءرة على ءقءم نظرفاء أو أءوبة مءءاملة لما فطرءه من ءساءؤلاء؁ فقبل أن فءءء عن إسءراةففة المواءهه العربفة فقول: "لفس هءا موضع ءقءم نظرفة مءءاملة لمباءئ ءءطفط الاسءراةففى أو قواعء ءءامل فى النظرفة القءالفة"؁ لءنه فئلقق ففسهب فى ءعرففاف وءفصفااء ءما سنرى فى الأبواب المقبله .

١٢ . رفبع وءءوقعااء المسءقبلفة: لا فءءفى ءامء رفبع بمءاولءه إءفاء ءراء واسءقرائه الفكرفى المسءففض للءارفء أو بءءلفله الواقع العربى والإسلامى أو بنقء الفكر العربى بل فءعءى ذلك إلى ءوقع ما فمكن أن ءؤول إلىه السفاساء؁ وكان له اءءمامه

^{٩٤} ءامء رفبع؁ هل ءنءء إسرائيل فى وراءة ءور مصر القفااء لمنءقة الشرق الأوسط؁ ءرفءة الوفء المصرفة؁ ١٣/٧/١٩٨٩

^{٩٥} ءامء رفبع؁ السلاء النووى وءطور العففة القءالفة الإسرائفلفة من اسءراةففة الرءع فى عام ١٩٧٢ إلى اسءراةففة الانءءار فى ءرب لبنان عام ١٩٨٢ إلى اسءراةففة المءءوم؁ ءرفءة الوفء المصرفة؁ ١٧/٨/١٩٨٩ .

^{٩٦} ءامء رفبع؁ السلاء النووى الإسرائفلى واسءراةففة المواءهه؁ ءرفءة الوفء المصرفة؁ ٣١/٨/١٩٨٩ .

الواضح بالتحليل المستقبلي ويعرف ذلك بقوله: "الماضي هو قراءة للحاضر والحاضر ليس إلا تلمس لعناصر التطور الذي سوف يحمله المستقبل، أما عن المستقبل فهو الحركة المعاصرة بكل قوتها وإيمانها وهي تتجه إلى الأمام وقد استمدت قوتها من مأساة الحاضر وخبرة الماضي، وهكذا تنصهر جميع هذه الأبعاد في بوتقة واحدة"^{٩٧}.

بل إنه يؤكد على منطلقه التراثي في إهتمامه بالمستقبلات فيقول في مقدمة كتابه (مستقبل الإسلام السياسي): "علم التدبر أصيل في تقاليدنا... وهو الذي نسميه في الاصطلاح المعاصر بعلم التخطيط السياسي وهو ليس مجرد إنطباع أو تصور، إنه: معالجة المستقبل في ضوء الحاضر، إنه إنطلاق للمتغيرات في عالم الأحداث المتوقعة أو المختلفة، علم المستقبلات أضحى أحد مظاهر التقدم العلمي في نطاق الثقافة الاجتماعية، لقد أضحى من واجب المفكر المتخصص أن يقدم لا فقط إستقراءً للحاضر ولا تفسيراً لهذا الواقع في ضوء الماضي بل عليه أن ينطلق من كلا الماضي والحاضر وقد صهر المتغيرات في إطار واحد ليتنبأ بأحداث المستقبل، وهو في تلك اللحظة يجمع بين العلم بمنطقه الجامد والنبوغ الفكري الذي لا يزال يخضع لقواعده العلمية.

ويمكن أن نرى وقوع الكثير مما تحدث عنه، والأمثلة كثيرة منها مقال نشره عام ١٩٨٥م^{٩٨} وضمن حديثه المستفيض في أكثر من مقال وكتاب عن السياسة الأمريكية تجاه العالم العربي يقول بأن "واشنطن تنظر إلى المنطقة العربية على أنها تنتمي إلى العالم الثالث ومن ثم تخضع لنفس المفاهيم التي يخضع لها ذلك العالم في الإدراك الأمريكي، يكمل ذلك الموقع الاستراتيجي من جانب، وسيطرة تقاليد الحضارة غير الكاثوليكية من جانب آخر، ومن ثم تتحد عناصر هذا الإدراك بأبعة متغيرات أساسية:

١. مواجهة أي حركات ترمي إلى تغيير الوضع القائم في أي بقعة من أجزاء الوطن العربي واعتبارها نوعاً من الإرهاب الدولي ناقلاً عن مسؤول أمريكي قوله: "إن مفهوم مقاومة الإرهاب الدولي - وهو الاصطلاح الذي استخدم للتعبير عن حركات التغيير في دول العالم الثالث بما في ذلك الوطن العربي - يجب أن يحل في اهتمامنا موضع الدفاع عن حقوق الإنسان".
٢. مواجهة حركات التغيير من خلال إستخدام القوة العسكرية.
٣. ونقلاً عن تقارير رسمية نشرتها صحافة فرنسية يشير ربيع إلى إستخدام ٤ أدوات في التعامل مع العالم العربي وهي: الطب الوقائي، الثورة المضادة، التدخل السريع، التركيز على قوة النيران المكثفة.
٤. خلق تحالف إستراتيجي يحتضن المنطقة مبني على ثلاثية (الولايات المتحدة - أوروبا - إسرائيل).

الفصل الثاني

^{٩٧} حامد ربيع، أين مصر الفرعونية من العروبة القومية، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا ، (العدد ١٠٥ ، ١٢، أيار / يونيو ١٩٨٤ م) ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن د. جمال عبد الهادي والشيخ عبد الراضي سليم، المصدر السابق.

^{٩٨} حامد ربيع ، أين القومية العربية من السياسة الأمريكية، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا، (العدد ٨٩، ٢٥ آذار، أبريل ١٩٨٥م) ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن د. جمال عبد الهادي والشيخ عبد الراضي سليم، قراءة في علم الاستراتيجية، الكتاب الخامس، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ١٩٩٩/هـ، ١٩٩٩، ط ١.

حامد ربيع وإحياء التراث السياسي الإسلامي: تساؤلات تأسيسية

مدخل:

من خلال استقراء ما يطرحه حامد ربيع عن التراث السياسي الإسلامي ووظائف إحيائه وعلى رأسها وضع أسس نظرية سياسية إسلامية متكاملة، نجد أنه يطرح تساؤلات هامة يمكن وصفها بالمقدمات التأسيسية قبل الحديث عن منهجيته في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي والوصول من خلاله إلى مرحلة التنظير، وهي تساؤلات طرحها في مواضع متفرقة، وربما سعى لطرح جواب مختصر في موضع ثم فصل في موضع آخر وأضاف، ينطلق إبتداءً من تحديد المصطلحات الأساسية المتعلقة بالموضوع كمفاهيم التراث والحضارة والثقافة، ثم حديثه عن وظائف إحياء التراث ومسوغاته أو أهمية ذلك واقعياً، ويتساءل ربيع: لماذا أهمل التراث السياسي الإسلامي؟ وهو يعني السياسي منه تحديداً، ويقترن من القسم المنهجي لإحياء التراث بالإشارة إلى تصنيفات مصادر التراث الإسلامي، والعوائق التي قد تقف أمام محاولات الإحياء من قبل الباحثين في مجال الفكر السياسي وما ارتبط به من علوم إنسانية وشرعية، ويؤكد ربيع على أنه عندما طرح خلاصة لمختلف الإستفهامات فإنه يسعى في "محاولة موجزة لربط المفاهيم الفكرية بالإطار المعاصر للتنظير السياسي"^{٩٩}.

المبحث الأول: "التراث السياسي الإسلامي": تحرير المصطلحات في فكر ربيع

تحديد المصطلحات والمسميات في القضايا الخلافية متطلب يستلزم إيضاحه قبل الدخول في جزئيات "إحياء التراث السياسي الإسلامي"، فما المقصود بكلمة "تراث" التي سنتعامل معها في هذه الصفحات؟، سؤال يطرحه د. حامد ربيع^{١٠٠}، قائلاً: "هل نستطيع من منطلق التنظير السياسي تحديد مدلول هذه الكلمة والتعريف بمقوماتها بوضوح ودقة؟ مما لا شك فيه أن التقاليد عرفت بشكل أو بآخر دلالات مختلفة وقبلت استعمالات معينة دون أن يعبر ذلك عن تصور واضح للمفهوم الوظيفي وبأبعاده المختلفة من حيث البناء الفكري للظاهرة التراثية".

المطلب الأول: التراث بين ثلاثة تطبيقات: يرى ربيع أن تأصيل المعاني المختلفة المرتبطة بمفهوم التراث - عموماً قبل تخصيص ذلك على التراث السياسي الإسلامي - سيميز بين تطبيقات ثلاث كل منها يحمل ولو لا شعورياً تصوراً مختلفاً ودلالة متميزة، ويعتقد أن كلا من التطبيقات التالية لها نقائصها فينقدها بعد عرضها قائلاً:

^{٩٩} د. حامد ربيع (١٩٨٢)، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*. الطبعة الأولى. دمشق: دار الجيل للطباعة

والنشر، ص ٢٥.

^{١٠٠} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ٦٧/١ وما بعدها.

١. "فمن منطلق التقاليد الإنسانية التي عرفها العالم الغربي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر -والتي تقوم على مبدأ العالمية والوحدة البشرية في تراكم الخبرات وتربط التراكمات بمعنى وحدة الوجود الإنساني وتقدمه الثابت المستمر في خط واحد يتجه دائما إلى الإمام بغض النظر عن ذبذباته الجزئية والمرحلية- يصير مفهوم التراث مرادفا لكل ما تقدمه الحضارة من إسهامات في تطور الوجود الإنساني، بهذا المعنى التراث لا يرتبط بحضارة معينة ولا يتوقف على علاقة إستمرارية ثابتة في داخل حضارة واحدة، بل ينظر إلى الوجود البشري على أنه عملية تزواج وإخصاب وعلى أن كل حضارة بهذا المعنى لها بعدها الخلاق الذي من حصيلته دون أي قيد من حيث المكان أو الزمان تتمثل عجلة التطور الإنساني، هذا المعنى يصير منطقيا ويعكس الإستمرارية الفكرية في عصر يتحدث عن مبدأ القانون الطبيعي وعن حرية الشعوب وعالمية الإنسان وإنسانية التطور السياسي، إنه عصر الإبتفاح الفكري وبغض النظر عن فشله عقب ذلك في القرن التاسع عشر عندما سيطرت الأنانية القومية وجاء الإنغلاق العنصري فإن مفهوم التراث بهذا المعنى إن هو إلا تعبير عن حضارة عصر النهضة^{١٠١} في أوروبا".

ويتنقد حامد ربيع هذا التعريف بالقول^{١٠٢}: "فالمعنى الغربي ينظر إلى الإنسانية ككل لا يتجزأ وإلى الجهود الفردية الخلاقة على أنها تأتي فتصهر في إطار واحد من التكامل هو التعبير عن جهود الفرد في طريقه إلى النبوغ الحضاري، إنه بهذا المعنى يعيد التقاليد اليونانية في أرقى مفاهيمها وهو يلغي علاقة الاستمرارية الزمنية ويكاد بحكم منطلق عصر العقل والنور يتخطى العصور الوسطى ليعود إلى إلى الأصول الرومانية وتلك اليونانية بإسم مفهوم التراث، لكنه بمعناه الغربي هنا تعبير عن تجرد وانطلاق في عالم المقارنات الحضارية أكثر من أن يكون أساسا لخلق بناء نموذج للتعامل اليومي"^{١٠٣}.

^{١٠١} عندما يطلق مصطلح "عصر النهضة" فإن ما يقصد به هو النهضة ضمن السياق التاريخي لأوروبا، والذي يعرفه العقل الجمعي الأوروبي اجمالا بأنه تلك الحركة الفكرية والثقافية التي امتدت من القرن الرابع عشر إلى السابع عشر الميلاديين، بدئا في إيطاليا وأخر العصور الوسطى - حسب المفهوم الأوروبي - وامتادا إلى باقي دول أوروبا الغربية، تغيرت النهضة ورياحها لم تكن منتظمة لكنها عموما ارتبطت بظهور تيارات فكرية وثقافية كان لها أنصارها، وكان لتلك الفترة تأثير واسع في مجال الفنون والعمارة وتكوين العقل الأوروبي الحديث، بالتزامن مع انطلاقة الإستكشافات ثم التطلعات الإستعمارية الأوروبية التي استهدفت إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، وما صاحب ذلك من تغيرات في الحياة الأوروبية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بما في ذلك ظهور الدول القومية الحديثة، كل ذلك ناتج عن عوامل منها: المخترعات الحديثة، ازدهار المدن التجارية الأوروبية، انتشار اللغات الوطنية لكل شعوب أوروبا، استيعاب العلوم ومعارف الحضارة العربية الإسلامية والتراث اليوناني. وما نشر عن عصر النهضة: محمد رشيد رضا (٢٠٠١)، *التحديث والتجديد في عصر النهضة*. ط١. لبنان: المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، وكذلك: عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين (٢٠٠٥)، *التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر العربي.

^{١٠٢} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج١/٦٧.

^{١٠٣} وهذه النظرة كانت واضحة في إتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي التي أقرت في ١٦ نوفمبر ١٩٧٢ في المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، والتي أسست لجنة التراث العالمي للإهتمام بتراث جميع الشعوب واعتبار ذلك من مهام

٢. أما تعريف بعض العرب المسلمين للتراث^{١٤}: ودون أن يحدد ربيع مفكرين عرب بعينهم نراه يستهل مناقشة تعريفات شائعة بالدعوة إلى ضرورة "التدبر والمواجهة الفكرية الصريحة" في تعريف التراث بأنه "مجموعة من المبادئ والقيم التي نقلها السلف إلى الخلف"، مُفرقاً بين فهم ذلك بـ"الإسهامات الحضارية" وبين كون ذلك تعبيراً عن "التكاثر الذاتي وتطبيق لمعنى الإستمرارية في الدلالة المباشرة للتعامل اليومي وكما يترك الأب لابنه أو لأبنائه مجموعة من المنقولات أو العقارات المادية ذات القيمة الاقتصادية فكذلك كل جيل وكل مرحلة حضارية تترك للأجيال اللاحقة مجموعة من المعاني والمثاليات التي يتكون كل منها ذلك التراث الذي يصير الثروة المعنوية التي على الخلف أن ينميها وأن يحافظ عليها... بهذا المعنى يعبر التراث عن الإستمرارية الذاتية والترابط المستمر الثابت بين جيل وأجيال أخرى، إنه العلاقة المعنوية التي ترتفع عن مستوى عامل التوقيت الزمني لتصير حقيقة مطلقة لا تتقيد من حيث الزمان وإن تقيدت من حيث إطار التعامل وحقيقة الترابط الحضاري"، ويضيف ربيع: "ويعكس هذا المعنى علاقة دينية ووظيفة حضارية للمجتمع الديني، هي التي تخلق الإستمرارية الثابتة والتي تجعل المنظر للوجود السياسي والحضاري يرى في الماضي ما هو إلا خير من الحاضر لأن الماضي هو تعبير عن الأصول الأولى حيث الترابط أكثر إلتحاماً مع رسالة الأنبياء والمرسلين، وهكذا كلما إقتربنا من الأصول الأولى للحضارة الدينية كلما كان هذا أدهى إلى التعامل المباشر مع الركائز الأصيلة للتراث بمعنى الثروة الحضارية والمعنوية التي علينا أن نتمسك بها ونتعامل معها على أنها تعبير عن المثاليات المطلقة"، قال تعالى: { وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ

المجتمع الدولي عن طريق بذل العون الجماعي لحماية ما سمته اليونيسكو " التراث العالمي الثقافي والطبيعي ذو القيمة العالية الاستثنائية"، وحسب الإتفاقية فإن تعريف التراث الثقافي العالمي هو: " (١) الأثار: أي الأعمال المعمارية وأعمال النحت والتصوير على المباني والعناصر أو التكاوين ذات الصلة الأثرية والنقوش والكهوف ومجموعات المعالم التي لها جميعاً قيمة عالمية إستثنائية من وجهة نظر التاريخ أو الفن أو العلم، (٢) والجمعات: مجموعة المباني المنعزلة أو المتصلة التي لها بسبب عمارتها أو تناسقها أو اندماجها في منظر طبيعي قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ أو الفن أو العلم، (٣) والمواقع: أعمال الإنسان أو الأعمال المشتركة بين الإنسان والطبيعة، وكذلك المناطق بما فيها المواقع الأثرية التي لها قيمة عالمية إستثنائية من وجهة النظر التاريخية أو الجمالية أو الإثنولوجية أو الأنثروبولوجية"، ولكن في عام ١٩٩٤ أعلن عن استراتيجية عالمية من أجل ما سمي بالتمثيل المتوازن في قائمة الأثار أو الجمعات أو المواقع التراثية العالمية، وذلك إثر انتقادات وإعراضات وجهت لليونسكو بأن معظم ما أُعتبر تراثاً عالمياً يمثل أوروبا المسيحية، وقد وضعت قائمة من المعايير التي ساهمت في زيادة نسبة ما أُعتبر تراثاً ثقافياً وطبيعياً من المناطق الأخرى في العالم لكن دولاً كثيرة ما زالت تشعر بأن تراثها غير ممثل بالصورة الكافية ضمن قائمة التراث العالمي، تفاصيل ذلك في الموقع الرسمي لمنظمة اليونسكو: <http://whc.unesco.org/archive/convention-arb.pdf>، و <http://whc.unesco.org/en/criteria/>، و <http://whc.unesco.org/en/globalstrategy/>.

^{١٤} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١ / ٦٧.

عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} ^{١٠٥}.

وهنا يجذر حامد ربيع من أن يتحول مفهوم التراث عند العرب والمسلمين إلى "نظرة ضيقة تحمل الكثير من معاني العنصرية والمحافظة السياسية والإيمان بأن التطور لا يمكن إلا أن ينطوي على فلسفة تشاؤمية تقف من الماضي موقف العبادة ومن المستقبل موقف الشك والتردد" ^{١٠٦}.

٣. ويعرج ربيع على ما يعنيه التراث من منطلق التقاليد الألمانية الأصلية في القرن التاسع عشر أو في المدرسة التاريخية الألمانية ألا وهو "عودة للأصول والتقاليد الجرمانية التي ميزت الممارسة والتعامل في مجتمع البرابرة الذي سبق واستقل عن الحضارة الكاثوليكية والغزو الروماني، التراث هنا لم يعد التقدم الحضاري والإيناع الفكري وإنما أضحي مجموعة من الممارسات والتقاليد في التعامل مع الحياة اليومية ارتبطت بالجماعة الجرمانية القديمة التي لم تكن تعبر عن أي تقدم حضاري بل إنها كانت توصف بأنها نموذج للهجومية والوحشية في أسوأ صورها، ولكن هذا لم يمنع من أنها استطاعت أن تخلق تقاليد وقواعد للتعامل أكثر تعبيراً عن الطابع القومي وأكثر ارتباطاً بخصائص ذلك الوجود الإنساني بغض النظر عن تقييمها أو الدفاع عنها من حيث المثاليات المجردة، العودة إلى هذه التقاليد بمعنى نماذج الممارسة يعني أن المجتمع السياسي في لحظات انطلاقة يجد من تاريخه ما هو أكثر صلاحية لخلق رداء التعامل من استقبال تقاليد أخرى غريبة عليه ومهما عبرت عن مثالية أو تقدم حضاري فإنها لا تترابط ولا تعبر عن حقيقة الطابع القومي موضع التعامل، الواقعية السياسية تفرض دلالاتها: أيها أكثر صلاحية: رداء تعودنا عليه بغض النظر عن قيمته ومثاليته أم رداء غريب علينا لم يثبت بعد صلاحيته مهما امتلك من عناصر القيم والمثاليات؟، والتجديد الحضاري بهذا المعنى يجب أن ينطلق من مبدأ العودة إلى الذات لأن هذه العودة تعني إكتشاف الخصائص والقيم السلوكية المترابطة والمعبرة عن الطابع القومي موضع الانطلاق الحضاري، لا يعيننا- يقصد من يرون التراث بهذه الصورة- بهذا الشأن أن تلك القيم تعني أو تتضمن خطوة جديدة في التقدم الإنساني ولا يعيننا أنها تتضمن قيمة عالمية

^{١٠٥} سورة التوبة : الآية ١٠٠، وفي الحديث الشريف، عن عبدة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال : (ثم يتخلف من بعدهم خلفت تسبق شهادته أحدهم يمينه ويمينه شهادته)، رواه الإمام مسلم في صحيحه، مصدر سابق، في باب "فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"، رقم الحديث ٢٥٣٣.

^{١٠٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/٦٨. ولعل من خصائص الحضارة الإسلامية أنها تشهد ظهور حركات وشخصيات تجديدية، وفي الحديث عن أبي هريرة -رضي الله عنه- فيما أعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)، حديث صحيح رواه أبو داود، صحيحه الألباني، أنظر: سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني (٢٠١١)، سنن أبي داود. القاهرة: دار ابن الجوزي، في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم (٤٢٩١).

أو مبادئ وأخلاقيات سياسية، بل إنها قد لا تتجاوز مجموعة من الطقوس والشكليات التي ارتبطت بواقع اجتماعي معين ومجموعة من التراكمات السلوكية التي تعبر عن دلالة الخبرة الذاتية والمعاناة الجماعية بمعنى البحث عن حلول مقننة لمواجهة مشاكل التعامل اليومي والجماعي من منطلق النماذج المتتابعة التي سار عليها الآباء واحترمها الأوائل وقُدس دلالتها التاريخ الماضي القريب أو البعيد، وهكذا فإن التراث بهذا المعنى المحدد يصير لأول وهلة نوعاً من عبادة الأصنام ولكنه في حقيقته تعبير عن التمسك بالتقاليد واحترام العرف التاريخي وتقديس لدلالته، وهنا تبرز واضحة الأسباب التي جعلت الفقه الألماني في لحظة معينة يرفض كل ما له صلة بالقوانين والتشريعات الفرنسية التي بلورها ما سمي في حينه تقنينات نابليون ويفضل احترام العرف وجعله أساساً للبناء القانوني والنظام الوضعي للتعامل المدني طيلة القرن التاسع عشر مخالفاً بذلك جميع الإتجاهات التي سيطرت على التعامل التشريعي في القارة الأوروبية"^{١٠٧}.

ويقول ربيع: "منذ قيام الحركة النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا"^{١٠٨} برزت حركة علمية ضخمة في وسط أوروبا بقصد تحديد الدور الخلاق الذي لعبته حضارات العصور الوسطى في بناء عالم أوروبا المعاصرة، النظرة التقليدية التي كانت تسيطر عليها فكرة واحدة وثابتة وهي أن العصور الوسطى لم تكن سوى فترة خمول وركود تمثل صفحة فاتمة في تاريخ الحضارة الأوروبية، في محاولة لإيناع الفكر القومي القومي في إيطاليا وفي ألمانيا برزت مدرسة تاريخية تزعمها كلاسكو في جامعة روما ولوتوف في جامعة ميونخ أساسها محاولة إزالة الغبار الذي علق بالتراث المرتبط بالعصور الوسطى وبقصد إثبات الأصالة القومية والوظيفة التاريخية للتقاليد المحلية الإيطالية من جانب والجرمانية من جانب آخر في عملية خلق حضارة عصر النهضة"^{١٠٩}، وفي انتقاده لهذه النظرة الألمانية للتراث يقول: "بأنه يصير نعمة وتحمداً وينتهي بأن يجعل من مفهوم التراث مبرراً فكرياً لرفض كل ما قدمته التقاليد الجديدة والخبرة الإنسانية في نطاق التجديد السلوكي...، مقابل ذلك

^{١٠٧} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ١/٦٨.

^{١٠٨} "الفاشية أو الفاشستية هي حركة سياسية ذات صبغة قومية واستبدادية كانت تعارض الشيوعية، وتقوم على نظام حكومة القلة، وتنادي بالقومية المتطرفة وسيادة السلطة المطلقة للطبقة الحاكمة الفاشية في إيطاليا، والاعتماد على تنظيم الشباب وتمثيل الطبقات لا الأحزاب، وهي في الأصل كلمة رومانية تعني عصا السلطان في عصر الرومان وكانت رمزاً للسيطرة، تكون الحزب الفاشستي عام ١٩١٩ بزعامة موسيليني وحكم إيطاليا ما بين عامي ١٩٢٢ و١٩٤٣، وفي عام ١٩٣٦ وجدت أحزاب فاشيستية في ألمانيا والنمسا والمجر وبولندا وبلغاريا واليونان واليابان"، لكنها ما لبثت أن تراجعت حتى قبل أن تنهار الشيوعية بفترة طويلة، انظر: د. حسين سعيد (إشراف) (١٩٧٢)، *الموسوعة الثقافية*، الطبعة الأولى. القاهرة - نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ودار المعرفة، ص ٧٠٣.

^{١٠٩} يشير ربيع إلى أنه عندما يتحدث عن حضارات العصور الوسطى فإنه يتحدث عن: الجرمانية في الشمال، الكاثوليكية في الوسط، والإسلامية في الجنوب، وأن عملية التجديد في إيطاليا وألمانيا هذه قادت إلى إحياء التراث الألماني من جانب وتدعيم الاستمرارية الإيطالية في التراث اللاتيني من جانب آخر وكان لا بد أن تقود بطريقة تلقائية إلى الإعراف من قبل بعض الكتاب الغربيين - مثل هونك الألمانية وكوادري الإيطالي - بالدور الخلاق الذي لعبته الحضارة الإسلامية في خلق العالم السياسي الذي نبعث حضارة عصر النهضة. أنظر: د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*. مصدر سابق، ص ٧٦.

فالتراث بالمعنى الغربي الأول هو تعبير عن تجرد وانطلاق في عالم المقارنات الحضارية أكثر من أن يكون أساساً لخلق نموذج للتعامل اليومي^{١١٠}.

المطلب الثاني: بين التراث والثقافة والحضارة: يقول ربيع: "لو عدنا إلى التقاليد الفكرية الغربية لوجدنا الغموض والتناقض وعدم الدقة يحيط بمفاهيم ثلاثة لو فهمت بمعنى واسع لكادت أن تصير مرادفاً كل منها للآخر وهي: ثقافة، حضارة، تراث. وإن كانت عملية التحديد بمفهوم التراث تفترض أيضاً تحديداً واضحاً بما يعنيه من خلق للتمييز والتميز بين هذه المفاهيم الثلاثة لا تغني ولا تشبع، وتزداد خطورة ذلك الإضطراب حيث إن كل جماعة لها تقاليدها بل وأن التعبير اللغوي عن كل هذه المفاهيم قد يختلف وقد يتناقض، رغم ذلك فبعض الملامح العامة التي نستطيع ان نلمسها في التقاليد الفكرية المعاصرة تسمح بتقديم مجموعة من العلامات القابلة لأن تنير معالم الطريق^{١١١}:"

١. يقول ربيع إن الثقافة^{١١٢} كما هو متداول في أصولها اللغوية تعود إلى كلمة مشتركة مع الزراعة فهي تعني الإخصاب من جانب يفترض تعاملاً معيناً بالزرع، والعناية من جانب آخر بأرضية صالحة لذلك التعامل، فهي نوع من أنواع الممارسة للملكات الذهنية وتصير الثقافة لأول وهلة أداة الفرد للتقدم والإيناع الذهني، وهنا تتساءل إتجهات فلسفية: هل الثقافة تخلق السعادة أم إنها تخلق نوعاً من الشقاء والتمزق؟ وهل هي تعبير عن خصائص جماعية واقتصادية أم أنها تملك وجودها المستقل والذاتي في التطور السياسي والاجتماعي؟، والذي يعيننا على وجه الخصوص هو ألا ننظر إلى الثقافة على أنها تعبير عن الترابط بين ظاهرة المعرفة بالقراءة والكتابة والتقدم الحضاري، فخلال الفترة الأخيرة ترسبت في الأذهان فكرة مفادها أن المثقف هو الشخص الذي لا يوصف بأنه أمة وأن التقدم الحضاري هو وليد الانتشار الثقافي بهذا المعنى، وأن المجتمع الذي تسيطر عليه الأمة لا يعكس مستوى ثقافياً ولا يمكن أن يوصف إلا بأنه تعبير عن خصائص التخلف الحضاري، والذي يعيننا أن نثريه هو أن المعرفة بالقراءة والكتابة هي قدرة معينة على فك رموز الإتصال من خلال أساليب معينة فرضها التقدم التكنولوجي، ومن وراء كل ذلك ينهي ربيع كلامه بتحديد مفهوم الثقافة بأنها تعني: "إمتلاك نظام معين للقيم يسمح بتقييم المواقف والحكم عليها وهي مجموعة من المدركات تتربط فيما بينها في إطار واحد متماسك يسمح بأن

^{١١٠} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/٦٨.

^{١١١} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/٦٨ وما بعدها.

^{١١٢} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ج ٢/ ٢٧٩-٢٨٢، بتصرف.

مقدمات معينة لا بد وأن تقود إلى نتائج معينة، ومن ثم نفهم أن المثقف قد يكون أمياً وأيضاً المثقن للقراءة والكتابة قد لا يكون مثقفاً^{١١٣}.

٢. الحضارة عند ربيع خطوة أكثر ضيقاً وأكثر عمقاً من الثقافة في نظر ربيع، فكلمة الحضارة في أوسع معانيها تعني "نظاماً للقيم" حيث بعض ملامح التقدم نحو المثالية لا بد وأن تعبر عنها تلك القيم، والحضارة تثير في الذهن ما هو تعبير عن نموذج للتقدم والمثالية، ولكن يجب أن نفرص بين مفهوم التقدم والحضارة، التقدم ليس بالمعنى المادي في أساليب التعامل مع الحياة ولكن بمعناه المثالي في تقييم المواقف والحكم عليها من منطلق الأخلاقيات، وهكذا فالثقافة تتضمن الحضارة، والحضارة تعنيها تلك الجزئيات المرتبطة بالقيم وهي لا يمكن إلا أن تعكس مستوى معين من التقدم في التعامل مع القيم فضلاً عن ذلك التماسك الذي يخلق تصوراً معيناً في التعامل مع مشاكل الوجود والحياة^{١١٤}.

٣. أما مفهوم التراث - عند ربيع بمقارنته بمفهوم الثقافة والحضارة - فقد يتضمن بمعناه الواسع كلاً من الحضارة والثقافة لكن التحديد الوظيفي لهذا الإصطلاح يعني الإقتصار على قسط معين من الحضارة وقد تمركز حول متغيرين أساسيين: الإستمرارية والتميز، فلا حديث عن التراث دون إستمرارية ولا حديث عن تراكمات سلوكية أو مفاهيم معنوية أو خلقية تبرز التراث في صورته الواضحة والوظيفية إلا عندما تتأكد المقارنة بين تراث وتراث، أي ما قدمه سلف لخلف وما لم يقدمه ذلك السلف أو سلف آخر لخلف آخر، والتراث بهذا المعنى يصير نوعاً من الذاتية الحضارية حيث الإيناع والتكامل يأتي فيتربط مع التوالد والتكاثر فتخلط القيم بالممارسة والتقاليد بالطابع القومي بشكل أو بآخر.

وبعد كل ذلك التمهيد يصبح مفهوم التراث في تصور حامد ربيع هو: "مجموعة من القيم المرتبطة بجماعة معينة وقد قدر لها أن تتربط مع تلك الجماعة لا فقط كحقيقة فردية أو معنوية وإنما كممارسة جماعية إستقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن وترسبت في الوعي الجماعي والتقاليد فإذا بها أضحت علامة من علامات تلك الجماعة ومظهرها من مظاهر التعبير عن الإنتماء لتلك الجماعة، التراث يفترض عناصر ثلاث: القيم، والممارسة، والإستمرارية، القيم في ذاتها هي نوع من المعرفة والثقافة ولكن الممارسة لتلك القيم تعني الخبرة وقد تحددت زماناً ومكاناً وموضوعاً وتقودنا إلى نطاق الحضارة، ولكن ليست كل حضارة تراث، إن التراث هو ذلك القسط من الحضارة الذي ترسب من خلال إستمرارية معينة فإذا به تقليد متماسك بغض النظر عن مدى احترام ذلك التقليد وطول الفترة الزمنية التي تعبر عنها

^{١١٣} ومثل ذلك يقال على مثقفين لا يتقنون استخدام الحاسب الآلي أو الكمبيوتر، وآخرون يستخدمون تطبيقات وبرامج معينة من الكمبيوتر - أو غيره من المخترعات الآلية - ويستفيدون منه في جوانب حياتهم العملية أو العلمية أو الوظيفية أو حتى الترفيهية ولكنهم لا يرتقون إلى مستوى المثقفين بهذا التعريف.

^{١١٤} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/٦٩.

الإستمرارية، وهكذا فإن الإستمرارية لا تفرض التماسك الزمني الذي يربط الحاضر بالماضي بعلاقة ثابتة لا تنقسم ولكنها تقف عند حد الترابط بين معظم مراحل الوجود الحضاري^{١١٥}.

إذن فحامد ربيع يركز هنا على التفرقة لتوضيح ما يعتبره الإطار الفكري الذي من خلاله نتعامل مع النص موضوع التحليل، التفرقة مهمة في نظره بين الثقافة والحضارة والتراث رغم تأكيده على وجود علاقة ارتباط وترابط بين المفاهيم الثلاثة ويقول: "الثقافة لا تتعامل مع القيم إلا ونحن بصدد التحديد الديناميكي لمفهوم المثقف، المثقف هو من يستطيع أن ينقل الثقافة كحقيقة مجردة إلى واقع التعامل والممارسة اليومية من منطلق تقييم موقف معين والحكم عليه إيجاباً وسلباً، ويصير نظام القيم بالنسبة للمثقف إطاراً للإحالة ومستقلاً عن مفهوم الثقافة، وتنقلنا الحضارة إلى مستوى آخر حيث محور التحليل يدور حول ما قدمته تلك الحضارة من تصور ذاتي لمجموعة معينة من المثاليات يتمركز حولها ذلك التصور، القيم بهذا المعنى ترتبط بخبرة تاريخية محددة، أما الثقافة فهي حقيقة إنسانية مطلقة لا تعرف القيود من حيث الزمان والمكان على عكس المفهوم الحضاري الذي يصير نسبياً، ولهذا يمكن أن نتحدث عن حضارة إسلامية في العصر العباسي وحضارة إسلامية في عصر الخلفاء الراشدين رغم أن مثل هذا الحديث قد تعييه بعض النقائص إلا أن الدلالة واضحة تحتفظ بمعانيها المرتبطة باستخدام مفهوم الحضارة"^{١١٦}.

ثم يعود ربيع ليؤكد على أن التراث "ينقلنا إلى مستوى آخر أكثر دقة وتحديدًا، إنه تلك القيم وقد انطلقت من مفهوم الممارسة وقد ترابطت هذه الممارسة في شكل تراكمات ليست فقط فكرية بل كذلك نظامية وحركية، التراث يمكن تعريفه بأنه جزئية من الحضارة التي هي أكثر شمولاً واتساعاً"، والتراث الفكري: يمثل مرحلة انتقال تربط مفهوم التراث في معناه الضيق بمفهوم الحضارة بمعناه الواسع، التراث هو مرادف لما قدمه السلف للخلف، ولكن كنموذج للتعامل الفكري وغير الفكري، هو مبادئ وقيم ولكنها مبادئ وقيم طبقت واحترمت في لحظة معينة، والتراث معاناة وتعامل ولكن من حيث كون هذا التعامل يمثل تكراراً ثابتاً ولو بنسبة معينة، وهو نظم وقواعد ولكن بقدر أن هذه النظم وتلك القواعد كانت موضع احترام وتبجيل، فيجب أن نقف عند دلالة تكرارية ذلك التراث وترابطه مع الواقع التاريخي، فالتراث يقدم كل ما قدمه السلف للخلف حتى لو لم يكن يعني أو يتضمن خطوة جديدة في تاريخ التقدم الإنساني، فالتراث يتسع ليشمل لا فقط المبادئ والقيم بل كل ما تعنيه كلمة الخبرة والمعاناة بمعنى البحث عن حلول لمواجهة المشاكل اليومية وقد ترسبت تلك الحلول في الوعي الجماعي والتاريخ القومي للأمة، وهكذا فالتراث ليس مرادفاً للعلم والأدب، ولكنه: فكر، ونظم، وممارسة، والأدب والعلم ليس إلا بعض نواحي الفكر بل وليست أهمها، كما يفتقد التراث معناه بدون ممارسة فالممارسة أحد عناصره التي تحفظ وظيفته في التعبير عن الطابع القومي بما يعني اكتشاف الذات من خلال الخبرة التاريخية، ونظرنا في التعامل مع التراث أساسها: "فهم الذات على ضوء الخبرة الماضية التي تنطلق من مبدئين أساسيين: الفوارق الأساسية بين

^{١١٥} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/٦٩.

^{١١٦} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/٧٠.

الشعوب من جانب والإستمراية من جانب آخر ونحن ننتقل من كلا المبدئين في كل ما له صلة بتصوراتنا حول النظرة التاريخية للتعامل مع الوقائع والأحداث بما في ذلك تلك المرتبطة بتحديد الوظيفة السياسية للتراث^{١١٧}.

وعند تعريفه للتراث السياسي يلاحظ أنه ينظر إليه من عدة زوايا، فابتداء يرفض ربيع تمركز النظرة التقليدية للتراث على أنه "مجموعة من النصوص المتداولة التي تركها كبار المفكرين والفلاسفة ومن في حكمهم" أو أن يحصر التراث السياسي على "الأهات المتداولة" لهذه الفئة من المجتمعات، معرفا إياه بأنه: "كل ما تركه السلف للخلف: فكر ونظم وممارسة"، وهو بهذا المعنى في نطاق التعامل السياسي لابد وأن يتسع ليشمل الفكر والنظم والمؤلفات التي تنسب إلى حضارة معينة أو فترة محددة من تاريخ تلك الحضارة سواء قدر لها التداول والنشر أم ظلت حبيسة الجدران، إن الفكر يجب أن يفهم على أنه مرادف للتصور أي لمجموعة من المدركات السائدة والمرتبطة بحضارة معينة أو نموذج من نماذج الوجود أو التطور الإنساني، الفكر هو المدركات سواء كانت تلك المدركات وقد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره أي المجتمع السياسي برمته، ومن ثم فإن دلالة الفكر السياسي يجب أن تتسع لتشمل كل ما كتبه أو دونه غير الفلاسفة وكل ما تداولته الأيدي في شكل خطب أو رسائل وكل ما سجلته التقاليد حتى لو أخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج، أيضاً الأساطير والمفاهيم السائدة^{١١٨} في عصر معين تمثل عنصراً أساسياً من عناصر التراث الفكري الذي يرتبط بالحقيقة الحضارية^{١١٩}، و"التراث الإنساني في شقه السياسي إنما يعني مجموعة من التراكمات المتتابعة التي استطاعت في النهاية أن تقدم تلك الثروة من الفكر والحركة التي يعيشها الإنسان المعاصر، فالحضارة - مثلاً- اليونانية قدمت إلى الرومانية وكلاهما تفاعل مع الديانة الكاثوليكية وجاءت الدولة القومية لتبني على أنقاضهم ومن خلال دلالة إطارها الفكري والحركي^{١٢٠}.

المبحث الثاني: أهمية جهود إحياء التراث السياسي الإسلامي

أحد أبرز التساؤلات التي يطرحها د.حامد ربيع تدور حول وظيفة التراث السياسي وأهميته في إحياء الوعي لدى الأمة العربية والإسلامية وما يمكن أن يقدمه في إطار الفكر السياسي الإسلامي من

^{١١٧} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١، ٦٩-٧١.

^{١١٨} قد يرفض البعض اعتبار الأساطير والمفاهيم السائدة في مجتمع ما جزءاً من التراث الفكري، لكن أثرها واقع في توجهات بعض من عامة الناس من حيث تأييدهم لجهة أو رفضهم إياها، ومن حيث أخذهم بهذه المعتقدات والتصورات والأفكار والأساطير كميّار لتحليلهم ونظرتهم للواقع بلغة قد تبدو للمفكر لغة بسطاء ولا يقبلها المخلون السياسيون، ولكن هذا ما يؤثر كثيراً على الفئات الأقل تعليماً وثقافة سياسياً ويعكس على قرارات الناخبين في عالمنا اليوم.

^{١١٩} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك*، المصدر السابق، ص ١٩.

^{١٢٠} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك*، المصدر السابق، ص ١٨.

وظائف في عالمنا المعاصر^{١٢١}، فلا شك أننا لا بد وأن نحدد أهمية عملية إحياء التراث السياسي حتى لا تكون ترفاً فكرياً منعزلاً عن الواقع، "فالتقاليد الإسلامية هي نوع من الممارسة التي لا بد وأن تستر خلفها صورة أو أخرى للتصور السياسي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، هذا التصور كقيم ومبادئ لا بد من تنقيته وتقديمه في صورته الحقيقية بقوته وضعفه بمزاياه وعيوبه إذا أردنا أن نحدد وضع ذلك التراث في الخبرة الإنسانية"^{١٢٢}، من خلال قراءة ما وقع بين يدي الباحث مما قاله د. ربيع عن أهمية جهود إحياء التراث السياسي الإسلامي يمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة محاور كما يلي:

المطلب الأول: الأهمية الوظيفية: التراث عند ربيع أكثر تعقيداً من أن "يبدأ وينتهي عند مجموعة من أمهات الفكر كذلك فإن إحياء التراث لا يعني مجرد نشر بعض أمهات الفلسفة أو الفقه"، إحياء التراث له مسالك متعددة تنبع من التصور العلمي لوظيفة عملية الإحياء لتراث معين، ويرى ربيع أن لمنهاجيات إحياء التراث الرئيسية ثلاثة وظائف:

١- "الوظيفة اللغوية تعني تحليل النص بعناصره ودارسة مقومات التعبيرات اللفظية من حيث متغيراتها وأبعادها الجمالية، التحليل الأدبي بهذا المعنى ينطلق من فكرة العلاقة بين قواعد اللغة والتعبيرات اللفظية... واللغة هنا ليست مجرد أداة رمزية فهي جوهر التعامل الحضاري من منطلق العملية الاتصالية... وأداة إتصالية تعبر عن حقائق ثلاث: طابع قومي معين، تطور حضاري محدد، ووظيفة لغوية محددة، تحليل الآثار النصية بهذا المعنى تصير عملية القصد الأساسي منها إكشاف منطوق اللغة وفقه التعامل اللفظي، ورغم أن هذا الكشف لا بد وأن يسمح بفهم بعض خصائص الطابع القومي إلا أنه يظهر في إطار التحليل العلمي للعملية الاتصالية من منطلقاتها الموضوعية والشكلية.

٢- **والوظيفة التاريخية** تنقلنا إلى مستوى آخر من التحليل حيث يصير النص اللفظي ذاته تعبيراً عن مرحلة معينة من مراحل التطور العام للجماعة وللقوى التي ينتسب إليها ذلك النص، إن التاريخ هو حقيقة واحدة قد تتشعب أبعادها ومظاهر التعبير عنها ولكنها في خلاصتها النهائية لا تعدو أن تكون معاشية الماضي ومن ثم فإن الوثيقة أو النص يصير محورياً للتعامل بحيث أن وظيفة المؤرخ تنبع من طبيعة المعالجة للنص: عليه أن يحيل الوثيقة إلى حروف ناطقة وإلى شخصيات متحركة، أي حقائق حية بحيث يصير تدريجياً لأن يقدم لنا رغم بُعد الفترة الزمنية صورة الماضي بكل ما تتضمن تلك الكلمة من معاني"^{١٢٣}.

وإذا كانت قراءة التراث هي قراءة لجزء مهم من التاريخ أيضاً ولكن بأساليب مختلفة فإن ربيع يؤكد هنا على أهمية الاتفاق على تعريف للتاريخ في هذا الإطار الذي يراه بأنه "التقاء بين الماضي والحاضر، هو

^{١٢١} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٥.

^{١٢٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ص ٢٤.

^{١٢٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق ص ٢٠.

تسجيل للماضي بلغة العصر وتفسير للحاضر من منطلق الماضي، وهو إعادة صياغة الفكر القديم لا بلغته فقط ولكن بلغة العالم الذي نعيشه أيضاً^{١٢٤}، وأن نُقيّم العصر -الذي يقع الاختيار عليه خلال عملية إحياء تراث ما- على ضوء المفاهيم التاريخية التي تحويها تلك النصوص،.... فإحياء تاريخنا هو خلق مسالك الإتصال بين الحاضر والمستقبل إبتداء من الخبرة الماضية^{١٢٥}، ويرد ربيع القارئ بالقول بأن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث أو متابعة خارجية للوقائع، التاريخ فلسفة والفلسفة تاريخ، التاريخ هو توغل في حقيقة الوجود الإنساني على المستوى الجماعي والفردى، المؤرخ يجب أن يملك القدرة على أن يحيل إلى حقيقة واضحة ذلك الإنسان الذي عاش وخلق والذي دفعته مجموعة معينة من الغايات لأن يسعى لتحقيق أهداف محددة وقد اختار لذلك وسائله وأدواته، الإنسان ليس كحقيقة فاعلة بل أيضاً كحقيقة حية تعيش وتتألم، وعلينا في فهم التاريخ أن نسعى لاكتشاف ذلك الانسان واحتضانه في ديناميات تفاعله اليومي^{١٢٦}.

"إن تاريخ الحضارات الكبرى هو تاريخ للنبوغ وكل نبوغ له مذاقه الخاص ونوعيته المتميزة، قد يخضع للمفاهيم العامة ولللسفة المجردة التي تنطلق منها قواعد تحليل الخبرات الكبرى، وحيث إن الحضارة الكبرى نبوغ فإن فهم أي حضارة كبرى كتراث تاريخي في حاجة إلى منهجية تعكس وتعبر عن ذلك النبوغ"، وفي هذا الشأن فإن أمتنا بحاجة إلى مؤرخ فيلسوف قادر على أن يغوص في أعماق تلك الخبرة فينقل لنا معانيها بلغة المجتمع الذي نعيشه اليوم من خلال فهمه لذلك "الإعجاز الحضاري" وإحالاته إلى لغة متداولة وفي تناول المجتمع المعاصر.

٣- لكن الوظيفة الثالثة لإحياء التراث وهي الوظيفة السياسية في نظر ربيع "نقلنا إلى نطاق أكثر اتساعاً ظل ولا يزال مجهولاً في تقاليد تحليلنا للتراث السياسي^{١٢٧}، التحليل اللفظي أو التاريخي في حقيقة الأمر يفترض النسبية من حيث الموضوع أو الزمن، أما التحليل السياسي فيلغى عنصر الزمان إذ يفرض على المحلل أن يسعى لإدراج التراث في إطار أكثر اتساعاً، إطار الحركة الجماعية والإنسانية حيث يصير النص التقاء بين ماض وحاضر ومستقبل وحيث يستطيع المحلل من خلال إدخال مفهوم المقارنة

^{١٢٤} وهو ما يعرفه البعض بمنهج الاسترداد التاريخي المتأصل في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويقوم على استرداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار، فالقرآن حوى قصص وأخبار الأمم السالفة لا سيما في تعاملهم مع الأنبياء من قبل تبليغ الأحكام الشرعية، كما انعكس علم الحديث على المنهج التاريخي عند المسلمين من حيث التحقيق في الروايات ليتشكل منها متميزاً للتفكير العلمي عند المسلمين، وقد أوضح هذا الأسلوب القرآني في الاسترداد التاريخي وظائف حاضرة ومستقبلية للتاريخ بأخذ الإنسان العظة والعبرة من خلال تذكيره بالسنن الكونية ومآلات الأمم والشعوب، وهو مفهوم قرآني يؤكد على ضرورة ارتباط الإنسان بتاريخه واستذكار ما حصل لأسلافه. أنظر: غازي حسين عناية (١٩٨٤)، **مناهج البحث**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ١٠٣-١٠٨.

^{١٢٥} حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، المصدر السابق ص: ٢٣-٢٤.

^{١٢٦} حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، المصدر السابق ص: ٢٣-٢٤.

^{١٢٧} عندما خط ربيع المقدمة التحقيقية لكتاب شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن أبي الربيع في نهاية السبعينيات لم تكن تعرف المكتبة العربية والإسلامية إلا النذر اليسير من كتب التراث السياسي، وسنذكر في صفحات لاحقة في هذا الباب أهم المحاولات التي سعت لإحياء التراث السياسي الإسلامي في العقود الأخيرة.

المنهجية - بمعنى لا فقط تحليل مقومات النص والإقتصار على تعبيراته اللفظية - والغوص في المفاهيم المستترة خلف النص ثم مقارنة الوثيقة بالعناصر التراثية الأخرى بحيث يصير يستطيع اكتشاف تلك الحقائق الثابتة الدائمة وتمييزها عن الأخرى المؤقتة والمتغيرة، ومن ثم يرقى إلى بلورة مجموعة من العناصر والمتغيرات تصير هي وحدها مظاهر التعبير عن حقيقة الطابع القومي والوعي الجماعي، ومن ثم القدرة لا فقط على اكتشاف الذات بل والصالحة للتنبؤ بإمكانيات المستقبل".^{١٢٨}

لكن هل من تجربة إستفاد منها ربيع في استقاء هذا التصور للوظيفة السياسية لإحياء التراث التي تبدو غائبة عن كثير من الباحثين في علم السياسي الإسلامي أو حتى الناشطين تحت مظلات سياسية إسلامية؟، يتحدث ربيع بصراحة عن نموذجين أو خبرتين لكل منهما مذاقها الخاص، أولهما خبرة المدرسة القومية الألمانية وثانيهما الصهيونية السياسية من جانب آخر، تعود الخبرة الألمانية حسبما استقرأها ربيع من خلال دراسته لسنوات في عدد من الجامعات الأوربية إلى أنه "عندما ووجه المجتمع الألماني بالذلة التي فرضها عليه الغزو الفرنسي ذهب الفكر السياسي الألماني يبحث وينقب عن أصول حضارية تسمح له بتدعيم الوعي بالتميز القومي الألماني، فلم يجد سوى التاريخ التوتوني ومن خلال إحياء التراث السياسي الجرمني كأساس حقيقي لخلق الوعي بالتكامل القومي وتأكيد الأصالية الذاتية، فسعى أمثال سافني^{١٢٩} ومومسن إلى جانب عالم الوحدة الأشهر فيشت^{١٣٠} من خلال المعاناة الحقيقية إلى إقامة صرح الإطار الفكري للقومية الألمانية الجديدة-آنذاك-، رغم ذلك فإن محلل المدرسة التاريخية الألمانية لا يستطيع أن يجمع نفسه من أن يلحظ عملية الإصطناع والإختلاق في متابعة الجذور التاريخية لما أسماه علماء تلك المدرسة "الحضارة الجرمانية"، ولعل المحلل المحايد لا يستطيع أن ينكر أن العلاقة الثابتة بين حضارة عصر النهضة الفرنسية وعملية التجديد الفكرية الخلاقة التي من خلالها ترابطت الحضارة اليونانية ثم الرومانية فالكاثوليكية تفرض على التوتونية أن تنحني وتحنجل إزاء موجات التدفق من تلك الأصول غير الجرمانية"^{١٣١}، إن التوتونية ليست إلا نموذجا لتطور فطري لم يستطع أن يرقى إلى مستوى الحضارة الخلاقة بل وظلت حتى

^{١٢٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ص: ٢١.

^{١٢٩} هو فريدريك كارل فون سافني (١٧٧٩-١٨٦١)، مؤرخ قانوني ألماني، يعتبر أوروبا مؤسس المدرسة التاريخية في القانون، وأشهر مؤلفاته تاريخ القانون الروماني في العصور الوسطى، والذي يحوي ستة مجلدات. د. حسين سعيد (إشراف) (١٩٧٢)، *الموسوعة الثقافية*، الطبعة الأولى. القاهرة - نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ودار المعرفة، ص ٥٢٦.

^{١٣٠} هو يوهان جوتليب فيشت (١٧٦٢-١٨١٤)، فيلسوف ألماني، وزعيم سياسي، تأثر بفلسفة كانت ولاسيما جانبها الأخلاقي، كانت الفلسفة عنده هي الملاحظة الواعية للنشاط الأخلاقي الإبداعي للشخصية أو "الأنا"، ولهذا أسماها "نظرية العلم"، أحرز شهرة كبيرة بكتابه: خطاب إلى الشعب الألماني وكان من عوامل بعث روح القومية الألمانية في ذلك الوقت. د. حسين سعيد، *الموسوعة الثقافية*، المصدر السابق، ص ٧٤٠.

^{١٣١} يظهر هنا تحليله لتفاصيل الفكر السياسي الأوروبي بمختلف جذوره، بما في ذلك "حضارة عصر النهضة الفرنسية" لكنه ينتقد هذا العصر وحضارته في مواضع أخرى.

القرن الثامن عشر في جميع عناصرها ومتغيراتها تعبيراً عن رفض ثابت لما يمكن أن يفهم بمعنى الوجود الحضاري".^{١٣٢}

أما الخبرة الثانية لتحليل وإحياء التراث لوظيفة سياسية التي استفاد منها ربيع في تعميده للأفكار في هذه الجزئية فهي خبرة المجتمع اليهودي: "وهو يبحث عن تكامله القومي في مشارف القرن العشرين بل وابتداء من الأحداث اللاحقة للثورة الفرنسية، حيث حمل بدوره منطلق إعادة كتابة التاريخ كركيزة أساسية لإثبات استمرارية الهوية وتكامل الوظيفة الحضارية في محاولة جادة لتنظيف الطابع القومي اليهودي من كل ما أصابه من شوائب وتشويه - في نظر اليهود أنفسهم -، ويعكس هذا النموذج نقائص واضحة تمنع من قوة الدلالة المرتبطة بالوظيفة السياسية لإحياء التراث، فالمجتمع اليهودي لم يقدر له التكامل القومي في جميع مراحل تاريخه وعلى الأقل منذ الحضارة الرومانية وحتى اليوم، والتصوير القومي للمجتمع اليهودي إنما ينبع من مفهوم التشبه بالمجتمعات الغربية في محاولة يائسة لاكتساب منطلق وشرعية الوجود السياسي من منطلق حضارة عصر النهضة الأوروبية، وهكذا نلاحظ في كلا هذين النموذجين ليس فقط المعالجة غير المنطقية والمتكاملة بل والاصطناع في منطلق الوظيفة السياسية لإحياء التراث"^{١٣٣}.

"ويأتي كل تصور من هذه التصورات الثلاثة ليكمل التصور الآخر فالإحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية وقد يتعدى ذلك إلى التاريخية وقد يرتفع إلى الوظيفة السياسية حيث تنصهر الأبعاد الأخرى لعملية الإحياء... فإذا بالماضي والحاضر ينصهر كلاهما في بوتقة واحدة تلقي بإشعاعاتها على المستقبل وبحيث تربط الحركة في مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع السياسي".^{١٣٤}

أراد ربيع بإشارته لهذين النموذجين التذكير بأن أهدافاً ومسؤوليات حضارية لا مجال لتحقيقها في نظره إلا من منطلق الإحياء للتراث السياسي الإسلامي وهنا تتجلى الأهمية الوظيفية للتراث السياسي:

١. **معرفة الذات:** "عملية إحياء التراث ليست مجرد تحليل للنص أو متابعة تاريخية، إنها ترتفع إلى مستوى المعاناة السياسية حيث تصير تلك الوظيفة حلقة تسمح بمتابعة الوعي الجماعي في تكوينه وتكامله وفي تحديد لحظات معاناته إبتداء من العودة إلى الذات وإلى لحظة التعريف بتلك الذات، فالتراث هو أداة المعرفة بالذات، الذات القومية واحدة لا تتعدد، وهي واحدة تعبر عن استمرارية ثابتة رغم تنوع نماذجها على المستوى الفردي والجماعي، المعرفة بالذات لا يمكن أن

^{١٣٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ٢١/٢.

^{١٣٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٢١، وانظر كذلك: حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث*

السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ج ٢/٢٤٣-٢٤٦.

^{١٣٤} حامد ربيع، المصدر السابق ص: ١٩-٢٠.

تنطلق إلا من الماضي، وكما أن الشجرة لا تكتمل إلا إذا تعددت فروعها فإنها بقدر امتداد جذورها بقدر ما قدرت على البقاء"، ويصف ربيع هذه المهمة بأنها مهمة "التقوية الذاتية" من خلال العودة إلى التراث وخلق الثقة في الذات وهو ما لا يمكن تحقيقه بدون الإستناد إلى إستمرارية تاريخية، "وفي عالم المجتمع الجماهيري الذي يسعى لبناء جديد يتفق مع آماله وقدراته فإن وظيفة إحياء التراث هي البحث عن الذات وتأسيس المستقبل حول الوظيفة التاريخية من خلال محاور ومستندات الماضي عبر الحاضر ورغم الحاضر... كذلك يجب أن نتعلم من خصوصنا فالوعي الثقافي لم يعد ذاتياً^{١٣٥} .

٢. **إيقاظ الوعي الجمعي للأمة:** "إكتشاف الذات له أبعاده المتعددة ولكن أحد هذه الأبعاد على وجه الخصوص هو ما يسميه علم الإجتماع عملية خلق الوعي الجماعي بالذات التاريخية، إكتشاف الهوية هو تعبير عن فضول علمي ولكن إكتشاف الضمير التاريخي هو نقل للوعي الجماعي من اللاشعور إلى الشعور، إنه نموذج متكرر سبق أن رأيناه بصدد الطبقة العمالية مع الحركة الماركسية، فالماركسية السياسية لم تفعل سوى أن ترسب في الجماهير الوعي الطبقي بقدرتها الحقيقية، وما أدته الماركسية بصدد الطبقة العمالية لا تستطيع أن تؤديه بصدد المجتمع العربي سوى عملية إحياء التراث^{١٣٦}، وهي لفترة يقصد بها ربيع الإستفادة من الماركسية في أسلوبها الجماهيري بغرس الوعي لدى الأمة بقدراتها الحقيقية، وليس إعجاباً بالماركسية وبأيدلودوجيتها التي أشهر سيف فكره في محاربتها.

٣. **الإسهام في بناء دولة عصرية:** "وإن إحياء التراث الفكري السياسي الإسلامي لا ينبع فقط من مجرد الإهتمام الذي تحدده الكبرياء القومية، وإنما هو في حقيقة الأمر فصل لازم وضروري في كتابة الخبرة السياسية بجميع أبعادها: تاريخياً وتنظيرياً وحركياً... كيف سيقدر للفكر الإسلامي أن يكون منطلقاً لأيدلوجية سياسية؟، وكيف استطاع التراث السياسي الإسلامي أن يدفع التقاليد اليهودية في عملية التجديد الحضاري التي مكنتها من الخروج من ظلمة الحضارة الغربية؟، وكيف يمكن أن يوصف الفكر الإسلامي بأنه يمثل نوعاً من العصرية في المفاهيم والمبادئ والمدرجات؟، أسئلة كثيرة فلنحاول أن نجيب عنها ولو فقط من منطلق ذلك الهدف الذي حددناه: إحياء التراث السياسي الفكري الإسلامي، أليست هذه خير منطلقات لتحديد موضع

^{١٣٥} حامد ربيع (١٩٩٥) "الصراع الثقافي مع الصهيونية". تقرير قضايا دولية، العدد ٢٦٨، السنة السادسة - ٢١ رمضان ١٤١٥هـ/٢٠

فبراير ١٩٩٥، ص ٢١.

^{١٣٦} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١ / ١١٨.

ذلك الفكر الإسلامي من عملية بناء دولة عصرية؟^{١٣٧}، مضيفاً: "نحن اليوم نعيش بداية عصر النهضة الحقيقية والتي تعني العودة إلى أصولنا لنستقي منها المفاهيم والمدرجات ومن خلالها نسترجع الماضي لنعيشه بلغة واقع القرن الحادي والعشرين"^{١٣٨}.

٤. **الغزو الثقافي وحتمية المواجهة الحضارية:** "وإنه مما لا شك فيه أن ما يتعرض له العالم العربي والإسلامي من غزو ثقافي، غربي عامة وأمريكي على وجه الخصوص، أوشك أن يدمر البنية الثقافية العربية الإسلامية، وتجسد في طغيان أنماط الثقافة الاستهلاكية بين الشباب وفي أوساط المثقفين المصريين على وجه الخصوص الذين يحتلون المواقع القيادية في وسائل الإعلام المصري، والمتابع المدقق للواقع الاجتماعي والثقافي السياسي المصري، يلمح طغيان المفاهيم والمدرجات الأمريكية في شؤون الحياة كافة، وليست مصر هنا سوى حالة من الحالات وجزء من كل، وهكذا فإن أحد أهم الدوافع التي ترتبط بعملية إحياء التراث، هو ما يتعرض له هذا العالم العربي، من تزييف وتشويه لوعيه الثقافي وهويته الثقافية في إطار الغزو الثقافي الغربي"^{١٣٩}.

المطلب الثاني: الأهمية الذاتية: وتنبع من خواص الحضارة الإسلامية وفكرها وتراثها السياسي:

يطرح حامد ربيع تساؤلاً هاماً على كل من يتصدى لعملية بلورة التراث السياسي الإسلامي في ملامح الحضارة الإنسانية وهو: "ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في حضارة معينة لإمكانية القول بأنها تملك تراثاً سياسياً؟"، فالحضارات الكبرى الخالفة التي جذبت إهتمام الباحثين المعاصرين من منطلق التعامل التاريخي لاكتساب المعرفة السياسية تكاد جميعها تتبلور حول الحضارة الغربية، ويكفي أن نتابع الوقائع: فالحضارة اليونانية مقدمة للتراث الروماني، والخبرة اليونانية هي التي وضعت أصول النظام القانوني للبناء السياسي كما عرفته القارة القديمة في العصور الوسطى، وكلاهما وقد طعم بشئ من المفاهيم اليهودية أسس وساند المفهوم الكاثوليكي للتعامل السياسي، وتأتي حركة الإنبعاث القومي وحضارة عصر النهضة لتضيف لكل ذلك نوعاً من من التطعيم الذي يكاد يكون في أغلب الأحيان تعبيراً عن سطحية واضحة أو نكرة عنصرية أكثر وضوحاً، الذي في حقيقته كثيراً ما ينتهي بأن يصير شيئاً من التراث الاجتماعي المرتبط والنابع عن تلك المجتمعات التقليدية في تقاليد الفطرية الأولى، فلنتذكر على سبيل المثال المجتمع الألماني والتقاليد الجرمانية والمجتمعات الاسكندنافية وتقاليد الفيتكونج دون الحديث عن التقاليد السلافية في مجتمعات شرق أوروبا، الاهتمام بما هو خارج المجتمع الأوروبي لم يحدث إلا بطريق الصدفة فقط من منطلقات عنصرية"^{١٤٠}.

^{١٣٧} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

^{١٣٨} حامد ربيع، خطابات إلى الأمة والقيادة، المصدر السابق، ص ٨٥.

^{١٣٩} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص ٢٧٨-٢٧٩.

^{١٤٠} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١١٨.

ولأن "التراث الفكري هو أداة لربط الماضي بالحاضر، المواطن بالجماعة، أي ربط التاريخ بالسياسة وخلق قنوات الاتصال بين الظاهرة السياسية على المستوى الجزئي بالظاهرة السياسية على المستوى الكلي"، هذه المفاهيم لا بد وأن تقودنا إلى الشروط أو المقدمات اللازمة لتوافرها في أي حضارة لتبرير الإهتمام بتراثها السياسي في نظر ربيع، وهي:

١. طبيعة الحضارة موضع الاهتمام (أو منطق الانفتاح الذاتي)^{١٤١}: بمعنى أنه "يجب أن

تكون حضارة سائدة ويقصد بذلك أن الحضارة التي تعيننا لا بد وأن تمثل نموذجاً للتعامل إستطاع أن يفيض من حوله وأن يضم إليه شعوباً أخرى يخضعها لإرادته ويتحكم في تطورها من منطلق فرض ذلك النموذج الحضاري للتعامل، أي حضارة متفوقة على نفسها دون أن تغادر حدودها القومية ودون أن تستطيع فرض إرادتها ومفاهيمها على شعوب أخرى هي حضارة قاصرة عن أن ترتفع إلى مستوى الحضارات الكبرى، ولأن الحضارة الإسلامية سائدة فهي منفتحة بمعنى أنها تقبل أن تتعلم من كل حضارة أخرى^{١٤٢}، حضارة تفرض على الإنسان أن يطلق قدراته الذهنية لا فقط لاكتشاف الحقيقة، بل ولإصلاح ذاته عليه أن يحاول بجميع قدراته الذهنية أن يرتفع بسلوكه إلى النموذج المثالي، والانفتاح إنما يعني إحترام الآخرين والنظرة إلى كل فرد على أنه إنسان وكل إنسان على أنه قيمة في ذاته بغض النظر عن لونه أو جنسه والحديث النبوي الشريف واضح في تحديد مبدأ واضح هو أن (لا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ ، أَلَا لَا فَضْلَ لَأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ

^{١٤١} كما يشير إليه حامد ربيع في موضع آخر ضمن مقال بعنوان "أمي والحضارات الخلافة"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Arabe Grade) فرنسا: العدد ٩١ (٤ شباط/مارس ١٩٨٥، ص ٢٦ و ٢٧، نقلاً عن: "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط ١، ١٩٩١، الكتاب الخامس / ٧٠.

^{١٤٢} في توصيفه للمركزات الأساسية التي حفظت للأمة الإسلامية وحدتها يجدد أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية سابقاً الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح -رحمه الله- ذلك بمقومات أربع تتشابه مع ما أشار إليه مبكراً د.حامد ربيع، وهي: (١): القدرة الفطرية الموروثة للإسلام على التوسع والانتشار: بوصفه دعوة ربانية ورسالة سماوية وهوية ثقافية ودائرة حضارية كبرى، لأن الإسلام لا يبيح الدخول في إطار عقيدته والالتزام بقواعده شرعه بالإكراه والإلزام صدوراً عن قاعدة كلية ومبدأ عام أثبتته القرآن الكريم، فالإكراه على الإسلام قسراً يسوق لا محالة إلى تحين الفرصة المواتية للردة أو للنفاق، ولهذا ترك الباب مفتوحاً أمام جميعاً للدخول في الإسلام، بمجرد إعلان المهتدي عن إسلامه طواعية ونظر وتدبير وقبل بقواعد شريعته عن اختيار والإلتزام بقيمه الأخلاقية عن رضى وقناعة كان إلتحامه ببنية الأمة بلا تمييز عرقي أو لغوي، (٢): قدرة الإسلام الفطرية والموروثة على الهضم والتمثل الثقافي: فالحضارة الإسلامية لم تكن قط منظومة ثقافية مغلقة على ذاتها رغم خصوصيتها المنفردة التي حفظت للأمة هويتها المعنوية المتميزة، والحضارة الإسلامية لا تعرف التمحور الثقافي حول الذات، وأصل هذه القوة الكامنة للإسلام أصالة اعتراف الإسلام بالأنبياء السابقين، وهي خاصية جعلت الثقافة الإسلامية قادرة على تحويل عناصر أجنبية في مواردها ومنابتها وإيماءاتها وإيجاءاتها إلى ثقافة إسلامية أصيلة، وهو ما هياً للإسلام ويمكن أن تهيء دائماً إمكانات النماء والتطور ومواجهة التحديات الحضارية بلا خوف أو انكفاء على الذات، هذا إلى جانب مقومين آخرين هما: (٣) الطبيعة التوفيقية الجامعة والمعتدلة للإسلام بوصفه عقيدة وللفكر الإسلامي بوصفه دائرة ثقافية، و(٤) نظرة الإسلام الواقعية إلى الكون والإنسان والحياة. أنظر د.عرفان عبد الحميد فتاح (٢٠٠٤)، دراسات إسلامية. الجزء الثاني، الطبعة الأولى. كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ص ١٠١-١٢٩.

إِلَّا بِالتَّقْوَى^{١٤٣} ، والخطاب القرآني في مواضع كثيرة يبدأ بـ "يأيها الناس" ، مع وجود خطاب آخر أكثر خصوصية للذين "آمنوا" ، ومرد ذلك في حقيقة الأمر إلى أن تعاليم ديني تقوم على أساس إعتبار الإنسان المؤمن أينما كان خليفة الله في أرضه: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{١٤٤} } ، ثم يعود ربيع ليصف الأمة الإسلامية قائلاً^{١٤٥} : ".فهذه الأمة أدت وظيفة حضارية نسيها العالم وهي التي في عنقها أن تؤدي وظيفة أخرى في الأجيال القادمة قال تعالى: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ^{١٤٦} } .

٢. **محور التطور الحضاري:** "فلا بد أن تمتلك أيديولوجية حضارية، وأيديولوجية هنا تعني التصور الذاتي للوظيفة الحضارية، الحضارة التي لا تؤمن ولا تملك تصورا واضحا لوظيفتها في النطاق الإقليمي الذي تنتمي إليه لا يمكن أن توصف بأنها حضارة سائدة، ويصفه ربيع في موضع آخر بمبدأ "الحوار الحضاري"^{١٤٧} ، مشيراً إلى أن قصة الحوار الحضاري في التاريخ الإسلامي لم تبرز من قبل الكتاب والمؤرخين والتي بدأت في نظره بحركة رسل النبي عليه الصلاة والسلام إلى ملوك الدول المجاورة^{١٤٨} ، ومرورا بقصة القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني (٤٠٣-٣٣٨هـ) وحديثه وسفارته إلى بينزنطة، وكذا الحوار المشهور بين الخليفة الكامل الأيوبي وفريدريك الثاني ملك صقلية، ورسالة

^{١٤٣} أخرجه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، وقال صحيح لغيره، حديث رقم (٢٩٦٤)، أنظر: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢١هـ)، **صحيح الترغيب والترهيب**. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة المعارف.

^{١٤٤} سورة البقرة: الآية ٣٠.

حامد ربيع، **خطابات إلى الأمة والقيادة**، المصدر السابق، ص ٨٤. ^{١٤٥}

^{١٤٦} سورة آل عمران: الآية ١١٠.

^{١٤٧} كما يشير إليه حامد ربيع في موضع آخر ضمن مقال بعنوان "أمي والحضارات الخلافة" ، مجلة الطليعة العربية () فرنسا: العدد ٩١ (٤) شباط / مارس ١٩٨٥، ص ٢٦ و ٢٧، نقلاً عن: **"قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية"** للأستاذ الدكتور حامد ربيع ، جمع وإعداد أ.د جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط ١ / ١٩٩١، الكتاب الخامس / ٧١.

^{١٤٨} في أواخر السنة المحجرية السادسة أتاح صلح الحديبية الفرصة لتوسيع نطاق الدعوة الإسلامية داخل الجزيرة وخارجها فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلا يحملون كتباً الملوك والأمراء، مخاطباً: النجاشي ملك الحبشة، والمقوقس ملك مصر، وكسرى ملك فارس، وقيصر ملك الروم، والمنذر بن ساوى حاكم البحرين، وهوذة بن علي صاحب اليمامة، وجيفر ملك عمان وأخيه عبدا بني الجلندي، كانت الرسائل بمثابة الإعلان العالمي للإسلام، وإعلام بظهور دولة سيكون لها شأن بما تحمل من دين وهداية للبشرية في تغيير مسار التاريخ، وربما اقتضت على الملوك المحيطين بدولة المدينة ممن ستصلهم بشائر الفتح الإسلامي قبل غيرهم، ولم تشمل ملوكاً لبلاد بعيدة. أنظر: منير محمد الغضبان (١٩٩٠)، **المنهج الحركي للسيرة النبوية**، الطبعة الثالثة. الأردن: مكتبة المنار، ص ٥٠٢-٥١٥. ود. أكرم ضياء العمري (١٩٩١)، **السيرة النبوية الصحيحة**، الجزء الثاني، قطر: مركز بحوث السنة والسيرة، ص ٤٥٥-٤٦٠.

الإمام ابن تيمية^{١٤٩} إلى ملك قبرص التي ينبعث منها رحيق الحكمة والرقي حيث يقول وهو يكتب للملك سرجواس غير المسلم، فهل يذكر المفكرون والمؤرخون السياسيون الغربيون مثل هذه المواقف؟^{١٥٠} يتساءل ربيع.

٣. **الإستمرارية التاريخية:** يقول ربيع بأن "اهتمام عالم السياسة بالواقع المعاصر هو هدفه الأول والأخير وحيث لا توجد تلك الاستمرارية فإن موضع دراسة التراث لا يمكن إلا أن تكون من منطلقات فكرية وتاريخية، الاستمرارية التاريخية تبرر وتفسر كيف أن ذلك التراث يصير جزءاً من التنظير للحركة السياسية في واقعها المعاصر" أي يتجاوز الوظيفتين اللغوية والتاريخية إلى السياسية كما وصفها سابقاً، ويضيف: "فالوعي الجماعي للأمة ظل ثابتاً في تعلقه بقيمه الحضارية، وتقاليده الممارسة في حياته الخاصة، ومن حيث اللغة التي ظلت مسيطرة ومتماسكة رغم جميع الغزوات الفكرية^{١٥١} والحضارية وأنواع التسلل إلى المنطقة، ولنتذكر على سبيل المثال ما حدث في شمال إفريقيا، وفي لبنان، والذي سرعان ما تبخرت نتائجه بالعودة إلى الخطيرة المعنوية للعروبة اللغوية والتمسك بلغة القرآن الكريم...، ففي المجتمع العربي الإسلامي استطاعت نظم القيم الدينية أن تترسب في الوعي الجماعي، وأن تستوعب في الذات الفردية خلال قرابة سبعة قرون، ما كان يمكن

^{١٤٩} هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ولد بجران سنة ٦٦١ هـ، في بيت علم وفضل، وعى شيخ الإسلام التراث الفقهي والفكري لأمته، فكان علماً بين المفسرين، وحافظاً بين المحدثين، وفقهياً يعتمد الأصول ويقارن المذاهب ويختار منها ما يهديه إليه اجتهاده، كانت لابن تيمية مواقف كثيرة يظل التاريخ يذكرها مع مختلف الفرق وجاهد التثار وقراءة حياته تؤكد أنه من أبرز مجددتي تلك الفترة، وكانت وفاته في محبس السلطان الناصر سنة ٧٢٨ هـ بعد سجن دام سنتين، وكان يوم دفنه مشهوداً، انظر: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور (تحقيق وتعليق) (١٩٧١)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** لأبي العباس أحمد بن تيمية. مصر: دار الشعب، ص ٣-٩.

^{١٥٠} وتعد من أروع أمثلة الحوار الحضاري في وقت مبكر، وقد احتوت الرسالة بياناً في أمور عقيدية كالمقصود من خلق الإنسان، وابتعث الله تعالى أنبياءه، ومعجزاتهم، وعصيان بني إسرائيل، ثم ناقش ابن تيمية عقائد النصرانية كالتثليث وحيل الرهبان وخروج النصارى على شريعة المسيح في عبادتهم، ثم عرف الملك القبرصي ومن حوله من رؤساء الدين والقسيسيين والأمراء بتوسط أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وروى لهم في رسالته قصصاً عن معاملة المسلمين للنصارى منذ عهد النبي وحتى فترة غزو التتار، وذكر سرجواس بوصايا السيد المسيح وأشار إلى حال النصارى في بلاد المسلمين وحال المسلمين في بلاد النصارى، وغير ذلك من المباحث، انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩٩٠)، **الرسالة القبرصية: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرجواس ملك قبرص**. علاء الدين دمج (تعليق)، الطبعة الثانية. بيروت: دار ابن حزم.

^{١٥١} لم يكن مصطلح "الغزو الفكري" شائعاً قبل القرن الرابع عشر الهجري، ويعرفه د. توفيق يوسف الواعي بأنه: "إغارة الأعداء على أمة من الأمم بأسلحة معينة وأساليب مختلفة لتدمير قواها الداخلية وعزائمها ومقوماتها وانتهاك كل ما تملك"، ويتفق عدد كبير من العلماء وخبراء العلوم الإنسانية على أن الغزو الفكري يسعى لإذابة الشعوب وسلخها عن عقائدها وحضاراتها وخصوصياتها لتصبح تابعة لغيرها من القوى الاقتصادية والسياسية الكبرى، كل ذلك يحدث عن طريق التنزيل والخذاع والتنمية وقلب الحقائق وتغيير أسلوب الحياة اليومية وتوجيه الأفكار والتصورات، والبعض يرجع الغزو الفكري أو يربطه بعدة عوامل منها: (١) علاقة العداة التاريخية للإسلام والمسلمين، (٢) الاستعمار الغربي للمجتمعات الإسلامية، (٣) التقدم العلمي للغرب، (٤) الضعف الفكري والتفكك الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، (٥) تخلف الشعوب الإسلامية عن ركب العلم والبناء الحضاري خلافاً لما كانت عليه أيام ازدهارها. انظر: د. أحمد عبد الرحيم السائح (١٤١٤هـ)، **في الغزو الفكري**، الطبعة الأولى. الدوحة - قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٣٣-٦٠.

لعملية الغزو الخارجية والتي شكل كماشة قادمة من الشرق على يد المغول ومن الغرب بفعل الحروب الصليبية^{١٥٢} أن تمحوها وتذيقها، الواقع الجديد الذي فرض على المنطقة وخلال الخبرات التالية والمتلاحقة، فرض على نظام القيم أن ينتقل ولو في جزء هام منه من الشعور والوعي والممارسة، إلى اللاشعور والباطن وعدم الممارسة، رغم ذلك فقد ظل متوهجا ينتظر اللحظة المناسبة ليتفجر كأسلوب حياة^{١٥٣}...، إن الواقع الذي تعيشه المنطقة العربية هو إستمرارية للإطار الاجتماعي الذي عاشته المنطقة قبل ذلك، وهذه الإستمرارية رغم أنها تتضمن سعياً إلى التجديد، إلا أنها ثابتة في جميع عناصر الوجود العربي، متغلغلة في جميع عناصر التطور الذاتي، منتشرة في جميع أجساد الوجود العربي^{١٥٤}، مثل هذه الإستمرارية لا موضع لها في أي نموذج آخر من النماذج الحضارية، أثينا إنتهت ودخلت ذمة التاريخ، رغم عظمتها الفكرية شعباً ولغة، الحضارة الرومانية أكبر الحضارات المسيطرة في العالم الغربي وأعظمها قاطبة دخلت متحف التاريخ منذ فترة طويلة ولم تختلف عن النموذج اليوناني...^{١٥٥}.

ويعتقد ربيع أن الاستمرارية تتمثل في الضمير الجماعي وهو الخلفية العامة لإحياء التراث، فالفارق الجوهرى بين الحضارة الإسلامية وأي حضارة أخرى هي أن تاريخها لم ينقطع وأن التطورات المتعاقبة رغم تميزها وانفرادها لم تمنع من أن خط التراكبات المتتابة والمنطلق الحضاري الذاتي ظل دائماً ثابتاً لم تصادفه القطيعة حتى اليوم، وهكذا تصير الوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث في إطار الخبرة الإسلامية تعبيراً واضحاً عن طبيعتها والنتيجة المنطقية الثابتة واللازمة لحقيقة ذلك التراث.

^{١٥٢} دعا البابوات إلى هذه الحروب وشاركوا فيها، وكان أولهم البابا سلفستر الثاني عام ١٠٠٢ م، ثم تلاه البابا خريغوريس عام ١٠٧٥، وقد انطلقت أولى ثمانية حملات صليبية بعد ذلك بعشرين عاما سنة ١٠٩٧ م واستمرت لقرنين من الزمن شهدت إبادة أعداد كبيرة من المسلمين.

انظر: المستشار علي جريشة (١٤٠٥هـ)، *الاتجاهات الفكرية المعاصرة*. المنصورة - مصر: دار الوفاء، ص ٣٧-٣٨.

^{١٥٣} والعقود الثلاثة الأخيرة أثبتت صحة كلام حامد ربيع، فقلوب الشعوب العربية والإسلامية تظل تحفو نحو الإسلام، ومتى نوديت لتعاطف مع قضاياها تحركت بحبها لدينها، وقد أظهرت ذلك رغم القيود السياسية في الكثير من دول العالم العربي والإسلامي الكثير من القضايا الدائمة في عالمنا وكيف يمكن ان تتفجر الشعوب غضبا، كما أنه وفي الإطار السياسي اتضح ذلك من صعود التيار الإسلامي في الانتخابات الجارية في مختلف أنحاء العالم من طنجة إلى القاهرة، مروراً باستنبول والبند، وصولاً إلى كوالالمبور وجاكرتا.

^{١٥٤} أ.د. حامد ربيع، *خطابات إلى الأمة والقيادة*، المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣.

^{١٥٥} كما يشير إليه حامد ربيع في موضع آخر ضمن مقال بعنوان "أمي والحضارات الخلاقة"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ٩١ (٤ شباط/مارس ١٩٨٥)، ص ٢٦-٢٧، نقلاً عن: *قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية* للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د. جمال عبد الهادي مسعود والشبخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط ١ / ١٩٩١، الكتاب الخامس / ٧٢-٧٣.

ويقول ربيع بأننا لو وظفنا العناصر الثلاثة التي ذكرها "على الواقع الذي تعيشه الإنسانية لوجدنا أن أكثر النماذج الحضارية تعبيراً عن توفر تلك المتغيرات الثلاثة هو النموذج الإسلامي، يعقبه مباشرة النموذج الكاثوليكي ثم يخلقهما ولو على مبعدة معينة النموذج الصيني، فالنموذج الإسلامي هو الحضارة سائدة استطاعت خلال أقل من قرن أن تسيطر على جميع الشعوب الممتدة من وسط آسيا حتى نهاية البحر المتوسط، أي دلوجيتها واضحة ومحددة: نشر الدعوة الإسلامية وفرض السلام الإسلامي حيثما استطاعت القوة والإرادة أن توطد أقدامها، كذلك فإن الاستمرارية التاريخية تميز الحضارة الإسلامية وتجعل منها النموذج الوحيد الذي يربط دون أي قطيعة العالم القديم بالعالم المعاصر، أما النموذج الكاثوليكي فإنه يعكس هذه الخصائص الثلاث ولكن بصورة أقل وضوحاً وأقل دقة من النموذج الإسلامي، فالحضارة الكاثوليكية لم تكن دائماً تعبيراً سياسياً، بل هناك مراحل معينة جاءت لتعلن الجماعات الأوروبية بإصرار الرفض الكلي والشامل للوجود السياسي للكنيسة الكاثوليكية^{١٥٦}، ولكن لا يجوز أن يحدنا مثل ذلك التطور لأنه تطويع للوظيفة السياسية للكنيسة وليس إلغاء لتلك الكنيسة كإرادة سياسية، أيضاً الأيدلوجية الحركية للكنيسة الكاثوليكية ليست بتلك الصراحة القاطعة والحاسمة التي تتميز بها الحضارة الإسلامية، النموذج الصيني أكثر بعداً من النموذج الكاثوليكي، فرغم الاستمرارية التاريخية فإن الحديث عن حضارة سائدة للنموذج الصيني لا بد وأن نتقبله بشئ من الحذر^{١٥٧}، أضف إلى ذلك أنه لم يكتسب أيدلوجية

^{١٥٦} يرجع د. عبد الله إبراهيم الإشكالية التي أثارها انتماء الكنيسة المزدوج إلى عاملين: سماوي وأرضي في آن واحد، يرجعها إلى اللحظة التي قرر فيها قسطنطين أن يلعب دوراً مزدوجاً وقرر أن يضيف على نفسه لقب الرسول الثالث عشر إلى جوار لقبه الإمبراطوري، فتداخلت في صورته أطراف متمازجة من العاهل والمحارب واللاهوتي، وكان عليه أن يمارس تلك الأدوار في لحظة واحدة، محاولة منه لامتصاص التناقضات التي كانت تعصف بالإمبراطورية سواء ما يتعلق بالتركة الرومانية أو باستحداث أساليب استقطاب فعالة لمعالجة النزعات الدينية التي فرضت حضورها أجزاء كثيرة من الإمبراطورية إلى جانب ظروف نشأة المسيحية وانتشارها والخلافات بصدد الأناجيل وصفات المسيح وعلاقته بالرب، ولم يكتف بأن يجعل المسيح دريئة يحتمي لخرق وجدان الرعية بل جعل نفسه وسيطاً بين الرعية والرب، وبذلك اكتسب قسطنطين شرعية لم تكن مستكشفة من قبل وجعل منها تقليداً لفترة طويلة، وسرعان ما طورت مجموعة من التقاليد والأعراف فعدت عبادة الإمبراطور الشكل الذي تكسبه عبادة المسيح، وبهذا التماثل الذي سنه قسطنطين وجدت الكنيسة الناشئة نفسها في صلب الممارسة السياسية، ولما كانت عاجزة نظرياً عن تفسير قوتها التي تجمع بين الهيمنة على الأذهان والإمسك بالأجساد فقد أخذت على عاتقها حق التشريع على الأرض بأسرها وحق الإمسك بدفة العالم، لقد وجدت كل من الكنيسة والإمبراطورية المشاركة في الدور الذي رسمه قسطنطين بالإتفاق الضمني أو المعلن بين الأباطرة والملوك والبابوات ظل محترماً بصورة عامة، وكان ممثلوا السلطتين الدينية والدينية يعرفون أنهم لا يتقاطعون في أهدافهم ومصالحهم إنما يكمل كل مهمة الآخر، جاعلين من الرعية ميدان تجريب مفتوح لممارسة السلطة كائناً ما كانت أشكالها وغاياتها وأهدافها، على هذه الشاكلة كيفت تعاليم الكنيسة وزحزحت أخلاقياً، واصطنع لها لاهوت سياسي-ديني، واندرجت في سياق مؤسسة تدعم مؤسسة السلطة، وهي الكنيسة التي ظلت مدة طويلة تسوغ دينياً أفعال السلطة لأنها كانت وجهها من وجوهها الكثيرة، أنظر: د. عبد الله إبراهيم، *المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات*، المصدر السابق ص ٣٨-٣٩.

^{١٥٧} وقد تزايد الاهتمام الغربي بالإسلام بعد انهيار الشيوعية مطلع عقد التسعينيات من القرن المنصرم، فالصين واليابان وأمثالهما لا تشكلن إلا منافساً اقتصادياً في الدرجة الأولى وسياسياً في الدرجة الثانية، وربما يمكن احتواء ذلك لحد ما، وهذا ما توضحه تناقضات وإشكالات وأمراض المجتمعين الصيني والياباني اليوم واقتضار النجاح على الجزء المادي للحضارة أو التقدم الصناعي، أما الإسلام فيمثل عند تطبيقه تحدياً حضارياً للغرب وليس منافساً في الإنتاج أو في النفوذ السياسي فقط وهذا ما يفهمه خبراء ومحللو معاهد التفكير في أوروبا والولايات المتحدة.

الحركة إلا فقط بعد استيعاب الخبرة الاشتراكية وصياغة الوظيفة الحضارية من منطلق المفاهيم الماركسية وعقب أن طوعها بأسلوبه ماوتسي تونغ".^{١٥٨}

عودة إلى مفهوم "الحضارة الخلاقة" وخلافاً للشروط الثلاثة التي ذكرها حامد ربيع وافترض لزومها لتستحق أي حضارة أن يدرس تراثها وخاصة السياسي في هذا المضمار، نجد أن حامد ربيع عدد أيضاً وفي موضع آخر خمسة خصائص للحضارة الخلاقة أو "حضارة القيم" الإسلامية و"حضارة الوظيفة الحضارية" كما يسميها، الحضارة الخلاقة عند ربيع هي: "الحضارة التي قدمت للإنسان ما هو في حاجة إليه فأشعرته بتكامل الكيان الذاتي، بتحقيق أهدافه الدنيوية والأخروية، باستطاعته بأن يخدم في طمأنينة وثقة ما مكنته الطبيعة من قدرات وإمكانات"^{١٥٩}.

من الملاحظ أن ربيع ورغم إيمانه الكامل بمصادر التشريع الإسلامي وأهمها الكتاب والسنة، واعتقاده بأنهما أساس الفكر السياسي الإسلامي إلا أنه يعتمد لغة يحاول فيها مخاطبة شريحة عريضة ممن قد يعتبرون الاستدلال بآيات الله وأحاديث نبيه عليه الصلاة والسلام خطاباً دينياً لا سياسياً، ولهذا نجد في تحديد معايير "الحضارة الخلاقة" يقول: "لو انطلقنا من التفكير المجرد العقلاني، ودون أن نتأثر في هذا بعقيدة دينية معينة، أو بنعرة عصبية محددة، لكان علينا أن نركز تحليلنا حول عناصر أساسية هي التي أنتجت مفهوم التكامل الحضاري الذي لا بد وأن يفرض ذلك الإيقاع الذي بدوره يجعل من ذلك النظام أو تلك الحضارة موضعاً للإعجاب والإستحواذ، مما لا شك فيه أن الإنسانية عرفت الكثير من الحضارات التي سطرت صفحات ناصعة، بغض النظر عن قوتها ووضعها، كذلك فإن كل حضارة لا بد وأن تشعر وعن قناعة ما بأنها خير من غيرها"^{١٦٠}، ولكن لو تركنا جانباً هذه الناحية وتساءلنا بتجرد مطلق: ما هي الخصائص التي يجب أن تتوفر في الحضارة لنستطيع أن نصفها بأنها حضارة خلاقة وكبرى؟، وما هي المتغيرات الثابتة التي يجب أن نبحت حول توفرها واحترامها كعلامات الارتفاع والارتقاء للطبيعة الحضارية؟ أين ذلك المستوى الذي يصح أن يوصف بالتميز، والذي يعطي وحده تلك الحضارة حق القيادة

^{١٥٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/١١٩.

^{١٥٩} كما يشير إليه حامد ربيع في موضع آخر ضمن مقال بعنوان "أمي والحضارات الخلاقة"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ٩١ (٤ شباط/مارس ١٩٨٥)، ص ٢٦-٢٧، نقلاً عن: أ.د جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم (١٩٩١)، "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية للأستاذ الدكتور حامد ربيع". الكتاب الخامس، الطبعة الأولى. المنصورة: نشر دار الوفاء، ص ٦٨.

^{١٦٠} وفي تأطير النظرية السياسية الإسلامية يرى محمد أحمد الراشد أن من أركانها "الخيرية الإسلامية" وبها تكون الرابطة السياسية لا بالمبررات القومية أو العنصرية، وهي خيرية من حيث كون منشئها عقائد الإسلام، وخصائص تشريعه، ومرد الخيرية هو التخلق بأداب تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتشريع بأحكام، ومعنى الخيرية هذا مرتبط بامتزاج معنى العزة الإيمانية لقوله عزوجل: { وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ } سورة المنافقون: الآية ٨، بمعنى الكرامة الإنسانية لقوله سبحانه: { وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ } سورة الإسراء: الآية ٧٠، واختلاف الناس شعوباً وقبائل جعل إلهي لا كسب إنساني، وينبغي أن يكون داعياً للتعاون والتضامن على الصعيد العالمي تحقيقاً للخير الإنساني العام مما يندرج في مفهوم البر والتقوى. بتصرف عن: محمد أحمد الراشد (٢٠٠٧) *أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية*. الجزء الرابع، الطبعة الرابعة. فانكوفر- كندا: ص ٥٤-٥٧.

والتوجيه؟، وبحيث تستطيع مثل تلك الحضارة أن تنظر إلى الحضارات الأخرى من ذلك العلو الشاهق^{١٦١}، سنركز حديثنا حول العناصر التالية ما يسمح باكتشاف وتبويب الحضارات الإنسانية:

أولاً: الطبيعة العالمية للوظيفة الحضارية: فهي لا تخاطب فرداً بعينه، ولا فئة بعينها ولا تعيش عصرًا بعينه إنما تتجه إلى الإنسان، حيث لا تنقيد لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان، تطبيقاً للخطاب القرآني الجلي في قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} ^{١٦٢}، وقول الحق جل وعلا: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} ^{١٦٣}.

ثانياً: أن تؤسس الحضارة وجودها على قوتها الذاتية: إنها القدرة والمقدرة على تطويع الذات الجماعية، فهي تقوم على أساس بنائها الذاتي ولا تستعين بالآخرين، ولا يعني هذا أنها لا تقبل خبرة الآخرين، ولكن الذي يعنينا بهذا الخصوص أنها لا تطلب من الآخرين أن يؤدوا دورها ولا تفرض عليهم خدمة إستراتيجيتها، فالحضارة الأنجلوسكسونية مثل واضح للتعبير العكسي لهذا المتغير، فقد حاربت بأبناء الهند وعاشت تمتص دماء الآخرين، وكان من الطبيعي من ثم أن تكون هزيمتها ومن ثم اختفاؤها من عالم الحضارات الكبرى في لحظة انتصارها العسكري.

ثالثاً: أن تسعى لبناء نظام متكامل من نظام القيم والأخلاقيات والمثاليات: الذي هو محور الوجود والممارسة، وهذا ما يبرز الحقيقة المعنوية لأية حضارة، فالحضارة اليونانية مثلاً جعلت من الفلسفة والحكمة محور الكمال، وغلفت ذلك بالجمال والتناسق، والحضارة الرومانية أهتت القوة وجعلت مفهوم السيطرة والعنف والدماء هو منطق التعامل ونظرتها للوجود الإنساني لا فقط على مستوى الجماعة، بل وعلى مستوى الفرد أيضاً^{١٦٤}.

رابعاً: منطق دعوتها هو العملية الإتصالية: هل منطق الحضارة التي نريد دراستها الإكراه أم الإقناع؟ الحضارة الحقيقية هي التي تستطيع أن ترسب معالم إستراتيجيتها يجعل منطلقها الإتصالي ومحور

^{١٦١} حامد ربيع، *خطابات إلى الأمة والقيادة*، المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣.

^{١٦٢} سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

^{١٦٣} سورة سبأ: الآية ٢٨.

^{١٦٤} ويرتبط ذلك بخاصية الوسطية التي تميز بها الإسلام، والوحي الذي أنزله الله تعالى للإنسانية جاء ليحدد لها معالم سيرها على توالي العصور ومع اختلاف الأزمان والبلاد ولعلمه سبحانه بعباده فقد أنزل تشريعات لا تتعرض لما يتعرض له نتاج العقل البشري من فلسفات وأيدلوجيات لفشل أو لإنكار أصحاب فلسفات جديدة لها، ومن أسرار خلود التوجيه الإلهي في الحياة البشرية طبيعة الوسط التي أشار القرآن لها باعتبارها صفة للأمة المسلمة عند تطبيق شريعة الله تحقيقاً للتوازن والعدل، فالإسلام وسط في تطبيقاته الحياتية بين النظرية والتطبيق، ووسط بين الثبات والتغيير وفي هذا الشأن يأتي تطبيق القواعد الفقهية في دفع الضرر وسد الذرائع ورفع الحرج وإباحة المخطورات في أحوال الضرورة والأصل في الشيء الإباحة، كما أن الإسلام وسط بين المثالية والواقعية، وبين الاهتمام بالجوانب الروحية والمادية لحياة الإنسان، وبين العبادة لله تعالى ومعاملة خلقه، كما أنه وسط في اعتناؤه بالفرد وكذا المجتمع، هذه الوسطية أبعدت المسلمين عند تطبيقهم للإسلام عن تخطبات أصحاب الفلسفات الأخرى في الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لأي حضارة بشرية. انظر: يوسف كمال (١٩٨٧)، *مستقبل الحضارة*، المنصورة- مصر: دار الوفاء. ص ١٢٦-١٥٧.

خلق التماسك وتدعيم التعاون ونشر الروابط في ظلها عبر الإقناع والاختناع، فالخوف والرغبة لا يخلقان العلاقات الطبيعية، ولا بد أن تتقلص قوة تلك الحضارة أو الدولة عندما يختفي مصدر ذلك الخوف وتلك الرغبة^{١٦٥}.

خامساً: عنصر الإستمرارية والثبات: بغض النظر عن النجاح من عدمه، وعن التقدم من عكسه: فالحضارة التي تأتي وتختفي لا بد وأن يصيبها عنصر الفناء، قد تضعف حضارة ما ثم تعود فتشتد في مرحلة أخرى، ولكن أن تنقرض إلى غير رجعة وأن يمحي كل ما يعبر عن آثار وجودها الحي فإن هذا يعني أن تلك الحضارة ينقصها شيء، لا يعيننا البحث عن العنصر الغائب، ولكن الذي يعيننا أن نؤكد عليه أن الاستمرارية حتى في حالة الضعف هي علامة القوة^{١٦٦}.

وفي محاولته للتأكيد على كلامه عن تميز الحضارة الإسلامية يقول ربيع بأننا يمكن أن نلاحظ كيف أن تطبيق هذه المفاهيم – إحياء التراث من منطلق الوظيفة السياسية ومميزات الحضارة الصانعة لتراث سياسي- في إطار الخبرة الإسلامية لا بد وأن يقدم مذاقا متميزا خاصة وأن الحضارة الإسلامية – لو نظر إليها من مسطح المقارنة – تجمع بين خصائص لا تعرفها أي حضارة أخرى، وبالطبع يقصد ربيع هنا الخصائص التي يراها المحلل السياسي إلى جانب خصائص أخرى عقائدية أو ما يجول في تصورات بناء الحضارة الإسلامية^{١٦٧}:

١. التعاليم الإسلامية تفرض الوحدة في معايير تقييم السلوك سواء بخصوص العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو بخصوص التعامل مع العدو أو غير المسلم^{١٦٨}.

^{١٦٥} ولو كان الإسلام قد انتشر بفعل قوة السيف لارتدت الشعوب التي أقبلت على هذا الدين بعد أن ضعف سلطان الخلافة أو الدول الإسلامية، لكن الأمر يعود إلى أن السلام هو أساس العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وعلاقة الأمة الإسلامية بالأمة الأخرى: لقوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا } سورة الحجرات: الآية ١٣، وقوله { وَإِنْ حَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ } سورة الأنفال: الآية ٦١، ويأمل القرآن بالعدل والبر في المعاملة: { لَا يَنْهَاهُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَمَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } سورة الممتحنة: الآية ٨، والتشديد على الالتزام بالمعاهدات بما فيها تلك التي بين الدول: { وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا } سورة الإسراء: الآية ٣٤، والمحافظة على الرعايا غير المسلمين والأجانب في الدولة الإسلامية إنطلاقا من المبدأ القرآني: { وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ } سورة التوبة: الآية ٦، إلى جانب معاملة غير المسلمين بالمثل في الاجراءات الإدارية وتأمين السفراء والرسل والوفود والتجار، وغير ذلك من الممارسات التي يشهد بها التاريخ الإسلامي مما يؤسس لقانون دبلوماسي إسلامي متكامل في العلاقات بين الدول والشعوب. أنظر: د. محمد عادل عبد العزيز (٢٠٠٠)، *الحضارة الإسلامية*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار غرب، ص ٢٦٥-٢٦٨.

^{١٦٦} كما يشير إليه حامد ربيع في موضع آخر ضمن مقال بعنوان "أمي والحضارات الخلافة"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ٩١ (٤ شباط/مارس ١٩٨٥م)، ص ٢٦-٢٧، نقلاً عن: *قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية* للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د. جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط ١ / ١٩٩١، الكتاب الخامس / ٦٩.

^{١٦٧} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٢٢.

^{١٦٨} ومن المبادئ العامة الحاكمة للعلاقات الخارجية أو الدولية في الإسلام: الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي كموجه وبطلان تصرفات الدولة إذا خالفت القانون الإسلامي، ثم تقييد سلطة الدولة بالحقوق الفردية والحريات العامة وهو ما يرتبط بالكليات الخمس من حفظ للدين

٢. والحضارة الإسلامية منذ بدايتها حضارة مسيطرة، أي أنها لا تقبل أن توضع أي حضارة أخرى منها موضع المساواة في العلاقات الفردية^{١٦٩}.

٣. وفي موضع آخر^{١٧٠} يشير حامد ربيع إلى أن الفكر السياسي الإسلامي-الذي هو جزء مهم من الحضارة الإسلامية- ومن منطلق الوظائف الثابتة للخبرة الإنسانية المعاصرة يستطيع أن يقدم للتنظير السياسي أكثر من وظيفة، فهو أولاً: نموذج حركي في التحليل السياسي يسمح بإضفاء مذاق خاص بخصائصه على أسس التعامل مع الواقع العربي ومع الواقع في نماذج أخرى معاصرة تنتمي بشكل أو بآخر إلى عالم يختلف عن النموذج التقليدي الغربي الذي ورثناه عن التراث الغربي، كما هو حال أداء التراث الإسلامي لوظيفة خلاقة ضمن التراث الإنساني من خلال مسالك التعامل مع الحضارة الغربية وعلى وجه التحديد في فترة العصور الوسطى^{١٧١}، وهكذا فإن "تحليل التراث السياسي الإسلامي من الوجهة العلمية

والنفس والعقل والنسل والمال، ثم تقييد سلطة الدولة بالمصلحة العامة وكما يقول الإمام الشافعي فإن " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة "، وعدم عقد معاهدة تسمح بتنازل الدولة الإسلامية عن جزء عنوة لعدوها ولا مكافأة العدو على غضبه بإقرار العدوان لقوته وبطشه دون الالتفات إلى مبادئ الحق والعدل لقوله تعالى: { لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ } الحديد: ٢٥، وقوله سبحانه: { فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَآتُوا اللَّهَ الْبَقْرَةَ: ١٩٤، ثم مبدأ العدالة ورعاية الفضيلة ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرم في كل شيء ولكل أحد، فلا يجزئ ظلم أحداً أصلاً، سواء كان مسلماً أو كافراً أو كان ظالماً"، بتصرف عن: عبد الله إبراهيم الكيلاني (٢٠٠٦)، "الرؤية الإسلامية وأثرها في تحديد السياسة الخارجية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٥، صيف ٢٠٠٦، ص ٣١-٣٨.

^{١٦٩} وهذا ما يعبر عنه الشيخ حسن البنا في قوله: "والإسلام مع هذا يعتبر الأمة الإسلامية أمينة على رسالة الله في أرضه، ولها في العالم مرتبة الأستاذية بحكم هذه الأمانة، فلا يسمح لها أن تذلل لأحد أو تلبس قناتها لغامز أو تخضع لغاصب" وبضيف: "إن مهمتنا سيادة الدنيا وإرشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي لا يمكن بغيرها أن يسعد الناس"، نقلاً عن: عبد الحميد الغزالي (٢٠٠٠)، *حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة: قراءة في فكر الإمام الشهيد حسن البنا*. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص ٢٣٧، وهو انطلاق من قول الحق جل وعلا: {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين} الأعراف: ١٢٨، وقوله سبحانه: {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون} الأنبياء: ١٠٥، وقوله: {ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين} القصص: ٥.

^{١٧٠} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ٣١/١.

^{١٧١} بل إن أوروبا استفادت حتى من حربها على العالم الإسلامي خلال الحملات الصليبية على العالم الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين أو الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ' فلقد تعلم الأوروبيون الغزاة الكثير من تواصلهم مع المسلمين فأورث ذلك لديهم خبرة ووسع نظرهم بعد أن كانت الأمية ضارية في أوروبا عندما تحركت هذه الشعوب لغزو بلاد الإسلام، كما تعلموا مبدأ التسامح بين تعصب الصليبيين الذين دفعهم لقتل ما يزيد على سبعين ألف من المسلمين غير المحاربين مقارنة بموقف صلاح الدين الأيوبي عندما أمن الصليبيين لحظة استسلام حاميتهم بالقدس حتى وصلوا بأمان إلى صور، بل إن فكرة التقارب والتوحد الأوروبي التي نشدها اليوم انطلقت منذ بدء مواجهتهم للمد الإسلامي، ففريدريك الثاني ملك صقلية وامبراطور ألمانيا ورغم قيادته للحملة الصليبية السادسة إلا أنه تأثر بالحضارة الإسلامية وانعكس ذلك من خلال تأسيسه لأول جامعة علمية في أوروبا وهي جامعة نابلي، وكان أول من أسس مجلساً نيابياً ووضع قاعدة المساواة في الحقوق والتكاليف وأيد سيطرة القانون على جميع الطبقات وأطلق حرية كافة العقائد وقد رتب أمور الدولة ترتيباً جعل بعض المؤرخين يعتبرونه واضع حجر الأساس في تكوين الدول الحديثة بأوروبا، ولا ينكر أحد أن علوم الطب ظهرت في أوروبا متأثراً بما نقلوه عن المسلمين، كما أن تواصل أوروبا مع العالم الإسلامي عزز من أنشطتها التجارية وكان بداية تحسن اقتصادي ورفاهية فيها، واقتبس الأوروبيون حتى فنون الحرب

يمكن أن يقدم إسهاماته في أكثر من بعد واحد في نطاق التحليل العلمي للظاهرة السياسية^{١٧٢}.

كما أن السعي لإحياء التراث السياسي الإسلامي سيسهم أيضاً في "مناقشة أسباب تدهور الحضارة الإسلامية عقب عظمة إيناعها وهو الأمر الذي لا يزال بحاجة إلى مؤرخ من وزن جيبون^{١٧٣} يستطيع أن يكرس حياته للإجابة عن هذا التساؤل، حضارة استطاعت خلال قرن أن تخلق أكبر إمبراطورية عرفت البشرية حتى اليوم... الحضارة الإسلامية ظلت في جميع مراحل تألقها دائماً حضارة أخلاقية ترفض أن تقابل العدو إلا من منطلق إنساني وتأبى الخديعة، وهي لذلك تؤمن بحق الأقليات في أن تظل محافظة على تميزها الاجتماعي، ومن هنا يبرز السؤال: هل هذا أدى إلى إضعاف الجسد حيث سمح للجيوب الخلفية أن تنطوي على نفسها لتنتفض على القوة المركزية عندما تعكس هذه الأخيرة بدورها أي نوع من أنواع الضعف والاسترخاء؟، رغم ذلك فإن سؤالاً جانبياً آخر يطرح نفسه بهذا الخصوص: لماذا الأقليات التي قدر لها أن تملك فكراً سياسياً ورغم تميزه فهو يعبر أيضاً عن خصائص ومعالن التصور الإسلامي؟^{١٧٤}

المطلب الثالث: أهمية واقعية: وعي بثقل العالم الإسلامي في موازين القوى الدولية:

في حديثه عن أهمية إحياء التراث السياسي الإسلامي يذكر ربيع بأن ذلك التراث "يستطيع أن يقدم أكثر من وظيفة واحدة في عالمنا المعاصر" وهذا ما يفسر الاهتمام الغربي والشرقي في عالمنا المعاصر الذي يعود إلى أسباب عديدة منها إلى "الكمية" ويقصد به الثقل الذي يمثله العالم الإسلامي الذي تسعى القوى الكبرى إلى فهمه والتعامل معه من قبل "الحركات الاستعمارية الجديدة" كما يصفها، وهنا يشير ربيع إلى احتمالات "التضخم الإسلامي" في المجتمعات الروسية إلى أكثر من ٤٠% في نهاية القرن العشرين^{١٧٥}،

والإستراتيجيات العسكرية من المسلمن، بتصرف عن: محمد العروسي المطوي (١٩٥٤)، *الحروب الصليبية في المشرق والمغرب*. الطبعة الأولى. تونس: دار الكتب الشرقية، ص ١٠٨-١١٩.

^{١٧٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ص: ٢٩.

^{١٧٣} ادوارد جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤م)، مؤرخ إنجليزي، ألف كتاب *تاريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية* وسقوطها، الذي استمد فكرة تأليفه من زيارة قام بها لروما، وقد ظهر الكتاب في ستة مجلدات (١٧٧٦-١٧٨٨)، انظر: د. حسين سعيد، *الموسوعة الثقافية*، المصدر السابق، ص ٣٧٤.

^{١٧٤} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٦١.

^{١٧٥} حديثه هذا في عقد السبعينيات وقبل تفكك الاتحاد السوفيتي السابق وهو تقدير صحيح لو لم تستقل الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، وهو هنا يشير إلى تزايد عدد المسلمين في الشرق الإسلامي ابتداء من باكستان ثم الهند وبنغلاديش نزولاً إلى ماليزيا وإندونيسيا وانتهاء بالصين، أما في روسيا فإن بعض المصادر تقدر عدد المسلمين في روسيا اليوم، بعد تفكك الاتحاد السوفيتي ب ٢٨ مليون نسمة، بينما تقلل بعض الاحصاءات الرسمية من هذا العدد إلى ١١ مليون نسمة فقط، مقابل توقعات بأن المسلمين سيشكلون نصف السكان في روسيا مع حلول منتصف القرن الحادي والعشرين، هذا بالطبع إضافة إلى حوالي ٥٠ مليون مسلم يتوزعون على الجمهوريات الإسلامية المستقلة في آسيا الوسطى. انظر: موقع روسيا اليوم، ديسمبر ٢٠٠٩: <http://www.rtarabic.com/russia/10426>، والموقع التعليمي:

تاريخ وثقافة إسلامية: http://ar.islamedu.ru/Islam_in_Russia.

وتوقعات المحللين بـ"سيطرة الإسلامية الشرقية كإحدى الأيدولوجيات الكبرى التي سوف تدعى لأن تتحكم في إنسانية القرن المقبل"^{١٧٦}.

وهنا يذكر ربيع باهتمام الحركة الصهيونية بشكل متميز بالتراث السياسي الإسلامي^{١٧٧}، ومن ذلك أن "سلفر قائد الحركة الصهيونية والذي تولى إدارة العمل الإعلامي والدعائي في المجتمع الأمريكي أثناء الحرب العالمية الثانية قد وجه إهتماما خاصا بالتراث الإسلامي وبصفة خاصة الحركة العباسية" التي يقدر لأحد العلماء البريطانيين أن يسميها بـ"الثورة العباسية"، وكذلك بالدعوة الفاطمية، وعندما ذهبنا نتحرى عن مصادر هذا الإهتمام في خطابات سلفر المودعة حاليا في معهد كليفلند بأوهايو فوجئنا بأن ابنه "دانيال سلفر" والذي خلف والده في القيادة الدينية في تلك المنطقة متخصص إلى حد الدرجات الجامعية العليا في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى...، وهالنا أن نلاحظ بذلك الخصوص كيف أن قواعد التعامل النفسي التي صاغتتها الحركة الفاطمية كانت موضع دراسة مستفيضة من قبل ذلك بأعوام في جامعة الجزائر من قبل بعض العلماء الناطقين بالفرنسية وقبل ذلك بقرابة نصف قرن في جامعة أكسفورد، هذه الملاحظات قادتنا إلى أول أبعاد هذا الإهتمام وهي ما نستطيع أن نسميه بنظرية "الدعوة السياسية"^{١٧٨}، مما لا شك فيه أن علم الاجتماع الديني بهذا الخصوص - وبصفة خاصة بفضل التقاليد الفرنسية التي وضع أصولها ليبرا - لا بد وأن يتقدم ليصبح بنتائجه تلك الدلالات التي نستطيع أن نجتمعها ونُشيد من خلالها صرحا متكاملا لنظرية الرأي العام ووظيفتها في المجتمعات الدينية، فنظرية الاتصال السياسي في حقيقة الأمر هي الوجه الآخر لما نستطيع أن نسميه بنظرية "الدعوة السياسية" وقد ارتفت وظيفته الإرادة الحاكمة لتؤسس بنيانها الفكري على مفهوم التعامل النفسي بالإقتناع والاقناع سواء في الداخلي أو الخارجي، أليست هذه هي تقاليد المجتمع الإسلامي في أنقى مراحلها وتطوراتها؟"^{١٧٩}

"إن المعرفة بخصائص الطابع القومي - بمعنى مختلف خصائص الفرد على المستوى الجماعي في تعامله مع الحقيقة الاجتماعية وفي فهم العالم الذي يحيط به وأساليب حل المشاكل - لا يمكن أن نصل إليها إلا من خلال منهجية تجمع بين التحليل الميداني المباشر والتحليل التاريخي في التابع والاستمرارية والتكرارية لخصائص معينة، التراث يصير بدوره أحد المنطلقات الأساسية لفهم الطابع القومي، كذلك فإن

^{١٧٦} د. حامد ربيع (١٩٨٢)، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعمليته إحياء الوعي القومي*. الطبعة الأولى. دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر، ص ٥ - ٦، ويقصد القرن الحادي والعشرين.

^{١٧٧} هذا الإهتمام هو جزء من مراحل تاريخية تنوع خلالها الإهتمام الغربي بالحضارة الإسلامي والعالم الإسلامي سيعود إليها حامد ربيع في حديثه عن تفاصيل التعامل الغربي مع التراث السياسي الإسلامي، وقد تزايد الإهتمام الغربي في عالم القرن الحادي والعشرين وتوسعت مجالات مراكز البحوث والدراسات الغربية التي تعمل في إعانة حكوماتها على صنع سياساته الخارجية تجاه العالم الإسلامي.

^{١٧٨} انظر: حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/١٩٠-١٩٥.

^{١٧٩} حامد ربيع، المصدر السابق، ص: ٢٩.

وضع إطاراً للتعامل مع المشاكل التي يواجهها المجتمع العربي والإسلامي في واقعه المعاصر لا يمكن أن يتم إلا من منطلق العودة إلى التاريخ، والتراث أحد عناصر ذلك التاريخ^{١٨٠}.

المبحث الثالث: أسباب إهمال التراث السياسي الإسلامي

هل هناك تجاهل للتراث السياسي الإسلامي من قبل المسلمين أنفسهم قبل غيرهم؟ وهل هناك إهمال متعمد لكل ما يمت للفكر السياسي الإسلامي بصلة في ساحة الفكر السياسي الغربي؟ والتي إنعكست بدورها على تصورات طلبة وباحثي ومفكري ومؤرخي السياسة وعلمها في العالم العربي والإسلامي؟، يعتقد د. حامد ربيع بأن هناك تجاهلاً للتراث السياسي الإسلامي^{١٨١} ويتساءل عن مدى معرفة علماء السياسة بذلك التراث وي طرح أسئلة من جوانب أكثر اتساعاً وتفصيلاً ومنها: "لماذا الإهتمام بالفكر الإسلامي الفلسفي والحضاري ورفض الفكر السياسي منه؟ لماذا التسليم بدين الحضارة الغربية للتراث العلمي العربي والإسلامي ورفض ذلك على التراث السياسي؟"، ويدلل ربيع على توصيفه لهذا التجاهل بالقول بأن "تشويه الحقيقة قد يصل في بعض الأحيان إلى مبالغ غير محدودة، فجوسدورف يصل إلى حد المبالغة حيث لا يفرد أي موضع للتراث الإسلامي في متابعته التاريخية لبناء العلوم الإنسانية التي استغرقت منه ثمانية مجلدات في الوقت الذي يفسح فيه للتقاليد اليهودية موضعاً أساسياً، لقد درج علماء الفكر السياسي على تأريخ المذاهب السياسية على أنها تمثل أحد ملامح النبوغ الغربي، فالفكر السياسي عندهم يبدأ بالتراث اليوناني، وعبر حضارة العصور الوسطى يصل إلى المدارس المختلفة المرتبطة بالقومية السياسية التي تصير بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف وهي ليست سوى عالة على الحضارة الإغريقية في أوسع معانيها، وانطلاقاً من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتبلور الأيدولوجيات السياسية المعاصرة:

- قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والإقليم والدولة.
- ماركسية سياسية تجعل من مفهوم الصراع الطبقي محور الحركة السياسية.
- ثم نازية أو فاشسية تسير بالقومية السياسية في مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار.
- وتأتي الصهيونية فتأخذ من كل قسطاً وتدمج بينها في صورة أخرى لها طابعها الخاص.

والملاحظة العامة التي تربط جميع هذه التعبيرات هي أنها تجعل من التراث اليوناني مصدر الإنطلاق في التأصيل الفكري، ومتابعة هذا التراث في تقاليد الحضارة الغربية تظهر الأسس التي يقوم عليها بناء النظرية السياسية في خصائصها المعاصرة، غير أن هذه الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكيلات التي تعيش في إطار التراث اليوناني لا موضع لها في تاريخ الفكر السياسي، فهل معنى ذلك أن جميع الحضارات الأخرى لم

^{١٨٠} د. حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/١١٨.

^{١٨١} حامد ربيع، تجاهل التراث السياسي الإسلامي، تقرير قضايا دولية، العدد ٣٢٥ السنة السابعة - ١٧ جمادى الأولى ١٤١٧ هـ / ٣٠

سبتمبر ١٩٩٦م، ص ٣٢.

تعرف فكراً سياسياً؟ وهل تراث الحضارة الصينية أو الهندية أو الفرعونية لم يقدر له أن يقدم ذلك الإيناع الفكري ولم يستطع أبنائها أن يتناولوا على ظاهرة السلطة بالتحليل والدراسة أو على الأقل بالتفسير الذي يمكن في مجموعه أن يقدم صفحة أخرى من صفحات الفكر السياسي؟، وإذا كان التراث اليوناني هو الذي قدم الإطار الفكري للحضارة الغربية المعاصرة، فهل هذا التراث لم يقدر له خلال تطوارته المتعاقبة سوى التأثير دون التأثير بالحضارات الأخرى المحيطة به السابقة عليه واللاحقة؟^{١٨٢}. "ليس هناك بأي لغة أوروبية مؤرخ للفكر السياسي^{١٨٣} أفرد للتراث الإسلامي ولو صفحة واحدة، ف"سباين" الذي تتلمذ على يديه ومن خلال مؤلفه المشهور تعلم نصف الجيل الأوروبي والأمريكي المعاصر، لم يذكر كلمة الفكر

^{١٨٢} أ.د. حامد ربيع، تجاهل التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق.

^{١٨٣} هو حكم يمكن قبوله حتى وفاة د. حامد ربيع لاطلاعه الموسوعي على المكتبة الأوربية في مجال تأريخ الفكر السياسي تحديداً، فمثلاً تشارلز هوارد ملكولين في كتابه نمو الفكر السياسي في الغرب يجتزل ذلك في أفلاطون وأرسطو وروما والعصور الوسطى المبكرة والمتأخرة (أنظر: The Growth of Political Thought in the ، Chares Howard Mcikwain (1968) ، وكذا جانيت كولمين من كلية لندن للإقتصاد والعلوم السياسية في كتابه عن تاريخ الفكر السياسي من العصور الوسطى إلى عصر النهضة حيث لا ذكر للمفكرين المسلمين فيه (A History Of Political Thought: From the Middle Ages to the ، Janet Coleman(2000)) ، والحال نفسه في كتاب تاريخ الفكر السياسي لهنري سكماند حيث المرور من الإغريق، وأفلاطون وأرسطو، ثم الرومان، والعصور المسيحية المبكرة، وعهود التحول إلى النهضة والميكافلية، وفترة فكرة العقد الاجتماعي التي شهدت هوبس وجون لوك وعصر التنوير، والفكر السياسي المعاصر ، أنظر:

(Henry J. Schmad (1960). The History of Political Thought. Milwaukee ، USA: The Bruce Publishing Company)

وكذا الأمر بالنسبة موسوعة كامبردج لتاريخ الفكر السياسي ما بين القرنين الخامس والثامن عشر (J.H Burns (1991) (editor) ، The Cambridge History Of Politcal Thought:1450-1700. Cambridge: Cambridge University Press)، وغير ذلك من الكتب التي اتبعت نفس المنهجية.

وهناك بعض الكتابات التي تشير إلى وجود فكر سياسي إسلامي على استحياء شديد بل وظلم علمي أو تحريف وتزييف واضح حيث قلما يشار إليه ضمن التسلسل التاريخي لتطور الفكر السياسي عبر القرون منذ اليونان، فالإشارة قد لا تكون موضوعية واستثنائية، فمثلاً ملفورد سيبلي في كتابه عن تاريخ الأفكار والأيدلوجيات السياسية، وفي الفصل الثالث عشر عن العقل السياسي لتوماس أكوينوس يشير بشكل مختصر وعابر إلى ظهور الدعوة المحمدية في النصف الأول من القرن السابع الميلادي لكنه يقول بأن هذا الدين الجديد بني على المعتقدات المسيحية واليهودية، وأنه بانتشار الإسلام في شمال إفريقيا وسواحل البحر الأبيض المتوسط ثم بدخول الإسلام إلى الأندلس واقتراحهم من فرنسا بدأ الأوروبيون يتواصلون مع الحضارة الإسلامية التي يعترف من جانب بأنها كانت أكثر تقدماً فكرياً وعلمياً وحتى طبيياً من المستويات الدنيا للعلوم في أوروبا لكنه يعتقد في الجانب الآخر وهذا ما يهمننا في هذا المضمار أن الفكر السياسي للمسلمين في نظره ليس إلا حصيلة تطوير لما تركه اليونان والرومان وتوفيقه مع تعاليم القرآن!، كما يخلط بين دور اليهود الذين عاشوا بين أظهر المسلمين وعلماء المسلمين أنفسهم كالفارابي وابن سينا الذين تسلسل فكرهم إلى أوروبا، مساوياً بين سعي اليهود والمسلمين في معرفة الفلسفات الأوروبية القديمة ونقلها للعالم الأوربي الحديث، فإسهام المسلمين في نظر الكثيرين ممن يشيرون على استحياء في الفكر السياسي تحديداً- خلافاً لبعض العلوم الأخرى- لا يمثل سوى نقل أفكار القدماء وتطويرها وإبصارها للأوروبيين دون أن يقرؤا بأن للمسلمين فكرة وممارسة مستقلة وأصيلية في السياسة والحكم، أنظر: (Mulford Q.Sibly(1970) ، Political Ideas And Idologies: A History of ، pp 228-233. ، NewYork:Harper & Row Publishers . Political Thought)

السياسي الإسلامي^{١٨٤}، وبريلوه أشهر من سطر تاريخ الفكر السياسي باللغة الفرنسية بتجرد مطلق عن تقاليد التعصب، يقف من الفكر الإسلامي موقف عدم الاهتمام الكلي والشامل.. لماذا؟ هل هذه الحضارات العالمية التي أثرت وتأثرت أبت إلا أن تقطع اتصالاتها وتحطم مسالك التعامل في كل ما له صلة بالنواحي السياسية؟ وهل يعقل أن التزاوج الحضاري يمكن أن يقتصر على بعد واحد وينتزع ما عدا ذلك البعد من جزئيات في الوجود الإنساني ليلقي به بعيدا؟ أم إن التعامل الفكري هو حقيقة واحدة تأتي إلا أن تكون شاملة وكلية -وبعض النظر عن توزيع الجزئيات كما وكيفاً، وزناً وفاعلية - للإطار العام للاستقبال والإخصاب الذي هو مقدمة الإيناع^{١٨٥}.

^{١٨٤} جورج سباين في كتابه تاريخ النظرية السياسية، وهو مؤلف مشهور في أقسام العلوم السياسية الغربية، ويلاحظ خلال مطالعته أن الإسلام لم يذكر ضمن التسلسل الزمني لتطور النظريات السياسية التي بدأها بالتعريف بالنظريات ومؤسسات الحكم السياسية منذ ما قبل أفلاطون، ثم جمهوريته، وأرسطو، والتطورات التي لحقت ذلك في منطقة البحر الأبيض المتوسط حتى ظهور Cicero مع بداية القرن الأول قبل الميلاد، ثم تطور القضاء الروماني في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، ثم seneca والبوادير الأولى للدور السياسي للكنيسة، التي مهدت لبروز اسم ثلاثة أسماء يعتبرهم مؤرخو الفكر السياسي "مفكرين عظام" وهم Ambrose في ميلان في النصف الثاني من القرن الرابع، والقديس أغوستين في بداية القرن الخامس، والقديس Gregory في النصف الثاني من القرن السادس ضمن الحياة السياسية الرومانية، ومع نهاية القرن السادس ودخول القرن السابع الميلادي يمكن ملاحظة الإهمال المتعمد للفكر الإسلامي مع بزوغ فجر البعثة المحمدية في جزيرة العرب، ففي نفس الفترة تظهر الدولة الإسلامية في المدينة وتتبعها الخلافات الأموية والعباسية، بينما يشير جورج سباين والكثير ممن ينحون منحاه إلى سيطرة الجرمانيين حتى القرن الثاني عشر الميلادي اللذان شهدا بروز مدن إيطالية وفرنسية بدأت تنظم حياتها الاقتصادية والسياسية في ظل مواجهة جدلية بين رجال الكنيسة والبلطات الملكية حول حدود علمانية الدولة وهو ما يعتبرها سباين أحد أقل فترات تطور الفكر السياسي إسهاماً أو ما تسمى بالعصور الوسطى المبكرة حيث نسمع عن أسماء gregory السابع وهنري الرابع مع أنها فترة ازدهار في شرق أوروبا لدى المسلمين، وفي إهمال متعمد لتأثير الحضارة الإسلامية نلاحظ تلك "القفزة التاريخية" إلى القرنين الثاني والثالث عشر الذي يعتبره سباين من أكثر العصور "عبقرية" حيث ظهور جامعات أكسفورد وباريس، هنا برزت كتابات جون من salisbury عام ١١٥٩م، ويستمر الجدل حول السلطة المطلقة للكنيسة حتى القرن الرابع والخامس عشر حيث نقد دور الكنيسة والحديث عن إصلاحها وتمدد نفوذ ملوك غربي أوروبا مع بداية القرن السادس عشر التي شهدت ظهور ميكافلي، قبل أن نسمع عن "الإصلاحيين البروتستانت الأوائل" مثل مارتين لوتر، ثم الكنائس الكالفينية calvinisit في هولندا واسكتلندا وأمريكا الشمالية، ثم يأتي القرن السابع عشر حيث الحروب الدينية ليتم لوم الدين على تلك الدماء التي زهقت، وبعدها يتم الجرد المعروف لتطورات الفكر السياسي الأوربي خلال أربعة قرون مضت ابتداء من تطوير نظرية القانون الطبيعي، ومادية توماس هوبس، والجمهوريين هارنغتون وميلتون وسيدني، ثم الإنجليز جورج سافيل والفيلسوف جون لوك، ثم هيغل وظهور القومية والديالكتيكية، التي مهدت لظهور الليبرالية الحديثة وكارل ماركس وأفكاره المادية، التي راجعها لينين لتظهر فكرة الشيوعية بثورتها التي صارت تحكم الاتحاد السوفيتي ثم الصين وبعض الدول الأخرى، تزامن ذلك مع الفاشية والاشتراكية القومية وهيغل. أنظر:

4th George H.Sabine.Thomas L.Thorson (1973). A History of Politiaical Theory

Illinois: Dryden Press.,edition. Hisdale

^{١٨٥} ليس من اختصاص هذا البحث تحليل مضمون مؤلفات تاريخ الفكر السياسي في الغرب ولكن لو اقتصرنا في حديثنا على بعض الأمثلة خلال الفترة التي عايشها د.حامد ربيع، نجد فيها تصورا غير متسق لتسلسل تاريخ الفكر السياسي حتى عندما يأتي ذكر أية إسهامات قادمة من الشرق، فمثلا يتحدث يعقوب بن-أميتاي في كتابه عن التاريخ الفكر السياسي القديم والمعاصر عن محدودة المصادر خلال العصور الوسطى حتى قيام الثورة الفرنسية، ويبدأ كتابه في محاولة "تلوينية" لبحثه ببعض الصفحات عن الفكر السياسي الصيني وحذوره الدينية في الطاوية والكونفوشوسية، يلحقها بفصل عن الديانات الهندية وافرازاتها السياسية، وعندما يأتي حديثه على "الشرق الأوسط" - رغم ان ذلك المصطلح لم يكن يستخدم علميا وحياتيا آنذاك- يمر على ذلك الفراغ والكنعانيين والبابليين والآشوريين والفرس ويركز على ذلك ما اعتبره جذورا لفكرة الشعب المختار لدى بني إسرائيل قبل الميلاد، ثم يأتي التسلسل المعتاد والتقليدي لكتب تاريخ الفكر السياسي الغربية على ذلك الفكر السياسي عند الإغريق، ثم نظريات الدولة والقانون خلال العهد الهيليني وسيادة روما، ثم يعتبر القرون السبعة الميلادية الأولى امتدادا لما

وفي مجال العلاقات الإسلامية الدولية يقول ربيع إن التجاهل يتكرر، فمعظم الدراسات الغربية التي تناولت تقاليد التعامل الدولي لم تلتفت إلى إسهام الحضارة الإسلامية في هذا المجال، ومن هؤلاء العالم الفرنسي ريد سلوب الذي لم يورد ذكر كلمة الإسلام أبداً في مؤلفه الأشهر تاريخ المبادئ الكبرى في تاريخ الشعوب منذ العصور القديمة وحتى الحرب العالمية الثانية، في مقابل ذلك يرى ربيع أن هناك إتجاهاً آخر يعبر عنه بعض علماء العلاقات الدولية المعاصرة الذين عاصروهم حامد ربيع في إيطاليا وألمانيا منذ بداية الخمسينات إنطلق بصدور مؤلف العالم الإيطالي فيسمارو بعنوان: بيننظة والإسلام حول تاريخ المعاهدات بين الكاثوليكية الشرقية والقوى الإسلامية، وقد توالت الإجهادات وأينعت لكنها لم تصل في نظر ربيع إلى حد التقاليد العلمية الواضحة، وينتقد هذا الإتجاه بأنه انطلق من مبدأ دراسة بيننظة والإسلام، وإيطاليا في مواجهة القراصنة الواردين من شمال إفريقيا وعن سياسة فردريك البروسي والتعاملات الإسلامية، لكنها لم تظهر محاولة حقيقية تنطلق من الإدراك الإسلامي نحو تكوين نظرية متكاملة تعكس المفاهيم الإسلامية والتصوير القيادي الإسلامي، ويقول ربيع بأن الكتابات الأوروبية عن القرون المحررية الأولى تكاد لا تحمل سوى التجهيل المطلق عن تفاصيل ما أسماه بالعلاقات الإسلامية الدولية رغم وجود بعض الاستثناءات، ويذكر ربيع ثلاثة أمثلة في هذا الشأن وهما كتاب السياسة والحرب للمؤرخ البريطاني ذي التوجهات الصهيونية برنارد لويس والذي جمع فيه نصوصاً من التراث الإسلامي مقدماً إياها للعالم الغربي لكنه لم يحاول الإجابة عن تساؤل بشأن "التصور السياسي لحقيقة التعامل الإسلامي مع العالم الخارجي، ولا عن المفاهيم والمدرجات التي السياسية التي كونت النسيج الفكري للقيادة الإسلامية رغم أنه يتحدث عن

قبلها من حيث الفكر السياسي، ويقتصر حديثه على "العرب" في ثلاث صفحات فقط (٧٧-٧٩)، لكنه يعنون للمبحث بـ "الفكر العربي واليهودي خلال القرون الوسطى"، ومع اعترافه بازدهار حضاري للمسلمين تزامن مع تأخر- لم يفصل معاملة- في أوروبا إلا أنه يعتبر ذلك "إحياء لثقافات الشرق القديم لاسيما اليونان"، مختلفاً ذلك التقدم الفكري الإسلامي بأنه تبني وتطوير لفكر الفلاسفة القدماء كأرسطو، الذي ربط فكره بكل ما قدمه المسلمون في جوانب العلم والمعرفة، مع عدم ذكر الجذور الدينية من وحي تمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية التي لم يكن الفكر السياسي الإسلامي ليتأسس بدونها، مع إشارة عابرة إلى أثر إسهامات المسلمين في "تنوير" العقل الأوروبي، أما الإقرار بتوفير الحضارة الإسلامية لأجواء استفاد منها حتى اليهود فهو في نفس الوقت احتزال للفكر السياسي الإسلامي في عدد قليل من الأسماء واليهود جزء منها في نظره، ثم تتوالى الفصول بنفس التسلسل المعهود لتطور الفكر الأوروبي حتى عصرنا الحاضر دون إنزال الفكر السياسي الإسلامي مكانته الحقيقية أنظر:

Jacob Ben-Amitty (1972). The history of political thought: From Ancient to Present
1st Edition. New York:Massada Press Ltd., Times

ومثال آخر يتمثل في مقرر دراسي لطلبة الجامعات يقع في ٨٥٠ صفحة حرره مجموعة من الأساتذة في عدد من الجامعات الأمريكية، متبعين منهاجاً مختلفاً في تسطير تاريخ الفكر السياسي منذ القدم من خلال أبرز الأسماء اللامعة فيه وليس حسب العهود، لم ينل المسلمون نصيباً في هذا المؤلف سوى في مبحث واحد من عشرين صفحة أعده الدكتور محسن مهدي من معهد الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو خص به أبو نصر الفارابي، كما وقعت على ذكر عابر المسلمين في فصل آخر عن موسى بن ميمون والفكر السياسي اليهودي خلال العصور الوسطى من خلال مقارنة سريعة بين اعتبار المسلمين السياسة جزءاً من الدين مقابل فصله عنها في فكر الفلاسفة والمفكرين السياسيين الذين يدينون بالمسيحية وبعض الملاحظات الأخرى القليلة والتي يمكن وصفها بالسطحية، أنظر:

2nd Edition. ، History of Political Philosophy، Leo Strauss & Joseph Cropsey (1972)
.Chicago: Rand McNallu & Company

حضارة عظمى هي الأقوى في ذلك الوقت، ويرى حامد ربيع إن هذا الصمت يفسر في جانب منه بنوع من التعصب الصهيوني، والمثال الآخر الذي يشير إليه هو كتاب مدركات الحضارة الإسلامية لمؤلفه آلون وليامز الذي ترك جانبا كل ما له صلة بالإدراك الإسلامي الخارجي واقتصر على الحديث في قسم مستقل عن مفهوم الجهاد مركزا حديثه على مفهوم الصراع دون التطرق للتصور الإسلامي للأسرة الدولية، أما موسوعة التراث الإسلامي التي أقام بناءها الأول المستشرق شاخت فإنه عندما يتناول العلاقات العربية الإسلامية الدولية فإنه يقتصر على تحليل الإدراك الغربي للإسلام دون أن يتطرق إلى الإدراك الإسلامي للغرب أو للعالم الخارجي^{١٨٦}.

ولتفسير ذلك التجاهل المقصود في رأيه يرجع حامد ربيع الأمر إلى عدة عوامل يصفها بالدفينة التي تفسر "الصمت" من جانب الفكر السياسي الغربي، وهذا "الرفض ليس فقط فيما يتعلق بالتسليم بأي علاقات مباشرة بين الحضارة الأوربية من جانب والتراث السياسي والمفاهيم من جانب آخر، بل وحتى الإهتمام بأي بعد من أبعاد النموذج الإسلامي للممارسة السياسية"، ومن أبرز هذه العوامل التي قادت إلى إستبعاد التراث الإسلامي من بناء الإطار الفكري للنظرة الأوربية للسلطة ما ذكره د. حامد ربيع في مواضع متفرقة يمكن حصرها في النقاط الثمانية التالية^{١٨٧}:

المطلب الأول: الإتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من منطلق التحليل السياسي^{١٨٨}: يرى ربيع أن "حقيقة التطور الذي عاشته الأسرة الأوربية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر -بصفة خاصة- والذي لا يزال مسيطرا على أغلب التطورات الدفينة التي يخضع لها المجتمع الغربي ينبع من مفهوم واحد: رفض التقاليد الدينية وطردها من الحياة السياسية، جميع التقلبات التي خضع لها المجتمع الأوربي لم يكن لها سوى معنى واحد: إلغاء الوجود الكنسي في الحياة العامة وتقليص العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى مجرد علاقة مدنية لا موضع فيها لأي دلالة تستمد وجودها من أخلاقيات التعاليم المنزلة، وإكراه الدين على أن يصير وجوداً رمزياً، وتهديب الكنيسة كقوة دينية وإعادتها إلى وضع يخالف جميع التقاليد السابقة إذ يفرض عليها الإنطواء إن لم يكن الشلل في كل ما له صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة، فالثورة الفرنسية قامت بإسم العلمانية على مبدأ إلغاء الدين من ميدان الحركة السياسية وطرد الكنيسة من ممارسة السلطة وجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة حيث لا وسيط، والعودة إلى الأصول اليونانية تعني إحياء المفاهيم التي تقف من عنصر الدين موقف عدم الإهتمام وعدم المعرفة، وقد كان المحور الذي نبعت منه فلسفة الثورة الفرنسية هو إعطاء ما لله الله وما لقيصر لقيصر، إن الغرب يؤكد ومنذ عصر "حضارة النهضة

^{١٨٦} حامد ربيع (١٩٩٦) " صعوبات دراسة العلاقات الإسلامية الدولية ". تقرير قضايا دولية، العدد ٣١٦، السنة السابعة - ٢٩ شعبان ١٤١٦هـ / ٢٢ يناير ١٩٩٦م، ص ٢٩.

^{١٨٧} أ. د. حامد ربيع، عوامل تجاهل التراث السياسي الإسلامي، تقرير قضايا دولية، العدد ٣٥٣، السنة السابعة - ٢٤ جمادى الأولى ١٤١٧هـ / ٧ أكتوبر ١٩٩٦م، ص ٢٩.

^{١٨٨} د. حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٣١-٣٢.

"وبلا حياء أن سعادة الفرد لن تتم إلا عندما يزيل عن جسده تلك الملابس الممزقة التي شوهت وجوده باسم الانتماء الديني!، ألم تنتهي الثورة الفرنسية وكذلك الثورة الشيوعية بطرد المثاليات الدينية من الوجود السياسي؟ وخلف ذلك تستتر حقيقة أخرى أشد خطورة: المادية المطلقة والمتحكمة في كل ما له صلة بالسلوك الفردي والجماعي، إنها تنظير سياسي بإسم الدياليتيكية في المفاهيم الماركسية، ولكنها سلوك وممارسة باسم الرأسمالية في تقاليد الحرية البرجوازية"^{١٨٩}.

"وإذا كانت مفاهيم تلك الثورة ترفض التراث الكنسي والكاثوليكي، وتلقي بامتداداتها لتتخطى العصور الوسطى وتتاربط مع الحضارة اليونانية والإغريقية فكيف يمكن تصور إحترام مفاهيم تلك الثورة للعالم الإسلامي الذي يجعل من الدين المتغير الأول والكلي والشامل للوجود الإنساني، ورغم أن الدولة البرجوازية التي خلقتها الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن خروج على المبادئ الثورية في كلياتها، فإنها بخصوص هذه الجزئية ظلت أمينة على التقليد وإن قيدت دلالته، وقد بقى فصل الدين عن الدولة هو المبدأ الأساس في التصور الأوروبي طيلة القرن التاسع عشر ولا يزال"^{١٩٠}، فالعلاقة الدينية - في التصور الأوروبي - ميدان مستقل تربط الفرد بربه، أما العلاقة المدنية المرتبطة بالتعامل اليومي مع الدولة فهي وحدها موضوع الوجود السياسي، بل إن التطورات اللاحقة سوف يقدر لها أن تزيد من تأكيد هذه النظرة وسوف تصل في بعض

^{١٨٩} حامد ربيع، مقال بعنوان "العروبة السياسية واستقلالية منطقتها"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ١٠٧ (٢٧ أيار/يونيو ١٩٨٥م)، ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن: "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية" للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ١٧/ ١٩٩١، الكتاب الخامس / ص ١٦٩ - ١٧٠.

^{١٩٠} يقول د.أنور محمد فرج بأن ذلك يعود إلى أن التصور الغربي للدين والآلهة وعلاقتها بالإنسان لم يكن مستقرا عبر التاريخ، ففي الأساطير اليونانية نجد صراعا بين مختلف الآلهة ثم بين الآلهة والإنسان ومحاولتها إخضاعه والتمرد من قبل الإنسان على الآلهة، بعد ذلك الإرث الوثني اليوناني جاءت الإمبراطورية الرومانية لتفرض المسيحية على الأوروبيين بعد تحريفها، صار الاستغلال متبادلا فالساسة استفادوا من تحقيق نفوذهم باسم الدين والكنيسة استغلت الدين وطغت على الناس فانتشر الفساد والظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي ووصل الأمر إلى محاكمة العلماء وحرقهم ومحاربة العلم والعقل، حتى بلور ذلك فهما في الذهنية الأوروبية أن هناك علاقة عكسية بين الدين والحضارة فمتى حضر الدين زالت الحضارة وظهرت الثنائيات: إما الرب وإما الأرض، ومن هنا ظهرت حركتان رفعتا شعار الإصلاح: الأولى من داخل الكنيسة، ومن خارجها كحركة تحرر من الكنيسة ونهضة بالعودة إلى التراث الإغريقي وكتلتها ثورة على فلسفة العصور الوسطى وسعي لتحطيم دور الصليب في ساحة السياسة، وهكذا ومنذ عصر النهضة صار العقل الإنساني هو المرجعية الأولى في الفكر الغربي وتمثل كما يقول د.فتحى التريكي ورشيدة التريكي في: (١) عقلنة الفكر العلمي بجعل الدين في مواجهة العلم والعقل، (٢) وعقلنة الفكر السياسي بفصل الدين عن الدولة وتقوية السياسة من المثالية والتكيز على المصالح لا القيم الأخلاقية، و(٣) عقلنة القول التاريخي في تفسير التاريخ والتبشير بالمستقبل، و(٤) عقلنة القول الديني باستخدام العقل في فهم الخلق والكون والموجود وقراءة النص الديني وفهمه عقليا، وهكذا صار للغرب مرجعية مستمدة من العالم المادي والعقل الإنسانية جعلت الحداثة روح حضارته الجديدة ووجهت الاهتمام الأكبر بالاقتصاد بنزعته النفعية البراغماتية، ومن هنا ظهرت ثنائيتان: تيار الدين والمذهب الإنساني واللاهوت، وتيار العلم والتقدم والتجربة الذي رفع اسم التنوير والنهضة، وتوسع ذلك حتى ترسخت العلمانية الشاملة وصارت ثقافة الأوروبيين قائمة على المادية مما انعكس على عدم النظر في التراث الإسلامي في شقه السياسي. د.أنور محمد فرج (٢٠٠٥)، *المركزية الغربية: من التمرکز حول الذات إلى الهيمنة على الآخر*. الطبعة الأولى. الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، ص ٤٦-٥٦.

مبالغتها إلى إلغاء الدين كوجود فكري، فالنظرة الماركسية التي أعلنت أن الدين أفيون الشعوب والتقاليد النازية -رغم الخلاف البين في جوهر كل منهما- تتفقان على طرد ومحاربة كل ما له صلة بالعامل الديني في نطاق التعامل بين المواطن والجماعة، وما كان لهذه النظرة التي ميزت بصفة عامة عصر النهضة والتي قامت على أساس سيادة العقل والمنطق الفردي المجرد، ما كان يمكن أن تؤدي إلا إلى إلغاء الإهتمام بالحضارات الدينية، ورغم أن هذه النزعة لم تجد ترحيباً حقيقياً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في مجتمعات وسط أوروبا، فإننا ما أن نصل إلى مشارف القرن العشرين إلا ونجد هذه المدركات قد غزت وسيطرت على جميع الإهتمامات العلمية في الحضارات الغربية"^{١٩١}.

و يرى ربيع "أن المسلمين لم يعرفوا قطيعة بين الدين والسياسة كما حدث في عالمهم خلال القرن العشرين وأنها قطيعة غير مبررة"^{١٩٢} فقد جاءت تأثراً بالقطيعة التي وقعت بين السياسية والكنيسة بفعل الثورة

^{١٩١} لكن ربيع يؤكد في الوقت ذاته على أن مسارين شهدتهما أوروبا المسيحية، ففي نهاية القرن التاسع عشر برزت ظاهرة جديدة هي في حقيقتها عودة إلى حضارة العصور الوسطى من خلال مسالك مختلفة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والإنطواء إلى موقف الحركة والانفتاح، فالثورة الفرنسية لم تستطع أن تستأصل كلياً الوجود الكاثوليكي، والكنيسة عادت لتضمّد جراحها وتؤكد أن وظيفتها السياسية أبدية لا يمكن أن تختفي، وقد بدا ذلك في إعلان الحديث عن "الأشياء الجديدة" للبابا الكاثوليكي ليون الثالث عشر في ١٥ مايو عام ١٨٩١ حيث يعلن بصراحة ووضوح عن إرادة الكنيسة في أن تتدخل في الأحداث وأن تدفع بالقوى السياسية المؤيدة لمفاهيمها والمدافعة عن مبادئها في سبيل تحقيق أهدافها المدنية، ويعلن عن حقيقة مزدوجة: وعي الكنيسة بأن عليها أن تؤدي وظيفتها التاريخية بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر وعن تطويع الكنيسة لنظامها ليتفق مع طبيعة الإطار المحيط بها، وأن الكنيسة لم تنقطع ولن تنقطع عن أن تعلن رأيها في مشاكل المجتمع الذي تتفاعل به ويتفاعل بها، وعقب ذلك التاريخ بعدة أعوام تبرز بدورها صريحة واضحة الصهيونية السياسية معبرة عن اليهودية وقد انتقلت من التصور الديني والعلاقة الروحية لتغلف نفسها بمنطلق لغة السياسة وأساليب الوصول إلى الحكم، وهكذا انطلقت الديانتان في مسارات سياسية ترفض أن تجعل الدين ظاهرة فردية أو علاقة خاصة لا تعرف الصراع اليومي في سبيل التحكم في الإرادة الحكومية، وبدأت تتبلور أدوات سياسية تحمل اسم الكنيسة بصراحة وتعلن عن أن وظيفتها تنبع وتحدد ولو بطريق غير مباشر بإرادة الكنيسة كالأحزاب الكاثوليكية والنقابات والجمعيات والجامعات الكاثوليكية، أدوات تملك استقلالاً حركياً وتملك طابعاً سياسياً مستقلاً وإن كانت تعلن أنها تتفق مع الكنيسة في أهداف مشتركة، ثم تأتي عقب ذلك الدولة العبرية في نهاية النصف الأول من القرن العشرين لتعلن عن انصهار كلتا الظاهرتين الدينتين في بوتقة واحدة وتفاعل كل منهما بالأخرى بدرجات قد تختلف من حيث نسبها ولكنها ثابتة من حيث دلالتها التي تدور حول: إضفاء الطابع الديني على الوجود السياسي في مواجهة الثورة الشيوعية وما وصفه بفشل الأيدولوجيات اليمينية واليسارية لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن في نفس اللحظة التي تزداد فيها جهود ترسيخ القيم الدينية وتقوية معالم الارتباط بين الحركة السياسية والحركة الدينية في كلا التقاليد الكاثوليكية نجد العالم العربي والإسلامي يقف موقف الابتعاد إن لم يكن الرفض من قبل البعض لقيمه الدينية بما في ذلك الحركات القومية التي تقوم على رفض التراث الإسلامي، بتصريف عن د. حامد ربيع، **التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي**، المصدر السابق، ص ٣٢ و ٣٦، ٤٠، ٤٦.

^{١٩٢} وهو رأي كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فالمفاهيم الدينية السائدة في العصور الوسطى التي صرفت الأوروبيين عن الدنيا إلى الدين في ظل التسلط الكنسي شكلت مناخ ظهور العلمانية في تربة المجتمعات الأوروبية والانتشار الذي حصل بين الدولة والكنيسة من جهة، وبين العلم والدين من جهة ثانية، وبين التعليم الديني أو المدني أو فصل التعليم عن الكنيسة، وهي أسباب وظروف لم تعرفها الثقافة الإسلامية، فلم يشهد تاريخ الإسلام حكماً دينياً أو ثيوقراطياً يضمن طبقة "إكليروس" أو كهنوت أو رجال الدين حكوا بالحق الإلهي، والحاكم في الإسلام مجتهد وليس بمعصوم وهو ليس وكيلاً عن الله ولكنه وكيل عن الأمة ويطيع الله فيهم بأن يحكم بينهم بالعدل وهي العلاقة التي أوجزها أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- في أول خطبة سياسية جامعة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"، ولهذا رفض الكثير من العلماء المعاصرين ومنهم د. يوسف القرضاوي وصف دولة الإسلام بأنها دينية لما لذلك من ارتباط بالمفهوم الكنسي الذي قام في أوروبا في العصور الوسطى، بل هي "إسلامية" وهي أوسع من كلمة "دين"، الأمر

الفرنسية، والتي كانت رداً على مبالغات وقعت فيها الكنيسة الكاثوليكية خلال مجموعة متتابعة من التطورات إنتهت بالنظر إلى الكنيسة على أنها مصدر للفساد والتعسف والظلم وإهدار للحريات الفردية أو فهم ذلك بمعنى عدم الاستقرار بما يقود إليه من فقدان لهيبة الدولة، وبهذا المعنى يمكن تصور الثورة ضد الكنيسة بأنها ثورة علمانية ضد إستخدام الدين كأداة من أدوات كبت الحريات والسعي نتيجة لذلك إلى تضيق دائرة النفوذ الديني في أضيق نطاق وجعل نشاط القوى الدينية قاصراً على الحياة الخاصة، وهو ما يخالف التاريخ البشري منذ القدم فلقد ظل الدين - مهما كانت صورته - ملازماً لوجود الجماعات البشرية مهما تفاوتت بين معتقدات في صور بدائية وصولاً إلى الأديان السماوية، والدين منطلق للتأثير في الوجود السياسي كما أن السلطة ظلت تسعى لتجعل من الدين منطلقاً لتحقيق التماسك بالولاء، والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وجدت في تصور من اثنين: إما تعانق بينهما يرتفع إلى حد احتواء إحداهما للأخرى وإما صراع يجعل كلا منهما تقف من الأخرى موقف القتال والتعارض بل والترقب الذي قد يصل إلى حد السعي للإفناء والاستئصال^{١٩٣}.

المطلب الثاني: "تأثير عهود الاستعمار وصعود الحركات القومية: فالحركات القومية تؤدي إلى التشقق والتفوق بما يعنيه ذلك من تعصب من جانب ورفض للإنتحاح الفكري من جانب آخر، وقد زادت حركات الإستعمار من تدعيم هذا التطور العام في المجتمع الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، ومن ثم لم يكن من صالح الحضارات الغربية أن توقظ في الأمم المغلوبة الإعتقاد بأنها - وهم أمم مستعمرة- قادرة على أن تجرد في تراثها أي مظهر للقوة والتمسك في النواحي السياسية، والواقع أن الحركات القومية بهذا المعنى كانت منطقية مع نفسها فهي تعلم -أي تلك الحركات القومية الأوربية- أن أحد أسباب قوتها هو عودتها إلى أصولها ومحاولة بناء إطار حركتها من منطلق تقاليدها وتراثها، ويبدو هذا واضحاً في الحركات التيوتونية والجرمانية في سط وشمال أوروبا، وهكذا فمن الطبيعي أن تقف الجهود الأوروبية ضد أي محاولة حقيقية^{١٩٤} لإيقاظ النعرة القومية للشعوب الأخرى أو لخلق أي شعور بالقدرة على الإنطلاق ابتداء من التراث الذاتي، كما يبدو هذا واضحاً عندما نتابع الجهود التي تبذلها بعثات التبشير في المجتمعات الإسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للإستعمار الغربي، فهي تنبش الماضي ولكن فقط ذلك الماضي البعيد، وفي

الأخر الذي ينفي مبررات العلمانية في المجتمعات الإسلامية أن موقف الإسلام من العلم لم يكن كموقف الكنيسة منه فشروط التقدم العلمي كانت وستظل ثقافة قرآنية والارتقاء العلمي الذي حققه المسلمون في الماضي كان بسبب المنهج العلمي الذي أسس له القرآن والسنة، ولم يحدث في التاريخ الإسلامي أن اندلع صراع بين "رجال الدين" و"رجال العلم" حسب المصطلح الأوروبي فالعلماء كانوا تكاملين وكثير منهم كان يجمع بين كثير من أبواب العلم وفنونه الشرعية والطبيعية. بتصرف عن د.عدنان محمد زرزور(١٩٩٩)، **جلود الفكر القومي والعلماني**. الطبعة الثالثة. بيروت: المكتب الإسلامي، ص١٥٥-١٧٧.

^{١٩٣} حامد ربيع، المصدر السابق.

^{١٩٤} وإلى يومنا هذا، نجد الكتابات الغربية تقلل من قدرة الشعوب الأخرى والأخص المسلمة على أن تقدم نموذجاً سياسياً للحكم ينجح في تطبيق بديل عن النموذج الغربي الحديث.

أبعاده لا صلة لها بالنواحي الفكرية، وهي إزاء إعادة كتابة التاريخ لابد وأن تسلط الضوء على الأخطاء والمآسي^{١٩٥}، كما أنها لا تترك أي صغيرة دون أن تضخم في دلالتها -ولنذكر على سبيل المثال موضوع تعدد زوجات الرسول عليه الصلاة والسلام أو حركات العنف الدموي التي ارتبطت بحركات الدعوة العباسية، وهي تطور مفاهيم التبعية الفكرية لدى الأقليات لتدعم من علاقات الإنتماء الوظيفي بين تلك الأقليات والحضارة غير الإسلامية -سواء بمعنى الإنتماء الديني أو الإنتماء الحضاري- السابقة على الحضارة الإسلامية، بل إنها لا تتردد في العمل على القضاء على جميع التقاليد المحلية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية الإسلامية كما حدث في شمال أفريقيا وفي لبنان، فتونس بحسب تلك النظرة ليست سوى قرطاجنة، ولبنان هي فينيقيا، قبل أن تكون امتداداً للمجتمع السوري، وابن خلدون هو المفكر المغربي وليس التعبير الإسلامي".^{١٩٦}

المطلب الثالث: تراجع ثقة أبناء الأمة العربية بتراتها السياسي مطلع القرن العشرين: حيث يرى ربيع أن "الأمة العربية خلال تلك الفترة^{١٩٧} لم تكن تملك من بين أبنائها تلك القوى الفكرية الذاتية المؤمنة

^{١٩٥} ويؤكد هذا د. عبد العظيم الديب قائلاً بأن اتجاه المستشرقين للتاريخ الإسلامي تميز من حيث منهجه الشكلي بعدة أمور منها: (١) الاهتمام بتاريخ الفرق والصراع بينها ووضعها في بؤرة الشعور لدى الأمة الإسلامية، (٢) العناية بتاريخ الزندقة والزنادقة وإبرازهم في صورة أصحاب الفكر الحر وقادته، (٣) القفز وراء العصر الإسلامي والاهتمام بالتاريخ القديم للدول العربية والإسلامية كإحياء التراث الفرعوني والبابلي والآشوري والفينيقي - وربما أضيف لذلك التاريخ الآسيوي القديم لجزر ملايا ونوسانتارا قبل مجيء الإسلام حيث يبرز اهتمام الغربي الواسع من خلال الكتب والموسوعات والوثائقيات بممالك جاوا وسومطرا والإرث البوذي والهندوسي في جنوب شرق آسيا-، (٤) تمزيق تاريخ الأمة الإسلامية زمنياً وجغرافياً، (٥) احتزال تاريخ الإسلام والمسلمين ضمن موسوعات تاريخ العالم والإنسانية، ويعتبر د. عبد العظيم الديب ذلك منطلقاً من مأخذ في منهجية المؤرخين الغربيين وهي: (أ) الخضوع للأهواء وعدم التجرد للبحث العلمي الموضوعي، (ب) عجز المستشرق عن تمثل الثقافة واللغة، (ج) التعسف في التفسير والاستنتاج، (د) التفسير بالإسقاط وذلك بالنظر في الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ من خلال خبراتهم ومشاعرهم وواقعهم المجتمعي والسياسي في أوروبا والولايات المتحدة، (هـ) منهج العكس: وذلك بوضع نتائج يراد إبرازها ثم يبدأ المستشرق البحث عما يراه ويعتبره حسب تصوره دليلاً على فرضيته، (و) التشكيك في الأدلة الشرعية القاطعة من الكتاب والسنة والتعامي عنها، (ز) التحريف والتزييف والإدعاء: وهناك الكثير من الأمثلة على تزييف قصص وروايات وإسنادها إلى كتب تراثية، فيأتي آخرون فيصدقونها ولو تتبعوها في المراجع الأصلية لما وجدوها، (ح) إصدار أحكام قاطعة بغير دليل، (ط) الاختلاق والتمويه عند النقل عن كتب التاريخ والتراث الإسلامي بزيادة أو نقصان. أنظر: د. عبد العظيم محمود الديب (١٤١١هـ)، **المنهج في كتابة الغربيين عن التاريخ الإسلامي**. الطبعة الأولى. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٥٩-١٢٠.

^{١٩٦} حامد ربيع، **سلوك الممالك في تدبير الممالك**، مصدر سابق، ج ١/١٣٦. والأمثلة تطول في هذا الشأن، فالتطورات في العقدين الماضيين تشير إلى تعزيز نفس الاتجاه، فمن الخلافات بين القوى السياسية مع وجود نفس ديني خفي، إلى قضية دارفور ومحاولات فصلها، ثم البربر في الجزائر والمغرب، والأكراد في العراق، والأقباط في مصر، كما أن العراق هي بابل قبل أن تكون عراق العباسيين، ومصر الفراغة قبل أن تكون الإسلامية منذ أيام عمرو بن العاص وحتى المماليك.

^{١٩٧} لعله يقصد بذلك نهاية القرن التاسع عشر وحتى بداية الثلث الأخير من القرن العشرين، الحديث هنا ليس عن فكر إسلامي عام، أو فكر إصلاحية، بل عن فكر سياسي ينبع من وسط علماء ومحليي السياسة خلافاً لوسط التيارات الإسلامية المؤمنة بأسلمة الحياة السياسية والتي ظهرت منها حركات إثر سقوط الخلافة العثمانية مطلع القرن العشرين كالإخوان المسلمين في مصر وعموم العالم العربي والجماعة الإسلامية وغيرها من التيارات الإسلامية في شبه القارة الهندية، وجمعية نخضة العلماء وجمعية المحمدية في إندونيسيا، وقد ظهرت محاولات حديثة لحقت بجهود د. حامد ربيع في مجال تأصيل الفكر السياسي إسلامياً وإزاحة الغبار عن التراث السياسي الإسلامي.

بتراتها السياسي والقادرة على أن تنبش في تاريخها وأن تعيد إلى النور ما تملك من تقاليد فكرية سياسية ويكفي للتأكيد على هذه الملاحظة متابعة التاريخ الفكر السياسي في مصر ابتداء من عصر محمد علي حتى اختفاء الوجود البريطاني _ أي قرابة قرن ونصف - حيث لا موضع لأي محاولة حقيقية لتأريخ المصادر الإسلامية للفكر السياسي أو لمتابعة البناء الفكري للقيم السياسية الإسلامية، ودون دخول في التفاصيل لو نظرنا إلى الفكر السياسي المصري خلال تلك الفترة غير القصيرة لوجدنا أنه ينقسم إجمالاً إلى تيارين: أحدهما لا موضع في تحليله إلا للإعجاب بالتراث الغربي حيث الإسلام يصير بالنسبة له مصدراً للإنحلال وسبباً للتخلف، وتصير العلمانية بدورها محوراً ثابتاً لتفسير الوجود السياسي والمالئة السياسية، بل لا تزال الكتابات التي يطلقها علينا حتى هذه اللحظة أذنان الاستعمار الجديد في المنطقة - ولكن بصورة أكثر سطحية وأكثر تعبيراً عن التفاهة العملية - تعكس نفس المفاهيم.

أما التيار الثان فيدعو إلى الإصلاح ولكنه في الواقع لا يفعل سوى أن يحاول تطعيم المدركات السائدة ببعض القشور والمفاهيم الجزئية من جانب وبعض العناصر الغربية من جانب آخر، فإذا بنا إزاء خليط غير متجانس من ممارسات محلية وسطحيات إسلامية لم تسبقها أي محاولة حقيقية جادة للتغلغل في المنطق السياسي الكلي والشامل للحضارة الإسلامية، وبعض الرموز الغربية التي تكاد تعبر عن جزء من الرداء الخارجي للوجود السياسي الأوروبي، أي متابعة حقيقية للمنطق الإسلامي من خلال الكليات والجزئيات لاكتشاف جوهر تلك الحضارة ثم نقله لربطه بالعالم المعاصر لا وجود لها^{١٩٨}.

"إن العالم العربي يعبر عن عن مرحلة من مراحل انعدام الوزن والإختلال في السلوك سواء من قبل الحاكم والمحكوم، فهو تارة وليستطيع أن يتخطى التناقضات أو السلوك غير المنطقي وغير المتجانس يلجأ إلى نواحي أخرى يجد في الضرب عليها وتضخيمها وسيلة من وسائل إشباع الذات الفردية أو على الأقل إلقاء غبار يمنع من بروز هذه التناقضات، لقد درج العالم السياسي العربي ورغم ماضيه الذي يرفض مثل ذلك السلوك، على أن يهرب من مواجهة الحقائق، ولعل المأساة الحقيقية مردها أن قيادات العالم العربي وهي بطبيعة تكوينها قيادات متعفنة لا تصلح لأن تواجه مشكلة التجديد الفكري والحضاري، وهي من ثم تلقي بذاتها في أي تيار فكري تشعر بأنه قد يقدم لحركاتها المبررات الكافية لخلق الشرعية سواء إزاء النظم السابقة عليها أو في تعاملها مع الجماهير العريضة، وهكذا نلاحظ كيف أن أقصى النظم التقليدية النظم وأقصى النظم الثورية تتفق في بعض الأحيان في إطلاق شعارات دينية واحدة وهي شعارات تعبر جميعها عن سلوكية شكلية لا تعكس الواقع الحي ولا ترتبط بحقيقة الممارسة، الأولى: أي النظم التقليدية بدعوى المحافظة، والثانية: أي النظم التقدمية بدعوى التمسك بالتقاليد، وتنتهي بأن تعلن عن عجزها بخصوص

^{١٩٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/١٣٧، وهو تقييم بحاجة إلى تمحيص وإعادة نظر، فلا يمكن أن نتجاهل في تلك الفترة إسهامات أبي الأعلى المودودي، ومحمد إقبال، والفضيل الورتلاني، والشيخ حسن البناء، وشيخ الإسلام مصطفى صبري التوقادي الذي نرى فكره السياسي والتاريخي وآراءه في الوقائع التي عاشها آخر أيام الخلافة العثمانية في كتابه الشهير: "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة"، أنظر: مصطفى حلمي (٢٠٠٤)، *الأسرار الخفية وراء إلغاء الدولة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

عملية التطوير الحضاري والإصلاح النظامي، بل نلاحظ كيف أن النظم التي تؤمن بضرورة الإقبال على التقاليد السياسية الغربية كما عرفتھا الجماعات الأوروبية قبل الحرب العالمية الثانية إعتقدت أن التقدم والتحرر لا يعني مجرد استقبال فقط أسلوب الممارسة السياسية بل لابد ليكتمل ذلك التصور أيضاً بنقل نماذج التعامل الاجتماعي الأوروبي والغربي إلى الواقع العربي ومن هنا برزت فكرة إلغاء تعدد الزوجات وإلغاء مفهوم الطلاق بالمعنى الإسلامي^{١٩٩}.

المطلب الرابع: أن بعض الحضارات الشرقية لم يقدر لها أي إيناع فكري: وبخاصة في أبعاده السياسية ولنتذكر بصفة خاصة الحضارة الفرعونية والحضارة الفارسية، نماذج ترتبط في التصور الأوربي بالحضارة العربية، ورغم أن الحضارات الأولى تربطها فكرة النظم السياسية الأوتوقراطية فإنها أيضاً تتشابه في ظاهرة اختفاء القدرات الخلاقة في التحليل السياسي، ولعل الأمر الذي يدعو للدهشة والتساؤل هو أن هذه الحضارات عرفت نظماً إدارية متقدمة ووضعت قواعد مثالية في تنظيم المرافق العامة وعبرت عن تقدم تكنولوجي لا موضع للمناقشة في رفاهية، ورغم ذلك فإن الفكر السياسي لا موضع له ولا وجود له في تقاليدھا، ليس فقط بمعنى الدراسة النظامية لحقوق المواطن إزاء السلطة، بل وحتى بمعنى تفسير التزام المواطن بالخضوع للسلطة في إطار متكامل من التأصيل والتبرير الفكري، هذه الحضارات التي وصلت إلى أقصى مظاهر التقدم لم تترك أي منها آثاراً فكرية تماثل أو تقترب لذلك الذي تركته التقاليد الهندية أو الذي قدمته الحكمة الصينية^{٢٠٠}.

المطلب الخامس: إهمال التراث السياسي كأحد نتائج الإستشراق: فحدوث الإهمال للتراث السياسي الإسلامي هو في نظر ربيع "نتيجة طبيعية لأهداف الإستشراق باعتباره أداة لفهم العالم العربي^{٢٠١} ليس لكشف عناصر القوة التي يملكها هذا العالم من منطلق تراثه الذاتي، بل الهدف منه هو منع فيضان الحركة الإسلامية واستيعاب تلك الحركة في بوتقة التعامل الإستعماري"، "فمنذ الفترة الممتدة منذ الثورة الفرنسية وإلى اليوم^{٢٠٢}، بدت ثلاث ظواهر متناقضة لأول وهلة ولكنها متناسقة لو تعمقنا في مبرراتها وهي - مع تفرقة الواضحة بين "الاهتمام الغربي" و"الإحياء" الحقيقي الذي يدعو إليه - :

- إهتمام جزئي ونسبي قبل عصر القوميات الكبرى، وبعبارة أكثر دقة قبل الثورة الفرنسية، فالإهتمام الجزئي والنسبي والسابق على القرن التاسع عشر كان ينبع من فكرة إنسانية الثقافة ومفاهيم القانون الطبيعي في التصور لسياسي والنظام الوضعي، وهو تعبير عن

^{١٩٩} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٥٦.

^{٢٠٠} أ.د. حامد ربيع، *عوامل تجاهل التراث السياسي الإسلامي*، ج ١/١٣٧.

^{٢٠١} وكان حريا بالدكتور حامد ربيع بأن يضيف "والعالم الإسلامي"، فالإستشراق قديما وحديثا شمل العالم الإسلامي غير العربي في آسيا وإفريقيا منذ قرون وإلى يومنا هذا.

^{٢٠٢} لتتذكر أن تأريخ كتابته لهذه السطور مطلع الثمانينات.

فضول تختلط فيه النواحي الحضارية بالثقافية بالسياسية، ويغلب عليه طابعا التشويه والتأريخ في آن واحد.

● ثم عدم اهتمام كلي من جانب علماء التنظير السياسي، وقد فهمت كلمة التنظير على أنها مرادفة لكل ما يعنيه إصطلاح علم السياسة، والتنظير السياسي بمعنى تفسير الوجود السياسي كنوع مستقل من أنواع الثقافة، يأتي من منطلق مفاهيم الثورة والرفض وتحت تأثير قادة الحق في مقاومة الطغيان، فإذا بنظرته لا يغلفها سوى طابع الإزدراء الذي عبر عن ذاته بعدم الاهتمام.

● ثم اهتمام بأهداف معينة ومن منطلق دوافع حركية معينة لذلك التراث من جانب التيارات أو الحركات الإستشراقية والتي تهدف إلى معرفة ذلك العالم ليستطيع قادة الحركات الاستعمارية أن يؤسسوا تعاملهم مع المنطقة -العربية والإسلامية- من منطلق العلم فكان لتعاملها مع التراث الإسلامي خصائص مميزة.

ولكن إلى جانب تلك الظواهر المتعلقة بالاهتمام بالتراث السياسي للمسلمين على وجه الخصوص يعود حامد ربيع يعود في موضع آخر^{٢٠٣} ليقول بأن اهتمام العالم الغربي عموما بالحضارة الإسلامية مر عبر ستة مراحل وأن "الاهتمام بالحضارة الإسلامية وبالتراث الإسلامي من جانب العالم الغربي يؤكد طبيعة الأهداف المستترة خلف ذلك الاهتمام"، وهنا تجدر الإشارة إلى تأكيد ربيع على عدم تناقض كلامه بين قوله أن هناك تجاهل من جانب واهتمام غربي من جانب، فالتجاهل في نظره مقصود به إهمال معالجة التراث السياسي الإسلامي بقصد إحيائه من قبل أصحابه المسلمين في مقابل وجود اهتمام غربي ليس بهدف الإحياء ولكنه لأهداف تتضح من خلال تقسيمه زمنيا إلى ستة مراحل^{٢٠٤}:

١. مرحلة الإهتمام بالحضارة الإسلامية كمقدمة ووسيلة للغزو الكاثوليكي الديني

للمجتمع الإسلامي: فلو عدنا إلى مرحلة العصور الوسطى وبصفه خاصة في نهايتها وحتى مشارف العصور الحديثة لوجدنا مفهوما معيناً يسيطر على رجال الدين والكهنوت في الحضارة الكاثوليكية خاصة، الفكرة السائدة هي أن المجتمع الإسلامي يجب أن يقاد إلى الكاثوليكية وإلى المسيح من خلال التعاليم التي وردت في القرآن الكريم، كان هدف هذه الحركات الفكرية المسيحية خلال تلك الفترة إقناع العالم الإسلامي أن محمداً عليه الصلاة والسلام من حيث جوهره كان كاثوليكياً وأن الإسلام من حيث طبيعته ليس إلا حلقة بين الكاثوليكية والإلحاد.^{٢٠٥}

^{٢٠٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٥٢.

^{٢٠٤} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٨٠.

^{٢٠٥} إنها الفترة الأولى من مراحل التبشير، وإذا كان الاستشراق قد سبق الحملات الصليبية خلال القرون (١٢-١٣ الميلادية) فإن البعض يعتقد أن التبشير قد ولد فعليا مع فشل الحروب الصليبية تنفيذاً لوصية لويس التاسع قائد الحملة الثامنة الذي نبه إلى قوة العقيدة الإسلامية ووقوفها في وجه أي زحف مثيرة روح الجهاد في سبيل الله، ومن هنا توجه التبشير إلى العقيدة ومر بعدة مراحل في نظر د.علي جريشة: (١)

٢. مرحلة وصفت بأنها حركة إستشراقية وهي في حقيقتها تعبر عن محاولة الدفاع عن الذات في مواجهة المد العثماني: إرتبطت بعصر النهضة التي تبلورت بصفة خاصة خلال الفترة التي كانت الغزوات العثمانية تطرق فيها أبواب فيينا وغيرها في أوروبا، إبتداء من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، حيث كان ينظر إلى الخطر العثماني على أنه أكثر تهديدا من أي خطر آخر لبقاء الحضارة الكاثوليكية، وذلك في نفس اللحظة التي كانت قد بدأت فيها التحولات الصناعة مع ما تفرضه من اهتمامات بالسوق الشرقي وما يقدمه العالم العثماني من وسائل إغراء في هذا الخصوص، وهكذا تجمعت لحركة الاستشراق في الحضارة العثمانية العداوة من جانب والتعامل السلمي من جانب آخر، إنهما تعبير عن محاولة الدفاع عن الذات والغزو الإقتصادي في مواجهة الامبراطورية العثمانية.

٣. ثم تأتي مرحلة يصير فيها الاستشراق أداة من أدوات الغزو الإمبريالي والاستعماري: يبرز ذلك خلال القرن التاسع عشر الذي هو قرن الإستعمار الفرنسي والبريطانية للعالم الإسلامي^{٢٠٦}، وذلك من خلال ثلاثة مسارات: "فهو وسيلة النفوذ الغربي والسياسة الأوروبية لفهم العالم العربي سواء لاكتشاف نواحي الضعف والقوة، وهو أداة القوى الإستعمارية لاستقطاب القوى غير المسلمة وبذر عناصر الطابور الخامس في الأقليات، وهو الأداة الحضارية لإعادة تشكيل الطبقات القيادية"^{٢٠٧}.

٤. وسرعان ما يصير الإستشراق أداة من أدوات الغزو الكاثوليكي للمجتمعات المسلمة وغير المسلمة: فمع نهاية القرن التاسع عشر بدأت تبدو ملامح جديدة تعبر

مرحلة تنصير المسلمين من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، (٢) فكرة الخروج من الإسلام أو التذبذب فيه وذلك لصعوبة التنصير وهو كما قال زويمر زعيم المبشرين في مؤتمر القدس عام ١٩٣٥ بقوله إن مهمة التبشير "ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية فإن هذا هداية لهم وتكريما وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها وبذلك تكونون أتم بعلمكم هذا طليعة الفتح الاستعماري في الممالك الإسلامية" (٣) ثم جاءت مرحلة الإبعاد عن الإسلام عبر التغيير الاجتماعي والتغريب الثقافي والأخلاقي والتحديث الفكري وهي مرحلة قائمة إلى اليوم. المستشار علي جريشة، *الاتجاهات الفكرية المعاصرة*. المصدر السابق، ص ٢٧-٣٤.

^{٢٠٦} رغم أن القرن التاسع عشر شهد قمة التوسع الإستعماري الغربي إلا أن سفن المستعمرين البرتغال والأسبان والهولنديين سبقت البريطانيين والفرنسيين إلى إفريقيا وجنوب شرق آسيا، حيث السفن الأولى للبرتغاليين وصلت مطلع القرن السادس عشر، ثم الهولنديين مطلع القرن السابع عشر ولو تحت غطاء تجاري ابتداءً، ثم كان احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م، واكتمال الاحتلال البريطاني لشبه القارة الهندية عام ١٨٥٧، واحتلال تونس عام ١٨٨١، واحتلال مصر عام ١٨٨٢، واحتلال مراكش عام ١٩١٢، والعراق عام ١٩١٤، والشام عام ١٩٢٠، وفلسطين عام ١٩١٨، وقد بدا هنا الترابط بين ثلاثية الاستشراق والتبشير والقهر السياسي، فبعد أن باتت أوروبا تجتر هزيمتها العسكرية في الحروب الصليبية بضعة قرون مع استمرار جهود الاستشراق ودراسة الشرق بهدف السيطرة عليه عادت وبصورة متفاوتة من بلد إلى آخر تنطلق في حركة استعمارية جديدة منذ القرن الخامس عشر وتساعدت عبر القرون التالية، حتى كان إسقاط الخلافة الإسلامية مطلع القرن العشرين. المستشار علي جريشة (١٤٠٥هـ)، *الاتجاهات الفكرية المعاصرة*. المنصورة - مصر: دار الوفاء، ص ٣٩-٤١.

^{٢٠٧} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

عن وظيفة أخرى للإستشراق برزت واضحة في تقاليد كنيسة روما وبصفة خاصة عقب وصول موسيليني^{٢٠٨} إلى الحكم، الإستشراق أضحي أداة من أدوات فهم العالم الإسلامي لاكتشاف نواحي الضعف والقوة بقصد منع فيضان الحركة الإسلامية في المجتمعات البدائية واستقطاب القوى غير المسلمة أو القابلة لأن تكون مسلمة وبصفة خاصة في المجتمعات الإفريقية والآسيوية.

٥. ثم تتوج هذه المراحل مرحلة الغزو الصهيوني وما ارتبط بها من تشويه ومحاولة لإلغاء

الذاتية للتراث والفكر الإسلامي: فمنذ أن ارتبطت الحركة الصهيونية بالأداة الإسرائيلية وبدا واضحا إهتمام الطبقة الحاكمة في الدولة الجديدة في أن تؤسس حركة سياسية في منطقة الشرق الأوسط أساسها الغزو والإستيعاب، وكان على الدعوة الصهيونية أن تساند تلك الحركة من خلال عمليات تشويه من جانب وتفتيت للذات الحضارية من جانب آخر، منذ تلك الفترة وما ارتبط بها من أحداث خلال الربع الثاني من القرن العشرين بدأ الحديث عن الأصول اليهودية للحضارة الإسلامية من خلال الكلام عن فضل اليهود على الحضارة العربية وعن عدم أصالة التراث السياسي الإسلامي^{٢٠٩}، ويرى ربيع أن " الصهيونية إنتفعت بالخبرة الكاثوليكية والتراث العربي بخصوص تشويه الثقافة العربية، ولكنها أضافت إلى ذلك الكثير، فهي لم تقتصر على التسميم بل تعدت ذلك إلى التشويه... وإلى تقديم تلك الثقافة على أنها ثقافة متخلفة أو بعبارة أدق إستغلت الوضع القائم في المجتمعات العربية لتجعل منه منطلقا لا يسري فقط على الحاضر بل وكذلك على كل التاريخ، وهي لم تقف عند حد تقييم الثقافة العربية بأنها ثقافة متخلفة بل أضافت بأن ذلك القسط من الثقافة إن هو إلا فهم خاطئ استمد مصادره جميعها من الثقافة والتراث اليهودي... ولعل من بين الدراسات التي يتعين علينا أن نقف إزاءها بكثير من التأمل، المؤلف الذي أصدره روزنتل في أوائل الأربعينيات بعنوان التأسيس اليهودي للإسلام^{٢١٠}. هذه المسار في نظر ربيع هو امتداد لمتغير ذي أصول بعيدة فاليهود خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وقبل إيناع الحركة الصهيونية خلال

^{٢٠٨} هو بينيتو موسيليني (١٨٨٣-١٩٤٥) مؤسس الفاشية في إيطاليا، بدأ اشتراكيا ولكنه تحول عنها بعد الحرب العالمية الثانية، أنشأ الحزب الفاشي الذي زحف على روما في ٢٨/١٠/١٩٢٢، وكلفه الملك فكتور عمانوئيل الثالث بتشكيل الوزارة، فحول حكومته إلى ديكتاتورية خاصة بعد عام ١٩٢٤، حيث ألغى البرلمان عام ١٩٢٨، وعقد معاهدة لاتيران مع البابا وأعلن حربه الاستعمارية على إثيوبيا عام ١٩٣٥، وضم ألبانيا عام ١٩٣٩، ثم انعزل عن الدول الغربية وانضم لهتلر ودخل الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٠ مع دول المحور، حاول الفرار لكنه أسر وحوكم وأعدم. د. حسين سعيد، الموسوعة الثقافية، المصدر السابق، ص ٩٦٣.

^{٢٠٩} حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٦٦-٦٩.

^{٢١٠} حامد ربيع (١٩٩٥) "الصراع الثقافي مع الصهيونية". تقرير قضايا دولية، العدد ٢٦٨، السنة السادسة - ٢١ رمضان ١٤١٥هـ/٢٠ فبراير

١٩٩٥، ص ٢١.

الربع الثاني من القرن العشرين أطلقوا إهتماماتهم نحو الحضارة الإسلامية بخلفية فكرية تختلف عن الخلفية الكاثوليكية بالتوازي مع الدراسات التي قامت على أساس إحياء التراث اليهودي بما في ذلك التلمود وملحقاته ضمن ما يعرف بحركة التحرير لليهودية الأوروبية^{٢١١}، والتي قامت على أساس التجديد الفكري للحضارة اليهودية من منطلق التقاليد الإسلامية إبتداءً من إسحاق بن ميمون وأتباعه التي ما كان يمكن أن تؤدي إلى تدعيم الإهتمام بالتراث الإسلامي وجعل منطلق هذا الإهتمام رفع الخبرة الإسلامية إلى مستوى الإطار الفكري لتحليل الواقع المعاصر ولو في بعض أبعاده، قبل أن تظهر الدراسات الميدانية للنماذج العربية والإسلامية في محاولة كشف مباشرة لطبيعة وخصائص المجتمع الإسلامي^{٢١٢}.

٦. الإستشراق الجديد وخطر التسلل والإغراق: ثم ينبه ربيع إلى أنه مع تراجع أو اختفاء الاستشراق في شكله السابق الذي كان مقدمة ثابتة للحركات الاستعمارية والتغلغل الأوروبي فإننا إزاء مرحلة جديدة في قصة التعامل بين الشرق العربي الإسلامي والغرب الرأسمالي يصفها بقوله: " يجب أن نتذكر أن الغزو الفكري له وسائله العديدة والتفضيل لوسيلة على أخرى أو تشكيل أداة معينة بخصائص متميزة إنما يعكس حقيقة مزدوجة: طبيعة الحضارة الغازية من جانب وخصائص الإطار الدولي من جانب آخر، الإستشراق لم يكن سوى نقل لمفاهيم الحضارة الكاثوليكية حيث فكرة التبشير هي المحور الحقيقي للتعامل، الغزو الإستعماري اليوم ينبع من منطلق الدول العملاقة وليس من من منطلق الدولة القومية، وهو يعبر عن عصر المجتمع الجماهيري حيث الكم هو المتحكم في تصور ومدركات القوى الغازية، ومن ثم فقد تحلت مفاهيم الحركات الاستشراقية لتحل

^{٢١١} ومن المراكز المهمة التي تابعت هذا المسار في الدولة العربية مركز «موشيه دايان لدراسات الشرق الأوسط وإفريقيا» (The Moshe Studies Dayan Center for Middle Eastern and African Institute Reuven Shiloah)، وفي عام ١٩٦٥ انضوى تحت راية جامعة تل أبيب. وفي عام ١٩٨٣، قامت الجامعة بضم مركز شلواه ومجموعة بحث كانت تُعنى بتوثيق الصراع في الشرق الأوسط، وأطلقت على المؤسستين اسم «مركز موشيه دايان لدراسات الشرق الأوسط وإفريقيا». ويعلن أنه يسعى إلى " تقديم صورة دقيقة عن ماضي الشرق الأوسط وحاضره للطبقة الأكاديمية والطلبة والجمهور عامة، داخل إسرائيل وخارجها». وقد حدد المركز لنفسه ستة موضوعات للبحث هي: الإسلام السياسي، والقيادات الشابة والتغيير، والاقتصاد والديمقراطية، المرأة في السياسة الشرق أوسطية، الخليج والمغرب العربي، كما أن للمركز متابعة خاصة للنشاط السياسي العربي داخل إسرائيل والعلاقات التركية الإسرائيلية. أحمد فال بن الدين ومنار الرشواني (٢٠٠٨) "مركز موشيه دايان وأرشفة الصراع العربي- الإسرائيلي". صحيفة العرب القطرية، عدد يوم ٢٠ مارس ٢٠٠٨.

^{٢١٢} حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٧٨.

محلها فكرة الأبحاث الميدانية^{٢١٣} التي غمرت المجتمعات العربية^{٢١٤}، وهنا ينبه ربيع إلى ما يصفه بخطر التسلسل والإغراق والتسميم في ذاتنا بالقول: " الأبحاث الميدانية التي تجريها الجامعات ومراكز البحوث ولحساب أجهزة خفية تنتهي عند وكالات المخابرات التي تعمل بتعاون تام مع أجهزة صنع وتنفيذ السياسات الخارجية، إستمارة جمع المعلومات التي تعدها الأجهزة الأجنبية وتبعث بها إلى العواصم العربية حيث علماء محليون تغريهم المادة من جانب وبريق الحج إلى العواصم الكبرى من جانب آخر يتولون تنفيذ تلك الأداة لجمع المعلومات التي ترسل إلى الأجهزة الأجنبية حيث الخبراء يتولون تحليلها واستخلاص نتائجها"^{٢١٥}، ثم يتساءل حامد ربيع عن "مسؤولية الجهات المسؤولة عن

^{٢١٣} يؤكد ربيع على أن بعض جهود هذه الأبحاث تخدم القيادات الكاثوليكية بصورة خاصة بهدف معرفة العالم العربي والإسلامي كمنطلق لبناء أسلوب التعامل مع هذا العالم والتي تتم عبر ما يسميها ربيع المراكز الكاثوليكية لدراسة المجتمع الإسلامي، وهي مراكز تتميز بأنها توجد في البلاد العربية والإسلامية وتشرف عليها سلطات دينية غير مسلمة وقد تتبع لسلطات دينية للأقليات وربما تنشر أبحاثها بلغات أجنبية، وفي الوقت الذي يرى فيه ربيع أن العالم العربي والإسلامي يفتقد لجامعات ذات وظائف حضارية ولا يزال قاصرا عن أن يخلق أدواته الصالحة للمعرفة بالذات وبالتراث نجد "الإرادات الأجنبية المستعمرة قد خلقت أدواتها للمعرفة بالعالم العربي من واقع أبنائه تقليد يعود إلى فترة طويلة"، ويذكر ربيع بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر: (١) معهد الدراسات الأدبية العربية (IBLA) بتونس والذي أنشئ عام ١٩٢٦ حيث تتم فيه الدراسة لكل ما له صلة بالمجتمع التونسي كجزء من المغرب العربي الكبير، (٢) ثم المعهد الكاثوليكي للدراسات العربية (IPDSI)، وهو ما يمكن أن يوصف بأنه فرع للمعهد السابق وأنشئ في تونس عام ١٩٦٠ في مدينة مانوبا بالقرب من العاصمة التونسية ولكنه نقل إلى روما عام ١٩٦٤ وصار يتبع مباشرة إدارة الفاتيكان، (٣) والمعهد الديني للدراسات العربية (CREA) وهو شعبة تتبع كلية اللغات الشرقية بجامعة سان جوزيف ببيروت، ويتميز بالاستقلال الكامل مع الاهتمام بكل ما له صلة بالدراسات الإسلامية استنادا إلى تحليل النصوص القديمة والحديثة، (٤) وجامعة سان جوزيف البيروتية التي أنشأها القساوسة الجيزويت الفرنسيين والشرقيين وتوصف بأنها تملك أكبر مكتبة في هذا النطاق في منطقة الشرق الأوسط ويقول ربيع إن الوصول إلى كنوز مكتبة هذه الجامعة يبدو أمرا صعبا، (٥) وقد تفرغ عن تلك الجامعة معهد آخر متخصص في دراسة مشاكل العالم العربي المعاصر (CIMAM) حيث يهتم بمتابعة التطورات التي تعيشها المنطقة ابتداء من مفهوم التحليل المتعدد الأبعاد حيث يجتمع علماء من جميع التخصصات في العلوم الإنسانية لدراسة مشكلة ما، واستطاع هذا المعهد أن يستفيد من العلماء الذين هجروا بغداد عقب إلغاء الجامعة الكاثوليكية المعروفة باسم "الحكمة"، (٦) وفي القاهرة قام القساوسة المنتمون إلى نظام سان فرانسيسكو بإنشاء مركز الدراسات الشرقية (CSODCT) منذ عام ١٩٥٣ في منطقة الموسكي، والذي يعمل بصمت ولا يحيط انتاجه أي ضوضاء ويركز جهوده حول ترجمة النصوص والتراث القديم إلى اللغات الأوروبية، ويملك مكتبة ضخمة تحدثنا بعض الوثائق عن أنها تزيد عن عشرة آلاف مجلد يتضمن مجموعة من المخطوطات العربية والتركية الأصلية، ويقال أن هذه المعهد جعل وظيفته استمرارية العمل الذي قام به من قبل المستشرق جولوبوفيتش، (٧) ومعهد الدومينيكان للدراسات الشرقية (IDEO) والذي يوصف بأنه من أشهر المراكز المهمة بالتعامل مع التراث الإسلامي ويوجد بمنطقة العباسية. انظر حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج١/١٧٨.

^{٢١٤} د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٩١-٩٢.

^{٢١٥} واليوم ونحن في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين وبعد وفاة حامد ربيع بأكثر من عشرين عاما، وفي ظل أمواج العولمة بكل معانيها، تحتاج الجامعات في العالم الإسلامي موجة الدفع إلى الإرتباط الأكاديمي بالغرب، فبعض الجامعات تشجع أساتذتها وطلابها على نشر بحوثهم في مجالات ودوريات وحوليات غربية بدلا عن نشرها في مطبوعات في العالم العربي والإسلامي، ومنح قيمة أكاديمية أعلى لمن ينشر بحثه في الدوريات الغربية، وهذا في رأي الباحث ورغم وجود بعض النفع في التواصل الأكاديمي ونشر الأفكار عالميا إذا تعلق الأمر ببعض البحوث والدراسات التي قد تسهم في الدعوة والحوار الحضاري، لكنه إذا عمم فسيعود على أصحاب الفكرة من الغربيين أو المستشرقين الحدد بأكثر من فائدة: أولا: كشف ومتابعة دقيقة لمسيرة البحث العلمي في الجامعات العربية والإسلامية وتحليل توجه العقل الأكاديمي المسلم، وثانيا: فرض معايير غربية في تقييم البحوث رغم أن منهاجيات البحث العلمي مختلفة لا سيما في العلوم ذات الصلة بالشرع، وثالثها: توجيه الأبحاث

الأمن القومي وكيف سمحت لتلك الأجهزة للقيام بمثل هذه الأبحاث التي صار يعمل في إعدادها مديرو جامعات دون حياء أو خجل؟ وعن جدوى تلك الأبحاث في كشف الأبعاد الاجتماعية للمجتمعات المستهدفة؟ وعن عمق عمليات التسلل والإغراق والتسميم في الذات القومية العربية؟، أسئلة تستدعي ثانية "العودة إلى إحياء التراث لتنهض الذات وتقف على قدميها شاحخة عنيفة قادرة على أن تقابل التحدي وترفض الانحناء" ^{٢١٦}.

المطلب السادس: نظرة الغرب التقليدية الدونية لكل ما هو شرقي: "فالنظرة التقليدية التي سادت القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت تسودها فكرة عامة أساسها أن المجتمعات الشرقية تمثل مستوى حضاريا أقل من ذلك الذي تتصف به المجتمعات الغربية، حتى إن الفكر السياسي السابق على مونتيסקو تحدث في أكثر من مناسبة عن مجتمعات لا تصلح لنظم الحرية، وكان يقصد بذلك المجتمعات الشرقية، ورغم أن هذه المفهوم ليس بجديد في الفكر السياسي الغربي حيث إننا نجد مظاهر تعبر عنه في فكر أفلاطون، فإنه لم يرتفع إلى مرتبة العقيدة الصريحة الواضحة إلا في الفكر السياسي المرتبط بمحضرة عصر النهضة، ولعل قراءة دقيقة لمونتيסקو تفصح عن مدى تغلغل هذا المفهوم، فهو عندما يتحدث عن ذلك الفرنسي الذي أراد أن يكتشف النظم السياسية ومظاهرها فمثل تلك النظم في أدائها لوظيفتها وهي احترام الكرامة الفردية، لم يجد سوى أرض فارس يبحث في جنباتها عن نموذج للإخفاق والفشل السياسي، فعملية الربط بين المجتمعات الشرقية والنظم الديكتاتورية ذات السلطة المطلقة وحيث استبعاد الفرد يصير بلا قيود ولا حدود، والتي ترفض لذلك أي إمكانيات للحرية الفكرية، كان لا بد وأن تقود لمثل هذه النتيجة، إلى استبعاد التراث الإسلامي من ميدان تاريخ الفكر السياسي" ^{٢١٧}.

ولا ينفك هذا العنصر عن عنصرين سبق ذكرهما، ففي نظر ربيع قد تشكل الإطار اللازم لسيطرة مفاهيم الغزو الاستعماري في التعامل مع الشعوب على أساس ثلاثة أفكار أساسية هي: رفض التقاليد

بصورة مباشرة أو غير مباشرة حيث سيحرص الباحثون المسلمون -وغيرهم- على أن يكتبوا أبحاثهم بصيغة تتوافق مع الدوريات الغربية ضمانا لقبول نشرها، ورابعها: إضعاف مكانة الدوريات الأكاديمية المحكمة في الجامعات العربية والإسلامية بسبب التقليل من قيمتها إداريا وأكاديميا من قبل بعض المسؤولين، خامسا: السعي لإعاقة أي جهد علمي جماعي إسلامي متميز ينطلق من المبادئ الحضارية والقيمية المستقلة عن مسارات الفكر الغربي، ولو إتبع علماؤنا الأولون مناهج الرومان واليونان والفرس بخلافها لما كان لأمتنا ما تفخر به من علم وتراث وممارسة، وأخيرا: إعاقة الجهود الساعية للوصول إلى معايير بحث علمية إسلامية عالمية وهو ما يراه الباحث ضرورة ملحة من خلال منتدى يجمع الجامعيين والقائمين على المجالات الأكاديمية والبحثية المحكمة، كل تلك الأهداف تعد امتدادا للوسائل الإستراتيجية الجديدة في المرحلة السادسة التي يتحدث عنها حامد ربيع، التي يمكن أن نسميها مرحلة توحيد أسس الأبحاث والدراسات على أسس غربية، فالتواصل الثقافي والعلمي مع الثقافات والحضارات الأخرى ضروري ولازم ولكن يجب ألا يكون على حساب هدف ومنهجية ومعايير بل وحتى لغة البحث العلمي لدى العرب والمسلمين.

^{٢١٦} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٦٣.

أ.د. حامد ربيع، تجاهل التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق. ^{٢١٧}

الدينية، وسيطرة النظرة المادية، ثم اكتمال مفهوم القومية السياسية بمعنى التفوق العنصري للغرب على غيره ويضيف قائلاً: "إن الثورة الفرنسية التي قامت على أساس الحرية والإخاء انتهت برفع علم الظلم، والحضارة الغربية التي جاءت تخرج الإنسان من ظلامه العصور الوسطى أدخلت الرجل غير الأوروبي في دهايلز الاستبدادية والعبودية القانونية، والقيم الأوروبية وهي تعلن عن عالمية الإنسان لم تفعل سوى أن تدمج حضارة العنصرية في عنصرية الحضارة، وإن جوهر القرن التاسع عشر ليس فقط في القطيعة الخفية مع التقاليد الدينية والإخلاقيات المثالية، بل هو أساس تلك العودة غير المعلنة إلى تقاليد الإلحادية الرومانية بما قامت عليه من عنجهية القوة وسيادة مفاهيم التعصب، إن شيشرون الذي كان يزهو بقوله: (إنني روماني ولست بحاجة لأن أتعلم من أحد)، أضحى هو قاموس القومية الفكرية الأوروبية، ومفاهيم أرسطو عادت لتتبوأ الصدارة، بدعوى حضارة عصر العقل والنور، وهكذا الفيلسوف اليوناني الذي يؤكد بطمأنينة وبساطة أن الطبيعة قصدت أن تجعل من البرابرة عبيداً، وليس على اليوناني سوى أن يحترم تلك القوانين، صاحب هذا الفكر جلس على مقعد الصدارة الفكرية، بل ونسي الفكر الأوروبي جميع المفاهيم الكاثوليكية التي قامت عليها نفس الحضارة الأوروبية، أين تعاليم القديس بولس من تأكيد المساواة بين أهل الكتاب وأولئك الذين لا يؤمنون؟ لأنهم رغم ذلك مرآة لعظمة الآلة؟، وهكذا فإن الفشل الذي منيت به القيم الكاثوليكية مع الثورة الفرنسية مزدوج، ليس فقط في رفض قدسية التعاليم المسيحية، بل وفي الإنطلاقة نحو عصر الجاهلية الأوروبية، ولكن وقد أضفي على تلك الجاهلية رداءً فضفاضاً من المثالية المزيفة... هذه المقدمات توضح كيف أن حضارة القرن التاسع عشر قامت على مبدأ العنصرية، سيادة الرجل الأبيض الذي تجمعت في شخصه - كما يشعر - جميع عناصر السمو والارتقاء هي التي بررت وحددت جميع العلاقات السياسية بين القارة العجوز وباقي أجزاء العالم، أليس هو المتميز حضارياً وتاريخياً وعنصرياً - حسب تصورهم-؟ إنه الرجل الأبيض الأوروبي الذي تجمعت في تراثه جميع الحضارات الكبرى - كما يقولون- اليونانية والرومانية والكاثوليكية"^{٢١٨}، وهنا يتساءل ربيع مقارناً بخاصية وتاريخ الأمة الإسلامية

^{٢١٨} ربيع يتحدث هنا عما بات يعرف بالمركزية الغربية أو (Western Egocentricity)، والتي يقول عنها د. عبد الله إبراهيم بأنها: نسق ثقافي يحمل بمعان ثقافية ودينية وفكرية وعرقية تكونت تحت شروط تاريخية معينة، وهو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلبة التي تنتج الذات ومعطياتها الثقافية على أنها الأفضل استناداً إلى معنى للهوية، وتكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل سواء باكتشاف أبعاد نفسها أو معرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية التي يقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها، وينتج التمرکز أيدلوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيدلوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات، وتعود جذور المركزية الغربية إلى العصر الوسيط الذي دفعت تراكباتها أوروبا إلى تطوير منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دجت معا ووظيفت لتكون نسغا حيا يجري في العروق التي جمدها تناقضات العصور الوسطى ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي يظهر مؤثراً في العالم، ومع نهاية القرن الخامس عشر انطلقت الكشوف الجغرافية الكبرى ليسمي الأوروبيون المناطق التي يصلون إليها تسمية استملاكية لاغين بذلك الوجود التاريخي لحضارات الشعوب الساكنة لها قبلهم، والفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا الذي يلزم الإجهاز على المكونات الحضارية القائمة في العالم، وهنا ظهرت فكرة السمو الأوروبي وأن الرجل الأبيض الفاتح المسلح أو المبشر الديني أو الباحث عن الثروة هو الذي يلقن الملون الدين والعقل والأخلاق، بل إن المسيحية التي هي شرقية الأصل صودرت لتصبح صورة العائلة المقدسة في التصوير الشعبي مكونة من أفراد ذوي شعر أشقر وعيون زرق، المركزية الغربية تعني أن أصحابها يفسرون أحوال الآخرين ويحددون موقعهم في سلم التاريخ بل ويهمشونهم ويختارون لهم الطرائق

قائلاً: "هل تطورنا أساسه طرد الدين من حياتنا اليومية؟ وهل دلالة وجودنا هو سيادة المادة على أي قيمة روحية؟ وهل نحن عنصرين نؤمن بمفاهيم التفوق العرقي؟ أم أن تطورنا يملك منطقاً آخر متميزاً؟"^{٢١٩}.

المطلب السابع: تعرُّض التراث الإسلامي عموماً لحمولات تشكيك^{٢٢٠}: إهمال التراث السياسي الإسلامي أو عدم تقدير الكثيرين لأهميته نتج أيضاً عن حملات التشكيك العديدة والموجات المتباعدة التي تعرض لها التراث الإسلامي عموماً - لا فقط في بعده السياسي - بل وكذلك في كل ما يتعلق بنموذج التعامل الاجتماعي كما قدمته الحضارة الإسلامية، فربيع يقول بأن "الخصوم تناولوا بالتشكيك أيضاً الخصائص السلوكية للممارسة الاجتماعية، وعلى وجه التحديد نظام الأسرة كما قدمته التقاليد الإسلامية... تشكيكاً في التصور الإسلامي لظاهرة الأسرة وعصريته ومزاياه وقوته"^{٢٢١} - وهو تشكيك يمتد ليشكك في الحضارة الإسلامية -، والحضارة يجب أن تفهم على أنها مفهوم ينبع ويتحد بالقيم الجماعية، هذه القيم تتمركز حول عناصر ثلاث: الوظيفة التاريخية للمجتمع أولاً، قواعد الممارسة في الحياة اليومية ثانياً، وأخيراً مجموعة القيم المثالية التي تعكس التصور الذاتي للوجود الجماعي ثالثاً، كذلك فعلينا أن نفهم كلمة الجماعة على أنها ذلك العنصر البشري الذي في أقصى مراتبه يصير مرادفاً للأمة والذي هو أداة

المناسبة والصحيحة التي يجب الأخذ بها للحاق بركب الحضارة الغربية، فأبرز ما تقرره المركزية الغربية هي قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب، والتأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب أن تأخذ بنفس الأسباب التي أخذ بها الأوروبيون، وليس أمام مجتمعات العالم إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية لأن تلك الخصوصيات هي المسؤولة - في منظور المركزية الغربية - عن تخلفها، وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقدم رؤية للعالم بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم لتجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي، مسوغاً منطقياً التوسع الغربي واحتلال العالم وإبادة الحضارات بل وإبادة الشعوب كما حصل مع سكان أمريكا الأصليين. بتصرف عن د. عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية: إشكالية التكون والمركز حول الذات**، المصدر السابق، ص ٤٠-١١.

^{٢١٩} حامد ربيع، مقال بعنوان "العروبة السياسية واستقلالية منطقتها"، مجلة الطليعة العربية (L Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ١٠٧ (٢٧ أيار/يونيو ١٩٨٥م)، ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن: "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم، نشر دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط ١ / ١٩٩١، الكتاب الخامس / ص ١٧١.

^{٢٢٠} حامد ربيع، **التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي**، المصدر السابق، ص ٨٦.

^{٢٢١} وقد شهد العقدان الأخيران مساع كثيرة لما عرف بالعلمنة الاجتماعية، التي تلت العلمنة السياسية والاقتصادية والتعليمية، ففي مصر مثلاً وفي مطلع القرن الحادي والعشرين أجرت الحكومة المصرية تعديلات على قانون الأحوال الشخصية فيما سمي بقانون الخلع ثم تبعها تغييرات أخرى عام ٢٠٠٤ فيما سمي بمحاكم الأسرة، وخلال عام ٢٠٠٩ أعلنت الحكومة المصرية عن اجراء تغييرات جديدة أعدها وزارة العدل والحزب الوطني الحاكم والمجلس القومي للمرأة، وهو نفس المشهد الذي تكرر وما زال في الجزائر والبحرين واليمن والعراق والمغرب وموريتانيا والأردن واندونيسيا، وتلقى هذه التحركات من قبل جماعات الضغط الليبرالية دعماً خارجياً معلناً في بعض الأحيان، وما يحدث في مصر ليس إلا نموذجاً مهماً على تهديد الثوابت في التشريع الاجتماعي الإسلامي وسعياً لإدماج المجتمعات الإسلامية في منظومة الفكر الغربي الاجتماعي الذي تتولى منظمات دولية تعميمه على شعوب العالم، لفرض نظام أسري لا ديني يقضي على الخصوصية الحضارية للمجتمعات الشرقية لا سيما الإسلامية منها. انظر: أسامة الهتمي (٢٠٠٩) "اعتداء سافر على كتاب الله وهدم للأسرة". مجلة المجتمع الكويتية، ٩ مايو، ص ٢٨-٢٩.

الحضارة ومحورها من حيث الواقع، حيث أنه هو الذي يخلق الحضارة وهو أيضاً الذي يخضع لها، التعبير القانوني عن إرادة الجماعة هي الدولة، هي الوحدة النهائية التي تصب فيها جميع المفاهيم السياسية^{٢٢٢}.
ويضيف ربيع: "تشويه الطابع القومي العربي يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وما يثير التساؤل ذلك الارتباط الزمني بين الإتفاق الودي الذي حدد مناطق النفوذ بالنسبة للصراع الفرنسي الإنجليزي في منطقة الشرق الأوسط وظهور أول مؤلف من عالم متخصص يقدم بأسلوب علمي تعميقاً لاتهامات وتحليلاً لأبعاد تصور على أنها جوانب النقص والتخلف التي ترتبط بالصورة العربية، منذ تلك اللحظة بدأت بشكل واضح حملة تشويه عجيبة لتبرز العربي والمسلم على أنه صورة من صور الوحشية والأناية التي تجمعت فيها أسوأ الصفات"^{٢٢٣}.

المطلب الثامن: رفض بعض الدارسين للتراث الإسلامي والنظرة إليه على أنه تعبير عن التخلف الحضاري بناء على منطلقات خاطئة: وهو ما انعكس على تصورات بعض الدارسين للسياسة والتاريخ ولو في فترة معينة، حيث يشير ربيع إلى "أن مجموعة من الدراسات أظهرت رفض أصحابها للتراث الإسلامي بسبب اعتمادها على منهج خاطئ في فهم ذلك التراث، النموذج الأول في نظره مثله الدراسات التاريخية للإسلام التي جعلت منطقتها في تحليل الظاهرة الإسلامية الأوضاع المعاصرة للمجتمعات الإسلامية، فكثير من مؤرخي الحضارات الشرقية خلال القرن التاسع عشر وفي محاولة لفهم النماذج المختلفة المرتبطة بالتراث الإسلامي سواء في العالم العربي أو في شبه القارة الهندية أو في وسط آسيا أو في النموذج التركي إنطلقوا في تفسيرهم لتلك الأوضاع من خلال مرآة تاريخية أساسها المفاهيم التي فرضتها النظم الليبرالية وظاهرة الدولة القومية، وكان من الطبيعي أن يقودهم ذلك إلى فهم خاطئ وإدراك غير صحيح للتراث السياسي الإسلامي، ساعد على ذلك أن قسطاً ضخماً من المعلومات نقلها رحالة أوروبيون عاشوا في الأوساط العربية والشرقية ولم يحتكوا خلال تلك المعاشة إلا بأسوأ العناصر المحلية التي ترتبط في أغلب الأحيان بالأقليات والتي يسيطر عليها أهداف وغايات لا يمكن أن تعكس الأصالة التاريخية أو مفاهيم العزة"^{٢٢٤}، ونموذج آخر يشير إلى ربيع وهو ما كتبه علماء الاجتماع خلال القرن التاسع عشر "إبتداء من أوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر ممن تعرضوا للظاهرة الإسلامية ولكن من منطلق الخلط بين الجماعة الآسيوية كنموذج للعلاقة الإنتاجية والتراث الإسلامي للوجود السياسي، أعقب ذلك مجموعة من الكتاب إرتبطوا بالثورة الشيوعية وجعلوا من فكرة رفض القيم الإسلامية هدفاً أساسياً

^{٢٢٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٥٩.

^{٢٢٣} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٧٠.

^{٢٢٤} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٧٤.

بقصد وضع حد للتمييز القومي الإسلامي وللمعارضة السياسية في جنوب روسيا من جانب تلك الأقليات المسلمة المنتشرة في الأقاليم التي ارتبطت بالتاريخ الإسلامي^{٢٢٥}.

المبحث الرابع: مصادر التراث السياسي الإسلامي عند حامد ربيع

ما هي العناصر المكونة للفكر السياسي الإسلامي؟ وما هي مصادر التراث السياسي الإسلامي عند حامد ربيع؟، يفرق ربيع بين صنفين منها ضمن إجابته عن هذا التساؤل في مواضع مختلفة من كتاباته، فأحياناً يسميها بالروافد، وأحياناً يسميها بالمصادر والتي يمكن إجمالها في العناصر الآتي ذكرها^{٢٢٦}، ولكن قبل الدخول في تفاصيل التصنيفات نرى حامد ربيع وهو يفرق بين أمرين:

(الأول) مصادر الفكر السياسي الإسلامي في أوسع معانيها، أو "الأصول" التي خلقت الأفكار التي يمكن استقراؤها في وثائق التراث السياسي الإسلامي وفي تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية، الأصول تقود إلى المصادر التي بنيت على أساسها الحضارة الإسلامية، إنها المبادئ والمفاهيم ذات الصلة بالسياسة فكراً وممارسة في القرآن الكريم والمستنبطة من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام قولاً وعملاً، إنها المصدرية التي خلقت الإطار الفكري لمفاهيم المثالية السياسية بوضعها المبادئ التي من نسيجها تكونت القيم السياسية الإسلامية والتي تتحكم في إطار التعامل بين الحاكم والمحكوم ثم بين الدولة الإسلامية والمجتمعات الأخرى المتعاملة مع ذلك النظام السياسي وخلال جميع مراحل التطور السياسي قال تعالى: ﴿مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^{٢٢٧}، فمن القرآن والسنة تأسست مبادئ العدالة، والطاعة والتضامن، وامتداداً إلى مبدأ المساواة حتى في التعامل مع العدو انطلاقاً من احترام الكرامة الفردية، "ومن هذين المصدرين التشريعيين إتضح الإطار العام لحقيقة التصور الإسلامي للعالم الخارجي من حيث خصائصه التاريخية وأساليب التعامل معه بغرض نشر الدعوة وأداء الوظيفة الحضارية"^{٢٢٨}.

(الثاني) كنوز التراث السياسي الإسلامي وهي الصنف المرتبط بصفة التوثيق، أو مجموعة المؤلفات والوثائق والآثار التي تركها لنا سلفنا، والتي نستطيع من خلال تحليلها أن نكتشف خصائص التراث الفكري السياسي الإسلامي، إنها الوثائق التي بحاجة إلى تبويب وتجميع ضمن منهجية علمية لفهم ذلك التراث قبل أن نتعامل مع وظيفته الحضارية ويندرج تحت هذا الصنف ١٢ نوعاً مختلفاً من المصادر والروافد التراثية حسب تقسيم حامد ربيع، والذي يجوي:

^{٢٢٥} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٧٥.

^{٢٢٦} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/١٧٠.

^{٢٢٧} سورة الأنعام: الآية ٣٨.

^{٢٢٨} حامد ربيع، (١٩٩٦) "مصادر اكتشاف المنطق الإسلامي للتعامل الدولي". تقرير قضايا دولية، العدد ٣١٩، السنة السابعة - ٢١

رمضان ١٤١٦هـ / ١٢ فبراير، ص ٢٩.

١. الخطب والمناظرات: فقد امتاز العرب بالفصاحة والخطابة، ومعالجة الخطب ذات الأهمية

تظهر التصور الحقيقي للممارسة السياسية سواء من جانب القيادات السياسية أو من جانب الطبقات المحكومة فهي لغة التعامل بالإقناع والإقناع، فمناظرة الإمام أحمد بن حنبل مع خصومه مثلاً تفتح لنا آفاقاً واسعة لتحليل المدركات السياسية في العصر العباسي الأول وبصفة خاصة من حيث موقع الرأي العام وإمكانية التأثير على السلطة وفعاليتها^{٢٢٩}.

٢. الرسائل: وتمثل مستوى آخر للإدراك السياسي، إنها ممارسة ولكنها في أغلب الأحيان تتم بين

الحاكم ورجاله أو بين الخليفة وممثلي الدول الأخرى، معبرة عن خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهناك رسائل بين الأفراد، بل إن العقود ومنها عقود الزواج تتضمن أحياناً بنوداً تصلح لاكتشاف بعض المدركات السياسية^{٢٣٠}، ويعتبر ربيع مجموعة الرسائل التي تركها الخلفاء سواء في علاقاتهم الخارجية أو في علاقاتهم بالولاة والحكام الذين يأترون بتعاليمهم مصدراً حصباً للتحليل والإكتشاف ويقف عند ثلاثة أصناف منها^{٢٣١}:

١- الرسائل الموجهة إلى الولاة وأهميتها واضحة وبصفة خاصة لأن الدولة الإسلامية

خضعت لمفهوم اللامركزية ومن ثم فإن بعض هذه الرسائل هي دساتير لإدارة الأقاليم أو الأمصار^{٢٣٢}.

٢- الرسائل التي يوجهها الحاكم المسلم أو الخليفة إلى حاكم آخر له شرعيته وله احترامه

وهو تعبير عن علاقات الدولة الإسلامية بالعالم الخارجي، بعض هذه الرسائل تعبر عن الإدراك القيادي الإسلامي بصورة واضحة ودقيقة مثل خطاب الخليفة المعتصم الذي يرد فيه على ملك

^{٢٢٩} ومن الكتب المؤلفة في هذا المجال ما ألفه أحمد زكي صفوت أستاذ اللغة العربية بدار العلوم (١٩٣٣)، *جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة*، ط١. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، وهو من ثلاثة مجلدات يحوي خطب الجاهلية و صدر الإسلام والعصرين الأموي والعباسي وغيرها من متفرقات الخطب.

^{٢٣٠} "وتضم الدراسات التاريخية: الوثائق السياسية والإدارية للدولة الإسلامية منذ تأسيسها، وهذه الوثائق تشمل الخطب والرسائل وتسجل بدقة كل نشاط سياسي في المجتمع، سواء كان صادراً من رجال الدولة أو من المعارضين لها المتمردين عليها، وسواء كان في سياسة الدولة الداخلية أو الخارجية في السلم والحرب، فهي بذلك ذات أهمية قصوى ومصدر رئيس من مصادر الدراسات السياسية، فجانبا الوقائع التاريخية فإننا نجد المبادئ السياسية والأحكام التنظيمية"، أنظر د. بسطامي حمد سعيد خير (٢٠٠٧)، *مسائل معاصرة في فقه السياسة*. ط١. الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، ص ١٦.

^{٢٣١} حامد ربيع، "مصادر اكتشاف المنطق الإسلامي للتعامل الدولي"، المصدر السابق.

^{٢٣٢} ومن الكتب المؤلفة في هذا المضمار ما ألفه أحمد زكي صفوت (١٩٩٣)، *جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة* (٤ مجلدات)، بيروت: دار الكتب العلمية، وهو نظير كتاب *جمهرة خطب العرب* المذكورة آنفاً.

الروم بقوله: "بسم الله الرحمن الرحيم... أما بعد، فقد قرأت كتابك، وفهمت خطابك، والجواب ما ترى لا ما تسمع وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار" ٢٣٣.

٣- وهي الرسائل التي أخذت صورة الاتصال المكتوب بين مرسل ومستقبل ولكنها لم تصدر من حاكم أو مسؤول مثل الذي يسميه المؤرخون بـ "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى". ٢٣٤

٣. المعاهدات والمواثيق الدولية: "وهو مصدر عظيم الأهمية في تحليل التقاليد والمدركات الإسلامية بصدد مفهوم التعامل الدولي، قال تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُسُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ} ٢٣٥، ورغم أن الثابت وجود الكثير من هذه المواثيق وبغض النظر عن أهميتها من حيث التطبيق العملي فإن مؤرخي الإسلام لم يذكروا منها إلا القليل ٢٣٦، وهنا تبدو الصعوبة الحقيقية فكثير منها منتشر ومبعثر في المصادر الأوروبية وأغلبها باللاتينية ٢٣٧، فرغم أن بعض الجامعات والمعاهد قد أولت هذه النصوص إهتماماً إلا أنه لا يزال يحيط بها الغبار وذلك مرده إلى عدة أسباب: فهي أولاً بحاجة إلى تحقيق، هل هي وثائق صحيحة أم مصنوعة ومزورة، ولنتذكر أنه عند سقوط الأندلس عام ١٤٩٢م تكونت مدارس ضخمة للترجمة في برشلونة وطليطلة وإشبيلية، وبصفة خاصة تلك التي تزعمها رئيس الأساقفة آنذاك دون رايموندو، ومن الطبيعي أن احتمال التلفيق قائم خصوصاً وأن حركة الترجمة كانت في كثير من الأحيان ثمرة جهد مشترك يجمع بين

٢٣٣ وقد وصل الإهتمام بالرسائل السياسية ذروته في العصر العباسي حتى صار لها ديوانها فسميت بالرسائل الديوانية، أنظر: حسين بيوض (١٩٩٦)، *الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول*. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ص ٥.

٢٣٤ الكندي هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح واحد من فلاسفة العرب في المشرق، ولد في الكوفة وكان والده أميرها سنة ١٨٥هـ خلال فترة الخليفة المهدي وولديه الهادي والرشيد، وتوفي سنة ٢٥٢ هـ، لم يكن الكندي فيلسوفاً فحسب بل طبيعياً وكيميائياً وفلكياً وموسيقياً ورياضياً، وتتركز شهرة الكندي في حقيقة أنه كتب في شتى فروع المعرفة، فقد صنف في الفلسفة، والسياسة، والأخلاق، والرياضيات، والبصريات، والموسيقى، والفلك، والجغرافيا، والمعادن، والكيمياء، والهندسة، والطب، وعلم النفس. وقد أودع جميع مؤلفاته في مقالات ورسائل وصلت في مجموعها إلى (٢٥٠) مؤلفاً. ولكن مما يؤسف له أنه لم يصلنا معظمها، وإنما وصلنا بعض رسائله في الفلسفة، وفي الطبيعيات، والموسيقى، ومن طبعت رسائله تلك ما حققه عقبة زيدان، ونشرتها دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، في ١٣٢ صفحة عام ٢٠٠٧، كما حققها موفق فوزي الجبر بعنوان *كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى* ونشرتها دار النمير عام ١٩٩٧.

٢٣٥ سورة النحل: الآية ٩١.

٢٣٦ وكان الإمام محمد بن حسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) "أول من أفرد للمعاهدات والعلاقات الدولية عموماً مؤلفات خاصة تجمع بين أحكام الجهاد والحرب، وأحكام الصلح والمعاهدات، وأحكام الأمان، وإرسال السفراء والمبعوثين، وآثار قيام الحرب، وسياسة المسلمين في تنظيم الحرب"، وله في هذا كتابان: *السيرة الصغرى* الذي كتبه أولاً، و*السيرة الكبرى* وهو أوسع، خلافاً لمؤلفاته الأخرى... وقد قدم الإمام الشيباني نظاماً متكاملًا للمعاهدات في إنعقادها وتحريرها وآثارها وانقضائها، بما لم يسبق إليه أحد من العلماء بهذا الشمول والإستيعاب والدقة في التفريع للمسائل وربطها بأصولها وقواعدها العامة حتى وصف بأنه رائد القانون الدولي، ويركز في منهجه على مبدأ الوفاء بالعهد والتحذير من الغدر والخيانة والظلم وبما يعلل كثيراً من الأحكام والمسائل. أنظر: عثمان بن جمعة ضميرية (١٤١٧هـ)، *المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة*. مكة المكرمة: منشورات رابطة العالم الإسلامي، ص ١٦-١٨.

٢٣٧ يشمل الأرشيف العثماني في استنبول الكثير من هذه الإتفاقيات وهو ما لم يلتفت إلى أهميته حامد ربيع.

يهودي يتقن اللغة العربية ومسيحي ينقل الترجمة الحرفية الأولى إلى اللاتينية. وثانياً: وإلى جانب ضرورة البحث التاريخي المتعلق بالثقة في النص وأصوله لا يجوز أن ننسى أن النصوص المتوفرة إنما تعكس إدراكاً مشوهاً من حيث تدخلت في صياغته ليست فقط عناصر غير عربية بل وكذلك التصور الروماني ولو لا شعورياً، وبين المجموعات التي نستطيع أن نعود إليها تلك التي ندين بها لجهود العالم الألماني مولير صاحب الشهرة الدولية والذي صاعده في جهده العالمان الإيطاليان كارلو ميلانزي وإيساندو جيراردي الذي استمر عقب وفاة ميلانزي، وتتناول هذه المجموعة بالتبويب والتوثيق المواثيق الدولية التي أُجريت بين مدن توسكانا في وسط وشمال إيطاليا والمشرق المسيحي ثم الأتراك طيلة فترة العصور الوسطى وهي بذلك المعنى تضم العديد من هذه النصوص التي تعود إلى قرون الحروب الصليبية، وهي ثروة حقيقية لأنها تضم قرابة ٣٠٠ معاهدة ووثيقة أخضعت لتحليل نقدي من جانب خيرة المؤرخين الأوروبيين^{٢٣٨}.

٤. الكتب الموسوعية^{٢٣٩}: يقول ربيع إن إنتاج الحضارة الإسلامية غزير إلى حد حديث البعض عن أعداد كبيرة للمخطوطات متوفرة حالياً في مختلف المكتبات في العالم تصل إلى قرابة ثلاثة ملايين مخطوطة لم يقدر للمحققين أن يتعرضوا إلا لقليل منها، وهذا خلافاً لما فقد عقب غزو هولانكو لبغداد الذي يقدر بأربعة أمثال ما هو متوفر حالياً في المكتبات، لو تصورنا ذلك لهالنا ما تركه سلفنا من نصوص مكتوبة، ولا يجوز أن نتصور أن فقد ذلك الجزء الضخم يعني إستحالة الوصول ولو لشئ من مضمون ذلك الذي فقد، فما يعين على ذلك الكتب الموسوعية العربية التي تسمح لنا بالوصول إلى بعض النصوص السياسية من مواثيق هامة لبناء إطار معين للمدركات السائدة وقد تبلورت حول التطورات المتلاحقة، ويحضرنا بهذا الخصوص أن فترتي حكم الماليك والعثمانيين قد نظر إليها على أنهما فترتي ركود وخمود فكري سياسي لكن ذلك تعبير عن حقيقة التشويه الذي خضع له العالم الإسلامي من قبل العالم الغربي، فالمتتبع للتاريخ الفكري للحضارة الإسلامية لا بد وأن يقف بكثير من الإعجاب والتقدير لما تركته تلك الحضارة من إنتاج مبارك، وبرزت كتابات موسوعية لعلماء في شتى جوانب المعرفة، ومن الكتب الموسوعية على سبيل المثال: لسان العرب لابن منظور، ونهاية الأرب في فنون العرب لأحمد بن عبد الوهاب النويري، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا لأبي العباس القلقشندي، والنجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة ليوسف بن تغري بردي، والشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاش كبري زادة.

^{٢٣٨} حامد ربيع، "مصادر اكتشاف المنطق الإسلامي للتعامل الدولي"، المصدر السابق. ومن الكتب المتخصصة في هذا المجال ولا أدري إن كان ربيع قد إطلع عليه، حيث إنه يمثل نموذجاً مغايراً لما يتحدث عنه من وثائق مترجمة، هو ما نشره د. محمد حميد الله الهندي الأصل في كتابه "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة"، وهي أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة باريس سنة ١٩٣٥ ضمن اهتمامه البحثي الواضح بالتراث الإسلامي، وقد ضمت الطبعة الخامسة المعدلة لكتابه ٦٠٠ وثيقة وطبعت عام ١٩٨٦ من قبل دار الفنائس ببيروت، وقد قسم المؤلف الوثائق كالتالي: وثائق العهد النبوي قبل الهجرة، ثم وثائق العهد النبوي بعد الهجرة، ووثائق عهد الخلافة الراشدة.

^{٢٣٩} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ج/١/٢١٢.

٥. الآثار الخالدة لأئمة الفلسفة^{٢٤٠}: التي تمثل في نظر ربيع نوعاً من الأهرامات الفكرية في تاريخ

الحضارة، وهي الكتابات الفكرية التي لا بد وأن تحتل مكانتها الهامة والحاسمة في تحليل التراث الإسلامي التي ارتبطت بأسماء خلاقة، كالمدينة الفاضلة للفارابي^{٢٤١}، ومقدمة ابن خلدون^{٢٤٢}، ومؤلفات ابن رشد^{٢٤٣} وابن سينا، وهنا يشير حامد ربيع إلى رأيه بأنه و"على أهميه هذه الكتابات الفكرية فإنه لا يجوز أن ينظر إليها نظرة تقديس، فهي ذات موضع خاص في عملية متابعة وتأسيس التاريخ الحضاري أو لتحليل التراث الفكري لكنها تصوير فقط فصلاً من فصول أخرى عندما نسعى لبناء التراث السياسي الإسلامي، إنها قمم الجبال حيث النبوغ الفردي يصل إلى أقصاه دون أن يعني ذلك أنها تمثل ذلك الكيان الكلي المتكامل من الخبرة التاريخية الفكرية للتراث السياسي الإسلامي، نبوغ قد يكون قد قدر له النجاح في مجتمع معين وفي إطار تاريخي معين، وقد يكون هناك كتابات مثلت نبوغاً لكنها لم تشتهر وهذا ما يحتاج إلى دراسة أيضاً، فحول تلك الأهرامات تبلورت فصول الفلسفة الإسلامية فهي تصف الوضع القانوني أو ما يجب أن يكون وما هو كائن فعلاً، لكنها ليست هي وحدها التي تمثل التراث السياسي الإسلامي الذي لم يعد من الممكن حصره في تلك الكتابات الكبرى المشهورة فيما لو أردنا فهم معنى التراث من منطلق التحليل السياسي الذي يقوم على ربط الماضي بالحاضر بالمستقبل^{٢٤٤}، فهي تعكس النبوغ الفكري المتداول وهذا بدوره ليس

^{٢٤٠} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ٧٨/١.

^{٢٤١} هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ)، ينسب إلى فاراب مدينة في أرض خراسان ويلقب بالمعلم الثاني وقد كان حكيماً طبيباً عارفاً باللغات التركية والعربية والفارسية واليونانية والسريانية إلى جانب إحصاءه العربية، ومن مؤلفاته: السياسة المدنية، تحصيل السعادة، آراء أهل المدينة الفاضلة، سر الأسرار لتأسيس السياسة وترتيب الرياسة، والسياسة الذي حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد (١٩٨٢) ضمن "مجموع في السياسة". الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

^{٢٤٢} هو العلامة الأشهر عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢هـ - ٨٠٨هـ)، وقد طبعت مقدمته طباعة حديثة لأول مرة عام ١٨٥٨ في باريس، ثم ظهرت في القاهرة عام ١٨٩٣ هـ ثم توالى طبعات المقدمة بترجمات وتحقيقات مختلفة، وقد أحصى فريد جحا قرابة ٢٥٠ مؤلفاً عن ابن خلدون وآثاره، انظر: فريد جحا (١٩٨٤م)، "بيبلوغرافيا الدراسات الخلدونية: مؤلفات ابن خلدون ومصادر دراسته، مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العددان ١٣ و ١٤.

^{٢٤٣} هو العلامة الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ولد سنة ٥٢٠ هـ، له من التصانيف *بداية المجتهد في الفقه*، *والكليات في الطب*، و*مختصر المستصفي في الأصول*، و*كتاب القوى*، و*كتاب العلل*، و*كتاب التعريف*، و*تحافت التهافت*، و*مناهج الأدلة*، و*فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، وولي قضاء قرطبة فحمدت سيرته، كانت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرها في ترفيع حال ولا جمع مال، وإنما قصرها على مصالح أهل الأندلس، وتوفي سنة ٥٦٤ هـ، انظر: ابن رشد (٢٠٠٤)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. سالم الجزائري (تحقيق)، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ص ٧-٨.

^{٢٤٤} وهي إشكالية سادت كتابات الكثيرين، وحول هؤلاء العمالقة تكونت فكرة "الشخص الظاهرة" ولم يتم النظر إليهم على أنهم مرحلة ضمن جهد ممتد ومتراكم يستقي منه ويضيف إليه، وهذا ما جعل الكثيرين من الباحثين المسلمين يتأثرون بكتابات غريبة وربما عن حسن نية بالإهتمام بفكر الشوامخ كالمواردي وابن خلدون وابن سينا والفارابي والغزالي على أنهم ظواهر شخصية يرجع إبداعها إلى نبوغ يتعلق بالعوامل الذاتية في الشخص وليس إلى تطور فكري وحضاري للمسلمين في الفترة التي عاشها أحدهم، ولهذا أصبح تاريخ الفكر السياسي في نظر الكثيرين ما هو إلا تاريخ عدد محدود جداً من النوايع والمبدعين، مع أن هناك الملفات من المؤلفات السياسية الأخرى، ومن ذلك المنطلق ساد البحث عن الأشخاص وليس الأفكار منهجية الكثير من الكتابات المعاصرة بصورة تؤدي إلى تعامل غير منهجي مع فكر أولئك الفلاسفة والعلماء والمفكرين حيث يتم التركيز على كتاب لأحدهم وإهمال إطارها الزمني والمكاني بل وربما تأثره بأفكار آخرين غير مشهورين استقى

إلا جزئية من التراث المرتبط بالخبرة، بينما دراسة التراث من وجهة نظر التحليل السياسي تعني إكتشاف الخبرة ودلالاتها وتقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل، بينما تلك النصوص قد لا يكون قد قدر لها التطبيق الواقعي والتجاوب النفسي الاجتماعي ولذا فهي تعبر عن سياسة تشريعية ولكنها لا تصف ولا تقنن أحيانا الممارسة السياسية".^{٢٤٥}

٦. كتابات الحكمة السياسية لفلاسفة الحكم: إنها تسمية إنفرد بها ربيع في كتاباته واصفاً هذه الفئة التي تخط في نظره نوعاً خاصاً من المؤلفات السياسية، وربما شابههم اليوم كبار صناع الرأي من المحللين المشهورين وخبراء السلطة والمستشارين السياسيين، يقول ربيع واصفاً هذا المسلك التألفي: "إنها ليست قمم الفلسفة ولا ترتبط بأسماء ضخمة في التاريخ الفكري ولكنها مجموعة من الإنطباعات سجلها أشخاص لم يرتفعوا إلى مرتبة الفلاسفة أو العلماء ولكنهم احتكوا بالسلطة بشكل أو بآخر فقدموا نصائحهم وسجلوا إنطباعاتهم من منطلق صنعة الكتابة، وهم كتاب لا يحملون سوى الطابع السياسي"، ويسميهام حامد ربيع بـ "فلاسفة الحكم" ويصف كتبهم أحيانا بـ "كتب الحكمة السياسية" أو "خبراء الثقافة السياسية"، بعضهم مستشارون دعوتهم السلطة وشعروا بواجبهم في أن يطرحوا على الحاكم كيف يجب أن يتعامل مع أعوانه والمحكومين^{٢٤٦}، وهنا تصير تمهمة تحليل مصادرهم مزدوجة وضمن منهجية مميزة، فهذه الكتابات تعكس تصور الكاتب والمفاهيم المتداولة والتصورات السائدة في لحظة معينة، وهي بذلك تعبير عن وعي جماعي أكثر من أن تكون صياغة لنبوغ فردي، وهي من ثم تتميز بعدم مبالغتها في التجرد الذي هو صنعة الفيلسوف وبواقعيته التي هي نتيجة طبيعية لخصائص الكاتب وهدفه من تسجيل الوثيقة، الخيالية لا موضع لها بل في بعض الأحيان تلمظ التملق الواضح عندما تكون الوثيقة قد قدمت في شكل نصيحة للخليفة أو الحاكم وقد يكون ذلك تعبيراً عن ذلك في أغلب هذا النوع من الكتابات كاستخدام وصف "الملك" في التعبير عن الخليفة في العصر العباسي الأول، إضافة إلى ذلك تنبع أهمية هذه الكتابات في نظر ربيع تنبع من أمرين آخرين:

أولاً: إنها تصوير صادق لحقيقة العصر، ظهرت في مواجهة تطور سياسي وليست نابعة من نبوغ فردي أو ذاتي مجرد، ولكنها تعكس المفاهيم السائدة والمدرجات المترسبة سواء بمعنى ما يتوقعه المحكوم من شخص الحاكم أو بمعنى ما يسيطر على الطبقة الحاكمة من مفاهيم ثابتة، وهنا لا يكفي أن نحيل النص إلى إطار فلسفي متكامل تنبع منه نظرة المؤلف للوجود والتعامل وإنما يجب أن ندرج المفاهيم والمدرجات في مرحلة تطور سياسي

منهم منطلقات تأملاته، انظر: محمد نصر عارف (١٩٩٤)، في مصادر التراث السياسي الإسلامي. الطبعة الأولى. فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٧٤.

^{٢٤٥} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/ ٧٥.

^{٢٤٦} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ٢/ ٢٢٨-٢٢٩.

متكاملة، إنها عملية إتصال بين مرسل هو بعض المدركات السائدة في عصر معين وبين مستقبل وهو في أغلب الأحيان الحاكم.

ثانياً: أنها كانت تمارس تأثيراً أكثر خطورة في عملية الممارسة السياسية من كتب الفلسفة، فأكثرها مؤلفات كتبت بناء على طلب الحاكم وهي من ثم تعبير عن علاقة شخصية تربط الحاكم بواضع النص، وحتى لو لم توجد هذه العلاقة فإن الطابع العملي الذي يسيطر على هذه المؤلفات، ثم التبسيط المطلق الذي هو طابع هذه الكتابات يجعلها أكثر فعالية وأكثر صلاحية لتشكيل مدركات الحاكم أو الخليفة^{٢٤٧}.

و من هذا المنطلق يجدر ربيع من "خطورة فهم التراث السياسي الإسلامي على أنه متمركز حول الأسماء الخلاقة من أئمة الفلاسفة الذين سبق ذكر بعضهم، معتبراً ذلك نظرة قاصرة في فهم التراث السياسي الإسلامي الذي له أبعاده المختلفة، والفكر ليس سوى أحد عناصر التراث السياسي، بل حتى لو تمركز الإهتمام بالتراث حول الإسهامات الفكرية الفلسفية الخالقة فإنه يجب أن يتسع ليشمل كل ما له صلة بالتصور والمدركات، فالتأمل حول السلطة ومآلاتها لم يكن صنعة الفلاسفة بالدرجة الأولى بل هي صنعة "فلاسفة الظاهرة السياسية" ممن أفردوا لتلك الظاهرة تأملاتها، فالسياسة تعايش مشاكل عملية تحتاج إلى حلول ومن ثم فإن كل من واجهته هذه المشاكل وكل من قدم حلولاً لتلك المشاكل فإنه لابد وأن يملك تصوراً معيناً علينا أن نكتشفه ونحدد متغيراته، فالإدراك السياسي ليس عنصراً من عناصر الفكر والتراث بل يجب أن يرتفع إلى القمة ليصير العنصر الأساسي، والنموذج الواضح بهذا المعنى عندما يحدث الانفصام بين الفكر والحركة في الحضارة الرومانية^{٢٤٨}.

التراث الفكري في نظر ربيع هو مرادف لمجموعة المدركات التي سادت المجتمع الإسلامي منذ بدايته ويتسع ليشمل أكثر من مجرد التراث الفلسفي، فقد تعرض لمناقشة السلطة من منطلق التأصيل العلمي والمنهجية الوضعية غير الذين يطلق عليهم الفلاسفة، هناك آخرون لا ينتمون لهذه الطائفة ولكنهم لا يقلون أهمية ولكل منهم أسلوبه ممن يمثلون المدركات أو الفكر السائد حيث تتحكم إعتبرات أخرى بعيدة عن التجرد والتأمل المطلق فلا يمكن أن يقتصر على التصورات الفلسفية المثالية، وهؤلاء في نظر ربيع هم "فلاسفة الحكم" ويصفهم بأنهم أكثر تعبيراً عن الوعي الجماعي، ففلاسفة الحكم أقل ذاتية ونبوغاً وتميزاً وقدرة على الأصالة والإستقلالية من أولئك الذين ارتفعوا إلى مستوى أئمة الفلاسفة والذين على العكس تفوقوا في ذاتهم وتجردوا ولو بقسط

^{٢٤٧} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ٢/٢٣٠.

^{٢٤٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٧٦.

معين من الواقع الاجتماعي والإقتصادي لعصرهم، قد لا يكون فلاسفة الحكم من أعلام الفقهاء وقد يكون كذلك بعضهم، كما هم ليسوا من أعلام الفلاسفة، قوم غلبت عليهم صنعة الكتابة أو القرب من الحاكم، ففكر الواحد منهم وتأمل في السلطة وصناعة الحكم وسجل تفكيره في مؤلفات وإنطباعات، وهم يذكروننا بما نراه اليوم في عالمنا المعاصر حيث نجد الفكر السياسي أو التحليل السياسي لا يتطابق لا مع الفلسفة السياسية ولا مع الفلسفة بشكل عام، وإذا كان العالم الغربي القديم لم يعرف هذه المجموعة إلا على سبيل الاستثناء فهي على العكس منتشرة ونماذجها كثيرة في التراث الإسلامي، ولكن النصوص التي تركها هؤلاء من فلاسفة الحكم لم تكن موضع عناية ولم تلق الكثير من الاهتمام الحقيقي مع أهمية تبويبها ونقدها في عملية صياغة متكاملة لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي، ومنها سلوك المالك في تدبير الممالك الذي أفه العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع للخليفة العباسي المعتصم بالله^{٢٤٩}.

ويعد التراث السياسي الإسلامي عامراً بمؤلفات من هذا الصنف، بل إن ربيع يرى أن البحث عن المزيد من المخطوطات غير المحققة سيكشف عن تخصص بعضهم في مجالات معينة، فالبعض تخصص في السياسة الداخلية مثل كتاب "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل به في الملك" لمؤلفه نجم الدين أبي اسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الطرطوسي (ت ٧٥٨هـ)^{٢٥٠}، وكتاب النصائح المهمة للملوك والأئمة لمؤلفه علي بن عطية بن علوان الحموي (ت ٩٤٠هـ)^{٢٥١}، وآخرون بالعمل السياسي الخارجي مثل مؤلف الحسين بن محمد بعنوان رسل الملوك ومن يصلح للسفارة^{٢٥٢}، ويقول ربيع بأن هذا النوع من الكتابات لم يقتصر على العهود الأموية والعباسية بل ازدهر خلال العهد العثماني حيث استعانت القيادات العثمانية بمؤلفين في مجال الحكمة السياسية يقدمون لهم انطباعاتهم المنطلقة من مصادر الفكر الإسلامية الأصيلة^{٢٥٣}.

^{٢٤٩} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق ج ١/٧٩.

^{٢٥٠} وقد كان قاضياً للقضاة في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (ت ٧٤١هـ) وعهود أبنائه وبخاصة السلطان ناصر حسن الذي يعتقد أن كتب رسالته "تحفة الترك" في عهده، رتب نجم الدين الرسالة على شكل النوع الأدبي المعروف لكن القضايا التفصيلية التي عالجها كانت تجمع بين الفقه والحكمة السياسية، مقدماً فيه آراء المدرسة الحنفية ليبين أنها أوفق للسلطان من المذهب الشافعي، فبين شرعية سلطنة الترك وعدم اشتراط أن يكون السلطان قرشياً أو مجتهداً، وفصل فيمن تُفوضُ إليه ولاية من الولايات مثل نيابة السلطنة والوزارة والقضاء والشرطة وغيرها، وكشف أحوال الولاة والدووايين، وأحوال القضاة ونوابهم، وفصل في أحوال الرعية والأوقاف وجهات البر، وفي أمر الجسور والقلاع والمساجد والثغور، وفي صرف أموال بيت المال، وفي ذكر أحكام البغاة والخوارج وفي أحكام الجهاد. نجم الدين إبراهيم بن علي الطرطوسي (١٩٩٢)، *تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملوك*. رضوان السيد (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. بيروت: دار الطليعة.

^{٢٥١} وكتابه هذا بهذا العنوان في المكتب الظاهرية بدمشق، فيما يحمل مخطوطه في دار الكتب المصرية عنوان: "النصائح الشريفة والمواظب الظرفية في موعظة السلطان والخليفة".

^{٢٥٢} وهو الشهير بالقاضي أبي يعلى ابن الفراء محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (ت ٤٥٨هـ)، *رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة*. صلاح الدين المنجد (تحقيق وترجمة)، الطبعة الثانية (١٩٧٢). بيروت: دار الكتاب الجديد.

^{٢٥٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ص ٢٣٠.

ويُنتقد هنا ربيع عدم الإهتمام الغربي ومن ثم عدم إهتمام الكثير من العرب والمسلمين بهذه الطبقة من "المحللين" أو "فلاسفة الحكم" كما يسميهم، رغم تجذر مدرسة التحليل السياسي في التراث الإسلامي، فالتحليل السياسي ليس صنعة غريبة في الأساس كما يُدَّعى بل هي صنعة إسلامية أصيلة قام بها فلاسفة الحكم رحمهم الله، وما تركوه لنا لا يقل أهمية عن مؤلفات كبار الفلاسفة أو كتب السياسة الشرعية.

٧. كتب الفقهاء والسياسة الشرعية: الفقهاء والعلماء الذين انشغلوا بمختلف فروع العلوم

الشرعية قدموا إسهامات في التصور السياسي لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم الأمر الذي لا بد وأن يعكس نفسه في أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع، وتخريج الأحكام ذات العلاقة بالسياسة أو ما يعرف بالسياسة الشرعية، علم يسطع في سمائه شيخ الإسلام الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) صاحب كتابي "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" و"الحسبة في الإسلام" أو وظيفة الحكومة الإسلامية^{٢٥٤}، وكما اشتهر من هذا الصنف "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" للماوردي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ) وهو صاحب مؤلفات أخرى ك"أدب الوزير"^{٢٥٥} و"أدب الدنيا والدين"، كما أسهم الفقهاء الأعلام في السياسة الشرعية في بواطن كتبهم كالأئمة الأربعة، أبو حنيفة النعمان ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل^{٢٥٦}، بل سبق عهد تدوين وتبويب وترتيب الفقه في زمن الأئمة الأربعة، سبقهم من التابعين الحسن البصري (ت ١١٠هـ) وسعيد بن المسيب (ت ٩٢هـ) وسعيد بن جبیر (ت ٩٤هـ) في إبداء وجهة نظرهم بمسائل الخلافة والبيعة والخروج على الحاكم الفاسق الظالم .

٨. الوقائع التاريخية: يرى ربيع أنه لاستكمال الإطار التاريخي للفكر السياسي الإسلامي لا بد

من تحليل الوقائع التي بلورت الفكر كردة فعل لمختلف التطورات السياسية، فالفكر لا يعدو أن يكون سلوكا إدراكيا يخضع لتفاعل مستمر في علاقة ثابتة مع الواقعة، والواقعة في هذا النطاق تصير وقد تركزت حول الصدمات العنيفة التي كان لا بد وأن تحدث القطيعة ومن ثم تخلق التعدد في نماذج التصور، وهكذا ينقلنا الفكر إلى الحركة والتأمل والممارسة والمعاناة وإلى الواقع في علاقة ديا ليتكية ثابتة، ومن الوقائع التي كان لا بد وأن تحدث تلك التفاعلات أو التشققات على سبيل المثال: مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، واقعة التحكيم، معاملة آل البيت وبصفة خاصة الحسن والحسين، الثورة العباسية جميعها التي هي وقائع

^{٢٥٤} طبع كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية طبعات كثيرة منها ما حققه محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، عام

١٩٧١.

^{٢٥٥} نشرته مكتبة الخانجي بالقاهرة عام ١٩٢٩ وأعاد طبعه عام ١٩٩٤.

^{٢٥٦} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٧٨-٧٩.

أحدثت انقساماً في الرأي ومن ثم كان لابد وأن تفرض محاولات متعددة لتفسير الإنقسام أو التطاحن من منطلق التنظير السياسي وتبرير الموقف المؤيد أو المناهض، وكذلك نشأة الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرها من المذاهب السياسية التي تحددت بمجموعة وقائع، ومما لا شك فيه أن التطور السياسي أكثر إتساعاً من أن يقتصر على تلك الصدمات، فالتطور الكمي والكيفي الذي أصاب المجتمع الإسلامي كان لابد بدوره أن يخضع الفكر السياسي لعملية تطويع من نوع آخر أساسها مواجهة المشاكل الجديدة والمتجددة.

٩. كتب التاريخ والسير: وإذا كانت الوقائع أحداثاً مفصلية ونقاط تحول أثرت على توجهات الفكر السياسي الإسلامي بل وظهرت بسببها تيارات ومدارس، فإن كتب التاريخ والسير مصطلح أعم من تلك الوقائع وهي في نظر ربيع من أغزر المصادر، فكتب التاريخ الكبرى عامرة بالتفاصيل والجزئيات، مثل تاريخ الطبري، والكامل لابن الأثير، "وسوف تسمح لنا هذه المصادر التاريخية بخلق علاقة مباشرة بين الإدراك والحركة، وبين المفهوم والواقعة، إن الوقائع هي وحدها المحور الحقيقي لتحليل التراث التحريبي للسياسة الإسلامية: كيف فهمت الواقعة أو كيف فهم الحدث؟ كيف أدرج في الإطار العام للتطور؟ وما هو رد الفعل؟.. جميع هذه التساؤلات لابد أن نطرحها ولن نستطيع أن نصل بخصوصها إلى نتيجة معينة إلا من خلال المؤلفات التاريخية هذه، وبصفة خاصة عندما تتصف بالحياد من جانب واقتراب الفترة الزمنية بين الواقعة وتسجيل الواقعة من جانب آخر"^{٢٥٧}.

١٠. كتب الرحلات: وهي في نظر ربيع تأتي لتكمل ما سبق من مصادر بما تضمه من تفاصيل ومقارنات تعكس بطريق لا شعوري إدراك المؤلف وقناعاته من حيث أوجه المقارنة وعناصر التعامل الفكري، وهذه الكتب عديدة ولكن يعيها أنها لم تكن موضع عناية واسعة النطاق من جانب، وبعضها كمؤلفات البيروني وابن بطوطة معين لا ينضب بصدد موضوع العلاقات الإسلامية الدولية.

١١. التقاليد العربية السابقة على الدعوة المحمدية: التي يقول عنها ربيع بأنها "ورغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد إلا أنها صبغت بمفهوم العقلية العربية في تناولها للمشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود السياسي وظلت تمارس تلك الوظيفة في مراحل نموذج العصر العباسي الأول بل وقد نجد آثارها في مفاهيم الفلاسفة كابن خلدون مثلاً، وقد انعكس ذلك على مفهوم الرياسة باعتبارها رضا من جانب واختيار من جانب آخر، ثم القيم الاجتماعية البدوية من الشجاعة والإقدام والتضحية والقدرة على الخطاب، وثبات فكرة الشورى ففي التقاليد البدوية تكون وظيفة رئيس القبيلة التقريب بين مختلف وجهات النظر المطروحة في مجلسه القبلي، مبدأ الشورى بهذا المعنى وبغض

^{٢٥٧} حامد ربيع، "مصادر اكتشاف المنطق الإسلامي للتعامل الدولي"، المصدر السابق.

النظر عن احترامه من عدمه في مختلف الفترات ظل ثابتا ولو كحقيقة شكلية في جميع مراحل التطور السياسي الإسلامي حتى في التقاليد العثمانية، كل تلك محاور تؤهل للقيادة وتضفي على صاحب الرياسة شرعية الممارسة".

١٢. **التأثر بالحضارات الأخرى الكبرى:** إنهما الحضارات التي انفتح عليها المسلمون وتأثروا بها، التراث اليوناني وتقاليد الممارسة الفارسية في العهدين الأموي والعباسي، بل إن التنقيب عن مؤثرات أخرى يوصلنا إلى ما أشار حاجي خليفة المشهور في بلاد المشرق باسم كاتب جلبي صاحب كتاب كشف الظنون مما يسميه "تلويحات": أهل الهند، والكلدانيين من سكان العراق القدامى، وأهل اليونان، والروم، وأقباط مصر، ويضيف ربيع هنا تأثر العرب والمسلمين - في السياق السياسي - في بعض المراحل والظروف اللاحقة بالبربر والتراث الكاثوليكي في أسبانيا، ومقدمة ابن خلدون تعبير عن التطبيق الأول والحوارات المعروفة بين زعماء الكنيسة الكاثوليكية والعلماء نموذج آخر لتأكيد هذه الحقيقة التاريخية^{٢٥٨}.

وفي هذا المضمار يطرح ربيع ملاحظة بخصوص تاريخ التراث الإنساني، وهي أن الفكر اليوناني أو الفلسفة اليونانية التي مثلت نبوغا تمتد جذوره إلى أصول بعيدة تبلورت في إطار للتصور، هذا الفكر قدر له عقب ذلك من خلال تراكمات متتابعة أن يسير في مسلكين لكل منهما خصائصه المتميزة:

● الرافد الأول ومن خلاله انتقل التراث اليوناني إلى العالم الروماني حيث تعايش مع خبرة المجتمع الإمبراطوري ومع مفهوم التميز العنصري والحضارة المسيطرة بما تعنيه من سيادة عنصر القوة، ومن خلال التفاعلات مع نماذج الوجود السياسي للعصور الوسطى بما في ذلك الوظيفة السياسية للكنيسة الكاثوليكية، تبلورت جميع تلك التراكمات عبر فلسفة ميكافلي لتتكامل في شكل صياغة فكرية للحركة السياسية على يد ميكافلي، وعلم السياسي الغربي في أصوله البعيدة لم ينشأ إلا من خلال هذه المتابعة في الخبرات حيث تكامل الإطار العام للقيم المتعلقة بالحركة السياسية ولتضع أصول تلك الفلسفة التي سوف يقدر لها الإيناع خلال القرون الثلاثة اللاحقة لتنتهي مع الثورة الفرنسية بفضل ثلاث متغيرات:

١. حضارة عصر النهضة التي قامت على أساس التجرد من الشكليات والقيم

الدينية وإخضاع مفهوم التعامل السياسي للمنطق الفردي المطلق.

٢. ثم فلسفة القوميات التي هي في حقيقة الأمر إحلال لعبادة مفهوم الدولة

موضع عبادة الإله أو الحقيقة المنزلة^{٢٥٩}.

^{٢٥٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق ج ١/ ١٧١-١٧٦.

^{٢٥٩} وقد انعكست هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي المعاصر حيث نشهد في كتابات الإسلاميين المعاصرين جدلا حول التعامل مع استحقاقات الدول القومية القائمة التي ظهرت بعد سقوط الخلافة وعهود الاستعمار.

٣. ثم هيجل والتحليل الديالكتيكي الذي جاء يجمع كل ذلك في خلاصة واحدة^{٢٦٠}.

وهنا تثار جدلية حول الحجم الحقيقي للفكر اليوناني الذي انتقل عبر ملخصات الفارابي وابن سينا لأرسطو وأفلاطون والتي ترجمت إلى اللاتينية على يد مترجمين يهود، وكانت موضع اهتمام من قبل المعاهد الأوروبية والأمريكية دون أن يلتفت إلى أهميتها الباحثون والجامعيون العرب ونسخها موزعة بين مكاتب باريس وبرلين وروما^{٢٦١}، بل إن ربيع يقول بأن "القول بأن التراث السياسي الإسلامي هو الذي سمح للفكر الغربي بأن ينطلق من قيود وتقاليد الجهالة التي فرضتها العصور الوسطى أولاً وتعاليم الحضارة الكاثوليكية ثانياً ليس أمراً مبالغاً فيه"^{٢٦٢}، وهو بعد آخر يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحليل.

● الرافد الثاني - وهذا الذي يعيننا في شأن تأثير الفكر السياسي للمسلمين بالحضارات الأخرى-، وهو رافد التراث الإسلامي، فالمسلمون في رأي ربيع إستقبلوا الفكر اليوناني ولكنهم لم يتقبلوه على شاكلته بل ألبسوه ثوباً مختلفاً ومميزاً، فابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين تعاملوا مع نصوص أفلاطون، ولكنهم طعموها وطوروها وأعادوا صياغتها على ضوء المفاهيم الإسلامية مستعينين بالمتغيرات الذاتية التي فرضتها الحضارة الإسلامية، ومن خلال المعاناة استطاع الفكر الإسلامي أن يقدم نماذج أخرى مستقلة ومختلفة بل ومتباينة ومتعارضة مع التراث اليوناني، نماذج لا نستطيع أن نصفها بأنها تكرر أو استمرار للتراث

^{٢٦٠} يحدد حامد ربيع العلاقة بين الفلسفة والفكر السياسي الغربي بملامح ثلاث مراحل مختلفة

- المرحلة الأولى: كان فيها الفكر السياسي تابعاً للفكر الفلسفي وتمتد إجمالاً في التقاليد الأوروبية حتى ميكافلي حيث نجد المفكر هو فيلسوف أولاً يسعى إلى تفسير الوجود الإنساني بمختلف مظاهره ثم هو ثانياً مفكر سياسي بطريق التبعية، فهو لا يحلل ظاهرة السلطة من منطلقها الخاص ولكن كونها إحدى تطبيقات الوجود الإنساني وإحدى علامات الحركة البشرية، ولهذا فالأسماء الشهيرة التي تتداولها مؤلفات الفكر السياسي هي نفس الأسماء التي يعرفها من يتابع الفكر الفلسفي كأفلاطون وأرسطو وشيشرون والقديس أوجستين والقديس توماس الأكويني، وبهذا صار الفكر السياسي جزءاً وتابعاً للفكر الفلسفي وليس مستقلاً عنه.

- المرحلة الثانية: عندما جاء ميكافلي فحدثت القطيعة فالقيم السياسية عنده ليست القيم الخلقية ورغم أن إطار التحليل يظل واحداً إلا أن المفهوم الميكافلي يقوم على أساس استقلالية الثقافة السياسية، وهكذا فمنذ ميكافلي وحتى مطلع القرن التاسع عشر ينتقل الفكر السياسي في أوروبا عبر مرحلة الانفصام المطلق، انفصام شكلي في القيم وليس في جوهر التحليل لكنه قاد إلى نتائج خطيرة أهمها استقلالية الفكر السياسي عن الفكر الفلسفي فيأتي عمالقة الفكر السياسي الأوروبي بلا موضع في التراث الفلسفي.

- المرحلة الثالثة: ابتداء من القرن التاسع عشر حيث تحطمت الحواجز وبعاد الربط بين السياسي والفلسفي ولكن بعد استبعاده بطريقة أخرى مشكلة ما سيمسى في نهاية القرن التاسع عشر بنظرية القيم والذي هو ميدان مستقل آخر يشترك فيه التأمل الفلسفي بالتحليل السياسي، وهكذا تعود الفلسفة الألمانية ابتداء من هيجل وحواريه إلى التقاليد اليونانية الأصيلة، لكنها ليست عودة دون جديد، فالتأمل السياسي يضيف ربط العلم بالحركة بتقديم نموذج التعامل اليومي مع الوجود السياسي بقصد التحكم في مجالات التطور المتعلقة بالسلطة. حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/ ١٢٢.

^{٢٦١} حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٨٠.

^{٢٦٢} د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٦٢.

اليوناني أو التراث الفارسي الذي عرفته أيضاً التقاليد السياسية الإسلامية^{٢٦٣}، فالنموذج الفارسي بما تضمنه من تحطيم لكل إرادة غير حاکمة، والنموذج اليوناني الذي يجعل إرادة الحاكم هي القانون لم يكن لأي منهما موضع في الخبرة الإسلامية، فالتعاليم الإسلامية فرضت وظيفة نشر الدعوة على الإرادة الحاکمة، ثم إن التطبيق للقيم الإسلامية أبعثت المسلمين عن التصور اليوناني وصنعت بهم خبرات جديدة في التحليل والتأصيل والمعالجة للتنظيم السياسية للمجتمعات البشرية، فابن خلدون^{٢٦٤} يكمل إطار عام من ذلك الرافد في الجانب الاجتماعي صاغه باسم علم العمران الذي يصير مقدمة لازمة وضرورية لعلم الحركة الاجتماعية مكملاً مسيرة بدأها قبله الكندي والفارابي وغيرها^{٢٦٥}.

المبحث الخامس: عوائق أمام عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي.

يتحدث حامد ربيع عن عدد من "العوائق" و"الصعوبات المنهجية" التي قد تواجه من يسعى لتجديد التراث الإسلامي وإحيائه بقصد "ربط المفاهيم الفكرية الإسلامية بالواقع المعاصر للتنظير

^{٢٦٣} يتفق مع هذا الرأي مفكرون مسلمون معاصرون آخرون ويقول أحدهم إن "ابن رشد لم يُلخَّص كل "جمهورية" أفلاطون، فلقد أسقط الكتاب العاشر لكونه، في اعتقاده، غير مفيد لعلم السياسة. وهو كتاب خصصه أفلاطون للشعر. كما أسقط أيضاً الكتاب الأول، لأنه. في اعتقاده. لا يحتوي إلا على تَعَقُّلات جدلية. وابن رشد يكره الجدل، لأنه لا يرقى إلى مستوى البرهان. وهذا ما يجعله يختلف كذلك عن أرسطو. فالجدل عند هذا الأخير هو منطق السياسة، وهو وسيلة للتربية المدنية. أما ابن رشد، فيلح على إبعاد الجمهور عن السياسة وعن كل علم متصل بها. ويعتبر أن المناسب لهم هو العلوم الدينية البسيطة... ويعترف ابن رشد، تماماً كأفلاطون وأرسطو، بأن نظام الديمقراطية (أو الشورى) ليس أمثل الأنظمة السياسية، ولكنه أقل الأنظمة الفاسدة فساداً، ويتفق مع أفلاطون في إبعاد الفلاسفة المفسدين، أي السفساثية. والفلاسفة المفسدون. في نظر ابن رشد. هم المتكلمون. فهؤلاء يُضَلَّلُونَ عامة الناس، باعتبارهم يعتمدون منهج الجدل الذي لا يرقى إلى الحقائق البرهانية. فابن رشد يعتبر المتكلمين خطراً حقيقياً على صفاء الإسلام وعلى أمن الدولة، وهكذا فإن ابن رشد لا يكتفي بشرح فكر الفلاسفة اليونان، بل يتخذ من حين لآخر مبادرات تميزه عنهم. والواقع أن الإشكالية السياسية التي يَسْتَحْضِرُها ابن رشد في ذهنه والتي يعيشها في الواقع تختلف عن التي انطلق منها أرسطو وأفلاطون. فبالرغم من كون ابن رشد يأخذ برأي أفلاطون في اعتبار المدينة محكومة من طرف الفلاسفة، فإن هؤلاء الفلاسفة عند ابن رشد غير ملحدين. فهم جميعاً يؤمنون بالله تعالى وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبإعجاز القرآن الكريم. أضف إلى ذلك أن ابن رشد يفترض أن الشريعة الإسلامية تتضمن تعاليم تتجاوز نواحي أفلاطون، لأن هذه الأخيرة مجرد تعاليم وضعية، من كل هذا يمكن أن نستنتج أن ابن رشد لم يقلد لا أفلاطون ولا أرسطو في مجال السياسة، بل وظَّف أقوالهما في هذا الميدان لتناسب مع الشريعة الإسلامية وصاغ من كل ذلك موقفاً شخصياً يختلف عن موقفى أستاذه اليونانيين". د. عبد السلام بن ميس (صيف عام ٢٠٠٠)، "أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي"، مجلة التاريخ العربي المغربية، العدد ١٥.

^{٢٦٤} يرى حامد ربيع أن ابن خلدون ليس فيلسوفاً متخصصاً في السياسة ويعرف إسهاماته بخمس خواص: مؤسس العمران، ويؤكد استقلالية هذا علم عن العلوم الاجتماعية الأخرى، وهو واع بأن ذلك العلم حديث النشأة استطاع بتأملاته الفكرية ومعاناته المنهجية أن يضع أصوله النظامية، وهو يتبع في ذلك منهجية علمية واضحة ومحددة أساسها قانون النسبية، وهو يؤكد أن هذه المنهجية تفرض الديناميكية لتطور الظواهر.

^{٢٦٥} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/ ١١٨-١٢٠.

السياسي"، أو "الأبعاد الفكرية للعلاقة بين تراثنا السياسي وواقعنا المعاصر"، مؤكداً على أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر^{٢٦٦}، ومن ذلك:

المطلب الأول: شيوع بعض الأفكار والأحكام المسبقة: مثل الحديث الشائع بين الباحثين والمثقفين عن اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول إلى كنوز الفكر السياسي الإسلامي بسهولة ودقة، والقول بصعوبة إدراك المفاهيم السياسية الإسلامية في معناها الحقيقي^{٢٦٧}، "فمن أرخ الإنساني عموماً في العصر الحديث لم يكن إلا غريباً أو انطلق من المفاهيم الغربية غالباً، والمفاهيم السائدة في تحليل تاريخنا نبعث من النظرة الأوروبية حيث سادتها في خلفياتها الحقيقة فكرة ثابتة حول جعل تاريخ وكتابة التاريخ أداة من أدوات الدعاية السياسية، فإذا أضفنا إلى ذلك تلك النعرة القومية الغربية لكان علينا أن نفهم لماذا يجب أن نعيد النظر في كتابة التاريخ السياسي، حيث لم يكتب بعد تاريخ الإنسانية بقلم عربي مسلم^{٢٦٨}، لا فقط من حيث اللغة بل ومن حيث الفلسفة وتفسير الأحداث، وهكذا ترسبت في مفاهيمنا أخطاء عديدة، البعض منها بحسن نية، ولكن الكثير منها لا يمكن تبريره إلا من منطلق لا ينبع من الإعتبارات العلمية"^{٢٦٩}.

المطلب الثاني: عائق نفسي: التمزق الذي لا بد وأن يعاني منه الباحث السياسي بين التحيز من جانب والعاطفية من جانب آخر إزاء التراث الإسلامي، فنظرة العالم الغربي تسيطر عليه جعبة من التحيز تجاه كل ما هو له صلة بالتراث السياسي الإسلامي، تحيز وبغض النظر عن مسبباته لا بد وأن يخلق حالة عدائية

^{٢٦٦} د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٢٥.

^{٢٦٧} ويؤكد هذا د. بسطامي محمد خير في حديثه عن "الصعوبات" التي تواجه الباحث في فقه السياسة أو الفكر السياسي الإسلامي، مشيراً إلى ٤ مصاعب: (١) اختلاف المصطلحات: حيث تختلف المصطلحات السياسية المتداولة اليوم عن تلك المستخدمة عند المسلمين وتبدو غريبة عن ذهن المعاصر كمصطلح الإمامة والخلافة، وإمارة الاستكفاء، وإمارة الاستيلاء، ووزارة التفويض، والبيعة، والخراج والفيء، والحدود، والتعزير، والحسبة، كلها مصطلحات لا يفهمها الكثيرون في عصرنا، (٢) أن الموضوعات التي يضمها علم السياسة بميكله اليوم لا توجد في المصنفات الإسلامية في موضع واحد وبنفس المسميات، فهي متوزعة في مواضع مختلفة وتحت عناوين متعددة في كتب العقيدة والتفسير والفقه والسير والتاريخ والسياسة الشرعية، (٣) أن كتب التراث الإسلامي التي أفردت للبحث في مسائل السياسة تضم مباحث لا تدخل في التصنيفات الغربية المعاصرة لعلم السياسة، ففي تلك الكتب التراثية فصول عن الأنظمة الإدارية والمالية والقضائية وواجبات دينية ومواصفات أخلاقية إلى جانب التشريعات الدستورية والسياسية، (٤) أن كثيراً من المبادئ الإسلامية والمصطلحات القرآنية والحديثية تقرر مبادئ سياسية مهمة لكنها لا تبدو كذلك لمن لم يكن قادراً على فهمها، فحتى كلمة الشهادة التي تعلوا به المآذن تحمل مبدأ عقائدياً وقاعدة دستورية وشعاراً سياسياً، أنظر: بسطامي محمد خير، المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

^{٢٦٨} ربما يصح هذا القول لو قصد به حاجة المكتبات العالمية بلغات غير اللغة العربية لمؤلفات تاريخية موسوعية تتبوأ مكانة الصدارة كمرجع تاريخية رئيسية للقراء في رؤية حضارات العالم وتاريخ الإنسانية.

^{٢٦٩} حامد ربيع (١٩٨٥) "أمي والوظيفة الحضارية". مجلة الطليعة العربية، فرنسا العدد ٨٩ (٢١ كانون الثاني/فبراير ١٩٨٥) ص ٢٦ وما بعدها، نقلاً عن: "قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية للأستاذ الدكتور حامد ربيع، جمع وإعداد أ.د. جمال عبد الهادي مسعود والشيخ عبد الراضي أمين سليم (١٩٩١)، المنصورة- مصر: دار الوفاء، الكتاب الخامس، ص ٥٠.

ولو لا شعورية إزاء التقاليد الإسلامية، تدفع للدعوة إلى "التقدم الذي لا يعني في حقيقة الأمر إلا تحطيم الحواجز النظامية بين حاضرنا وماضينا" وإتهام من يسعى إلى إحياء تراثه بـ"التعصب للتقاليد" بهدف "تحطيم العلاقات الفكرية والممكنة لتعميق بين علم السياسية بمعناه الحقيقي والتراث الإسلامي"، ويضرب ربيع مثلاً على ذلك بمن تمرسوا على الثقافة الغربية وبعض من سعى بأسلوبه إلى "محاولة ساذجة لإثبات عصرية وتقدم التراث العربي الأصيل على شاكلة علي عبد الرازق"^{٢٧٠}، وغيره ممن تمرسوا على الثقافة من منطلق التقاليد الغربية وبعض من ينتمي إلى التراث العربي الإسلامي لكنهم يحاولون "بسذاجة" كما يصفهم ربيع إثبات العصرية والتقدم، ومقابل جعبة التحيز يعتقد ربيع بوجود جعبة من "الأحاسيس العاطفية التي قد تعيق مناقشة نقدية لما تركه سابقونا من تراث سياسي إسلامي وتقودنا إلى الهرب من المواجهة التحليلية"^{٢٧١}، وهكذا يقابل الباحث جعبة من التحيز تقابلها جعبة من العاطفية لا بد وأن يؤدي إلى خلق حالة من التمزق ما كان يمكن أن يعاني منها سوى التراث السياسي الإسلامي "^{٢٧٢}.

المطلب الثالث: المتغير الزمني وهو: إنقطاع الإستمرارية الفكرية بين التراث الإسلامي والواقع الحالي للتحليل السياسي في دلالاته القومية للدول العربية والإسلامية: فبعض الباحثين السياسيين يشعر بالانقطاع الزمني بينه وبين التراث الذي يعود إجمالاً إلى العصرين الأموي والعباسي وهو ما يؤثر على الفكر السياسي الذي يعني هنا "علاقة تفاعل بين التأمل والواقع، وإذا كان التأمل يعكس النبوغ الفردي والحساسية الذاتية فإن الواقع ترجمة للمعاناة اليومية من خلال الممارسة سواء احتراماً للنظام القائم أو صراعاً مع النظام، الإستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر والمعاناة المنتظمة في علاقة ثابتة بين الفكر والحركة، والتي تؤدي إلى نتائج ثلاثة: تجديد للمفاهيم، تقييم للأوضاع، تطوير للنظم"^{٢٧٣}، وفي هذا الإطار قد يشعر المحلل السياسي بأنه أمام عالم لا ينتمي إليه فكراً رغم انتمائه إليه حضارياً، ولهذا يستلزم لإحياء التراث السياسي الإسلامي القيام بمحاولة جادة لتحديث النصوص الإسلامية أي "نقل مفاهيمها إلى لغة العصر

^{٢٧٠} ينتقد حامد ربيع في مواضع مختلفة علي الرازق، رافضاً كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، الذي ظهر عام ١٩٢٥م، وأثار زوبعة من الغضب من المفكرين الإسلاميين الذين اعتبروه من أولى الشخصيات الدينية - حيث كان قاضياً للمحكمة الشرعية بالمنصورة- التي أعلنت صراحة الفصل بين الدين والدولة وحاولت أن تثبت أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام وأن هذه المسألة دينوية سياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها مع مصلحة الأمة نفسها مباشرة، ولم يرد بيان في القرآن ولا في الأحاديث النبوية في كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه"، وذهب في كتابه إلى القول بأن "التاريخ يبين أن الخلافة كانت نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد"، يتوافق رأي حامد ربيع مع رأي كثير من المفكرين الإسلاميين والعلماء مثل الشيخ محمد رشيد رضا الذي دعا في حينه إلى التصدي إلى اعتباره دعوة خطيرة من قبل من هو منسوب إلى الأزهري، كما رد عليه الأمير شكيب أرسلان ومحمد ضياء الرئيس، كما رد عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي المالكية بالديار التونسية كتاباً بعنوان "تقدم علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، نشرته المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٣٤٤هـ، ومن بعدهم جدد تناول الموضوع د.محمد عمارة.

^{٢٧١} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٣٦.

^{٢٧٢} د.حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٢٦.

^{٢٧٣} د.حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٢٧.

وإعادة صياغتها بحيث تستطيع أن تخاطب العالم الذي نعيشه... فعملية إحياء التراث هي نوع من التأريخ أو بمعنى آخر هو نوع من الالتقاء بين الماضي والحاضر، إنه ليس فقط تسجيل للماضي بلغة العصر بل هو أيضاً تفسير للحاضر... وتقييم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التي تحتويها تلك النصوص" ^{٢٧٤}.

ويضيف ربيع: "ومنذ اختفاء الإمبراطورية العثمانية وتمزيق أوصالها باسم حق الغزو حدث إختيار للوجود السياسي العربي والإسلامي، فالإمبراطورية العثمانية كانت تمثل في النطاق الدولي الإستمرارية الإسلامية التي استطاعت أن تفرض وجودها الذاتي في التطاحن العالمي، ومنذ أن اختفت الإمبراطورية العثمانية دون أن ترثها قوة محلية حيث كان الوارث الوحيد هو القوى الاستعمارية الأوروبية فإن القارة العربية لم يعد لها أي وزن في نطاق التعامل الدولي" ^{٢٧٥}.

المطلب الرابع: عائق منهاجي: ويتمثل في نظر ربيع في أن تقاليد التاريخ الإسلامي لم تعرف المنهجية المقارنة - التي يأتي التعريف بها في الصفحات التالية - سواء الداخلية أو الذاتية أو الخارجية أو المتعددة الوحدات كأساس لتفسير التضارب والتعارض: "فالكثير من الدراسات العلمية للتراث الإسلامي لا تزال منطوية على نفسها لا تعرف كيف تستقبل التقاليد العلمية للمدرسة التاريخية كأساس لمنهجية التحليل السياسي، هذا مع تأكيده على أن الحضارة الإسلامية قدمت استثناء في التاريخ الإنساني باهتمام رجالها بالحضارات الأخرى من منطلق قيمهم الذاتية" ^{٢٧٦}، ولهذا يرى ربيع أنه "لابد لعملية التجديد الفكري للتراث الإسلامي وأن تسبقها مقدمات تحدد المواقف النظرية التي منها وبها تتحدد طبيعة التعامل مع التراث، فالعلاقة بين الدين والسياسة منطلق أول لا بد وأن تتعلق المشاكل العلمية بتلك الأيدولوجية، وعندما نصل إلى القناعة بأن العنصر الديني متغير أساسي لفهم ظاهرة السلطة ووظيفتها يصبح من الممكن طرح التساؤل محور البناء الفكري لعملية التعامل مع التراث الإسلامي: أين التراث من عملية إحياء الوعي لدى الشعوب المسلمة ومعرفة الذات من منطلق الخبرة التاريخية والإهتمامات النظرية الأخرى للفكر السياسي" ^{٢٧٧}.

المطلب الخامس: التأثير بأجواء وأفكار الرفض للدلالة السياسية للخبرة الإسلامية ^{٢٧٨}: التي جاءت كنتيجة طبيعية لشكل وطبيعة مراحل الإهتمام الغربي بالحضارة والتراث الإسلامي، أفكار خلقت تناقضات في العالم الإسلامي في أوضاعه المعاصرة وألقت بظلالها على أذهان الباحثين السياسيين الذين يسعون

^{٢٧٤} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق ج ١ / ٣٧.

^{٢٧٥} حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٧٠.

^{٢٧٦} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١ / ٥١-٥٢.

^{٢٧٧} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١ / ٣٢-٣٥.

^{٢٧٨} حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٦٥.

للتعامل مع حضارة وتراث أمتهم وتفرض على كل من يتصدى لتحليل التراث السياسي الإسلامي نوعاً من الغربة إزاء العالم الذي نعيشه^{٢٧٩}، فالكثير من الباحثين والمتقنين والسياسيين في نظر ربيع قد تأثروا بالإسهامات الغربية في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي التي يصفها بـ"التخلف من حيث المستوى العلمي"، بل إن ربيع يقول بأن الحضارة الإسلامية لاقت من الدراسات والتحليلات ما يعتبر الأكثر "تدهوراً" مقارنة بدراسات الغربيين للحضارات والشعوب الأخرى ويقول: "إن المستوى الأكاديمي للدراسات المرتبطة بالشرق الأوسط لا يماثله من حيث التدهور العلمي أي دراسة أخرى بالنسبة لأي مجتمع أو حضارة أخرى بما فيها تلك المجتمعات البدائية رغم أن النموذج الإسلامي لا يقل أهمية ولو من حيث المتابعة التاريخية عن النموذج الكاثوليكي الروماني إلا أن جميع الدراسات التي تعرضت لهذا النموذج كانت من حيث المستوى العلمي بدرجة من التخلف التي تدعو إلى كثير من التساؤلات، ولو عدنا إلى أولئك الذين تعرضوا لهذه النواحي من الدراسة لوجدناهم ينقسمون إجمالاً إلى طائفتين: إما مؤرخون لم تقدر لهم المعرفة باللغة العربية وعليهم أن يستعينوا بمصادر غير مباشرة أو بترجمين يساعدون في عملية بحثهم واستقصائهم عن الحقيقة أو مستشرقون لا يعرفون شيئاً عن تقاليد البحث التاريخي ومنهجية العلوم الاجتماعية"^{٢٨٠}، إلى جانب الجهل السائد بالإسلام، أو الفهم الخاطيء له، وهو ما أدى إلى إلغاء ورفض صفحة كاملة تقدم نموذجاً متميزاً من الحركة والمواجهة السياسية امتدت ١٠ قرون بالنسبة للمتقدمين من المستشرقين الغربيين و١٣ قرناً بالنسبة للمتأخرين منهم^{٢٨١}.

ولا يتوانى ربيع في مهاجمة بعض من يتسلح من الباحثين والمحللين والجامعيين بما أسماه "الاستخفاف بتراثنا وإتقان فن التسلق فضلاً عن قدرة غريبة على الكذب"، ويعبر ربيع في هذا الشأن عن قلقه من الأوضاع القائمة تفرض على المسؤولين والجامعات والجهات البحثية في العالم العربي والإسلامي

^{٢٧٩} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١/٥٠-٥١.

^{٢٨٠} د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٦٠.

^{٢٨١} نرى أن العديد من الكتاب في الفكر السياسي الإسلامي ممن عاصروا ربيع أو جاؤوا بعده يتفقون معه في العديد من تفاصيل أفكاره، فنصر محمد عارف يؤكد: (١) أن هذا العائق ينبثق من منهجية دراسة الفكر السياسي في مجمله إنطلاقاً من فرضية واحدة وتصاعدية التطور الحضاري والثقافي حيث تكون جميع الحضارات والثقافات جزءاً من سياق عام يمثل حضارة عالمية واحدة، ولهذا قطعت حضارة الإسلام التي امتدت ١٤ قرناً بل وحتى حضارات فارس والصين وما بين النهرين إلا ما ندر كما رأينا في صفحات سابقة، وادجت كلها في هوامش التصنيف الأوروبي للتاريخ بجعله قديماً ووسيطاً وحديثاً، مرتكزاً على جعل تاريخ أوروبا هي مرآة العالم ومتى أظلمت أوروبا أظلم العالم ومتى تطورت تطور العالم، (٢) ثم إن التراث السياسي الإسلامي حصر حسب هذه المنهجية في نفس الفترة التي وجد فيها الفكر المسيحي في أوروبا وكأن تاريخه أسقط على تاريخ الإسلام، ومن ثم تعامل الأوروبيون مع المؤلفات الإسلامية التي وجدت في فترة العصور الوسطى أما قبل ذلك وحتى بعده في نظر بعض الأوروبيين فلا وجود للتراث الإسلامي، وبهذه النظرة تأثرت الوسط الأكاديمي العربي والمسلم، (٣) بل امتد ذلك إلى اعتماد المرجعية اليونانية في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي، بالبحث في صفحاته عن الأفكار والمقولات التي تتسق والنسق المعرفي اليوناني في العلوم السياسية وإنكار كل ما لا يتفق مع خصائص هذا النسق باعتباره في إطار الفقه والأدب والإخلاق، مع أن للنسق الإسلامي التوحيد يختلف جذرياً عن اليوناني الوثني، وهذا ما يفسر الاهتمام الأوروبي ببعض الفلاسفة المسلمين، بل أشاع مؤلفون أوروبيون شبهة بأنه لا وجود لفكر سياسي إسلامي لأنه في مجمله منقول عن اليونان. انظر: محمد نصر عارف، *في مصادر التراث السياسي الإسلامي*، المصدر السابق، ص ٧١-٧٣.

مراجعة قاسية، فهو يحذّر من "أولئك الذين يعتبرون أن من حقهم أن يتعرضوا لهذه المفاهيم المعقدة الكثيرة الحساسية والواحد منهم يعتقد أنه قد وصل إلى مستوى التدريس الجامعي في العلوم السياسية على سبيل المثال وكل ثقافته لا تعدوا أن تكون بعض القشور التي جمعها من أحد الجامعات الغربية... يعتقد أن من حقه أن يتعرض لتراثنا..ويقترن بهذا الإستخفاف بالتقاليد والتراث الإسلامي إعجاب وتقديس لكل ما هو أمريكي، وعقب موجة العبادة للحضارة الغربية حلت موجة الخنوع إزاء حضارة رعاة البقر، والواقع أن تاريخ الفكر السياسي عامر بهذه النماذج الضعيفة حيث بريق النجاح يمنع رؤية الحقيقة...، المأساة التي نعيشها أكثر خطورة وبعداً، ليست المشكلة هي إعجاب بحضارة أو تقديس لأسلوب حياة أو تبعية مصلحية لسياسة فرضها نفوذ إستعماري ولو مقنع فحسب، إنها أيضاً عملية غسيل مخ جماعي لأمة كاملة من خلال بث السموم الفكرية بتخطيط دعائي معين من جانب أفراد في أغلب الأحيان على غير وعي حقيقي بالوظيفة التي يؤديونها، ويدعم ذلك ليس فقط بريق السلطة وشهوة المال بل وكذلك التقدم العلمي الذي استطاعت القارة الأمريكية أن تحقّقه في أرضها ومن خلال جامعاتها"^{٢٨٢}.

المطلب السادس: ضعف أو غياب دور "الجامعات الحضارية": يؤكد ربيع على أن البحث العلمي وبشكل خاص جهود إحياء التراث السياسي الإسلامي ولأن تكون ذات فاعلية وفعالية لا بد وأن تحتضنها محاضن دراسية وبجئية، وهنا يتحدث ربيع عن ضعف أو غياب دور فئة خاصة من "الجامعات الحضارية" في الدول العربية والإسلامية، التي ومع تحسن أوضاع جامعاتها نسبياً وبشكل متفاوت من دولة إلى أخرى بعد قرابة ثلاثة عقود على كلام حامد ربيع إلا أن مفهوم "الجامعات الحضارية" التي يقصده مختلفاً ولا تزال كثير من دولنا العربية والإسلامية تفتقد لمثل هذه الجامعات المتميزة، يقول ربيع بأنه: "مما لا شك فيه أن أية جامعة لا بد وأن تملك وظيفة حضارية، ولكن هناك مجموعة من الجامعات التي نستطيع أن نصفها بأنها ليست لها سوى الوظيفة الحضارية بمعنى أن كل ما تسعى إليه هو التعامل مع العالم المعاصر الفكري والحركي من منطلق واحد: بناء وتعميق وإعادة تشكيل مفاهيم وقيم التعامل الحضاري، إنها تشعر بأن وظيفتها أساساً - كما هو الأمر بالنسبة للجامعات الأخرى - ليس خلق وتطوير المهن المتعلقة بالخدمات اليومية أو تطوير أية ثقافة علمية، ولكن وظيفتها فقط التعامل مع قيم حضارة معينة يعينها تطويرها أي تطويرها وبعبارة أخرى إكمال ما يمكن أن يكون قد انتاب تلك الحضارة من نقص أو جمود وبيس لسبب أو لآخر، بهذا المعنى تصير الجامعة أداة من أدوات البناء الأيدلوجي ولكن بمنطلق جماعي منظم ومستقر وثابت...، إنه ليس من وظيفة الجامعة الحضارية أساساً تخريج كوادر أو التعامل مع الوظائف المهنية وإنما تحدد المهام الملقاة على عاتقها بأنها أداة لخلق التكامل المعنوي حول مفهوم الوظيفة الحضارية، وهي بهذا

^{٢٨٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١ / ١١٠، وإلى جانب استناده في ذلك لقراءته الواسعة للمصادر الأجنبية كعادته فإنه رجع أيضاً إلى كتابات محمد محمد حسين في كتابه: حضارتنا مهددة من الداخل، وعبد القادر عودة في كتابه: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، مقارناً بكتاب علي زيعور عن "التحليل النفسي للذات العربية" وغير ذلك.

المعنى بجميع القدرات الفكرية الخلاقة ومسرّح يسمح بخلق المدارس العلمية المختلفة وأداة تسهل إحياء التراث القومي، ومرصد وظيفته طبخ المشاكل وتقديم الحلول، وكل ذلك دائماً من منطلق أساسه التعامل الفكري والإبداع العلمي حول ما يمكن أن يسمى بالعلوم الإنسانية بأوسع معانيها^{٢٨٣}.

يؤكد حامد ربيع -وكلامه هذا قبل ٣٠ عاماً- على قدرة الكثير من الجامعات العربية والإسلامية على التحول من مؤسسات لتخريج الكوادر المنطلقة نحو مهن محددة إلى مراكز للإبداع الحضاري بثنائية التأكيد على الهوية الذاتية مع الاستفادة من مكتسبات الإنسانية ليصب ذلك في إتجاه عملية تنظير وبناء وتجديد شامل وكامل، ولا يتحقق هذا برأيه إلا إذا تخلص الأكاديميون في أية جامعة تسعى لأن تنتقل من الدور التعليمي المحض إلى الدور "الحضاري" الواسع بهذا المعنى، إذا تخلصوا من مبالاة الحاكم وتأييد مواقفه وتبرير تصرفاته وهو ما يعرقل في نظر ربيع قيام هذه الجامعات بهذا الشكل لأية وظيفة حضارية متعلقة بالتجديد السياسي للتراث الإسلامي، يطرح ربيع في هذا المضمون أسئلة كثيرة حول ضعف دور الأزهر الشريف والحاجة إلى إحياء وظيفته الحضارية تجاوزاً لمجرد تخريج الأطباء والمهندسين وغيرهم من المهنيين^{٢٨٤}، وكذا حال الكثير من جامعات العالمين العربي والإسلامي، التي يقول بأن كثيراً منها متوزع بين جامعات "متفوقة ومتخلفة" علمياً وجامعات أخرى تسعى إلى "تشويه الثقافة الإسلامية باستقبالها المفاهيم الأمريكية لتصير منبرا ومنطلقاً لتدعيم مفاهيم التبعية الحضارية وترسيب القناعة لدى الأجيال بعدم الأصالة الحضارية"^{٢٨٥}، ونأمل أن يكون الحال قد تحسن كثيراً بعد ثلاثة عقود من رحيل ربيع حيث إن بعض الجامعات تشهد تحسناً وتوجهاً نحو جوانب من "الوظيفة الحضارية" التي يقصدها ربيع، ربما على المستوى الوطني في أغلب الأحيان، ويبقى تحويل عدد رائد منها إلى التوجه بأطروحاتها البحثية والدراسية نحو العالم الإسلامي ككل.

يضرب حامد ربيع ثلاثة أمثلة في العالم الغربي لتوضيح مقصده لمفهوم "الجامعة الحضارية"، ومع إشارته إلى أن العصور الوسطى عرفت نماذج للجامعات صارت معسكرات للرهينة الفكرية ولخلق الكهنوت العلمي لكنه في المقابل لا يفصل في توضيح أمثلة من التاريخ الإسلامي وهو ما كان حرياً بالإشارة إليه^{٢٨٦}.

^{٢٨٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١ / ١١١ و ١١٤.

^{٢٨٤} وقد حملت ثورة الخامس والعشرين من يناير لعام ٢٠١١ الكثير من الآمال بتجديد دور الأزهر الشريف وانتقاله إلى مجالات أكثر فاعية وتأثيراً وإيجابية على مستوى العالم الإسلامي، ربما كجزء من سعي مصر الجديدة بعد حكم الرئيس المخلوع مبارك إلى أن تستعيد مكانتها الحضارية.

^{٢٨٥} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ١ / ١١٢.

^{٢٨٦} ركز حامد ربيع على ذكر أمثلة من العالم المعاصر في إشارة إلى ضرورة ما يحتاجه المسلمون اليوم لمثل تلك الجامعات الحضارية، وقد فاتته استصحاب أمثلة من التراث الإسلامي بشكل يتفق مع منهجيته، ولذلك أستدرك على كلامه هنا بالإشارة إلى نموذج المدارس النظامية كأحد الأمثلة على المؤسسة التعليمية ذات الغاية الحضارية الأشمل والأعم من الهدف التعليمي البحت، التي نبحث في هدفها الحضاري الذي أسست من أجله، وتعود فكرتها إلى مؤسسها قوام الدين أبو علي الحسين بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي الملقب بنظام الملك، وهو الوزير ورجل الدولة السلجوقي والمنظر السياسي (ت ٤٨٥ هـ)، أنشأ الوزير نظام الملك رحمه الله مدارساً في أنحاء كثيرة من العراق وأراضي الدولة

قد تكون العقود الثلاثة الماضية قد أظهرت مزيدا من الجامعات "الحضارية" التي لم يقدر لربيع أن يتعرف على تجربتها أو أنها ظهرت بعد وفاته، لكن النماذج التي يذكرها والتي يعتبرها في نظره "حضارية الوظيفة" في إطارها الديني والقومي للقائمين عليها يمكن أن توضح هذا الصنف النادر للجامعات، وأبرزها^{٢٨٧}:

- **جامعة اللاتيران بروما** ^{٢٨٨} Pontifical Lateran University: وهي أقدمها في نظره خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وأكثرها عراقا في العالم المسيحي، فمنها تتبع حركة الإيناع الكاثوليكي في مختلف أنحاء العالم، وهناك جامعات أخرى تتبعها من حيث الواقع أو الفكرة تعرف باسم الجامعات الكاثوليكية كالتي في بروكسل وغيرها وإن كانت تملك استقلالاً شكلياً.
- **الجامعة العبرية في القدس** ^{٢٨٩} (The Hebrew University of Jerusalem): وهي التي سبقت انشاء الدولة الإسرائيلية بقرابة عشرين عاما، وقال عنها ماجنس أول رئيس لها

السلجوقية، ويمكن استخلاص عدد من النقاط من هذه التجربة التي قدمها الدكتور علي أجقو في بحث رصين له: (١) أنها كانت مشروع دولة لاقت دعما ماليا سخيا وأوقف لهذه المدارس الأوقاف حتى أن الخليفة كان يهتم بتعيين الأساتذة بنفسه، (٢) رفعت لواء حماية مذهب أهل السنة والجماعة ومواجهة المد الشيوعي وآثاره التي خلفها البويهيون، وهو هدف "حضاري" بمعنى أنه يسعى لتوجيه الثقافة والوعي الديني الجمعي إلى أصوله السنية ويبعث على الاستقرار السياسي والاجتماعي، حيث كان خريجو المدارس ينتشرون في الأمصار وبلاد المسلمين، ومنهم من كان يعين في القضاء والفتيا والحسبة وسائر الولايات الهامة في الدولة، بل كان المفات من أبناء الأمراء والوزراء يدرسون فيها، وكانت منتشرة إما في المدن التي تحتل مركز القيادة والتوجيه الفكري أو أن الفروع كانت تؤسس في مناطق ذات تركز سكاني شيعي، (٣) ولم تكن أهدافها لتتحقق لولا وضوح عقيدتها أو منطلقها الفكرية والتي جمعت بين ثنائية الفقه على المذهب الشافعي وأصول العقيدة على مذهب أبي الحسن الأشعري، (٤) اعتمادها على كبار العلماء والفقهاء كأبي المعالي الجويني إمام الحرمين وأبي حامد الغزالي وأبي إسحاق الشيرازي وغيرهم، (٥) كان النظامية ذات نظام إداري واضح، والأساتذة يتلقون مرتبات تدفع لهم، وهم مراتب: أولهم الصدر وله الصدارة في مدرسته ويقصد بذلك إمامته في علم من العلوم أو هو علامة عصره، ثم المدرس المختص، والنائب عنه، والمعيد الذي يكون طالبا متميزا يتدرج لاحقا ليصبح نائبا ثم مدرسا إن هو اجتهد، (٦) وكانت ذات منهج دراسي ذي وعاء زمني محدد بأربع سنوات على الأقل، ولكل فرع حلقتة، وكان الطالب يحصل على إجازة تخرج بشرط حضوره حلقات العلم جميعها وتخطيه امتحانا يعقده جمع من العلماء والشيخ يناقشونه فيه قبل منحه الشهادة، (٧) تميزت بمكتبها التي كان لها أمناء يقومون على ترتيبها ورعايتها، كيف لا وعلماء وفقهاء النظامية أنفسهم مؤلفون باللغتين العربية والفارسية وثنائية اللغة هذه كانت تعني التأثير المباشر على أمصار المشرق الإسلامي. (٨) وتلونت أجواؤها العلمية بمنهج علمية متعددة فلم تقتصر على الإلقاء الجرد فقط، فقد كان المناظرات سمة من سمات التعليم فيها. انظر بالتفصيل في هذا الشأن: د.علي أجقو (٢٠١١)، "الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية: محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي"، مجلة آفاق الثقافة والتراث - مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة التاسعة عشرة، العدد الرابع والسبعون - رجب ١٤٣٢هـ / يونيو ٢٠١١، ص ٨٥-١٠٤.

^{٢٨٧} حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ج ١ / ١١١ و ١١٤.

^{٢٨٨} جامعة اللاتيران الحبرية أو البابوية، أسست قبل نحو قرنين، تعد أشهر جامعة كنسية كاثوليكية في العالم رغم وجود العشرات من الجامعات الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا وإفريقيا وآسيا التي تسير على خطى مدرستها العقديّة والفكرية، وأشهر كليتها: كلية الفلسفة، واللاهوت، والقانون الكنسي أو الحقوق الكنسية، والقانون المدني، ومعهد البابا يوحنا بولس الثاني لدراسات الزواج والأسرة، وتحمل مكتبها الجديدة اسم البابا الطوباوي بيوس التاسع، موقع الجامعة على الإنترنت: <http://cms.pul.it>.

^{٢٨٩} ظهرت فكرة تأسيس جامعة عبرية على أرض فلسطين في المؤتمر الصهيوني الأول في عام ١٨٩٧ وكانت من اقتراح الناشط الصهيوني تسفي هرمان شايبيرا وبعد ستة عشر عاما على بداية مناقشة الفكرة، اتخذ المؤتمر الصهيوني الحادي عشر عام ١٩١٣ قرار إقامة جامعة عبرية، فاشترى الاتحاد الصهيوني العالمي لهذا الهدف أرضا على جبل المشارف من الزوجين البريطانيين جون وكارولين إميلي غراي هيل، وفي ٢٤ يوليو

عام ١٩٢٤م: "نريد أن تصير هذه الجامعة مكاناً حيث اليهودية تخضع للدراسة في جميع مراحلها بل وفي نفس الوقت حيث يمكن دراسة الإنسانيات وذلك الذي منه تتكون الحضارة المعاصرة، هنا لن توجد اليهودية في جانب والإنسانيات في جانب آخر بل أكثر من ذلك، يجب أن يتحقق نوع من الدمج بين كليهما في كل متناسق بحيث نعاصر يهودية وقد اغتنت واتسعت، وإنسانيات وقد اغتنت بدورها واتسعت، إن هدفنا أن نستقبل التطور الاجتماعي خلال القرن الماضي، ليس بمعنى التشبه بين الشعوب ولكن بمعنى الاستيعاب في داخل اليهودية بالكوز المعنوية الإنسانية، نريد بمساعدة البحث العلمي المتخصص أن نلقي بنظرتنا على الإنسانية من خلال عيوننا ومسالكتنا في التصور دون أن تعمينا حضارة قد تبدو وقد حكم عليها بالفناء بسبب تورطها في الترابط مع حياة ميكانيكية وارتباطها بالمنجزات المادية".

- **جامعة القضية الغربية Western case Reserve University**: ويعتبرها ربيع "أحضرها قاطبة" وموجودة في كليفلاند بشمالى الولايات المتحدة الأمريكية، والتي يقال "إن الوصول إلى كنوزها لا يقل صعوبة عن التسرب إلى خزائن البنتاغون"^{٢٩٠}.

١٩١٨، وخلال فترة الانتداب البريطاني، وضع حجر الأساس للجامعة لكنها افتتحت فعلياً في ١٩٢٥/٤/١ في حفل حضره اللورد آرثر جيمس بلفور، والندوب البريطاني السامي هربرت صمويل والزعماء الصهيونيين حاييم فايتسمان، الحاخام إبراهيم إسحاق كوك وحاييم نحمان بياليك. ترأس حاييم فايتسمان مجلس أمناء الجامعة الأول وكان بين أعضائه ألبرت أينشتاين، حاييم نحمان بياليك، آحاد هعام، ناحوم سوكلوف، يهودا ليب ماجنس وغيرهم من العلماء والأدباء اليهود. شملت الجامعة عند افتتاحها ثلاث دوائر: معهد علوم اليهودية، معهد الميكروبيولوجيا ومعهد الكيمياء، تعد الجامعة العبرية في القدس أول جامعة إسرائيلية بل إنها أسست قبل إعلان تأسيس الدولة العبرية بأكثر من عقدين، وفي عام ٢٠٠٦ بلغ عدد طلابها ٢٤ ألف طالب بينما بلغ عدد أساتذتها في العام نفسه ١٢٠٠ أستاذ. اللغتان الرئيسيتان للتعليم فيها هما العبرية والإنجليزية وتشمل كليات: الأدبيات، الحقوق، العلوم الاجتماعية، العلوم الطبيعية، الرياضيات، المعلوماتية، الطب، الزراعة، العلوم الغذائية والطب البيطري، علم الأحياء البحري، موقع الجامعة على الإنترنت: <http://www.huji.ac.il>.

^{٢٩٠} تأسست عام ١٨٢٦، ومنذ عام ١٩٦٧ انطلقت بعد دمج مؤسستين تعليميتين متجاورتين لتكون رائدة جامعات البحوث في الولايات المتحدة الأمريكية، وتتنوع كلياتها بين: الآداب والعلوم، طب الأسنان، الهندسة، القانون، الإدارة، الطب، التمريض، ومن اللافت أن فيها كلية للعمل الاجتماعي ومركزاً للمنظمات الأهلية الطوعية والقيادة، الجامعة كانت ومازالت مختلفة عن غيرها، في الماضي كانت تشترط على الطلبة اتقان اللاتينية واليونانية وفي العقد السادس من القرن التاسع عشر سبقت غيرها من الجامعات الأمريكية والغربية بالتركيز على اجتذاب العلماء في المجالات التطبيقية والهندسية، واليوم تركز على رابعة: الطاقة والبيئة، والصحة البشرية، والثقافة والإبداع والتصميم، والعدالة الاجتماعية والأخلاق، أما عن أرشيفها فقد يكون هو الأهم من بين ما تحفظه الجامعات الأمريكية، هناك قيود وحدود إدارية واجراءات معقدة عديدة تحول دون التصفح غير الموجه والمنظم لما يحتضن أرشيفها الذي يحمل شعار " نستفيد من الماضي لتتعرف على حاضرنا ونبني به مستقبلنا"، والملفت أنه مفهرس بنظام خاص لا يمكن للطلاب أو الباحث أن يتعرف على الوثيقة التي يريد بنفسه بل عليه أن يستعين بالموظف المسؤول، بل على الطالب أن يعلم إدارة الأرشيف مجتهد قبل يوم أو أكثر وإلا لن يحصل على شيء، تبدو الجامعة مرتبطة بقضايا العصر ليس من خلال كلياتها فحسب بل من خلال عشرات المراكز المتخصصة التي تجمع طلبة وباحثي مختلف كلياتها بل والجامعات والمؤسسات الأخرى خارجها في برامج بحث ودراسات وتطوير وأبرز المراكز: الإنسانيات، الحاسوب وتقنيات المتعددة الأبعاد، والسرطان والإيدز، والنفع العام للأعمال، والجنوم، الصحة العالمية، استشارات وتخطيط واستراتيجيات البحث المؤسسي، الهندسة والعلوم البوليمرية، تعليم الرياضيات والعلوم، العدالة الاجتماعية، التاريخ الطبي بما في ذلك دراسة المخطوطات الطبية النادرة، المرأة، القانون الدولي، مختبرات الطاقة، الأخلاق والإبداع، ومركز للدراسات اليهودية يسعى لتوسيع الاهتمام والبحث في الدراسات اليهودية في الجامعات والمجتمعات أمريكياً وعالمياً، تنمية الطفل، معهد

• الجامعة الأوروبية European University Institute: التي أنشئت في نهاية

السبعينات في مدينة فلورنسا، ويصفها ربيع حينما خط كتابه عام ١٩٨٠ بأنها ما تزال تخطو خطواتها الأولى^{٢٩١}.

المطلب السابع: التراث المستهدف دماره في الماضي والحاضر: ولعل مما أشار إليه ربيع بإختصار وما يمكن إعتبره من عوائق إحياء التراث السياسي الإسلامي التي ذكرها حامد ربيع، الذي كان ولا يزال سبباً في تعويق الكثير من حماسة الكثيرين لإحياء تراثهم، هو ما تعرضت له إسهامات العرب والمسلمين من إتلاف وتضييع آخرها حرق المكتبات في بغداد في الأيام الأولى من الاحتلال الأمريكي للعراق في أبريل من عام ٢٠٠٣م^{٢٩٢}، ولو عدنا إلى التاريخ لوجدنا أن ما حصل في بغداد أوائل القرن الحادي والعشرين تكرر

تكامل الإدارة والهندسة، الإبداع التعليمي، مركز منظمة الصحة العالمية التعاوني للبحوث، موقع الجامعة على الإنترنت: <http://www.case.edu/>

^{٢٩١} هي جامعة أوروبية للبحوث والدراسات المتقدمة على مستوى الدراسات العليا، وكذلك بمشاريع بحثية لما بعد درجة الدكتوراه، طرحت فكرتها بين الدول الأوروبية عام ١٩٥٥ وأسسها أعضاء الاتحاد الأوروبي بموجب اتفاقية وقعت عام ١٩٧٢ في مدينة فلورنسا بإيطاليا لتسهم في التقدم والتنمية في المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية برؤية أوروبية، ويتضح هذا من نوعية أقسامها فهي تركز على أربعة منها: الاقتصاد، والتاريخ والحضارة، والقانون - الأوروبي والمقارن والدولي-، والعلوم السياسية والاجتماعية، تخضع فيها بحوث الطلبة لإشراف ومراجعة أساتذة من مختلف الدول الأوروبية، وتحظى بدعم هو الأكبر في أوروبا لجامعة في العلوم الاجتماعية والسياسية، مكتبها تكتنز قرابة نصف مليون من مصادر ومراجع قديمة وحديثة هامة وأكثر من ٣ آلاف دورية ومجلة علمية مطبوعة، و٣ آلاف دورية ومجلة إلكترونية، والأهم من ذلك أن الجامعة تحتضن الأرشيف التاريخي للاتحاد الأوروبي الذي يصل الطالب بوثائق المؤسسات الأوروبية، تركز الجامعة على ترسيخ منهجيات البحث في أذهان طلبتها قبل بدئهم بمجوتهم التي يستمر في دراستها وعرضها في ندوات على مدى أربع سنوات، موقع الجامعة على الإنترنت: <http://www.iue.it/>، والدول العربية والإسلامية حرية بتأسيس جامعة كهذه تجمع فيها خبرات وتجارب الجامعات الرائدة في عواصمنا العربية والإسلامية مستفيدة من العدد الكبير من الكفاءات العلمية المسلمة في قارات العالم لتجاوز بهم مهمة تخريج الطلبة إلى فضاء "الوظيفة الحضارية" بما في ذلك التركيز على البحث والتطوير المرتبط بواقعنا والدافع لنهضتنا المنشودة.

^{٢٩٢} يقول الصحفي البريطاني المعروف روبرت فيسك في مقال له بعد أيام من دخول القوات الأمريكية بغداد وهو يروي آخر فصول سلب عاصمة الرشيد: "(٢٠٠٣/٤/١٤) كان يوم حرق الكتب. في البدء جاء الناهيون، ومن ثم مضمرو النيران. لقد كان الفصل الأخير من نهب بغداد؛ فقد تحولت دار الكتب والمحفوظات الوطنية إلى رمادٍ في درجة حرارة ٣٠٠٠، وهي كنز لا يُقدر بثمن للوثائق العثمانية التاريخية، بما فيها المحفوظات الملكية القديمة للعراق. وفيما بعد أضرمت النيران في مكتبة القرآن لدى وزارة الأوقاف. لقد رأيت الناهيين. وقد شتمني أحدهم عندما حاولت إسترداد كتاب للفقهاء الإسلامي من صبي لا يتجاوز سنه العاشرة. وبين رماد التاريخ العراقي وجدت ملفاً يتطابق في الرياح: أوراقاً مكتوبة بخط اليد بين بلاط شريف مكة الحسين الذي شرع بالثورة العربية ضد الأتراك بتحريض من لورانس الجزيرة العربية، وحكام بغداد العثمانيين. ولم يبق الأمريكيون بفعل شيء. على طول الساحة القذرة قُذفت رسائل التوصية إلى حاشية الجزيرة العربية، وطلبات الذخيرة للقوات، والتقارير بصدد اللصوصية على الجمال، والغارات على الحجيج، كلها كُتبت بخط يد نسخ جميل. لقد كان بين يدي آخر آثار بغداد للتاريخ العراقي المكتوب. مع الشروع بتدمير الآثار القديمة في متحف الآثار يوم السبت وحرق دار المحفوظات الوطنية ومن ثم مكتبة القرآن فإنّ السنة هي السنة صفر بالنسبة للعراق. إنّ هوية العراق الثقافية قد مُحيت. لماذا؟ لماذا أشعلت فيها النيران؟. لأيّ غاية جنونية تمّ تدمير هذا التراث؟. عندما ألقى النظر إلى المكتبة القرآنية حيث كان اللهب يتأجج من النوافذ مائة قدم، توجهت إلى مكاتب قوة الاحتلال: مكتب المشاة البحرية الأمريكية للشؤون المدنية. أعلن الضابط بصوت عالٍ لزميل له بأنّ "هذا المرء يقول إن مكتبة الكتاب المقدس (هكذا!) تحترق". لقد أعطيت خريطة المكان، وعليها الاسم الدقيق بالعربية والإنكليزية؛ قائلاً إنه يمكن مشاهدة الدخان من على بعد ثلاثة أميال والمسافة إليه

لحوادث حرق الكتب أو إغراقها أو إتلافها بل وسرقتها خلال حملات الغزو ثم الإستعمار، حيث حملت إلى أوروبا وظهرت أجزاء من محتوياتها في كتابات غربيين إدَّعوا أنهم أبدعوا تلك الأفكار رغم أنها مسروقة من كتب المسلمين^{٢٩٣}، حروب الصليبيين نالت من التراث الإسلامي حيث رمى الصليبيون الكثير من كتب المسلمين غرب البحر المتوسط، وكذا التتار وما قام به هولوكو من رمي لكتب المسلمين في نهر الفرات ليصنع بها جسرا تعبر عليه جيوشه، وما ضاع إثر نائية المسلمين في الأندلس، "علاوة على ما غشى الأمة من ظلمات الجهل في عصورها الأخيرة حتى ضاع من بين أيديها كثير مما أبقته تلك النكبات" كما يقول الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق رحمه الله^{٢٩٤}، وذلك بسبب جهل الأحناف بما تركه لهم أجدادهم من مخطوطات ومؤلفات تلف بعضها وسرق الآخر، حتى إن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله قال "وما أمكن إنقاذه من هذه الكتب ظل مكتوزا في دور الكتب فيه المخطوط وغير المخطوط وحسب

تستغرق خمس دقائق بالمركبة فقط. وبعد نصف ساعة، لم يكن هناك من أمريكي على المسرح، بينما كانت ألسنة اللهب جامحة في الهواء لمسافة مائتي قدم. لقد كان ثمة زمان قال العرب فيه: إن كتبهم تُؤلف في القاهرة، وتُطبع في بيروت وتُقرأ في بغداد. الآن تُحرق المكتبات في بغداد. لم تكن دار المحفوظات الوطنية تضم مدونات الخلافة العثمانية فحسب، بل تلك التي تتعلق بالسنوات المظلمة لتاريخ البلد الحديث، الروايات المخطوطة لسنوات الحرب الإيرانية العراقية (١٩٨٠ - ١٩٨٨)، المزودة بالصور الشخصية والمفكرات العسكرية، والأفلام المصغرة لنسخ الصحف العربية التي تعود إلى السنوات المبكرة للقرن العشرين. لقد كانت الملفات والمحفوظات الأكثر قدماً موجودة في الطوابق العلوية من المكتبة، ومما لا شك فيه أنه تم استعمار البنزين من أجل إضرام النيران بالمبنى بطريقة تنم عن الاحتراف. لقد كانت الحرارة عالية بحيث إن الأرضية الرخامية تغضنت عالياً والسلاط الخرسانية التي ارتقيتها قد تشققت. كان من الصعب مسك الأوراق التي كانت ملقاة على الأرض لشدة حرارتها، وكانت لا تحمل طباعة أو كتابة، ولحظة التقاطي لها صارت رماداً. مرة أخرى، طرحت واقفاً في هذه السحب من الدخان الأزرق والحمرات السؤال نفسه: لماذا؟! التفكير حول ما يعني ذلك موجه...! لأكثر من ألف سنة، كانت بغداد عاصمة العالم العربي الثقافية، وسكانها الأكثر تعليماً في الشرق الأوسط. في القرن الثالث عشر (الميلادي) قام حفيد جنكيز خان بحرق المدينة، وقد قيل إن مياه دجلة كانت تجرى سوداء جزاء حبر الكتب. البارحة (١٤-٣-٢٠٠٣) .. امتألت سماء بغداد برماد آلاف الوثائق القديمة الأسود. لماذا؟! روبرت فيسك (٢٠٠٣) "هوية العراق الثقافية قد مُحيت .. لماذا؟!". صحيفة الإندبنندن اللندنية - ١٥ أبريل ٢٠٠٣. والمقال ترجمه الباحث السوري مالك مسلماني.

^{٢٩٣} وإضافة إلى ما هو مشهور من قصص سرقة التراث الإسلامي وحمله إلى أوروبا من الدول العربية فإن دولا إسلامية أخرى غير عربية شهدت الجريمة ذاتها، الكثير من تراث الإندونيسيين حمل إلى هولندا، ومكتباتهم ومتاحفهم وكما شاهدت بنفسي خلال زيارات عديدة لها تخلوا من معظم الآثار المهمة التي يمكن من خلالها فهم وإحياء ما هو مفيد من صفحات التاريخ، وقد حدثنا السيد رضوان سعيدي العضو السابق في البرلمان الإندونيسي عن حزب التنمية المتحد الإسلامي في منزله بجاكرتا خلال شهر رمضان لعام ١٤٢٨، وهو من قومية الملايوين البتاوين كيف سرقت الكثير من الكتابات التاريخية لقومه ليس إلى هولندا فحسب بل حتى إلى روسيا ودول أخرى، مما يعرقل دراسة حقيقية للتراث، وهكذا ضيقت الهوية الفكرية للكثيرين من الأجيال الجديدة التي لا تعرف عن تاريخها الإسلامي إلا القليل، بل وشوه ما سمح لها أن تعرفه حتى تتعد قدر الإمكان عن جذورها ولتقبل الجميع كذبة أن إندونيسيا دولة علمانية ولا مكان لشريعة الإسلام فيها مع أن تاريخها يشهد بإسلاميتها، وقد لاحظت شخصياً فقر المكتبة الوطنية في جاكرتا وعدم توفر معظم كتب التراث الإسلامي لعلماء جزر نوسانتارا باستثناء القليل مما هو مطبوع ومتداول في مؤسسات التعليم الديني.

^{٢٩٤} الشيخ محمد الخضر حسين (١٣٤٤هـ)، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: المطبعة السلفية .

وأصبح المتداول بين الأيدي شئ محدود ولعله ليس أفضل الموجود^{٢٩٥}، وفضل البعض بيعها لباحثين غربيين وشرقيين على أن يسلموها لجهات تعتني بها في عالمنا الإسلامي.^{٢٩٦}

^{٢٩٥} الشيخ محمد الغزالي، *حقيقة القومية العربية وأسطورة البحث العربي*، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٠٧ .

^{٢٩٦} إضافة إلى دور المخطوطات والكتب المعروفة والعريقة في مصر والشام وتونس وغيرها بدأت تظهر مبادرات جديدة أخرى خلال العقدين الماضيين كمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي بالإمارات العربية المتحدة، الذي يفترض أن تحذو حذوه حكومات أخرى في العالم الإسلامي لإنقاذ التراث الإسلامي ليس في العالم العربي فحسب بل في دول جنوب آسيا (باكستان والهند وبنغلاديش) وكذا دول جنوب شرق آسيا المسلمة (ماليزيا وإندونيسيا وبروناي)، وبعض الدول الإفريقية المسلمة، كما زرت شخصيا مركز دراسات وبحوث الأدبيات الدينية التابع لوزارة الشؤون الدينية بجاكرتا، حيث يشهد محاولة جديرة بالاهتمام لجمع المخطوطات المتناثرة في جزر إندونيسيا بعد إهمال طال لعقود، حيث يخطط لإنجاز نسخ رقمي لـ ٥٥٠ مخطوطا ونسخة من المصاحف القديمة خلال المستقبل القريب، وهناك جهود أخرى تقوم بها مراكز بحث ماليزية كتلك التابعة للجامعة الوطنية الماليزية.

الفصل الثالث

منهجية حامد ربيع في إحياء التراث السياسي الإسلامي

مدخل:

يمكن القول بأن حامد ربيع كان من أوائل علماء السياسة العرب أو المسلمين الذين حاولوا وضع فلسفة أو قواعد منهجية في مسعى لتنظيم عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي خلال القرن العشرين، ونخص بالكلام هنا التراث السياسي منه وتوظيفه من أجل بناء نظرية سياسية إسلامية، رغم أن هناك من كتب في الأنظمة والنظريات الإسلامية، وقد ظهرت إسهامات أخرى لحقته في هذا الإطار، لم يدعي حامد ربيع في كتاباته أنه قدم منهجية متكاملة مكررا إقراره بأن وضع مثل هذه القواعد المنهجية ليس بالأمر السهل، وهذا ما سيسعى الباحث إلى تقديمه من خلال هذا الفصل، مع التأكيد على عدم الاستفادة في شرح ونقد للمنهجية التي طرحها، ويأتي هذا الفصل بعد أن عرضنا في الصفحات السابقة لما طرحه من تحديد لمصطلحات ترتبط بالتراث، ثم لدواعي عملية الإحياء بالنسبة للأمة الإسلامية اليوم، وأسباب الإهمال التي تعرض له الجانب السياسي على وجه الخصوص من تراثنا الإسلامي، ثم عرّجنا على المصادر التراثية وتقسيماتها، وأشرنا إلى ما يمكن أن يواجهه الباحث الذي يحاول أن يُبجّر في محيط التراث من عوائق، ومن خلال استقراءي لما وقع بين يدي من كتاباته يمكن أن أقدم ما يمكن أن أصفها بمنهجية حامد ربيع في إحياء التراث السياسي الإسلامي، والتي وجدتها متناثرة بين ثنايا مؤلفاته.

المبحث الأول: تحديد أهداف الإحياء ومؤهلات الباحث:

المطلب الأول: مؤهلات الباحث الساعي لإحياء التراث السياسي الإسلامي: يرى حامد ربيع أن عدداً من الشروط يجب توافرها في شخصية من يسعى لإحياء التراث السياسي الإسلامي وأبرزها ثلاثة أدوات على الأقل من المسلم به توافرها لفهم العالم الإسلامي ماضياً وحاضراً واستشراف مستقبله:

١- فقه اللغة: والمقصود بها هنا اللغة العربية التي بها تفتح كنوز معرفة معقدة ومركبة^{٢٩٧}،

فالكلمات والتعريفات التي نستخدمها في التعبير -في اللغة العربية- لها طباعها المتميزة ودلالاتها المستقلة ورحيقها الخاص بها، والأمثلة عديدة، هل يعرف أولئك الذين يدفعون أمامنا بهذه المصطلحات، وقد صوروا أنهم حققوا ما لم يحققه الأوائل أن كلمة "الدعوة"- على سبيل المثال- لم تستطع جميع اللغات الأوروبية أن تعبر عنها بذلك الواقع

^{٢٩٧} عندما دخلت الشعوب في دين الله أفواجا حسب التعبير القرآني " صار المؤمنون الجدد من أهل العربية لا لاعتبارات جنسية أو عرقية وإنما لأن العربية أضحت عقلا ودينا وخلقا، فهي منهج في الفكر، وهوية ثقافية لها ملامحها، ودين، لأن العربية وسيلة فهم الإسلام وشرط لازم للتفقه في شريعته، وإدراك مقاصده العليا واستنباط الأحكام الفرعية العملية من أصوله". أنظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، *دراسات إسلامية*، المصدر السابق، ج ٢/١٠٥.

الذي عرفته تقاليدنا، والذي نبجده صريحا واضحا في الخطابين القرآني والنبوي ومن قرابة خمسة عشر قرناً، وهل يعرف هؤلاء السادة أن علماء الحضارة الغربية - بكل تفوقاتها وقدراتها - لا يعرفون كيف يترجمون كلمة "الجهاد"، فيستخدمون هذا اللفظ بأحرفهم اللاتينية؟ وهل استطاع فهمهم السياسي أن يؤصل - حتى اليوم - مفهوم الأمة؟^{٢٩٨}.

٢- ثم الفهم الحقيقي للإسلام الذي يغلف بمدركاته جميع المصادر والأصول للحضارة الإسلامية، بما في ذلك الجهد في فهم تاريخ الإسلام ومسيرة حضارته وتجاربه المختلفة^{٢٩٩}.

٣- والإمام بأدوات البحث العلمية المنهجية من منطلق التقاليد المعاصرة، عدم الإمام بهذه الأدوات الثلاثة أو بأحدها ساهم في إلغاء ورفض صفحة كاملة من التراث السياسي الإنساني تستوعب عشرة قرون على الأقل، شهدت نموجا متميزا من الحركة والمواجهة السياسية في العالم الإسلامي.^{٣٠٠}

المطلب الثاني: تحديد الأهداف الوظيفية لإحياء التراث السياسي الإسلامي:

إبتداء يؤكد حامد ربيع على التفرقة بين "الإهتمام" الغربي بالتراث الإسلامي عموما وبين "الإهتمام بهدف الإحياء" أو هو "الإحياء" من قبل علماء مسلمين من جهة أخرى، والذي يملك في نظره وظائف متعددة تعكس اهتمامات مختلفة ومتباينة، ومن الطبيعي أن هذه الوظائف وهذه الإهتمامات

^{٢٩٨} أ.د. حامد ربيع، *خطابات إلى الأمة والقيادة*، المصدر السابق، ص ٨٦.

^{٢٩٩} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ص ٢٢٣. ويفصل ربيع في هذا الشرط محذرا من انزلاق المحلل للتراث السياسي الإسلامي بدونه ويشمل ذلك العنوان الواسع في نظره ضوابط عدة ومنها: "١) الفهم الحقيقي للتراث ووظيفة التقاليد المرتبطة بالحضارة الإسلامية في النطاق الدولي لا يمكن أن يتم إلا من منطلق تحليل نظرية الدولة في التقاليد الإسلامية حتى نهاية العصر العباسي الأول، كما تجب التفرقة بين فهمنا للتراث بين (التصور الذاتي) و(حقيقة الحضارة)، فهناك فارق بين كيفية تصورنا لحضارة معينة وكيفية فهم الحضارة تلك نفسها وطبيعتها الدفينة، وفهم القيادات الإسلامية للعالم الخارجي مثلا ليس متطابقا بالضرورة مع فهمي بعد قرون، والذي يعيننا في تحليل التراث هو الفهم الحقيقي المباشر النقي لتلك الحضارة مفرقين بين الوعي الإسلامي في حقيقته النقية والوعي الجماعي في لحظة تاريخية معينة، (٢) ضرورة إعادة النظر في الخطأ التاريخي في النظر إلى الفكر اليوناني على أنه مصدر للفكر الإسلامي وأنه أُنِع في المنظور الإسلامي واستقبل ونقل لينطبع بمخصائصه ومدركاته في المنطق الفلسفي الإسلامي، والحق أن الفكر الإسلامي قد أحضع الإدراك اليوناني لعملية إعادة تشكيل كاملة، لم تقتصر على إدخال عنصر الإيمان والحقيقة المنزلة، بل تعدى ذلك إلى جميع الكليات السياسية، وبينما كان الفكر اليوناني تعبيرا عن المدينة الدولة كان الفكر الإسلامي منطلقا من مفهوم الدولة العالمية من حيث التكوين والوظيفة، ولنتذكر على سبيل المثال المفهوم السائد الخاطيء بأن المدينة الفاضلة للفارابي إن هي إلا نقل لمؤلف أفلاطون حول الجمهورية، في حين يعرض الفارابي في كتابه لمفهوم التماسك العضوي في الوجود السياسي الذي لم يعرفه أفلاطون، وبينما استقبل شيشرون ونقل نجد أن ابن رشد استقبل وأخصب وهنا تكمن قوة التراث السياسي الفكري والنظامي في الحضارة الإسلامية، (٣) ضرورة إستقراء التاريخ النقي للحضارة الإسلامية لا الاعتماد على نتاج جهود الحركات الاستشراقية على مدى القرون المتأخرة والتي سعت لفهم حقيقة الشعوب الإسلامية بقصد تطويعها والتحكم في إرادتها فلم تكن حركات بحثية خالصة ولم تسع إلى الإسلام في نقائه الأصيل وإنما في تطبيقات الشعوبية التي خضعت لعامل الزمن من تشويه وإضافة".

بتصرف عن: حامد ربيع (١٩٩٦)، "ضوابط لتحليل التراث الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد (٣١٤)، السنة السابعة - ١٥ شعبان ١٤١٦هـ/ ٨ يناير ١٩٩٦م.

^{٣٠٠} د. حامد ربيع، *التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي*، المصدر السابق، ص ٦١.

لابد وأن تفرض منهجية مختلفة تحدد فلسفة الإقتراب من التراث، ومن هنا فإن الإهتمام بالتراث لابد وأن يسبقه تحديد الهدف أولاً من عملية الإحياء لذلك التراث السياسي الإسلامي المقصود إخضاعه للبحث والدراسة، والتي تتلون وتتحدد بالتقاء ثلاث مجموعات من المتغيرات في فكر ربيع:

١- طبيعة الإهتمام أى خصائص الفضول الذى يحدد التعامل مع التراث، فهناك أولاً:

حقيقة الفضول الذى نبعت منه الاهتمامات بالعودة إلى التراث: هل هو فضول تاريخي أم تنظيري أم حركي أم ثقافي؟.

٢- و طبيعة التراث بمعنى الخصائص المميزة التى تضيء الإستقلال والتميز لنموذج التراث،

فكل تراث له خصائصه المتميزة ومنهجية تحليل التراث لابد وأن تخضع لهذه الحقيقة وان تتشكل بها.

٣- ثم التطبيق أو البعد من أبعاد ذلك التراث، فالتراث ذو تطبيقات ثلاث: فكر، ونظم،

وممارسة، وكل من هذه التطبيقات يملك خصائصه المتميزة ويفرض تبعاً لذلك منهاجته المتميزة.

وبخصوص طبيعة الفضول، أو تحديد الهدف من عملية الإهتمام بهدف الإحياء المقصود للتراث

الذي يعنى به أي باحث فإن أهمية تعيينه إبتداءً تكمن في أنه سيحدد أسلوب الإقتراب من التراث السياسي، ويشير ربيع في هذا الإطار إلى أربعة أنواع من الفضول العلمي أو بعبارة أكثر دقة الوظائف المتميزة التى يستطيع أو يجب أن يؤديها التراث السياسي الإسلامي:

أولاً: إهتمامات تاريخية: حيث الفضول الذى يسيطر على تعاملنا مع التراث السياسي الفكري

الإسلامي إنما ينبع فقط من كون ذلك التراث هو جعبة تاريخية ومرحلة من مراحل الوجود الانساني، وبهذا المعنى فإن الإهتمام بالتراث السياسي الإسلامي لابد وأن يقود إلى فهم أكثر دقة وأكثر كمالاً لذلك العالم الذى ننتمى إليه كمسلمين، ولعله من قبيل الإستطراد أن نتذكر أنه لا توجد جامعة في العالم المعاصر لم تفرد في تخصصاتها السياسية قسماً مستقلاً للإمام والمعرفة بالتراث السياسي الفكري القومي والمحلى لها، حتى الجامعات الأمريكية بل والكندية التى تنتمى إلى إطار لا تاريخ طويل له أو على الأقل محدود الوزن من حيث البعد التاريخي تفرد لتقاليدها القومية والمحلية وضعاً مستقلاً، لأنه كيف يمكن لعالم السياسة أو المفكر السياسي أن يتصدى للمشاكل السياسية دون أن يلم بالحلقات التأملية المتتابعة السابقة على وجوده؟ كذلك فإن الفكر السياسي الإسلامي قد قدر له أن يكتب قصة حاسمة في تاريخ الإنسانية: لقد تحكم في توجيه التطور ولذلك أمثلة كثيرة منها تلك المرتبطة بالحضارة الكاثوليكية خلال النصف الثاني من مرحلة العصور الوسطى عندما مكن القديس توماس الأكويني ومن قبله البرتس الكبير من التخلص أو على الأقل عندما ساعد هما على التحرر من أصنام الجهالة التى ميزت الفترة السابقة عليهما، كذلك فإن التراث السياسي الإسلامي هو الذى مكن التقاليد اليهودية من الخروج والتحرر من بوتقة ظلم الحضارة الغربية، الفضول التاريخي بهذا المعنى هو نسبي ومطلق في آن واحد. هو يدور حول تراثنا الإسلامي من جانب

وحول التراث الإنساني من جانب آخر، بل ويجب أن نضيف أن التراث الإنساني لا يعنى فقط العالم الأوربي لأن صفحة التاريخ الإنساني غير المجتمع الغربي لم تكتب بعد: التعامل مع المجتمع الهندي والصيني والآسيوي عموماً دون الحديث عن المجتمعات الروسية لا يزال يمثل علامات استفهام لم يجب عليها بعد مؤرخو الحضارة الإسلامية بشكل كاف.

ثانياً: الفصول أو الهدف التنظيري: هناك ناحية أخرى تفرض علينا وبمنهجية متميزة أن نتعامل مع ذلك التراث وحيث تتفاعل الخبرة الفكرية بالممارسة بالأساليب، وهي تلك التي تستجيب إلى الفصول التنظيري: كيف تستطيع الخبرة الإسلامية أن تقدم وتساهم في بناء النظرية السياسية؟، التطبيق الإسلامي نموذج له رحيقه وخصائصه المتميزة يصلح لأن يكون أساساً لخلق ولبناء إطار فكري للتعامل مع مجموعة من المتغيرات، ومن المعلوم أن بناء النظرية السياسية في حاجة إلى حقل للمشاهدة والملاحظة وأن الخبرة التاريخية هي التي تقدم البديل للبحث المعملى بهذا الخصوص^{٣٠١}، والتراث الإسلامي له طبيعته التي تجعل من دلالاته ومن دلالة الملاحظات التي نستطيع أن نقيم من خلالها إطاراً متكاملًا أساسه الإستقراء المتتالي والمحدد العناصر لذلك النموذج بخصوص العلاقة بين بعض المتغيرات كمنطلق لا بديل عنه ولا مثيل له في عملية بناء النظرية السياسية، ولنذكر بعض النماذج:

- العلاقة بين المتغير الديني والمتغير السياسي: هذه العلاقة ثابتة ومطلقة في جميع مراحل التاريخ الإسلامي، والعالم المعاصر يطرح التساؤل بهذا الخصوص من أوسع أبوابه، وإذا كانت الإنسانية تعرف نماذج أخرى كالكاثوليكي واليهودي فإن النموذج الإسلامي له خصائصه المتميزة: دعوة كفاحية لاتقبل المهادنة، وحدة في قيم التعامل من منطلق الاخلاقيات والقيم المثالية، موضع متميز لجماعة العلماء، رفض مفهوم الكهنوتية في الوجود الديني، وإطلاق العلاقة بين الوظيفة الدبئية والوظيفة الدنيوية أيضاً على مستوى الفرد، وكلها ليست سوى بعض العناصر.
- العلاقة بين مبدأ التسامح وما يعنيه من إطلاق مفهوم الأقليات الدبئية وظاهرة عدم الاستقرار السياسي، وإلى أي حد قد يؤدي التسامح في لحظة معينة إلى اختلال ظاهرة الاستقرار عندما تضعف السلطة المركزية وكيف يجب التوفيق بين هذين المبدأين وما هي دلالة الخبرة الإسلامية بهذا الخصوص؟^{٣٠٢}.

^{٣٠١} حامد ربيع (١٩٧٤)، *نظرية التحليل السياسي*. مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، سنة ١٩٧١-١٩٧٣، القاهرة: دار النهضة العربية عام ١٩٧٤، ص ١٩٦ وما بعدها، وانظر أيضاً: حامد ربيع (١٩٧٨)، *إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي*. القاهرة: دار الفكر العربي، ص ١٣٠ وما بعدها.

^{٣٠٢} حدث ذلك بشكل واضح في نهاية الدولة العثمانية التي احتضنت الأقليات القومية والدينية، لكن بعضها ساهم في إسقاطها، واليوم لاتزال مسألة القوميات والأقليات في العالم العربي والإسلامي تجذب اهتماماً غربياً واضحاً، ولعل من المفارقات في عالم السياسة الدولية في هذا الإطار أن القوميات في عالمنا الإسلامي تشجع من قبل جهات غربية ولو كانت منظمات غير حكومية على إبراز خطاب المظلومية والمطالبة بتوسعة حقوقها الثقافية والدينية واللغوية، مقابل دفع الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية إلى "الإندماج" في مجتمعاتهم سواء كانوا مهاجرين كما في أوروبا وأمريكا أو من السكان الأصليين كما في بعض دول آسيا، وهي مفارقة قلما انتبه إليها الباحثون في شؤون الأقليات من الوجهين.

- العلاقة بين ظاهرة التجانس السياسي ومفهوم الولاء للاقلييات: ظاهرتان بدورهما تثير كلا منهما العديد من المناقشات الفقهية.
- العلاقة بين الوظيفة العقائدية والعدالة كقيمة عليا في الوجود السياسي: التساؤلات أيضاً بهذا الخصوص عديدة. هل الوظيفة العقائدية عندما تصير محورا للحركة السياسية تمنع الحرية من أن تصير القيمة العليا؟ هل الوظيفة العقائدية تعنى التكتيل الحركي وقد أضحت محور الشرعية هو نشر الدعوة الذي يفرض استبعاد ولو مؤقتا الحرية كقيمة عليا ووضعها في مستوى اقل حيث ترتفع العدالة لتسيطر على النظام الكلي للمثاليات السياسية؟.

ثالثاً: الهدف الحركي أو الوظيفة الحركية: على أن أهم الوظائف التي لا بد وأن يدعى التراث السياسي الفكري الإسلامي لأن يؤديها تدور حول دلالاته الحقيقية عندما نجعل ذلك التراث منطلقاً للتعامل مع المستقبل، فلنتذكر أهم هذه النواحي: الأيديولوجيات السياسية وموضع الخبرة الإسلامية، فهم الطابع القومي العربي والإسلامي من دلالة ومنطلق التراكمات التاريخية، تقديم حلول لمشاكل العالم الثالث إبتداء من خبرة سياسية هي أقرب النماذج لطبيعة ذلك العالم وخصائصه الحضارية، بل والحديث عن اطار فكري لنظام دولي جديد، لا بد وان يقودنا إلى دلالة "السلام الإسلامي"، وعلينا أن نتذكر وبصفة خاصة في نطاق الفضول الحركي الذي يطرحه الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي أن نقطة البداية الحقيقية في هذه التساؤلات تتمركز حول حقيقة واضحة: عصرية المفاهيم الإسلامية، فالتراث الإسلامي كحقيقة فكرية يقدم مجموعة من المدركات تجعل من ذلك النموذج أقرب الخبرات إلى الواقع الذي نعيشه، هذه الملاحظة تفرض علينا أن نتذكر كيف أن العلاقة بين الوظيفة الحضارية والوظيفة الفكرية السياسية هي علاقة اختلاط وارتباط لم تكن اندماج واستيعاب، السياسة فكر وحضارة والحضارة تعامل وممارسة تنبع من مفهوم القيادة وتتمركز حول دلالة القيم، إن تاريخ الفكر هو مشكلة سياسية^{٣٠٣}، وبعبارة أخرى يقول ربيع بارتباط هذا الهدف "بإعادة البناء الأيدلوجي فالتراث السياسي الإسلامي بحاجة إلى تنقية في إطار البناء الحركي، فالتصور الإسلامي لو أريد له النجاح فهو بحاجة إلى إعادة بناء يقدم ذلك الإطار للتعامل مع الموقف بحيث يستجيب مع مقتضيات العصر والتطور، أي صياغة سياسية تتكون من عناصر ثلاثة: مبادئ وقيم أولاً، ثم بناء وتصور نظامي ثانياً، ثم أساليب التعامل مع الواقع بقصد تطويره ثالثاً، والتراث الإسلامي يقدم لنا نظاماً مقدساً للقيم، وخبرة بشرية منذ وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- حتى اختفاء الدولة الإسلامية العالمية، ولعل أهم عناصر النظام الإسلامي للقيم هي: سيادة العدالة في بناء نظام القيم السياسية، رفض منطق التمييز العنصري في التراث الإسلامي، جعل العلاقة بين المواطن والحاكم تسودها فكرة الإلتفاق والرضا، بناء إطار فكري للعلاقة المعنوية التي تربط الفرد بالجماعة على أساس الوظيفة الحضارية"^{٣٠٤}.

^{٣٠٣} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ١٧٩-١٨٢.

^{٣٠٤} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ج ٢ / ٢٥-٢٥١.

رابعاً: وظيفة المواجهة الحضارية للغزو الثقافي: يرى ربيع أن ما يتعرض له العالم الإسلامي من غزو ثقافي، غربي عامة وأمريكي على وجه الخصوص، يهدف إلى تدمير البنية الثقافية العربية الإسلامية، وقد تجسد ذلك في طغيان أنماط الثقافة الاستهلاكية بين الشباب وفي أوساط المثقفين الذين يحتلون المواقع القيادية في كثير من وسائل الإعلام، والمتابع المدقق للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي، يلمح طغيان المفاهيم والمدركات الأمريكية في شؤون الحياة كافة، وليست مصر في هذا الخصوص سوى حالة من الحالات وجزء من كل، وهكذا فإن أحد أهم الدوافع التي ترتبط بعملية إحياء التراث، هو ما يتعرض له العالم العربي والإسلامي من تزييف وتشويه لوعيه ولهويته الثقافية في إطار الغزو الثقافي الغربي^{٣٠٥}.

ومع أن المفهوم السائد في عملية المواجهة للغزو الثقافي الأجنبي والصهيوني هو أن هذه المواجهة هي وظيفة وسائل الإعلام الجماهيرية المعتادة، على اعتبار أن الإعلام اليومي من صحافة وإذاعة وتلفزيون هو الذي يجب أن يتصدى لعملية الغزو الثقافي والإعلاميون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يقودوا حركة مقاومة فكرية تسمح بإيقاف الفيضان الفكري المعادي أو على الأقل التخفيف من حدة نتائجه، مع أن ذلك هو المفهوم السائد لكنه مفهوم خاطيء ويجب أن يخضع لعملية تصحيح شاملة وكلية، فالغزو الثقافي هو في حقيقته حرب فكرية، وككل صراع فإن المقاومة تفترض من جانب التقوية الذاتية أولاً، لأنه طالما أن الجسد المصارع ضعيف فإن أي صدمة من الخارج قادرة على أن تنال منه، ومن جانب آخر علينا أن نتذكر أن خير وسيلة للدفاع هي البدء بالهجوم، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الغزو الثقافي عملية فكرية ترتبط بالفئة المتخصصة فهنا النواحي الثلاث التي تمثل المقدمات التي يجب ان ينبع منها محور التعامل مع ظاهرة الغزو الثقافي الأجنبي وهي:

١- التقوية الذاتية وتعني العودة إلى التراث وخلق الثقة بالذات، فالثقافة القومية لا يجوز أن تستند إلى فراغ، إنها تعبير عن استمرارية تاريخية، بل وهنا يكمن الفارق الحقيقي بين أي ثقافية تقليدية معاصرة والثقافة الإسلامية، التي بوصفها حقيقة سلوكية لم تنقطع في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، كذلك فإن عملية إحياء التراث لا يجوز أن ننظر إليها على أنها مجرد نشر مجموعة من النصوص الجامدة، إنها معايشة ومعاناة، إنها تطعيم للخبرة بدم جديد ومنطق متجدد، إنها إستقراء للماضي على ضوء الحاضر لإطلاق الدلالة نحو المستقبل، النصوص القديمة والآثار الكبرى التي تعودنا أن نسوقها بهذا الخصوص قد تعني المتخصص والمؤرخ، ولكن في عالم المجتمع الجماهيري الذي يسعى لبناء جديد يتفق مع آماله وقدراته فإن هناك وظيفة أخرى لعملية إحياء التراث وهي البحث عن الذات وتأسيس إنطلاقة المستقبل حول الوظيفة التاريخية من خلال محاور ومستندات الماضي عبر الحاضر.

^{٣٠٥} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ج ٢ / ٢٨٧-٢٧٩.

٢- كذلك يجب أن نتعلم من خصومنا أن الوعي الثقافي لم يعد ذاتياً، وإنما في عالم القرن العشرين^{٣٠٦} أضحى في جوهره تعبيراً عن علاقة مشاركة في المحيط الإنساني، لا يكفي أن أثق بترائي، بل يجب أن يثق الآخرون في ذلك التراث، وفي وظيفته الإنسانية والتاريخية، بل وبكل صراحة بوظيفتها القيادية، الظروف التي ينبع من جزء منها فشلها وفشل قيادتها خلال عدة قرون فرضت علينا حرباً تشنها أجهزة الدعاية الصهيونية قبل الإسرائيلية وعلى الأقل منذ الحرب العالمية الأولى، أحد عناصر الحروب النفسية التي تخضع لها المنطقة العربية والثقافة الإسلامية هو التشويه الثابت لكل ما يتصل بالعروبة والإسلام، وذلك بتقديم التراث العربي الإسلامي في علاقة طرد ثابتة ومناقشة فكرية مع التراث الغربي بصفة عامة واليهودي بصفة خاصة، تقديم الأول على أنه نموذج للتخلف والتعصب وقد تجمعت في مسالكه جميع مساوئ الوجود الإنساني، وتقديم الثاني على أنه يعبر عن التقدم والرقي والإنطلاق والحق في القيادة، هذه العلاقة التي ترسبت في الضمير الأوروبي والعالمي أضحت تمثل أحد الرواسب الدفينة في الفكر والإدراك المعاصر، وعلينا بدورنا أن نواجه هذا الموقف ومن ثم أن نؤسس حركتنا الدعائية والإعلامية من المنطلق نفسه^{٣٠٧}.

٣- على أن العلاقة التي تربط العنصرين السابقين هي تلك الذي نستطيع أن نسميها بإستراتيجية التعامل الثقافي، سواء بصدد تدعيم الثقافة العربية الإسلامية لإبرازها في ثوبها الحقيقي، أو إزالة الصور المترسبة في الأذهان حول ما يسمى بالثقافة اليهودية، وكلاهما وجهان لحقيقة واحدة لا يمكن أن تؤديه الصحافة اليومية والإعلام المتداول دون إشراك المدارس الفكرية، لا يعني ذلك أن الإعلام الجماهيري لا موضع له في هذا التعامل الفكري، ولكنه موضعه يأتي في لحظة لاحقة عندما يكتمل التصور والإدراك، ويصير وقد أضحى مهيباً لأن يتحول ذلك الإدراك إلى أسلحة تتجه إلى رجل الشارع على شكل قنابل دعائية وإعلامية، بعد أن يكتمل منطق التعامل في صومعة المفكر وفي معمل المتخصص، فلا يوجد إعلام ناجح إن لم يكن إمتداداً لإيناع فكري، ولكل مجال تخصصه، ولقد تعود فقه الإتصال السياسي على أن يميز بين خمسة مستويات للتعامل على الأقل: الإعلام العلمي، ثم إعلام النخبة المثقفة، ويعقب ذلك إعلام صانع القرار، ثم يأتي بعد ذلك ما يسمى بإعلام قائد الرأي، قبل أن نصل إلى الإعلام الجماهيري^{٣٠٨}.

^{٣٠٦} توفي حامد ربيع قبل نهاية القرن العشرين بعشرة أعوام.

^{٣٠٧} انظر بالتفصيل عن المرتكزات الدعائية المضادة للإسلام: د. محمد علي العويني (١٩٨٧)، *الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق*. ط ٢، القاهرة: عالم الكتب، ص ٦٣-٧٢.

^{٣٠٨} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، المصدر السابق، ص ٢٨٦-٢٨٨، وانظر كذلك: حامد ربيع (١٩٨٠)، *الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي*. القاهرة: دار الموقف العربي، القاهرة، ص ٢٣-٢٤.

المبحث الثاني: منطلقات فكرية ومنهجية أساسية

المطلب الأول: قواعد توجيهية في فلسفة ربيع: يؤكد ربيع على أن منهجية إحياء التراث السياسي تستهدف "تحديثه" أي "نقل مفاهيم نصوص ذلك التراث إلى لغة العصر وإعادة صياغتها بحيث تستطيع أن تخاطب العالم الذي نعيشه على أن هذا لا يمنع أن نتذكر أن عملية إحياء التراث هي نوع من الإلتقاء بين الماضي والحاضر إنه ليس فقط تسجيلاً للماضي بلغة العصر بل هو أيضاً تفسير للماضي من منطلق الماضي، هدفان كل منهما يكمل الآخر في محاولة جادة لفهم الأبعاد الفكرية للعلاقة بين تراثنا السياسي وواقعنا المعاصر"^{٣٠٩}، ولتحقيق ذلك يضع أمام الباحثين ما يصفها بـ "قواعد توجيه عام" لكل من يتعرض لهذا النوع من المعاناة العلمية، وهي عبارة عن مراحل تمهد كل قاعدة منها للقاعدة التي تليها:

١. "القاعدة الأولى: إن التمييز بين التحليل اللفظي أو الإحياء النصي والتحليل التاريخي لا يمنع من أن كلاهما مقدمة ضرورية ولازمة للمعايشة السياسية للنص، فالتحليل اللفظي يسمح باكتشاف حقيقة المدركات، والتحليل التاريخي يقودنا إلى الموقف، وقد تحدد من حيث الزمان والمكان، أما التحليل السياسي فيربط المدركات بالموقف ليصهرهما فيما أسميناه بوتقة الضمير الجماعي.
٢. القاعدة الثانية هي: أن الأثر السياسي أيا كانت قيمته ليس إلا تعبيراً عن حقيقة نسبية، فالنص أو الحقيقة التراثية تملك مجموعتين من العناصر: بعضها متغير والبعض الآخر يمثل دعائم ثابتة تسمح من خلال متابعتها من حيث متغيراتها ومظاهر التعبير عنها باكتشاف حقيقة الوعي الجماعي.
٣. القاعدة الثالثة: أن الخلفية العامة التي تمثل الإطار الفكري لعملية التحليل السياسي للتراث هي ما نستطيع أن نعبر عنه بكلمة الضمير أو الوعي الجماعي، الوعي الجماعي هو المحور الذي يربط الحاضر بالماضي بالمستقبل ورغم أن الوعي الجماعي هو بطبيعته حقيقة حاضرة إلا أن الضمير الزمني يفرض حضور الماضي، وبعبارة أخرى: الوعي الجماعي يدور في مراحل متتابعة حيث يتنقل من فترة اللاشعور بالوعي الجماعي إلى فترات إرتفاع ذلك الضمير إلى حد السيطرة على جميع عناصر الكيان والجسد السياسي بدرجات تختلف وتتنوع، فهناك مرحلة العودة إلى الذات لاكتشاف العناصر الدفينة غير الواعية، ثم هناك مرحلة التعريف بالذات حيث تصير وظيفة الفيلسوف أو المفكر تلك الصياغة التي تسمح بالإنطلاق في أبعاد الحركة التاريخية والوظيفة الحضارية.
٤. القاعدة الرابعة: وحيث يصير التحليل السياسي للتراث مطلقاً من حيث الزمان وإن ظل نسبياً من حيث المكان، وهنا تبرز أهمية الإستمرارية التاريخية وأيضاً تصير منطقية عملية للتأكيد على التميز الواضح للخبرة الإسلامية إزاء أي خبرة أخرى قديمة أو معاصرة.

٣٠٩ د. حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ٢٨.

٥. والقاعدة الخامسة: وهي أن الهدف من عملية التعامل مع النصوص والمصادر التراثية ليس مجرد إستجابة إلى نوع من أنواع الفضول العلمي، وهي لا تتجه إلى مجرد المعرفة بالحقيقة وإنما من منطلق الحركية العلمية التي هي أحد خصائص التنظير السياسي، ولهذا لا بد وأن تسعى إلى الإجابة على ما يفرضه الضمير المعاصر من تساؤلات، فكل ضمير إنساني في مرحلة من مراحل وجوده لا بد وأن يصادف مجموعة من التمزقات، والإحياء للتراث يجب أن ينبع من فكرة أن تلك العملية هي بمثابة الدواء للداء، أو على الأقل أداة للتخفيف من حدة تلك الأزمات"، من أجل أن يوجه التراث لإحياء الوجدان والإنسانية العربية والمسلمة في مقابل الوعي الغربي والوعي الإنساني غير الغربي عموماً^{٣١١}.

المطلب الثاني: إدراك خصائص المنهجية العلمية للتحليل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية^{٣١١}:

يؤكد حامد ربيع على ضرورة أن يعي كل من يتعرض لهذه المعاناة الفكرية للتوظيف السياسي للتراث الإسلامي المنهجية العلمية للتحليل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية التي يجمعها في ستة خصائص^{٣١٢}:

(أولاً) جعل التجريب أي المعرفة بالظاهرة من خلال معرفتها ومعايشتها هو مصدر الحقيقة:

يرى ربيع أن "المنتبع لتاريخ الحضارة الإسلامية يلحظ بوضوح كيف أنها خالفت بل ورفضت التقاليد اليونانية المتعلقة بمنهجية التحليل، الفكر العلمي العربي الإسلامي يمثل ثورة عقلية على الفلسفة اليونانية في كل ميدان من ميادين الفكر"، وينقل ربيع هنا عن محمد إقبال^{٣١٣} الشاعر والمفكر الإسلامي الباكستاني

^{٣١٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١ / ٢٢-٢٣.

^{٣١١} يؤكد حامد ربيع على أن للفكر السياسي الإسلامي "بعدا اجتماعيا يميزه عن غيره، فهو فكر عملي مع أنه لا يهمل الأبعاد الفلسفية المجردة، فالخلفية التي تربط السياسة بالفلسفة والتأمل بالحركة والمثالية بالواقعية هي الطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسي، والفكر السياسي الإسلامي بهذا الخصوص هو أكثر الظواهر تعبيرا عن حقيقة التراث النظامي الإسلامي المتمثلة في قوة الإرادة الجماعية، ليس من منطلق العوغائية التي تعيشها الجماعات المعاصرة ولكن من منطلق الحقيقة الدينية، وهكذا تصير السياسة سياسة دينية والدين دين سياسي، ولكن دائما في بوتقة الأمة والضمير الجماعي، وهذا المفهوم يبرز واضحا من خلال المتابعة لمختلف مراحل الفكر السياسي الإسلامي وابن خلدون ليس إلا خاتمة لتراكمات منذ العصر الأموي، هذه الطبيعة الاجتماعية للتصور الإسلامي سيطرت بصورة واضحة على التأصيل والإدراك السياسي وعلى الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية كالمملكية والزواج والشفعة والحقوق الاجتماعية، والفكر الغربي سعى نحو ابن سينا وابن رشد لأتقنا أكثر تجردا، ولأن العنصر الاجتماعي في تأصيلاتهما أقل وضوحا وأقل تحكما منه في فلسفة ابن خلدون وتحليلات ابن تيمية"، انظر: حامد ربيع (١٩٩٧) "البعث الاجتماعي في الفكر السياسي الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد (٣٦٨) السنة الثامنة - ١١ رمضان ١٤١٧هـ/ ٢٠ يناير ١٩٩٧م، ص ٢٧.

^{٣١٢} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٢ / ٢٦٠.

^{٣١٣} يعد حامد ربيع من المعجبين بفكر محمد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨)، الذي ولد بمدينة سيالكوت في البنجاب -باكستان اليوم- وبها تعلم اللغة والدين، التحق سنة ١٨٩٥ بكلية لاهور حيث تحصل على إجازة في الفلسفة ثم ماجستير في الفلسفة الإسلامية، ودرس في إنجلترا القانون ونال الدكتوراه في الفليفة من ألمانيا عن موضوع ازدهار علم ما وراء الطبيعة في فارس، و عند عودته إلى الهند سنة ١٩٠٨ عمل أستاذا للفلسفة واللغة الإنجليزية في الكلية الشرقية بلاهور ثم اشتغل بالحماسة كما انتخب في بعض الهيئات السياسية، لم يكن إقبال فيلسوفا مقلدا أو تابعا لغيره، بل كان صاحب نزعة فلسفية تجديدية، ومن أوجه الشبه بينه وبين ربيع أنه رغم تحصيله للفلسفة في جامعات أوروبا وتعمقها فيها

في كتابه الأشهر "تجديد الفكر الديني في الإسلام" قوله: "هذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعرة"^{٣١٤} ولكنها تبدو أوضح ما يكون من التجديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني، وقد كان هذا أمراً طبيعياً لأن عدم الرضا عن الفلسفية النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه اليقين"، ويضيف ربيع: "والواقع أن الفكر الإسلامي في بدايته أقبل على الفكر اليوناني محتضنه ويتلمس في زواياه نظاماً جديداً للتصور قادراً على أن يؤصل أساليب البحث عن الحقيقة، ولكن سرعان ما اكتشف العلماء المسلمون أن العالم القديم لم يكن يعرف العلم بمعناه الحقيقي وأن منطق البحث في الحضارة اليونانية غريب تماماً عن المزاج العلمي أو على الأقل لا يتفق ولا يتجانس مع جوهر الحضارة الإسلامية كما صاغتها التعاليم القرآنية والأحاديث النبوية، لأن روح القرآن تتحلى فيه النظرة الواقعية في حين تميزت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس...، فالعالم القديم لم يعرف المنهجية التجريبية محور البحث العلمي إلا في مدرسة الإسكندرية التي هي في حقيقة الأمر استمرار للتراث الفرعوني، والذي يعيننا أن نؤكد عليه هو أن تقاليد التراث الإسلامي تجعل الاستقراء"^{٣١٥} مصدر المعرفة

وتفوقه، إلا أنه ظل محافظاً على جوهره الديني متمسكا ببعيدته، ومدافعا قويا عن الإسلام، محتفظا بنزعة الروحية، ومن أقواله في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام): "الفلسفة نظريات، أما الدين فنجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق، وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته، وأن يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة، والصلاة لفظ من آخر ما أخرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته"، يعد محمد إقبال من المفكرين الذين اتخذوا من القرآن الكرم منبعا لأفكاره وفلسفته، تأملاته تلك التي كانت مضيئة في كتابه تجديد التفكير الديني، ومعظم الذين نظروا إلى هذا الكتاب التفتوا إلى هذه الملاحظة لشدة وضوحها. انظر: موقع بيبلو إسلام،

<http://www.biblioislam.net/ar/Scholar/card.aspx?CriteriaId=4&ID=11&UICollectionID=2>

0، "الإسلام والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية"، أ.د. أميمة النيفر. وانظر كذلك: موقع العلم والدين في الإسلام: http://science-islam.net/article.php3?id_article=773&lang=ar، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني في الإسلام" لزكي الميلاد.

^{٣١٤} نسبة إلى أبي الحسن علي بن اسماعيل (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) الأشعري، نسبة إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، وقد ظهر في قلب العاصمة الإسلامية بغداد يعلن مناصرته لأهل السنة وارتداده عن آراء المعتزلة، في تلك الفترة ظهر ما يمكن تسميته بعلم الكلام السني أي نصرة عقائد أهل السنة بالإدلة العقلية بجانب الأدلة النقلية، ماثله في ذلك التوجه أبو منصور الماتريدي (٣٣٢هـ) في بلاد ما وراء النهر وأبو جعفر الطحاوي (٣١١هـ) صاحب بيان أهل السنة والجماعة، ويتصف منهج الأشعري بمحاولة التوسط بين النص والعقل في رده على أصحاب الآراء والمذاهب المخالفة لأهل السنة ليس من المعتزلة فحسب بل إنه رد على أصحاب الديانات الشرقية والمكرين للألوهية والفلاسفة الطبيعيين والرافضة والجهمية والخوارج والشيعة وغيرهم، ومن مؤلفاته: "الإنبابة عن أصول الديانة"، و"مقالات الإسلاميين" أنظر بالتفصيل: د. علي عبد الفتاح المغربي (١٩٩٥)، *الفرق الكلامية الإسلامية*. ط: ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ص ٢٦٨ وما بعدها.

^{٣١٥} يقول د. يونس صوالحي بأن "منهجي الاستنباط والاستقراء شكلا معاً الأساس المنهجي لتبني رؤية كونية قائمة على التوحيد، فالقرآن الكريم يوجه طاقات البشر الفكرية للتجوال في آفاق الكون الفسيح استقراء لآياته واستنباط لمعانيه التوحيدية المبثوثة فيه، قال تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾ الغاشية: الآيات ١٧-٢٠، وهكذا ومع مجيء الإسلام انتقل الاستقراء من مبحث فلسفي محض قبل ذلك إلى مبحث يدرس تجريبيا ويطبق عمليا، وتوسع مجاله ليشمل الشرعيات كما فعل ذلك الإمام الغزالي في البرهنة على عدم وجوب صلاة الوتر، وبدأ الاستقراء يأخذ طابع المنهج مع تطور الدراسات الأصولية فمسالك العلة مثل السبر والتقسيم وتحقيق المناط وتخرجه وتنقيحه ما هي إلا ركائز يعتمد عليها المنهج الاستقرائي"، نقلاً عن: يونس

العلمية وليس الإستنباط، والإستقراء ليس بمعنى فقط المشاهدة بل والتعامل من منطلق الملاحظة والتجربة مع المحسوس، المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على فهم ذلك المحسوس وإدراجه في الإطار الفكري والمعنوي لتمثل الخطوة اللازمة لإمكانية تصور الحقائق، القرآن دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد، السنة النبوية مناشدة للتجربة، روح الإسلام أن هناك مصدرين للعلم وهما الطبيعة والتاريخ، والطبيعة مشاهدة والتاريخ هو تجربة، حتى في نطاق الدين فاضت كتب التاريخ الإسلامي بما أسماه علماء الحضارة بالشك كبداية للمعرفة، وهي ظاهرة بدأت منذ الأعوام الأولى لإيناع الحضارة الإسلامية، ولو تركنا هذه النواحي العامة وحاولنا متابعة المنهجية الإسلامية في نطاق التحليل العلمي بصفة عامة والتحليل الاجتماعي بصفة خاصة لوجدنا مظاهر القناعة بالمنهجية التجريبية عديدة ولا حصر لها^{٣١٦}، وجدير بنا أن نذكر ببعض النماذج الساطعة ومنها: ابن حزم^{٣١٧} والذي يؤصل في مؤلفاته الإطار العام للمنهجية العلمية، ابن تيمية الذي سبق ابن خلدون يقدم لنا أكثر من مؤلف ككتاب "نقد المنطق" الذي رغم أهميته لكنه ليس الوحيد^{٣١٨}، يذكرنا السيوطي بكتابتين آخرين أحدهما ضخيم بعنوان: "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" والذي قدم لنا هذا المؤرخ الإسلامي السيوطي في كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"^{٣١٩}، ويصل الأمر ببعض المؤرخين إلى القول بأن المنهجية التجريبية أستطاعت أن تنوع وتترعرع منذ الكندي أي منذ العصر العباسي الأول وأنها طبقت بخصوص دراسة النفسية البشرية أو ما نسميه اليوم بعلم النفس على نطاق واسع، الدلالة الواضحة وهي أن العرب طبقت منهاج الإستقراء لا

صالح (١٩٩٦)، "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الإمام الشاطبي في الموافقات"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ص ٥٩-٦٥.

^{٣١٦} منهج الاستقراء التجريبي قائم على الشك والتجربة والملاحظة وكذلك الحس والمشاهدة للظواهر الكونية، وهو يقتضي وضع القواعد العامة التي ينطلق منها الباحث ليطبقها على الظواهر، ويتوجه قرآني أرسى المسلمون قواعد المنهجية الاستقرائية في العلوم التجريبية والطبيعية والتطبيقية، وهذا ما انعكس على أسلوب التفكير العلمي عند المسلمين الأوائل ليتسم بالموضوعية والأمانة العلمية، وقد أصل القرآن للمنهج العقلاني في الاستقراء والمشاهدة والملاحظة في الربط بين العلم بآيات الله ومعجزاته والتفكير والمشاهدة للمظاهر الكونية، وعشرات الآيات ترسخ هذه المفهوم ليكون منهاجاً لأصحاب العقول النيرة: {أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عقابة الذين من قبلهم} (الروم: الآية ٩). انظر: د. غازي حسين عناية (١٩٨٤م)، **مناهج البحث**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ٩٧-١٠٣.

^{٣١٧} هو علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٣٨٤هـ-٤٥٦هـ)، من أكبر علماء المسلمين تصنيفاً في الأندلس، ويقوم حالياً مركز البحوث الإسلامية في السويد بمشروع لجمع وتحقيق كامل تراثه، وينقل الموقع الرسمي لهذا المشروع تفصيلاً هو الأوسع عن ابن حزم وآراءه الفقهية الظاهرية وشعره وفلسفته: <http://www.ibnhazm.net/>

^{٣١٨} نشرت دار الكتب العلمية بيروت هذا المؤلف المهم عام ١٩٩١، وحققاه محمد حمزة وسليمان صنيع، وعدد صفحاته ١٧٦ صفحة، ويحمل كتاب شيخ الإسلام "نقض المنطق" نقداً مهماً من حيث قيمته المعرفية والنقدية كاشفاً عيوب وثرعات المنطق الأرسطي الموغل في الفرضيات الذهنية البديهية والمفرق في الذهنيات النظرية، محرضاً على اكتشاف المنطق التجريبي والعلمي والنسي الذي يربط العلم ومناهج التفكير بالكون والمخلوقات في الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان بدلاً من الارتباط بعالم الذهن.

^{٣١٩} ومن طبعات كتاب "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ) ما نشرته دار الكتب العلمية بيروت عام ٢٠٠٧، وحققه أحمد فريد الزبيدي، كما نشرت دار الريان للطباعة والنشر والتوزيع كتابه "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" المشهور باسم الرد على المنطقيين، مع تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتي ومحمد طلحة بلال منيار، في ٥٨٨ صفحة.

فقط بخصوص الظواهر الطبيعية كالطب والجغرافيا، بل وكذلك بخصوص الظواهر الاجتماعية بل وتعدى في مرحلة لاحقة إلى المعرفة الدينية على الأقل في بعض مستوياتها، والأمر الذي لا شك فيه أن هذه المنهجية إمتدت إلى التحليل الاجتماعي بصفة عامة وإلى التحليل السياسي بصفة خاصة، وقد غزت هذه المنهجية التراث الإسلامي خلال العصر العباسي الثاني، ابن رشد في المغرب الأندلسي وابن خلدون في المشرق أسماء شوامخ في هذا الخصوص، أيا منهم لم يقبل أن يكتشف الحقيقة إلا عن طريق إحتضانها تجريباً ولو في بعض الأحيان المشاركة في أحداثها والتفاعل مع متغيراتها، ابن خلدون يصل إلى القمة عندما يجعل التاريخ ميداناً للمشاهدة والملاحظة خالقاً لأسلوب جديد من أساليب التحليل سوف يقدر لما ركس فيما بعد أن ينتفع بدلالته، وسلوك المالك في تدبير الممالك يعلن عن تلك المنهجية بصراحة ووضوح^{٣٢٠}.

ثانياً) النظر إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها ظاهرة طبيعية: يقول ربيع إن "إدراج كلاً من

الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية في نطاق واحد من التصور الفكري أو العلاقة بين الأمرين غمضت على جميع من تابع الفكر السياسي القديم أو تاريخ التطور الحضاري العام، رغم أنه سوف يقدر لها أن تكون ذات دلالة حاسمة خلال القرن التاسع عشر، التقاليد الغربية ظلت حتى القرن السابع عشر إجمالاً تفصل بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية واعتبار أن الظاهرة الطبيعية حقيقة قائمة وملموسة ومحسوسة، أما الظاهرة الاجتماعية فهي تصور وإدراك وهي بهذا المعنى تنطوي تحت رداء الفلسفة بأوسع معانيه، النظرة إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية لم تعرفها الحضارة الأوروبية إلا خلال القرن السابق على الثورة الفرنسية، على العكس من ذلك فإن التراث الإسلامي خلق الترابط بل ولا نستطيع أن نجد عالماً واحداً خالف هذه النظرة في تحليله للظاهرة الاجتماعية أو السياسية بأي معنى من معانيها، إحدى التقاليد الأولى في الفكر الإسلامي ينبع من خلال المقارنة الثابتة بين الجسد والظاهرة السياسية، وممن طبقها ابن الربيع وكذا بالعودة إلى المدينة الفاضلة للفارابي التي ستؤكد لنا بوضوح هذه القناعة حيث المدينة الفاضلة تمثل الجسد وحيث تستخدم نفس المصطلحات العضوية في التعبير عن أجزاء المجتمع السياسي^{٣٢١}، وهنا يبدو مرة أخرى مدى الفارق بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر اليوناني،

^{٣٢٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٢/٢٦١.

^{٣٢١} هل يمكن القول إن هذا المفهوم نبوي في الأصل؟، ولنورد بعض الأمثلة التي ربط فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بين الظاهرة الاجتماعية أو الدينية والظاهرة الطبيعية ومن ذلك: عن كعب بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع تقيتها الريح، وتضرعها مرة، وتعدها أخرى حتى تهيج، ومثل الكافر كمثل الأرزة المجذبة على أصلها، لا يقيتها شيء حتى يكون في نجعها مرة أخرى" رواه مسلم في كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢٨، وفي كتاب البر والصلة يروي الإمام مسلم بن الحجاج عدداً من الأحاديث التي تظهر الأسلوب النبوي في التمثيل لأصحابه وأمتة، وعن أبي هريرة رضي الله عنه يرفعه، قال: "الناس معادن كعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا..." إلى آخر الحديث، وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر" وهو وصف للعلاقة بين أفراد المجتمع المسلم، وعن أبي موسى رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكبر، فحامل المسك إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكبر إما أن يحرق ثيابك وإما أن

فلقد تعود المؤرخون على أن ينسبوا المدينة الفاضلة على أنها نقل من أفلاطون، وهذا غير صحيح من حيث التأصيل المنهجي، الفارابي يطبق ما يسمى بالمنهجية البيولوجية في التحليل السياسي بأوسع معانيه، بل ويمكن القول بأنه أول مفكر استطاع أن ينظر هذه المنهجية، الرئيس لديه هو القلب والأعوان هم أعضاء الجسد السياسي، وهو يتابع هذه التأصيلات في كل ما يعرض له بخصوص المدينة الفاضلة، ثم يأتي ابن خلدون فيرتفع بهذه المنهجية إلى القمة حيث ينقلنا إلى نتائج النظرة العضوية إلى الوجود السياسي في إطار متكامل من التحليل للظاهرة الحضارية، هو أولاً ينطلق من مفهوم التطور بمعناه الشامل لا فقط بصدد المجتمع العربي والإسلامي بل بصدد المجتمع الإنساني، ثم هو يدخل عنصر الزمان في تحديد خصائص التطور العضوي للظاهرة السياسية، مما لا شك فيه أن القرن التاسع عشر سوف يدفع بهذه العلاقة بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية حيث لن يقتصر في أن يرى أن الظاهرة الطبيعية كيانا عضويا بل سوف يصل إلى الحديث عن نتائج اجتماعية للظاهرة الطبيعية، أيضاً بهذا الخصوص نستطيع أن نجد بعض الملامح الجزئية لدى ابن خلدون مثل: نظرية المناخ، الطابع القومي، الطبيعية البدوية، وهي ليست إلا بعض التطبيقات، ولكنها لم يقدر لها الإطار المتكامل إلا مع دفعة الفكر السياسي والاجتماعي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر^{٣٢٢}.

ثالثاً) تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع: "وهي ظاهرة أخرى لا نجد لها مظاهر

واضحة في التراث الغربي إلا مع القرن الثامن عشر رغم أنها أحد ملامح التراث السياسي الإسلامي، في التراث الغربي تعبير عن حقيقة الإستقلال لعلم السياسة بمعنى أنه علم كلي ينصهر في داخله كل ما له صلة بالمعرفة حول الفاعلية السلطوية سواء كان ذلك ينبع من المفاهيم والأفكار أو من النظم والقواعد أو من الوقائع والممارسة، التراث الإسلامي لم يعرف ذلك ولعل أسباب ذلك منطقية: فعلم السياسة هو علم واقعي مرادف لعلم التدبير الأصيل في تقاليدنا، هدفه هو تبيان الطريق للتعامل مع القائم والواقع، الثقافة العربية والتقاليد الإسلامية كان أساسها ولحمتها هي الطبيعية الموسوعية، فالعالم تتسع معرفته إلى جميع نواحي الثقافة من طب ورياضة إلى اجتماع ودين وسياسة، وهو في عرضه وتحليله لموضوعاته لا يتردد في أن ينتقل من الفقه إلى الأدب بل وإلى الظاهرة المرضية، وهكذا فإن الحواجز بين الكليات الفكرية لا وجود لها حيث النظم أو قواعد السلوك تختلط بالوقائع والفكر، هذا الخلط والإتساع في مفهوم المعرفة عبر أيضاً في اهتمامات الفلاسفة، فالفيلسوف ليس فقط مفكراً يهتم بالتجردات ولو منطلق تجريبي بل هو أيضاً طبيب وصانع، والأمثلة بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها، هذا التزاوج الذي يمكن أن يوصف بأنه علامة على عدم التخصص كان مفيداً في المراحل الأولى لخلق التقاليد العلمية وبصفة خاصة في نطاق الثقافة

تجد ربحاً خبيثة"، أنظر: شيخ الإسلام زكي الدين المنذري، مختصر صحيح مسلم. اعتنى به وراجعته الشيخ حسن عبد العال، ط ١. بيروت: المكتبة العصرية.

^{٣٢٢} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٢/٢٦٢.

السياسية، فالفكر يغذي النظم والوقائع تدفع بالملاحظة والنظم تفرض التساؤلات عن دلالة الخبرة، وهكذا نلاحظ كيف أن الفارابي تأثر في منهجيته بالشريعة الإسلامية، وابن رشد لا يقل مقدرة كفقيه عنه كفيلسوف، وابن خلدون كمفكر اجتماعي مارس القضاء بحنكة ودراية، بل إن الغزالي نفسه لم يقتصر على التحليل الفكري والفلسفي بل تعدى ذلك إلى تقديم الحلول بمعنى الإفتاء، وكتاب إحياء علوم الدين خير دليل على صحة هذه الملاحظة، كل هذا كان لا بد أن وأن يخلق العلاقة الوثيقة بين التجريد والتجريب، وكان لا بد أن يحطم الجواجز بين الناحية الفكرية والطبيعية النظامية والصفة الوقائية للوجود السياسي، في مؤلف سلوك المالك في تدير الممالك الدلالات واضحة في هذا الخصوص، بل ويمكن القول بأننا لا نجد مفكراً في الحضارة الإسلامية تعرض للسلطة دون أن يصارعها وتصارعه بعانقها وتعايقه: ابن سينا، ابن رشد، ابن تيمية، ابن خلدون، كلهم ليسوا إلا بعض الأسماء التي لن نجد لها مثيلاً أو نموذجاً مشابهاً في الحضارة الأوروبية قبل عصر النهضة^{٣٢٣}.

(رابعاً) استخدام النموذج التاريخي منطلقاً لبناء عملية التجريد الفكري: "والذي يأتي فيكمل

هذا الإطار الفكري لفهم طبيعية التحليل الاجتماعي، بل ويرتقي هذا النموذج التاريخي ليصبح الأداء الأساسية في منهجية التحليل السياسي كما هو الحال عند ابن خلدون، وهنا يبرز واضحاً مدى الترابط بين الفكر السياسي الإسلامي والتعاليم الدينية الإسلامية منذ بداية الدعوة، ما معنى النموذج التاريخي أولاً؟، في أبسط معانيه هو اقتطاع الخبرة التاريخية وتحويلها إلى حقيقة مقنعة تعبر عن خصائص متميزة تقود إلى دلالة محددة تصير منطلقاً لتأكيد حقيقة معينة أو لتقييد منطوق تلك الحقيقة، وفي القرآن مجموعة من النماذج التاريخية^{٣٢٤}، فكرة الإلتجاء إلى التاريخ هي في حقيقة الأمر استمرارية ثابتة لرفض العنصرية في نطاق التحليل الاجتماعي، وكون معنى النموذج التاريخي الإلتجاء إلى الخبرات-من تاريخ مختلف الأمم والشعوب- فإنها قد تكون غير قومية وإستخلاص تلك الخبرة في دلالات معينة يجب أن تكون موضع الاحترام والتقدير في تحليل السلوك^{٣٢٥}.

^{٣٢٣} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدير الممالك، ج ٢/٢٦٢.

^{٣٢٤} ويسميه عدد من الباحثين بمنهج الاسترداد التاريخي، لقيامه على استرداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية والاجتماعية والأخلاقية، وفحوى وأسس هذه المنهجية مستقاه من القرآن الكريم والسنة النبوية، والقصاص القرآني هي المنطلق لمن اتبع هذه المنهجية من علماء المسلمين في النقد التاريخي وتحقيق الوثائق والنصوص التاريخية، ودراسة الآثار، وفلسفة التاريخ، وعملية التقييم، بل وانتفع منه علماء الحديث في دراسة السنة والمتن وطبقات الرجال والجرح والتعديل، وعلى رأسها قصص الأنبياء مع أقوامهم وكيف استجابوا أو كذبوا بالوحي المنزل من عند الله، قال تعالى: ﴿ تَحْنُ نَقْصُ عَآلِكُ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ سورة يوسف: الآية ٣، وتنبع أصالة هذا المنهج من ضرورة إرتباط الإنسان بتاريخه الطويل والانعاط منه في حياته وبعد مماته، وقد عزز تلك الأصالة بالنسبة للباحثين المسلمين ووضوح الرؤيا للتاريخ الإسلامي والسالف في القرآن الكريم والسنة النبوية. انظر: د.غازي حسين عنابة، **مناهج البحث**، المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٨.

^{٣٢٥} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدير الممالك، ج ٢/٢٦٢.

(خامساً) إعتبار عملية التدبر أو الحركة موضع علم مستقل^{٣٢٦}: وقد إستقى حامد ربيع هذا المفهوم من كتاب سلوك المالك لشهاب الدين ابن أبي الربيع الذي يجعل من كلمة التدبير أو التدبر محورا لنفس التسمية التي يطلقها على نصائحه، ويشير إلى التدبير والتدبر في عدة مواضع من كتابه فيقول: "إن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهي، وأن المتولين لذلك ينبغي أن يكونوا أفاضلهم فإن من نهي عن شئ أو أمر بشيء فالواجب أن يظهر ذلك في نفسه أولا ثم في غيره، ولأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة، إحتاجت المدينة أو المدن الكثيرة أن يكون رئيسها واحد وأن يكون سائر من ينصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر عن أمره، حتى يكونوا كالأعضاء يستعملهم كيف شاء...، وإنما اضطر العالم إلى سائس ومدبر ليدفع عنهم الأذى الواقع على بعضهم من بعض، حتى يقصد كل أحد منهم للصناعة التي ينتحلها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم"^{٣٢٧}، ويشير شهاب الدين ابن أبي الربيع إلى أن أركان الملك أو المملكة أربعة: الملك ويقصد بذلك السلطة، والرعية، والعدل، والتدبير، ثم يؤكد على أنه "لا يخلوا تدبير الملك من أربعة أمور:

١. إما عن طريق العقل: بطاعة الله وتصديق رسله، ومجاهدة النفس على مكارم الأخلاق، وأن يجعل بينه وبين هؤلاء حاجزا منيعا- والذين أسماهم في فصل سابق له بالعناصر أو أصناف الناس الذي يجب على الملك الحذر منهم.
٢. أو من طريق الجود: كالتعطف على أهل المسكنة، وإكرام ذوي البلاء، واستغناء طالب الحاجة بحاجته.
٣. وإما من طريق السياسة: كالعطاء الكثير على السبب اليسير، والعفو عن كثير الجرائم، والعفو عن يسير الذنب، واستعمال المكائد على الأعداء.
٤. أو من طريق الحزم: كترك حسن الظن بكل أحد، وكتمان السر وصونه، ومعالجة ما يخشى فوته

" ٣٢٨

(سادساً) تقسيم أشكال المعرفة والعلوم الإنسانية بشكل متميز عن التقسيم الغربي: يُدكر

ربيع كل من يتصدى لعملية إحياء التراث السياسي الإسلامي بأن لدى المسلمين تقسيما مختلفا لأنواع المعرفة الإنسانية وبعض علمائنا ميزوا بين أقسام ثلاثة عموما: "العمليات المرتبطة بعلاقات الفرد مع نفسه أو ذلك الذي يسمونه علم الأخلاق، ثم علاقات الفرد مع أسرته ويعبرون عنه بكلمة الاقتصاديات، ثم

^{٣٢٦} حامد ربيع (١٩٨٣م)، مستقبل الإسلام السياسي. ط ١. بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص ٥ وما بعدها.

^{٣٢٧} شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٢/٤٠٦-٤٠٧.

^{٣٢٨} شهاب الدين ابن أبي الربيع، المصدر السابق، ج ٢/٤١٣، ويفصل في مواضع كثيرة في نظرية التدبير عنده أو ما سيميه بطلب المراتب التي تختص مختلف أصناف الناس في المجتمع.

تلك المرتبطة بالجماعة ويصفونها بالأخلاق المدنية، هذ التقسيم الذي نلمسه من الفارابي وحتى ابن خلدون وابن أبي الربيع سوف ينتقل إلى حضارة عصر النهضة حيث تلغى كلمة علم الأخلاق المدنية وتستخدم بدلها كلمة السياسة^{٣٢٩}، رفع كلمة الأخلاق يصير أمراً طبيعياً- في الفكر الغربي- بعد ميكافلي وقد تمزقت العلاقة بين القيم الخلقية والدينية من جانب والقيم السياسية من جانب آخر^{٣٣٠}.

المبحث الثالث: المنهجية المقارنة في تحليل التراث السياسي الإسلامي:

يقول حامد ربيع بأن كلمة "المنهجية المقارنة" ثابتة في المدرسة القانونية في التقاليد القومية إلا أنها عندما تنتقل إلى لغة علماء السياسة تصير رداء مهلهلاً واسعاً يحتضن كل شئ دون أن تعكس أي دلالة محددة، وتعليلاً لوضوح واستقرار هذا المفهوم في نطاق التحليل القانوني -يقصد الفقهي- يحيل ربيع الباحثين في التراث إلى عدد من المتغيرات التي تفسر ذلك^{٣٣١}:

١. إستقرار ووضوح التقاليد الإسلامية والإستقبال الواعي للفقهاء الأجنبي، فاستقبال تقاليد وممارسات الآخرين لم تكن من قبل "غلمان" خلفتهم الظروف والملايسات ولاشأن لهم بحقيقة العلم ومناهجها ولكنه تم من قبل علماء حنكتهم التجارب.

٢. أن علماء المسلمين تكوّنوا بفضل الإنكباب المتأني والإيمان الذي يفرض التضحية ويأبى إلا الصلابة.

٣. أن العلماء المسلمين عرفوا مبكراً المنهجية المقارنة حيث جعلوا من المقارنة "علم أساسه البحث عن أسباب الخلاف بقصد اكتشاف المنطق المشترك والوصول من خلال منطق العلة ولغة السببية إلى تفسير التناقضات وتحديد أوجه التقارب والشبه"، أنظر على سبيل المثال ومن منطلق يقرب

^{٣٢٩} وفي حين أن الفكر الغربي يفصل فضلاً تاماً بين السياسة والدين فإن الإسلام يجعل السياسة جزءاً من الدين وقيم الصلة وثيقة بين الأخلاق والسياسة وتبعاً لذلك فقد عالج علماء الإسلام القضايا السياسية من ثلاث زوايا في نظر د. بسطامي محمد خير (١) من زاوية العقيدة: فالسياسة في أي مجتمع لها ارتباط وثيق بالمبادئ التي يؤمن بها المجتمع في تفسير ظواهر الكون ومكانة الإنسان، ويمثل الارتباط الوثيق بين الفلسفة والسياسة في الغرب وجدت صلة قوية بين السياسة والمبادئ العقائدية في الإسلام، وهذا يفسر اهتمام رجال العقيدة والكلام والفلسفة بالسياسة وتناولهم لها في كتبهم. (٢) زاوية الفقه والقانون: حيث وجدت السياسة عناية عند الفقهاء، والعلاقة بين الفقه والسياسة هي العلاقة ذاتها التي توجد اليوم بين السياسة والقانون، والدستور الذي هو أعلى قانون في الدولة المعاصرة ما هو إلا تعبير عن المبادئ السياسية والفكر السياسي الذي تؤمن به الدولة، ولقد سعى الفقهاء إلى صياغة القواعد الهامة التي يقوم عليها الحكم وتحديد وظائف الحكام ومؤهلاتهم ووضع الحلول للمشكلات المختلفة التي نشأت من تطور الدولة الإسلامية. (٣) زاوية الأخلاق: أما الدراسات الأخلاقية فقد سعت لوضع قيم وآداب تحكم تصرفات رجال السلطة، وكانت هذه الدراسات تصاغ في شكل مواعظ ونصائح للخلفاء والملوك والسلاطين ومن دونه من رجال الدولة، وهذه القيم الأخلاقية هي التي تجعل السياسة في الإسلام نظيفة تقوم على الصدق والأمانة والعدل. نقلاً عن د. بسطامي د. بسطامي محمد سعيد خير، *مسائل معاصرة في فقه السياسة*، المصدر السابق، نفس الصفحات.

^{٣٣٠} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك*، ج ٢/٢٦٢.

^{٣٣١} حامد ربيع (١٩٩٦) "المنهجية المقارنة لفهم التراث". تقرير قضايا دولية، العدد (٢٦٤)، السنة السابعة - ١٣ شعبان ١٤١٧ هـ / ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦، ص ٢٩.

هذه الملاحظات من المشاكل السياسية: عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" ٣٣٢.

٤. بل إن الواقع أن علم أصول الفقه في ذاته ليس إلا تطبيقاً للمنهجية المقارنة في أرقى صورها وقد إرتفعت إلى مستوى التجرد المنطقي ٣٣٣.

يرى حامد ربيع أن المنهجية المقارنة تبدو أوضح في الدراسات والتطبيقات الشرعية عنها في التعامل الفكري السياسي بسبب بقاء جوانب كثيرة من الشريعة الإسلامية حية في حياة المسلمين رغم سيادة القوانين المدنية في بعض بلادهم وتفاوت تشبعها بأحكام الشريعة الإسلامية من بلد إلى آخر، المنهجية المقارنة في نظر ربيع "ليست مجرد تجميع وصفي لمجموعة من الدراسات المنقولة حيث كل منها يتولى بالتحليل أحد النظم الحكومية المعاصرة لتوصف تلك تارة بأنها دراسات حكومات مقارنة (Comparative Governments) أو تارة أخرى بأنها سياسات مقارنة (Comparative Politics)"، كما ينتقد ربيع ما يصفه بـ "النقص المنهجي الذي تميزت به المعالجة التاريخية للحضارة الإسلامية فأسلوب المقارنة لم يدخل في نطاق كثير من الدراسات الإسلامية ومعظم علماء التاريخ الإسلامي المعاصرين لا يزالون يعيشون في عزلة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الجمود وعدم القدرة على الإحاطة الكلية الشاملة بالتراث الإنساني، والتاريخ الإسلامي بحاجة إلى من ينقيه مما أصابه من غبار ويقدم الخبرة الإسلامية كحقيقة حية تحدث العالم المعاصر لا فقط بلغة الواقع وإنما بمنطق المعاناة اليومية التي نعيشها هذه اللحظة، ومنطلق تحقيق هذه الوظيفة لن يتم إلا إذا تحققت مواصفات ثلاث:

الأولى: مقارنة تاريخية تمتد من حيث الزمان والمكان.

الثانية: فلسفة للتأريخ تتألق لتعبر بشكل أو بآخر عن حقيقة المعاناة التي عاشتها الجماعة المسلمة.

الثالثة: إنطلاق علمي أساسه الإنفتاح وليس الإنغلاق والقدرة على معايشة الخبرات الأخرى بلغة ومنطق تلك الخبرات وليس من منطلق مفاهيمنا وخبرتنا المحلية ٣٣٤، ويمكن الاستفادة في هذا المضممار من المدرسة التاريخية الألمانية ومن خلال معرفة أسباب تألق الحركة الصهيونية في المجتمع

٣٣٢ هو أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي، وقد ألف كتابه "الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية" في القرن الخامس الهجري، وقد طبع كتابه عدة مرات، إحداهما في القاهرة في مكتبة محمد علي صبيح والثانية ببيروت في دار الآفاق الجديدة عام ١٩٧٧، هو أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي رحل إلى خراسان واستقر في نيسابور وتوفي سنة ٤٢٩هـ في إسفرائين، كان شافعي المذهب كتب في الفلسفة الإسلامية كما كتب في بعض المسائل الدينية ومن مؤلفاته أيضا: كتاب التكملة وكتاب المساحة.

٣٣٣ د. حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٩٥.

٣٣٤ يقصد بذلك أنه لفهم الخبرات الأخرى لابد من إدراك المنظومة المحلية والبيئة والمنطق والمفاهيم التي صبغت تلك الخبرة، قبل أن نحللها وننتقدنا ونقارنا بخبرات ضمن مجتمعا حسب مفاهيمنا الذاتية لتتحقق نتيجة قصدت من المنهجية المقارنة.

الأمريكي وما ارتبطت به لإحياء عصر النهضة اليهودي، وهي ملاحظات تحتفظ بدلالاتها في نطاق تحليل الفكر السياسي الإسلامي^{٣٣٥}.

المطلب الأول: عناصر المنهجية المقارنة: بعد تلك المقدمة يعرض حامد ربيع عشرة عناصر يعتبرها معينة - وبتبسيط مطلق - على فهم ما يقصده من المنهجية المقارنة:

١. "المقارنة تفرض اكتشافاً مسبقاً لمجموعة من الخصائص تبرر النظرة لبعض الظواهر أو التطبيقات لنفس الظاهرة على أنها تنتمي إلى عالم واحد أو على الأقل لمنطق واحد من حيث الحركة.

٢. المقارنة تفترض مسبقاً الدراسة الوصفية المتعددة الأبعاد.

٣. بهذا المعنى المنهجية المقارنة تسمح أولاً بإكشاف أوجه التشابه التي من مجموعها يتكون ذلك النظام الكلي المتكامل الذي إليه تنتمي النماذج المختلفة للوجود أو الحركة.

٤. في داخل هذا النظام لا بد من وجود التنوع والتعدد في التعامل والممارسة، التعدد يفرض التميز رغم الوحدة والتشابه وهو وحده الذي يسمح بفهم منطق المقارنة.

٥. هذا المنطلق لا يقف عند الملامح الخارجية وإنما يسعى لاكتشاف العلة وعلاقة السببية.

٦. ورغم وحدة الإنتماء الكلي هناك تميز وخلاف في جزئيات معينة نستطيع من خلال المنهجية المقارنة أن نكتشف التفريعات والتنوعات الجانبية، وأن نحقق وظيفتين منهاجيتين كلا منهما على قسط ضخم من الأهمية النظرية:

● الأولى وتدور حول اكتشاف المتغير الأصيل أو المتحكم في الظاهرة بحيث نستطيع التفرقة بينه وبين ذلك المتغير التابع الذي ينبع منه وبحيث تتم عملية عزل مجموعة المتغيرات التي تتحكم في الحركة والوجود على عكس الأخرى التي تنبع من هذه وتشكل بها.

● والثانية: أن هذه المنهجية المقارنة في دلالتها العكسية هي وحدها التي تسمح بضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير أو تقييد إطلاق المنطوق واستبعاد الافتراض.

٧. المنهجية المقارنة بهذا المعنى ورغم أنها تبدو لأول وهلة مجرد أسلوب من أساليب كشف الحقيقة إلا أنها تعكس فلسفة متكاملة تكاد تقودنا من خلال مسالك فكرية متنوعة ومستقلة إلى فلسفتين أو تصورين آخرين لتفسير الوجود الإنساني، كل منهما يمتلك استقلاله وتميزه: الفلسفة الديالكتيكية، وما يسمى بنظرية النظم (System Theory).

^{٣٣٥} د. حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٣٢.

٨. في جميع تلك التطبيقات هناك مفهوم أساسي وهو أن التناقض لا يمنع من وجود عناصر للإتفاق والتوافق وقدرة العالم الحقيقية تتكشف عندما يستطيع من خلال التنقل المتتابع المجرد الوصول إلى عناصر التوفيق بين الأضداد والتناقضات.

٩. تطبيقنا للمنهجية المقارنة كأحد مسالك فهم التراث السياسي الإسلامي ينبع من هذه النظرة الشمولية لبناء الإطار المنطقي للتعامل مع قضية التراث: الخطوة الأولى تدور حول فهم حقيقة العلاقة بين الماضي والحاضر حيث الترابط والإستمرارية، هذا البنيان الذي يسعى لتفسير العلاقة بين الذات القومية والتراث الحضاري (النظام الكلي)، لا بد وأن يقودنا من خلال تحليل جزئياته إلى اكتشاف أكثر من تطبيق.

١٠. وهكذا نصل إلى تحديد خصائص النموذج الإسلامي:

- من منطلق الخبرة نستطيع بناء النموذج.
- ومن خلال المقارنة بين المتغيرات نتوصل إلى إدراج هذه الخبرة في النظام الكلي لتصير تعبيراً عن نظام فرعي.
- وهكذا تسمح لنا نظرية النظم وقد تعاملت مع أسلوب بناء النموذج التاريخي في تحديد معالم الخبرة.
- ولكن المقارنة تمكننا من خطوة أكثر تقدماً عندما تدرج تلك الخبرة في نطاق التراث الإنساني، والتأكيد والنفي ومن خالهما وعبر مسالك فكرية متعددة الوصول إلى الخلاصة يسمح لنا بتحديد دلالة الخبرة تاريخياً وحضارياً وقد أدرجت في معالم الوجود الإنساني كمرحلة ترفض ما سبقها ولكنها تعبر عن التكامل من خلال الاستمرارية وتبقى ما لحقها ولكن عنصر الترابط الذاتي -الوعي الجماعي- يصير بدوره الخلاصة العامة التي تخلق التماسك التاريخي فتلغي عنصر الزمان -ما قبل وما بعد الخبرة- لتخلق في إطار الوظيفة العالمية^{٣٣٦}.

المطلب الثاني: أمثلة لتساؤلات يمكن وضعها تحت مجهر المنهجية المقارنة :

يمكن الإشارة دون تفصيل إلى عدد من الأمثلة التي ذكرها حامد ربيع في مواضع مختلفة توضيحاً

للمنهجية المقارنة التي يقصد:

المثال الأول: العلاقة السياسية ضمن ستة نماذج حضارية بارزة في التاريخ الإنساني:

ينطلق حامد ربيع في دعوته إلى منهجية مقارنة لتحليل التراث الإسلامي من تساؤل عن "موضع

الفكر السياسي الإسلامي من تلك المجموعة الضخمة من التراكيمات الحضارية؟...، فالحضارة الإسلامية

^{٣٣٦} د. حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٩٦-٩٧.

حضارة خالقة وخلافة، وتمثل قسطاً ضخماً من الممارسات في الإطار القومي والإقليمي والدولي فهل تملك بهذا المعنى أصالة في تأملاتها السياسية؟ إن العلاقة بين الفكر والحركة علاقة ديباليثيكية ثابتة: لا حركة دون فكر مسبق، لأن الحركة هي التصور، ولا فكر دون خبرة، والخبرة هي الحركة وقد تبلورت من حيث نتائجها، والخبرة الإسلامية لم تكن مغلقة: لقد تعاملت مع الشرق والغرب، تعاملت مع الحضارات الهندية والصينية والفارسية، ومارست الإرتباط الفكري والحركي بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية، فهل ظلت إزاء جميع هذه النماذج للوجود تقف موقف السلبية وعدم الإهتمام أم أنها خلقت قنوات اتصال سواء كانت من جانب واحد أم من جانبيين؟ إن منطق الوجود يفرض الإجابة بالمعنى الأخير فلا تعامل دون تأثير وتأثر، فأين الممارسة الإسلامية من كل ذلك؟^{٣٣٧}.

والذي يقرأ نموذجاً تطبيقياً لمقارنات حامد ربيع يجد فيها رداً على من يعتبر الفكر السياسي الإسلامي "ترجمة" أو "تطويراً" أو "نقلًا" عن السابقين في اليونان والرومان وفارس، فالمسلمون في نظره تلقفوا قسطاً معيناً من الخبرات ممن سبقوهم بما يتناسب ومنطلقاتهم العقائدية، وفي المقابل قدم المسلمون لمن لحق بهم شكلاً آخر من التراكمات الفكرية والحركية "إستطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل إليه الإنسان في صراعه المرير ضد الظلم والعبودية"، كما أن الحضارة الإسلامية "إستطاعت أن تقدم نموذجاً متميزاً من حيث خصائصه ومقوماته" ولتوضيح هذه العبارة يعقد ربيع مقارنة سريعة لكنها ملفتة لخمسة نماذج رئيسية في التراث العالمي من حيث دلالتها السياسية، معتبراً أن "التراث الإنساني السياسي ليس سوى حصيلة التراكمات المختلفة التي قدمتها النماذج المتباينة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم وكل نموذج له مزاياه وله عيوبه"، قائلاً عن أبرز النماذج^{٣٣٨}:

١. نموذج الخبرة اليونانية: "أي المدينة الدولة كما عرفتها بصفة خاصة شبه الجزيرة اليونانية خلال الفترة الممتدة من القرن السابع وحتى القرن الخامس قبل الميلاد، نموذج ورغم تعبيراته الكاملة إلا أنه سيبرز وفي فترات لاحقة على أنه يتمركز حول صفة أساسية وهي: تألق الفكر المثالي الجرد على حساب الحركة، إن أفلاطون وأرسطو ليس أيا منهما سوى إسم ضخم في مجموعة عديدة من الأسماء الخلافة التي عبرت عن حقيقة مزدوجة: تألق فكري في نطاق الأخلاقيات السياسية من جانب ثم فشل حركي في تقديم النماذج الصالحة لحل مشاكل المجتمع اليوناني وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية من جانب آخر، البحث عن السعادة يصير هو المحور الذي منه تنبع المفاهيم السياسية وهو في حقيقة الأمر خلط بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسي وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسي.

^{٣٣٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٣.

^{٣٣٨} حامد ربيع (١٩٩٦) "الدلالات السياسية للنماذج الحضارية". تقرير قضايا دولية، العدد (٣٣٤) السنة السابعة - ٩ محرم

١٤١٧هـ/٢٧ مايو ١٩٩٦م ص ٢٩.

٢. النموذج الروماني: يأتي ليقدم صورة ثانية للخبرة البشرية في نطاق التعامل مع السلطة والسيادة، إن طغيان الحركة هو المحور الوحيد الذي يسيطر على الممارسة الرومانية، والحركة تعني القوة، والقوة تعني التنوع التصاعدي، والتنوع التصاعدي ليس مجرد خلق طبقات متتابعة في داخل المجتمع الواحد وإنما هو أيضاً اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى، السيادة لا تأتي إلا من خلال الطاقة، والطاقة والقوة كلاهما حقيقة واحدة تنصهر في إطار أكثر اتساعاً وهو القانون، هذا النموذج رغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد أيضاً خلال العصر الجمهوري، ما كان يمكن أن يقدم إلا إطاراً واضحاً للدولة المستبدة المسيطرة في النطاق القومي والنطاق الخارجي، وفشل جميع الحركات الاجتماعية، واختفاء الفكر السياسي، وسيطرة المفهوم الطبقي، وجميعها عناصر متماسكة تعبر عن مفهوم دولة القوة في التاريخ الغربي.

٣. النموذج الفارسي: ويقدم إطاراً أكثر اتساعاً للنماذج السياسية بدوره حول عدم قدرة الحركة النظامية على اكتشاف متغير العنصر الديني بالمعنى الضيق كأحد مقومات تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إن هذه النماذج المختلفة لم ترفض الدين ولكنها لم تكتشف بعد أهمية ذلك العنصر وموضعه من ديناميات الحياة السياسية، النموذج الفارسي يقوم على أساس اختفاء حقوق المحكوم إزاء الحاكم: إن المحكوم لا وجود له والحاكم هو الإله السياسي، هذا التصور كان لا يمكن أن ينتهي إلا بالإنغلاقية من جانب والفشل في خلق الدولة المسيطرة من جانب آخر، إن الفارق الحقيقي بين النموذج الفارسي والنموذج الروماني هو أن الأول أطلق سيادة الحاكم الإله ولم يسمح للفرد بأي وجود سياسي ولو من خلال الممارسة الطبقيّة، على عكس النموذج اليوناني الذي قيد من طغيان الفرد باسم القيادة الحاكمة، وأطلق في حدود معينة حقوق الفرد ولو من خلال مسالك الطبقة المختارة أو أرستقراطية الدم، هذا الفارق تعبر عنه خبرة الصراع بين النموذجين في مواجهتهما للحضارة اليونانية: لم تستطع فارس بكل قوتها أن تخضع المدينة اليونانية لإرادتها ولكن روما استطاعت أن تستوعب جميع المدن اليونانية، وأحد الفصول التي لا تزال في حاجة لأن تكتب يدور حول المقارنة بين النظم السياسية وتطور الأداة الحكومية بصفة عامة بين فارس وأثينا وروما.

٤. النموذج الكاثوليكي: في قلب العصور الوسطى وبصفة خاصة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، هذا التطبيق الذي قد يبدو من التعقيد بحيث يصعب تقديمه في إطار النموذج التاريخي بسبب طبيعة علاقته المدنية، وبسبب عدم وضوح خصائصه الحركية فضلاً عن إختلاطه بنماذج أخرى معاصرة من حيث الزمان والمكان نستطيع أن نحيل جميع متغيراته إلى قاعدة واحدة أساسها: التعصب الإستفزازي، التعصب الديني المطلق بما يترتب على ذلك من نتائج عديدة أساسها رفض التصورات المخالفة والالتجاء إلى الطرد من الكنيسة في

كل مناسبة تشعر فيها الأداة الدينية بالفشل، أو الخوف من المواجهة يأتي فيكملة عنصر السلوك الإستفزازي لا فقط في مواجهة الأديان الأخرى والذي سوف ان يقدر له أن يتبلور في علاقة المشرق بالمغرب بإسم الحروب الصليبية دون الحديث عن وضع القواعد الفكرية لعملية الإستئصال العضوي للوجود اليهودي، بل إن هذا السلوك الإستفزازي سوف يسيطر على علاقة البابوية بالنظم الاقطاعية والملكية داخل المجتمع الأوروبي، رد الفعل الطبيعي على النموذج الكاثوليكي برز باسم الدولة القومية والتي تتبلور حول خصائص النموذج الآتي الذكر.

٥. نموذج الدولة القومية: نموذج آخر يقوم على أساس سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسي، نموذج جعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط ولا تسمح بأية علاقة أخرى منافسة، وهكذا فرض على الكنيسة أن تتوقع في وظيفتها الدينية حيث طردت جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية من العلاقة بين المواطن والدولة بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق المواطن الفرد^{٣٣٩}.

مقارنة هذه النماذج بالنموذج الإسلامي تستدعي دراسة خاصة كما يقول ربيع، بل إن الهدف الرئيس لاهتمامه بإحياء التراث السياسي الإسلامي هو لإبراز هذا النموذج والاستفادة منه في واقعنا، لكنه وهو يجري هذه المقارنة السريعة التي أوردناها في الفقرات الماضية - والتي يصفها بالإقتراب الشكلي - توضيحا لأهمية المقارنة المنهجية في عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي يلفت الإنتباه إلى خصائص العلاقة السياسية في التقاليد الإسلامي أو التراث السياسي الإسلامي التي يعتبرها تمثيلا لنموذج "مستقل و متميز يجب أن يفرض الاهتمام العلمي المرتبط بتأصيل الوجود والحركة السياسية"، مجملا تلك الخصائص في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في التراث السياسي الإسلامي في خمس صفات:

- أنها علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية.^{٣٤٠}
- علاقة تابعة تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها علاقة المسلم بالقرآن والسنة وتعاليمهما التي تحدد خصائص العلاقة السياسية.

^{٣٣٩} د. حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلمو المالك في تدبير الممالك، ج ١ / ١٤-١٦.

^{٣٤٠} لا ينطبق هذا بالطبع على كل فترات التاريخ الإسلامي الذي شهد فيها حوادث ظلم الحاكم للمحكوم عندما ضعف الوازع الديني، وانحرف الولاة عن المنهاج الإسلامي، وتصارع بعضهم على الملك، وانصرف آخرون إلى الترف والجمون لاسيما عندما ارتقى ملوك ضعاف سدة الحكم، في مثل تلك الحالات يقع الاستبداد والظلم.

- وهي لذلك علاقة كفاحية: فمفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام الذي ينبع من طبيعة العلاقة الدينية يفرض على المواطن الدفاع عن المثالية الحركية وبجميع الأدوات والوسائل.
- وهي لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا التنوع، مفهوم التنوع الطبقي بمعنى التدرج التصاعدي لم تعرفه التقاليد الإسلامية، إن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفي لا ينبع لا من متغير الإنتماء ولا من متغير الإستمرارية الوراثية، وحتى عندما انتقل الحكم إلى التصور الفارسي لم يستطع أن يصل إلى المبالغات التي عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطي.
- وهي علاقة تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف لا التجريد المثالي الذي عرفته الحضارة اليونانية، ولا التركيب التنظيمي الذي عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية، ولا الإستيعاب المطلق الذي سيطر على نموذج الدولة القومية.
- وهنا نلاحظ كيف أن النموذج الإسلامي جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم مذاقه الخاص المتميز: فهو يجمع بين الفكر والحركة، وهو يخلق توازنا معيناً بين الحاكم والمحكوم، وهو لا ينسى أن السيادة وليدة القوة وأن القوة هي وحدها التي تحمي الشرعية، الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقي الذي منه تنبع طبيعة وجوهر النموذج الإسلامي وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية في هذا النموذج.
- وهو نموذج يتميز بمكانة خاصة للدين في هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يختلف عن مواقف النماذج السابقة تجاه الدين، التي تبني بعضها في الحضارات القديمة أسلوب عدم الإهتمام به، ثم أسلوب يرفع من درجة الإهتمام إلى درجة التعصب الاستغزالي والذي عرفناه باسم النموذج الكاثوليكي، ثم أسلوب يقف موقف الرفض المطلق والذي يصل بدوره إلى مبالغات في بعض الأحيان تعيد إلى الذهن دلالة النموذج الكاثوليكي بمعنى عكسي كما أثبتته الخبرتان النازية والفاشية^{٣٤١}.

المثال الثاني: حركات الرفض في المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأخرى^{٣٤٢}:

يتعمق حامد ربيع في إعطائه أمثلة لفلسفة المنهجية المقارنة أكثر من مجرد المقارنة بين نماذج العلاقة السياسية للحضارات المختلفة بل يدعو إلى "عدم عزل التراث الإسلامي خارجياً أو داخلياً"، فمثلاً يطرح إمكانية المقارنة بين مختلف تيارات أو حركات التعامل السياسي في التراث الإسلامي - وربما الواقع أيضاً - مع ما يمثلهما في المجتمعات الكبرى الأخرى التي إرتبطت بها الحضارات الخلاقية، فمثلاً يمكن مقارنة نموذج حركة الرفض في المجتمع الروماني والتي تبلورت حولها الثورات الاجتماعية المعروفة عند مؤرخي الحضارة الرومانية بإسم حزب الشعب مع حركات الرفض التي عرفها المجتمع الإسلامي، مذكراً بأن "حركات

^{٣٤١} د. حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١ ١٧-١٨.

^{٣٤٢} حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، المصدر السابق، ص ١٣-١٧.

الرفض في المجتمع الروماني إنتهت بالإستئصال الكلي الشامل بحيث لا نستطيع أن نعثر حتى على خطب قادتها وزعمائها بينما حركات الرفض في المجتمع الإسلامي ورغم قمعها بشدة في أكثر من مناسبة إلا أنها ظلت محتفظة بجسدها وكيانها الفكري وإلى حد معين الحركي كالشيعة مثلاً^{٣٤٣}.

المثال الثالث: مشكلة تشريعية متشابهة في مجتمعين: "نموذج آخر نستطيع أن نسوقه بخصوص عملية توحيد النظم القانونية بداخل المجتمع السياسي، مشكلة أثارها ابن المقفع في خطابه المشهور باسم رسالة الصحابة^{٣٤٤} وكانت تدور حول أن المجتمع الإسلامي وعلى وجه التحديد في مدينة بغداد كانت تخدمه مذاهب أربع، الأمر الذي أدى إلى تناقضات في الأحكام الذي كان لابد وأن يعني مخالفات صريحة لمفهوم العدالة القانونية، فالعدالة القانونية إنما تعني الجزء الواحد حيث تتحدد عناصر المشكلة موضع التساؤل، هذا الموقف أثاره ساللوس في خطاب له مشهور أيضاً أرسله إلى قيصر يطالب فيه بوضع حد للفوضى القضائية كنتيجة لما يسميه في حينه قانون الشعوب الذي كان مفاده أن كل مواطن في الإمبراطورية الرومانية يخضع لقانون المجتمع الذي ينتمي إليه وأن القانون الروماني بالمعنى الضيق ما كان ليطبق إلا على أهالي روما وحدهم^{٣٤٥}، ظاهرة واحدة بغض النظر عن مصادرها أثارَت مشكلة واحدة بغض النظر عن متغيراتها، فكيف ووجهت من قبل الجانبين؟، النماذج بهذا المعنى عديدة وهي تفرض التأمل وتدعو إلى المعاناة ولا يمكن معالجتها إلا من منطق مبدأ المقارنة الخارجية^{٣٤٦}.

المثال الرابع: والمقارنة ذاتية وداخلية أيضاً: "فلو تتبعنا هذا التراث الإسلامي لوجدنا أنه في لحظة معينة إنقسمت المدارس الفقهية والمذاهب السياسية^{٣٤٧}، وكان هذا الإنقسام نتيجة لمتغيرات تنبع

^{٣٤٣} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك*، ج ٣١/١-٣٢.

^{٣٤٤} ولد عبد الله بن المقفع في بلدة جور الفارسية وتقع في فيروز آباد الإيرانية اليوم سنة ١٠٦ هـ وقتل سنة ١٤٢ وقيل ١٤٥ هـ، واشتهر ناقدًا وأديبًا، ومن مؤلفاته: الدرّة الثمينة والجوهرة المكنونة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، كليله ودمنة، أما "رسالة الصحابة" فهي من بين الرسائل المتميزة في تراثنا السياسي وتمثل جرأة البعض على مكاتب الحكام وتوجيه النصح لهم، وقد كانت موجهة للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، مثلت نصح مثقف لحاكم ومطالبته بإصلاح الأوضاع السياسية، تحدث فيها عن جوانب متعلقة بأحوال الجند والسياسات المالية واختيار خاصة الخليفة وضرورة اشتراع قانون موحد للقضاء بدلا من احتكام الناس لمذاهب فقهية مختلفة، وقد نشرت العديد من دور النشر العربية هذه الرسالة ومن بينها عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع عام ١٩٩٨ في بيروت في ٧٩ صفحة، وقد كتبت عنه دراسات كثيرة بين مادح ومهاجم، ومن ذلك: د.عبد اللطيف حمزة (١٩٦٥)، *ابن المقفع*. ط: ٢. القاهرة: دار الفكر العربي.

^{٣٤٥} وفي واقعنا المعاصر تظهر خلافات بين قوانين للحكومات الاتحادية المركزية وأخرى تقرها الإدارات المحلية من محافظات أو أقاليم في دول كبرى، ثم يقع الخلاف أيضاً عندما تتعدد المؤسسات القانونية التي وإن كان لها نفع كبير في رفع الظلم عن ضعاف القوم إذا لجأوا إلى إحداها هربا من حكم سابق من محكمة دونها، إلا أن ذلك يخلق اختلافا وتصادما في وجهات النظر القانونية وهو ما قد ينعكس سلبا على استقرار الأوضاع في بلد ما إذا تعلق الأمر بإخضاع القوانين والداستاتير لمراجعات لا نهاية لها.

^{٣٤٦} د. حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك*، ج ٣٢/١.

^{٣٤٧} وهو انقسام يمتد إلى واقع القوانين بين مختلف الدول الإسلامية اليوم من حيث مدى قربها أو بعدها عن التشريع الإسلامي، فبعضها يعلن بصراحة أن دين الدولة هو الإسلام أو أن التشريع الإسلامي للمسلمين مقدم على غيره، بينما تلمح دساتير أخرى على استحياء إلى حق الغالبية المسلمة في الاحتكام إلى شريعة دينها.

أساساً من عناصر ثلاث: فهم معين للمصادر والأصول، تعامل معين مع وقائع معينة، ثم ترابط مصلحي بشكل أو بآخر غلب عليه المتغير الشعبي، إذا تركنا العنصر الأخير فإن العنصرين الأولين وكلاهما متغير ثابت لا بد وأن يفرض التساؤل: لماذا تنوعت التفسيرات وتعددت التصورات؟، ومن هنا تتبع إمكانية المقارنة الداخلية بين الفكر السني والشيعي على سبيل المثال، وبين المعتزلة وغيرها من تيارات سياسيات متنوعة تبدأ من مقومات واحدة لتنتهي بمواقف وتصورات تكاد تكون متناقضة^{٣٤٨}.

غير أن ربيع ينبه في موضع آخر إلى أن المنهجية المقارنة لا تعني أبداً فرض الكليات الغربية على الخبرة الإسلامية قائلًا بأن البعض لا يزال "يخلط مثلاً بين الحريات السياسية الفكرية وبين ذلك الذي نستطيع أن نسميه بحرية الإجتهد الفقهي، إن هذه تفترض مفهوم الطبقة المختارة أو بعبارة أخرى من يملك حق الإفتاء بناء على شروط وقواعد علمية، كذلك فإن مبدأ العدالة يثير بشكل أقل عنفاً نفس الظاهرة، نماذج متعددة تفرض علينا أن نتذكر قيود تطبيق المنهجية المقارنة وبصفة خاصة عندما تكون وحدات المقارنة تتميز وتختلف من حيث طبيعتها، التراث الغربي ينطلق من مفهوم الدولة العلمانية حيث الوجود الديني والمثالية الدينية ليس فقط لا موضع لها بل هي عقبة في نظر الغرب ضد التطور، أما التراث الإسلامي فإنه يجعل من الوجود الإنساني محاولة لاستقبال التعاليم الربانية {وَأِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَعِفَرُوهُ ثُمَّ ثُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ} ^{٣٤٩} وقوله تعالى {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} ^{٣٥٠}، والاقتراب من تلك المثلثة التي إيانا الإرادة الإلهية العليا {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ^{٣٥١}، وهكذا فإننا أمام طبيعتين تختلفان وتتعارضان، ومن ثم فخبرة تتميز الأمر الذي يفرض جعل المقارنة وخلق التشابه أمر يجب أن يتم بحساسية وحذر^{٣٥٢}.

^{٣٤٨} د. حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ٣٢/١. كما يمكن أن نعقد مقارنات مفيدة اليوم لأسلوب تعامل الحركات والأحزاب الإسلامية مع النظم القومية القائمة وكيف سعت تلك الحركات للإندماج في المنظومة الديمقراطية؟ وعلى أي أساس تقبلت ذلك؟ أو كيف برزت ذلك شرعياً؟، حيث نلاحظ تغيراً في الخطاب السياسي الإسلامي من طنجة غرباً إلى جاكارتا شرقاً انعكس على الممارسة السياسية للإسلاميين خلال أربعة عقود مضت، فمنهم من حاض تجارب برلمانية ورئاسية، فهل نجحوا؟ وما هي إنجازاتهم وإخفاقاتهم؟ وهل استفادت شعوبهم من ذلك؟ وهل حافظوا على قيمهم ومنطلقاتهم الإسلامية؟ وهل أصلحوا ما وعدوا به؟، فمن الضروري عقد مقارنة منهجية فيما يخص متغيرات محددة بين مختلف التجارب تلك للخروج بتصور كلي يقيم تلك المسيرة المبنية على المصدرية الإسلامية، وهو ما سيكشف عن تفاوت في فهمها وتطبيقها من قبل مختلف التيارات الإسلامية.

^{٣٤٩} سورة هود: الآية ٦١.

^{٣٥٠} سورة النور: الآية ٥٥.

^{٣٥١} سورة الذاريات: الآية ٥٦.

^{٣٥٢} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، المصدر السابق، ج ٢٧٤/٢.

المبحث الرابع: منهجية القراءة المستقلة وإعادة كتابة "تحليل تاريخ الفكر السياسي":

المطلب الأول: منهجية القراءة الأحادية المستقلة:

ومقابل التحليل السياسي المستند إلى المنهجية المقارنة، لا ينكر حامد ربيع أهمية "التراث السياسي الإسلامي كخبرة مستقلة لها مذاقها وخصائصها وبوصف كونها تعبير عن ذاتيتنا التاريخية ومنطلق لفهم الحقيقة القومية، وذلك كأحد فصول تطور الفكر السياسي وهي مشكلة أثارها الفقه الأوروبي في القرن الماضي - يقصد التاسع عشر-، إن تاريخ الفكر السياسي أو تطور الفكر السياسي كأحد فروع الثقافة السياسية يختلف اختلافا جذريا عن تحليل تاريخ الفكر السياسي القومي.

فتطور الفكر السياسي يعرف بأنه: المتابعة الزمنية للتراكمات الفكرية وتطور المفاهيم والمدركات من منطلق مبدأ التوالد والتكاثر، بعبارة أخرى يدور في فلك المفاهيم المجردة وينبع من مبدأ المتابعة الزمنية بقصد تحديد الموضوع التاريخي لكل مفهوم أو تصور تطورات المتعاقبة من حيث خلق التيارات المتباينة، وهكذا يصير تطور الفكر السياسي التقاء بين فكر وتاريخ وسياسية، عناصر ثلاثة تتقابل وتتفاعل لتقدم تلك الخلاصة التي نعبّر عنها باسم تطور الفكر السياسي.

أما التاريخ السياسي للفكر القومي -أو تحليل تاريخ الفكر السياسي القومي- فإنه ينطلق من أبعاد مختلفة: هو سعي للكشف عن الذات حيث يجعل المحلل نقطة بدايته الحاضر ويحاول متسلقا ذلك الماضي أن يصل إلى اكتشاف أصوله ومنابعه، انتقال من الحاضر إلى الماضي خلافا لتطور الفكر السياسي الذي هو انتقال من الماضي إلى الحاضر، كذلك هو في هذه العملية تحكمه عملية بلورة الوعي الجماعي في منحنياته المختلفة ومنعطقاته المتباينة، إنه عودة إلى الأصول حيث تتمركز عملية البحث والتحليل حول الذات، وهكذا يصير الفكر السياسي ليس هدفا في ذاته وإنما هو تعبير عن تلك الذات وإضاءة لها، تبرز هذه الحقيقة واضحة عندما نتذكر كيف أن الفكر السياسي القومي يفترض الترابط الدائم الثابت بين الفكر السياسي من جانب والنظم السياسية من جانب آخر، والتعامل أو الحركة السياسية من جانب ثالث. ترابط ليس بمعنى فقط رصد الأحداث وإنما بمعنى تحليل العلاقات المتباينة المؤثرة والمتأثرة لجميع تلك الكليات. بل وقد يصل البعض إلى حد التأكيد على ضرورة ربط كل هذه العناصر بالبعد الحضاري للوجود السياسي، وهكذا فإن الكليات التي يدور حولها التعامل مع تحليل تاريخ الفكر السياسي القومي تختلف عن كليات تطور الفكر السياسي وهي: الذات القومية، التطور التاريخي، التكامل في الضمير الجماعي من خلال التراكمات المتتابعة، والعنصر الوحيد الذي يلتقي فيه كلا من تطور الفكر السياسي وتحليل تاريخ الفكر السياسي كثقافة متخصصة وكونية من فروع علم السياسة هو أن كليهما يمثل أحد تطبيقات التحليل التاريخي للوجود السياسي بما يعنيه ذلك من إدخال عنصر التتابع الزمني كمحور للتعامل الفكري مع الظواهر^{٣٥٣}.

^{٣٥٣} حامد ربيع (١٩٩٦)، "تحليل التراث السياسي الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد (٣٦٤)، السنة السابعة ٤ ربيع الثاني ١٤١٧هـ/١٩ أغسطس ١٩٩٦.

ومن ثم فإن تلك الدعوى التي أساسها أن تاريخ الفكر السياسي لا بد وأن يغني عن دراسة الفكر السياسي الإسلامي حيث يصير هذا الأخير متصلاً في التتابع المرحلي للأول، هي تعبير عن نقص حقيقي في فهم وظيفة وأبعاد فروع علم السياسة، وإن هذه الدعوى التي تتردد حالياً على لسان بعض المتفرنجين الذين يزعمون بأنهم علماء سياسة في جامعاتنا ومعاهدنا لا أساس لها من الثقافة العلمية الحقيقية، إن دراسة الفكر السياسي الإسلامي كأحد فصول تطور الفكر السياسي لا يتطابق ويترادف مع دراسة الفكر السياسي كأحد عناصر تحليل تاريخنا الفكري القومي، والخلط بين هذين المدخلين لتحليل التراث السياسي الإسلامي إنما يعبر عن عدم دراية -على الأقل- وإذا افترضنا حسن النية- بعملية الثقافة السياسية في التقاليد المعاصرة".^{٣٥٤}

"إن هناك farkاً بين الإهتمام بالتراث -كتاريخ الفكر السياسي الإنساني- وبين معالجة التراث بقصد إحياء ينابيع الفكر الذاتي، إن التطور الذي يعاينه الفكر العربي والإسلامي المعاصر في إعادة تقييم نفسه بالبحث عن مصادره الحقيقية الذاتية وبقصد تحديد وظيفته الخلاقة في التراث الإنساني وبهدف إبراز وجوده المستقل سياسياً وغير سياسي عن مختلف التيارات الأخرى المتصارعة بعض النظر عن مسبباتها لا يمكن أن يعود لأكثر من عشرة أعوام^{٣٥٥}، لقد ظل العالم العربي والإسلامي وحتى وقت قريب يؤمن بأن أصالته هي في الابتعاد عن مصادره وأن قوته هي في استقبال الخبرة الأجنبية، وهو اليوم في هذه المحاولة التي نقودها في البحث عن المصادر الأولى في تاريخه الذاتي إنما يعيد إلى الأذهان نموجاً آخر مماثل عرفته الإنسانية الأوروبية في أوائل القرن التاسع عشر: المجتمع الألماني في أعقاب هزيمته بروسيا أمام نابليون وعقب الطوفان الفرنسي باسم ثورة الإخاء والحرية، وعندما وجدت ألمانيا نفسها تركع أمام قنصل فرنسا، فقد كان رد الفعل في الفكر الألماني عميقاً وقاسياً، بدأه فيست بحديث سجله له التاريخ باسم (حديث إلى الأمة الألمانية)، ألقاه في شكل سلسلة من المحاضرات في أكاديمية برلين، وسرعان ما تبعه الألمان القوميون وعلى رأسهم سافيني وأهرينج وميللر وغيرهم، وفي عملية البحث عن الذات القومية استطاعوا بجهود خلاقة تنظيف التراث الألماني مما علق به من حضارات وقيم دخيلة عليه وأن يمكنوا بفضل هذه الجهود الشعب الألماني من أن يستعيد ثقته بنفسه، هذه القوى الفكرية التي أبرزت حقيقة الوجود السياسي الألماني وخصائص طابعه القومي وطبيعة الارتباط بين تراثه الفكري ونماذجه السلوكية، هي التي مكنت ألمانيا الحديثة من أن تفرض وجودها على العالم وأن تأبى رغم جميع هزائمها إلا أن تقف شامخة بنفسها ترفض أن تختلط بغيرها من مظاهر التراث الإنساني".^{٣٥٦}

^{٣٥٤} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٣٠/١.

^{٣٥٥} في إشارة إلى التطور الذي شهدته الخطاب السياسي العربي والإسلامي والصحة الدينية فكراً وممارسة بدءاً من السبعينيات من القرن الماضي.

^{٣٥٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ٦٢/١.

إذن تاريخ تطور الفكر السياسي كتراث إنساني "يسعى لتقدم تلك الثقافة العامة التي تدور في جنباتها عملية الخبرة السياسية -الإنسانية عموماً-، بينما وظيفة تحليل الفكر السياسي كتراث قومي هي تنقيف ذاتي وعملية اكتشاف للخصائص والمميزات المترتبة بتاريخنا الذاتي والمعبرة عن وظيفة الفكر في عملية التكامل القومي، الباحث في النطاق الأول لا تتحكم في تحليلاته سوى المنهجية المقارنة بينما الباحث في النطاق الثاني يسيطر عليه مفهوم الاستمرارية الثابتة -ضمن قراءة مستقلة للخبرة الذاتية- وهو في هذا الخصوص يؤكد على حقيقتين: التكرارية في ردود الفعل من جانب، والوحدة في الوعي والضمير الجماعي من جانب آخر، رغم أن الهدف في كلتا الحالتين قد يكون محددًا في ذاته أي كثقافة وكتعامل من منطلق مبدأ الفضول وقد يكون وقد تحددت البواعث بأنه سعي نحو اكتشاف نماذج ودلالة الحركة بحيث يصير للخبرة مذاقها الوظيفي وللتعامل الفكري انطلاقاته الحركية إلا أنه في نطاق تحليل الفكر السياسي كتراث قومي يصير المحور الأساسي هو التعبير عن علاقة الترابط بين الفكر السياسي وخصائص الطابع القومي، ولنقدم بعض النماذج: الفكر السياسي الأوروبي خلال القرن التاسع عشر هو فكر إصلاحية ينطلق من مبدأ التعامل مع المشاكل باعتدال وتوفيق دون مبالغة ودون رفض، الفكر السياسي خلال نفس الفترة هو تعبير عن مفهوم الثورة والرغبة في بناء نظام جديد يحقق الأهداف القومية من منطلق مسالك وأدوات وخبرات جديدة على التعامل الفرنسي، الفكر السياسي الألماني وفي الفترة ذاتها كان عودة إلى الماضي وتأليه للطابع القومي الجرمني في أقصى صورته ونقض للعناصر الدخيلة التي فرضتها حركات الغزو والتعايش مع الشعوب اللاتينية".^{٣٥٧}

المطلب الثاني: إحياء التراث للإسهام في إعادة كتابة تاريخ الفكر السياسي العالمي: واستمراراً لما فات ذكره يؤكد حامد ربيع على ضرورة أن يتنبه من يسعى لإحياء التراث السياسي الإسلامي إلى أن ما يقوم به قد يسهم في إعادة كتابة تاريخ الفكر السياسي العالمي، وهذا يستلزم قناعة منه بأن كتب تاريخ الفكر السياسي المتدفقة من الغرب لا تدع في خارطتها التاريخية للفكر السياسي - كما سبق الإشارة إلى بعض النماذج- مكاناً لإسهامات المسلمين، ويضيف حامد ربيع: "مما يدعو المؤرخ للفكر السياسي المقارن أن يقف بإنتباه أمام ضرورة إعادة كتابة التاريخي الفكري ليس فقط العربي والإسلامي بل والغربي، لقد تعودنا أن نتلقف المتداول في الأدب السياسي بلا عودة إلى الأصول وبلا تفكير أو تمعن، وكتابة التاريخ ليست مجرد تسجيل للوقائع ولكنها: معايشة للأحداث بمنطق العصر الذي نعيشه وبحيث يتقابل الماضي والحاضر في إطار معين من التجرد والنظرة الشمولية، ولهذا فإن التاريخ سوف يظل يكتب ثم تعاد كتابته من جديد، كذلك بل وبصورة أكثر وضوحاً هذا الأمر يخضع له الفكر السياسي، فمثلاً لو عدنا إلى الحضارة اليونانية للاحظنا أن وصفها الشائع بالنموذج المثالي للمجتمع الديمقراطي في حاجة إلى مراجعة، وفي موضع آخر لرأينا كيف أن الفكر السياسي الأوروبي طيلة القرن التاسع عشر كان فكراً عنصرياً بل

^{٣٥٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٢٤.

ومبالغا في عنصريته، وفي ثنايا هذا التحليل الذي تقدمه عن الفكر السياسي الإسلامي سوف يلمس القارئ كيف أن النظرة التقليدية عن أن الفكر السياسي الأوروبي نشأ في العصور الوسطى كتطور ذاتي وتلقائي لتراث القارة العجوز من خلال تفاعله بتعاليم الكاثوليكية الناشئة هو بدوره تعبير عن تشويه للحقيقة التاريخية، فالفكر الإسلامي وتزواجه مع العقلية الأوروبية هو وحده الذي سمح لتلك التعاليم التقليدية أن تونغ وتزدهر وتخصب لتقدم ما عرف بحضارة عصر النهضة أيضاً في بعدها السياسي^{٣٥٨}.

وفي موضع آخر يلتفت حامد ربيع إلى تناقض علمي بين كتب تاريخ الفكر السياسي والتاريخ الحضاري عموماً يستحق أن ينتبه إليه الباحثون السياسيون، فيذكر بأن التقاليد التي لا تزال سائدة - بالنسبة له في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين - "تؤكد على حقيقتين كلاهما تتناقض مع الأخرى بل وتكاد ترفضها، فعلماء التاريخ الحضاري يؤكدون العلاقة المباشرة بمعنى الإستمرارية في تحليل طبيعة التعامل في حضارة العصور الوسطى بين التراث الإسلامي والتراث الفكري الغربي، علماء الفلسفة يسلمون بأن ابن رشد وابن سينا بل وكذلك الفارابي، كان لكل منهم دوره الأساسي في تحديد وفرض عملية الإيناع الفكري التي انتهت بعصر النهضة، حضارة عصر النهضة هنا بمعنى التجديد الفكري الذي قاد إلى الانبثاق الثوري والتحرر العقلي والذي يمثل المقدمة الحقيقية للانطلاقة الأوروبية ابتداء من القرنين السابع والثامن عشر والذي هو خاتمة طبيعية لمجموعة من المتغيرات أحدها وبغض النظر عن وزنه هو التراث الحضاري الإسلامي.

ولكن لو إنتقلنا إلى تاريخ الفكر السياسي لوجدنا ظاهرة تدعوا للدهشة والتعجب: فالفكر السياسي بمعالجه ومتغيراته والمدرجات الغربية المتعلقة بالسلطة بمختلف عناصرها ومقوماتها إنها تعبر عن استمرارية ثابتة حيث الترابط الزمني يرفض وجود العنصر أو المتغير الإسلامي، فكر يوناني قاد إلى الفكر الروماني ثم جاء الفكر الكنسي ليلون ويتفاعل مع التراث الروماني واليوناني ومنه تنبع حركة التجديد أو التدعيم للمفاهيم التقليدية التي تفاعل فيما بينها بدرجة أو بأخرى لتقودنا إلى إيناع ما يسمى بمدارس القانون الطبيعي وحق مقاومة الطغيان التي تمثل الركيزة الثابتة للفكر السياسي الذي أعد ومنه تكونت حضارة عصر النهضة في دلالتها السياسية، وهكذا يثور السؤال: كيف نسلم في كل ما له صلة بالتراث الحضاري بالعلاقة الثابتة ثم تأتي في الجزء من الكل المتعلق بالنواحي السياسية فنرفض أي علاقة؟، الإجابة على هذا التساؤل تقف أمامها العديد من العقبات لو أريد لها العلمية والموضوعية التي يفرضها الحياد المنهجي، الإجابة على هذا التساؤل تفرض مجموعة من الأبحاث المتتالية التي لا بد وأن تسعى إلى تأكيد مجموعة من الحقائق:

١- هل حدث حقاً تزواج أو تعامل بأي شكل من الأشكال بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي؟ متى وكيف؟ وما هي مسالك ذلك التعامل؟

^{٣٥٨} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، ج١/١٥٠.

٢- وحول حقيقة التأثير والتأثر: هل استطاع الفكر الإسلامي حتى لو ثبت التعامل أن يؤثر في الفكر السياسي الغربي؟، فالتعامل بمعنى المعرفة لا يكفي، فما يعنينا هو التعامل بمعنى التطعيم بمفاهيم وأفكار جديدة لم يكن يستطيع موضوع التعامل أن يصل إليها بقدراته الذاتية.^{٣٥٩}

٣- وترى لو لم يوجد ذلك التعامل هل كان بمقدور الفكر الغربي أن يصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها الفكر السياسي الإسلامي مسبقاً؟

فالتعامل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي حقيقة لا شك في صحتها تاريخياً ولكن لو انتقلنا إلى النطاق السياسي لوجدنا ذلك التعامل يصيبه الكثير من الغموض والتجهيل، ولعل أهم أسباب ذلك التجهيل تعود إلى متغيرين: الأول وينبع من أن الفكر السياسي الإسلامي ارتبط من حيث مقدماته وعناصره بأبعاد دينية أو بعبارة أدق بمفهوم الخلافة، فكيف يتقبل العالم الغربي الاعتراف بعلاقة التأثير والتأثير وهو يرفض المفاهيم الدينية المرتبطة بالخلافة وما ينبع عنها من عناصر عقيدية أخرى، ثم يأتي فيكمل ذلك متغير آخر فرضته الحركات الاستعمارية والتعامل من منطلق القوة من جانب الحضارة الأوروبية مع المجتمعات الإسلامية ابتداء من القرن الثامن عشر، إن القناعة بأن الفكر الإسلامي هو أحد ملامح النبوغ الحضاري لا بد وأن تقود إلى ترسيب الفكرة التي سادت عقب ذلك في تلك المجتمعات من أن العالم الإسلامي لا يملك تراثاً سياسياً جديراً بالاحترام!.

وضع حد لذلك الغموض والتجهيل الذي يرتبط بالحركات الاستشراقية بل وينبع منها في حاجة إلى مدارس متخصصة تجمع بين المعرفة بالتراث الإسلامي والقدرة على الغوص في أعماق التراث الفكري الغربي في العصور الوسطى بما يعنيه ذلك على وجه الدقة لا فقط من إلمام باللغات القديمة أي اللغتين اللاتينية واليونانية، بل وكذلك بالقدرة على متابعة البحث في الأديرة والكنايس لاكتشاف مصادر التعامل بين الفكر السياسي الإسلامي والتقاليد السياسية الغربية، هذه الصعوبات العديدة لا بد وأن نواجهها بخصوص تحليل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية من المنطلق السياسي ورغم ذلك لا يجوز أن تقف عقبة في سبيل رفع ذلك الغموض الذي لا يزال يسيطر على حقبة أساسية في تاريخ التعامل الحضاري، فتحليل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية في حاجة إلى بحوث كثيرة وعميقة بعضها يجب أن يتم في الأديرة والكنايس حيث توجد المصادر الحقيقية التي تسمح بالكشف عن طبيعة مدى تلك العلاقة، وعلينا أن نضيف أن هذه الآثار أغلبها مكتوب باللغة اللاتينية، لغة مجهولة كلياً من قبل علماء الفكر السياسي في الشرق الإسلامي، كذلك لا يجوز أن نستهن بالصعوبات المادية المتعلقة بالوصول إلى تلك الوثائق المتناثرة في الأديرة، ونستطيع أن نؤكد اطلاعنا على ترجمة لبعض أجزاء مقدمة ابن خلدون باللغة اللاتينية توجد حالياً في دير القديس سان فرانشيسكو حيث قضينا قرابة عشرة أعوام بمدينة

^{٣٥٩} وقد وقع كثير من الباحثين عند دراسة حالات التأثير والتأثير الفكري بين عنصرين أو متغيرين أو مدرستين في خطأ الاكتفاء بإثبات التعامل أو التواصل بمعنى المعرفة، دون أن يثبتوا مثلاً تأثير منطقة ما فعلاً بفكر معين أو تأثير شخصية معينة بذلك الفكر، فالمعرفة بالفكر قيد الدراسة من قبل فرد أو جماعة قد لا تعني بالضرورة التأثير بها.

الفاتيكان، وهي لا يمكن أن تعود إلا إلى العصور الوسطى، وهي ليست سوى نموذج محدود رغم أهميته^{٣٦٠}.

المطلب الثالث: منهجية التحليل العلمي لتاريخ الفكر السياسي (على مر العصور)^{٣٦١}:

التساؤلات السابقة تستدعي نقاشاً حول منهجية التحليل العلمي لتاريخ الفكر السياسي الذي يدعو ربيع الباحثين إلى إعادة كتابته، يتحدث حامد ربيع عن منهجية تتلاقى فيها ثلاثة مسالك للتعامل مع ظاهرة السلطة: فكر سياسي، تحليل للوثائق والنصوص، تنظير للوجود السياسي، ويقول: "الأول هو المتابعة الزمنية التي تأتي لتدعمه عملية معايشة النصوص التي هي بطبيعتها عملية توثيقية ولكن كلاهما يهدفنا إلى بناء الإطار الفكري للتنظير السياسي، وهكذا يتعين علينا أن نشير إلى المشاكل المنهجية للإلمام العلمي بتاريخ الفكر السياسي وجوهر تحليله: هل هو تاريخ أم فكر أم سياسة؟، وتزداد ضخامة وأهمية هذه الناحية - كما أشار سابقاً - عندما نسعى للتمييز تمييزاً قاطعاً بين تاريخ الفكر السياسي كتراث إنساني والتعامل مع الفكر السياسي كتراث قومي، وهذا الاختلاف تبعاً لوظيفته في خلق الإطار العلمي للمتخصص...".^{٣٦٢}

ويواصل قائلاً: "وعلى من يحاول أن يؤرخ محلاً التراث الفكري السياسي الإسلامي أن يواجه العديد من المشاكل العلمية والمنهجية بتصور معين، فلنطرح تأملاتنا بهذا الخصوص ولو من منطلق

^{٣٦٠} ويؤكد ربيع على أن "الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي من جانب الجامعات الأوروبية والأمريكية لا يبعد فقط إلى عقود أو أعوام، بل يعود إلى العصور الوسطى، ويكفي أن نتذكر أن دانتي في الكوميديا الإلهية لم يتردد في أن يخصص موضعاً هام لابن رشد وابن سينا، وجوته يتحدث عن سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- على أن رجل دولة جدير بالإعجاب والتقدير، ورنان يدعو قومه إلى تلقي الأخلاقيات السياسية من أرض الحكمة الإسلامي والدين الإسلامي، على أننا لو انتقلنا إلى التراث الإسلامي السياسي بمعناه الضيق لوجدنا أن هذا الاهتمام ينبع في حقيقة الأمر كنتيجة مرتبطة ولازمة لحركات التجديد القومي التي فرضها التطور العام الذي أصاب التراث الفكري الغربي خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، لقد ظلت التقاليد الغربية تنبع من فكرة ثابتة تسير في خط مزدوج: من جانب أن حضارة عصر النهضة هي انبعاث غربي يتحدد بعملية الإبداع الفكرية التي قادها المنطق الفرنسي، وهو منطق ثوري علماني إنساني، من جانب آخر وكنتيجة مباشرة ولازمة فإن حضارة عصر النهضة لا تمثل إلا الجهالة والجهل، إنها صفحة سوداء في تاريخ التألق الأوروبي، الحضارة الألمانية ثم الفاشستية الإيطالية جاءت تنظف التراث القومي من هذا الغبار ولتؤكد أن هناك استمرارية ثابتة وأن حضارة عصر النهضة هي امتداد بدورها لحضارة العصور الوسطى الذي يعني تأكيد الترابط من حيث المصادر التاريخية والتتابع المحلي كان لا بد وأن يقود إلى الاهتمام بكل ما له صلة بالمعانة والتفاعل الذي تركز حول القرون الثلاثة المعروفة بقرون الحروب الصليبية وما ارتبط بها من خبرة، حضارات العصور الوسطى تعني: الحضارة الكاثوليكية، الحضارة الجرمانية، الحضارة الإسلامية، وهكذا ظهرت أسماء خلاقة استطاعت بجهود لا موضع للتشكيك في أهميتها أن تقدم لنا بعض الصفحات الحاسمة في تحليل العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي، أسماء جميعها غربية وأوروبية ليس من بينها من يعبر عن التقاليد الغربية، ورغم أهمية هذه الأسماء إلا أنها تعبر عن قصور واضح، لا فقط لعدم معرفتها وإلمامها بالأصول العربية والتقاليد الإسلامية بل ولأنها تنطلق أساساً من محاولة فهم الحضارة العربية الإسلامية من منظورها المحلي". حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية للسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١ / ٣٣-٣٤.

^{٣٦١} أضفت عبارة (على مر العصور) لما كتبه حامد ربيع تأكيداً على أن المقصود به هنا "تحليل الفكر السياسي للأمة الإسلامية" على مر العصور، وليس تاريخ تطور الفكر السياسي الأنف الذكر الذي يتبع التسلسل الزمني التصاعدي.

^{٣٦٢} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك*، ج ١ / ١٢٤.

عموميات تلك النواحي المنهجية الخاصة بتحليل تاريخ الفكر السياسي القومي، فتاريخ الفكر السياسي وكما أبرزت ذلك التقاليد المتوازنة في الجامعات الأوروبية ودون أن يرتبط ذلك بتأصيل واضح من حيث القواعد المنهجية - يقف من المتابعة التاريخية موقفاً من ثلاث تبعاً للتأكيد على أي من العناصر التي يتكون منها اسم المادة: (تاريخ الفكر السياسي)، وتبعاً لكل من هذه الأساليب لا بد وأن يختلف أسلوب المعالجة العلمية من حيث الطبيعة والهدف:

● **الموقف الأول: أن يسيطر على المنهجية عنصر التاريخ:** بما يعنيه ذلك من جعل محور المتابعة عنصر التوقيت الزمني؟، حيث يصير تاريخ الفكر السياسي هو الوجه المعنوي للتحليل التاريخي، بمعنى أن التاريخ هو الأساس الأول والمنطلق الحقيقي للتحليل ومن ثم فإن التعامل مع المادة يصير نوعاً من المتابعة الزمنية حيث يصير عامل الترابط المرحلي، وتصير تقسيم المراحل الشغل الأول للمحلل بحيث يسيطر على كل اهتماماته.

● **الموقف الثاني: أن يسيطر عنصر الفكر:** بما يفرضه ذلك من عمليات متابعة من التوالد والانتقال من كلية مجردة إلى أخرى ومن أصل تنظيري إلى نتائجه، وفي هذه المنهجية نجد أن الفكر السياسي يصير مجموعة من التصورات والأفكار أي المفاهيم والقيم التي توالدت ثم تكاثرت ابتداء من قرن أو عصر معين وانتقالاً إلى ما أعقبه بالتتابع الزمني المعروف، وحتى في تلك اللحظة عندما يصير تاريخ الفكر السياسي هو تاريخ للفكر وعندما ننظر للفكر على أنه واقعة فإن المحور يظل دائماً هو المبادئ والقيم المجردة، وإذا أراد الباحث أن يزيد ويعمق من دلالة هذه المنهجية فهو يسعى لخلق الترابط بين كل فكر وحقيقة عصره.

فمثلاً الفكر اليوناني هو تاريخ ومتابعة لمفاهيم ثلاثة: ديمقراطية، عدالة، وحدة، الأول نجح نجاحاً منقطع النظير، والثاني ظل غامضاً، في عناصره واضحاً في كلياته، والثالث لا موضع له، فإذا أردنا أن نعمق من هذه المفاهيم نستطيع أن نجعل من جمهورية أفلاطون أو سياسة أرسطو وسيلة لفهم المدينة اليونانية، فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى فسوف نجد مبدأ التفتت من جانب والتحلل الأخلاقي والقيمي من جانب آخر، وأن قواعد الشهامة التقليدية واحترام العدو في صراعه العضوي تختفي وتصير لا موضع لها، تعميق هذه المفاهيم قد نجد له مسلكين: الأمير لميكافلي حيث نستطيع فهم المجتمع الإيطالي في تمزقه والأوروبي في تحلله خلال القرن الخامس عشر، نظرة عكسية تؤدي إلى نفس النتيجة لو وقفنا إزاء مؤلف جروسوس عن الحرب والسلام.

وفي التاريخ الإسلامي نستطيع أن نجد نموذجاً مقارناً لنفس هذا الوضع في مقدمة ابن خلدون والتي تقدم لنا مأساة التحلل الإسلامي والتفتت العربي، على أنه في نطاق هذه المنهجية الثانية قد يصير عنصر الفكر هو المسيطر الوحيد والمتغلب على جميع عناصر التحليل، فيصير التجرد من الحقيقة ومعايشة الكليات المعنوية بحيث تتحكم الفلسفة وتتحكم الشك في التراث الحضاري وفي تقييم دلالة الممارسة، فإذا بنا في نطاق (ما يجب أن يكون) وليس (ما هو قائم بالفعل)، وعندئذ يتحول النص إلى صنم جدير

بالعبادة وتغمر التحليل المنهجية اللغوية وينقلب تاريخ الفكر إلى نوع من معايشة النص في ذاته ولذاته، وهكذا تصير الحقيقة جزئية والمفاهيم نسبية، فالقديس أوجستين عندما كتب مدينة الإله إنما أراد الارتفاع المعنوي، وأرسطو عندما في كتابه عن الشباب يضع أساساً لقواعد التعليم بالموسيقى، وميكافلي لا يكتب إلا لخدمة الأمير، مثل هذه المنهجية عندما تبالغ في ذاتية الفكر وفي تجريد الفكر عن الواقع وفي بلورة الفكر حول مبادئ مطلقة وفي تصعيد المبادئ إلى مثل عليا ثابتة تصير أقرب إلى الفلسفة الأخلاقية منها لتاريخ الفكر السياسي.

● الموقف الثالث: أن يسود عنصر السياسة: حيث المحور يصير العلاقة والتعامل بين الطبقة

الحاكمة والطبقة المحكومة، وهو في حقيقة الأمر أقرب مسالك تحليل الفكر السياسي إلى طبيعة اهتمامنا، منطلقه مختلف ومن ثم منهاجته متميزة، ولكنه أكثر ارتباطاً مع الوظيفة التي حددناها وهي إحياء الذات القومية، إن السياسة: سلطة وتعامل سواء مع صاحب السلطة أو من صاحب السلطة، ومن ثم فإن الفكر السياسي: هو أيضاً تعامل مع السلطة وقد يكون مساندة للسلطة أو ضد السلطة مع ابتدائه من تلك المفاهيم المجردة^{٣٦٣}.

و بعد ذلك التشريح التحليلي لماهية مادة "تحليل تاريخ الفكر السياسي القومي" يطرح حامد ربيع عدداً من الملاحظات التطبيقية لمن أراد أن ينطلق من تلك المحاور الثلاثة لتأريخ النصوص التراثية والفكر السياسي الإسلامي:

١- تحليل تاريخ الفكر السياسي بهذا المعنى يصير نوعاً من اللقاء بين ثقافات ثلاث، وبغض النظر عن المنهجية التي نفضلها، فإن تاريخ الفكر السياسي يجب أن يجمع بين: نظم القانون العام، الفكر الفلسفي، ثم القانون الدستوري المقارن، هذه الثقافات الثلاث تمثل المادة الأولية التي لا بد لمؤرخ الفكر السياسي الإسلامي أن يحتضنها حتى يستطيع من خلال التجرد أن يقدم لنا متابعة فكرية لعملية التوالد في المفاهيم والمدرجات، ويقدر تحقق التوازن بين هذه الثقافات الثلاث، ويقدر التجرد دون الوقوع في خيالية الاستطراد الأخلاقي بقدر ما كان نجاح مؤرخ الفكر السياسي.

٢- على أن أخطر وأهم ما يعيننا من تحليل تاريخ الفكر السياسي من المنطق القومي هو أنه: مقدمة للحاضر، إن الفارق الأساسي بين علم السياسة وعلم التاريخ هو أن الأول وسيلة لفهم الحاضر ومتغيراته الخالقة وعناصره المشكلة، على عكس التاريخ الذي هو: معايشة لفترة زمنية في ذاتها ولذاتها، "تحليل تاريخ الفكر السياسي القومي" هو: متابعة تاريخية على ضوء الماضي الذي عاشه أبائنا وهي عملية تفترض قدرة ونبوغاً وحساسية، فأفلاطون عندما كتب الجمهورية في القرن الرابع قبل الميلاد لم يكن يتصور أن هذه الجمهورية سوف تقرأ في القرن العشرين لتفهم على ضوء خبرة عالم المجتمعات الصناعية والاستهلاكية، وابن خلدون عندما كتب مقدمته ما كان يمكن أن يرد في ذهنه أنها سوف تكون منطلقاً لفهم صراعات المجتمعات في مواجهة قوى عملاقة كالإتحاد السوفيتي والولايات المتحدة، ومن هنا نفهم

^{٣٦٣} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٢٤-١٢٥، بتصرف.

مدى صعوبة هذه العملية وكيف أنه لا يجرؤ عالم حقيقي على أن يدلي بدلوه في تحليل تاريخ الفكر السياسي من منطلق قومي إلا عقب أن يتسلح بجميع أدوات التحليل العلمي والخبرة الوضعية والعلمية في التعامل مع ظاهرة السلطة وبصفة خاصة عقب أن يكون قد استطاع أن يبني إطاره الذاتي لتفسير الوظيفة الحضارية للمجتمع الذي يحاول أن يؤرخ تطور فكره السياسي.

٣- كما أن تحليل تاريخ الفكر السياسي يثير مشكلة أخرى تدور حول العلاقة بين المفكر أو الفيلسوف والمجتمع الذي يعاصره، لقد سبق أن رأينا في أكثر من موضع أن المفكر السياسي لا يستطيع أن ينقطع عن الإطار الاجتماعي الذي ينطلق من واقعه في تجريداته الفكرية بحيث يمكن القول بأن العلاقة بين المفكر أو التصور المجرد والنظام أو الخصائص المتعلقة بالممارسة تعبر عن علاقة ترابط ثابتة لأن كلاهما وجه آخر لحقيقة واحدة، الإطار الاجتماعي يتمركز حول نماذج ثلاثة:

أ- المدينة- الدولة: وهو النموذج الذي ساد العصور القديمة والوسطى، وكذا حكم الرسول صلى الله عليه وسلم عقب الهجرة وقبل فتح مكة ضمن النموذج الإسلامي، وكل ما له صلة بالخبرة اليونانية ابتداء من سقراط وحتى أيسوقراط وبمروا بأفلاطون وأرسطو وهي نماذج معروفة في العصور الوسطى كجمهورية فلورانس أو فينيسيا على سبيل المثال^{٣٦٤}.

ب- المجتمع القومي: التراث السياسي الغربي يقدم لنا صورة واضحة لهذا النموذج وبصفة خاصة ابتداء من القرن السادس عشر، كالفكر السياسي الفرنسي، والإنجليزي، والألماني، والتي ليست إلا مصطلحات تخفي مفهوم الفكر القومي حيث يصير الفكر السياسي تعبيرا عن الدولة القومية ومرتبطا بتأسيس المشكلة الإقليمية للمجتمع السياسي العالمي ابتداء من عصر القوميات.

ج- المجتمع العالمي: حيث نجد المفكر السياسي وقد ارتبط وجودا وعندما بإطار اجتماعي معين وهيكل نظامي محدد يتميز بأنه قد جمع وصهر بشكل أو بآخر مجموعة من الشعوب تكتلت حول متغير ثابت، ونموذج ذلك الدعوة الإسلامية العالمية في العصر العباسي الأول وحتى العهد العثماني، وكذا والمجتمع الروماني في فترة الحكم الإمبراطوري، أيولوجية تحرير الطبقات المسحوقة التي رفع شعارها الاتحاد السوفيتي، كل هذه نماذج لإطار سياسي لا بد وأن يفرض خصائص معينة، وهنا يسعى تحليل تاريخ الفكر السياسي إلى إبراز الصفة الغالبة مع تقييم طبيعة وجوهر ذلك الفكر من حيث ارتباطه واستقلاله، تبعيته ورفضه، تقديسه أو نقده لذلك الإطار الاجتماعي الذي نشأ في جنباته وتحددت مدركاته من خلال التعامل بواقعه، هذه العلاقة بين الفكر والإطار النظامي تسمح لا فقط بتقييم وظيفة الفكر من حيث تأثيره في النظام بل واكتشاف خصائص الفكر من حيث تعبيره عن النظام^{٣٦٥}.

^{٣٦٤} رغم الاختلاف الجذري بين أسس بناء دولة المدينة ومنطلقاتها الحضارية وأسلوب حكمها النبوي وبين النماذج الأخرى لدول المدن

المذكورة كما رأينا سابقا من خلال تعريف المفهوم القرآني للحضارة مقارنة بالمفهوم الغربي المعاصر.

^{٣٦٥} حامد ربيع، *التعريف بعلم السياسة*، ص ٩، وكذا *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك*، ص ١٢٦.

المبحث الخامس: توجيهات تطبيقية لعملية تحليل المضمون التراثي:

المطلب الأول: التمييز في تحليل التراث بين أربعة تطبيقات^{٣٦٦}: من الأسس التي يقيم عليها حامد ربيع بناءه الفكري لتنظير الحركة السياسية والتي تستند إلى نظرة شمولية للتراث الفكري الإنساني بشكل عام هي عملية التمييز في تحليل الآثار وفهم حقيقة التراث الإسلامي السياسي بين تطبيقات أربعة: الوثائق، وأمّهات الفلسفة السياسية، والنداءات الحركية، والوقائع أو الممارسة والنظم، ويشير ربيع إلى العلاقة بين الفكر والحركة التي "منها تنطلق جميع تصوراتنا لتفسير الوجود السياسي في بعده الديناميكي والحضاري"، ويضيف: "تحليل النصوص السياسية في الواقع أثار ويثير العديد من التساؤلات، أكثر من متغير يدفع لفرض تلك الاستفهامات التي تدور حول تقييم النص ودلالته وأسلوب تحليله ومواجهة ما يتضمن من معان ومدرجات يقصد إدراجها في العالم الكلي للفهم والتصور"^{٣٦٧}، فهم طبيعية النصوص والتطبيقات السياسية يستلزم إذن التفرقة بين أربعة أنواع منها بحسب ربيع:

"أولاً: الوثائق السياسية: وهي أقدمها وتدور حول عملية التسجيل المكتوب للوقائع والأحداث بأوسع معانيه، وينطوي تحت هذا المفهوم كل ما له صلة بتسجيل الأحداث والإنطباعات حيث يتولى التسجيل والسرد تعاشياً مع الظاهرة بشكل أو بآخر، إن صديق أحد الزعماء عندما يسجل حياة ذلك الزعيم لا يمكن أن يوصف مجهوده الذهني مهما ارتفع من حيث قيمته بأكثر من أنه تعبير عن إنطباعات ذاتية تمثلها إحدى الوثائق ولكن لا تعدو أن تكون تعبيراً لفظياً عن ظاهرة بشكل أو بآخر، السير الذاتية المتعددة التي غزت الأدب السياسي خلال الفترة الأخيرة ليست إلا نموذجاً لهذا النوع من الوثائق السياسية، بصفة عامة هذه النصوص يمكن أن تكون مصدراً للمعلومات وموضوعاً لتحليل اتجاهات المجتمع السياسي أو الطبقة القيادية، وخير أسلوب لمعالجتها هو ما أسمىناه منهجية تحليل المضمون - يأتي شرحها لاحقاً، ولكنها لاتستطيع أن ترتقي إلى مرتبة النصوص السياسية بمعنى مصادر الفكر السياسي.

ثانياً: الفلسفة والمؤلفات السياسية: كلمة فضفاضة تعود الفقه أن يستخدمها لاحتضانها الأمّهات الخالدة للتحليل السياسي، كتبها رجال لم يصلوا إلى ذلك المستوى المتكامل الكلي والشامل لتأصيل الوجود الإنساني في كتب أمّهات الفلسفة، ولكنهم يوصفون بالحكماء الذين تعاملوا مع السلطة من منطلق خبرتهم الذاتية وثقافتهم العامة مسجلين نصائحهم في شكل له طابع الدراسة والتبويب، ولكن - من منطلق التنظير السياسي - ما معنى كلمة أمّهات الفكر السياسي؟، وهل كل ما يكتب عن السياسة من منطلق التأمل المجرد يمكن أن يوصف بأنه فلسفه سياسية؟، تعود أهمية ضرورة الإجابة عن هذه التساؤلات إلى أننا لسنا بصددهم ما ورد في تلك الوثائق التاريخية فحسب ولكن بالوظيفة العملية

^{٣٦٦} حامد ربيع، (١٩٩٧) "أنواع النصوص السياسية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٧، ٤ رمضان ١٤١٧هـ/ ١٣ يناير ١٩٩٧م،

ص ٢٧.

^{٣٦٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٩٨.

الكلية المسوغة لجهود العودة إلى تلك النصوص والوثائق ضمن مساعي إحياء التراث وذلك للكشف عن خصائص الطابع القومي الذي نبتت في وعائه وعبرت عن وعيه وضميره الجماعي تلك النصوص.

الفلسفة السياسية في هذا الإطار: ليست هي الفكر السياسي ولكنها النبوغ التأصيلي المجرد وهو حصيلة الارتقاء إلى مستوى معين من التكامل فإذا به تحليل وتصوير لا يتقيد من حيث الزمان ولا من حيث المكان، الفكر السياسي هو: كل ما يعنى بالتأمل حول السلطة، وهنا لابد من إبراز الفارق الجوهرى بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فالفلسفة: دراسة أساسها التجرد المطلق، أما علم السياسة فهو: امتداد للتعامل من منطلق الملاحظة والمشاهدة، كذلك الفلسفة ليست هي الفكر السياسي وإذا كان الفكر السياسي أكثر اتساعا بحيث يضم كلا من الفلسفة والعلم فإن هناك نطاقا معينا في الفكر السياسي لا يرقى إلى مرتبة الفلسفة أو العلم، وهكذا فالفلسفة السياسية تعني نظاما متكاملا للقيم الفكرية حيث تتم عملية الربط بين الواقع والمستقبل من خلال أدوات مجردة تسمح بتقديم نموذج متكامل للتصور السياسي، إن التعامل السياسي حول بعض الوقائع والمعاناة الفكرية حول بعض الخبرات ليست في ذاتها كافية لأن ترقى إلى مرتبة الفلسفة السياسية، مما لا شك فيه أن هناك تأثيراً وتأثراً وأن هناك تطبيقات يصعب فيها التمييز القاطع بين ما هو فكر سياسي وما يرقى إلى مرتبة الفلسفة السياسية وما هو تعبير عن عملية الثقافة السياسية، رغم ذلك فنستطيع بصفة عامة أن نجعل محور التمييز بين الفلسفة السياسية وما لا يرقى إليها من فكر سياسي ينبع من عنصريين أساسيين:

أ - وضعية التحليل: بمعنى السعي نحو جعل الحقيقة هي التي تعبر عن ذاتها وتتحدث بلغة تصف الأشياء من منطلق كيانها الذاتي وليس من منطلق التصور والإدراك الشخصي للباحث، الحقيقة هي التي تتحدث وتصير وظيفية الباحث هي اكتشاف الأسلوب والمنهجية التي تفرض على الحقيقة أن تنطق بلغتها وأن تعلن عن خصائصها: هذا هو علم السياسة، وضعية علم السياسة تقف موقف التعارض والتناقض مع ذاتية كلا من الفكر والفلسفة، فإذا كان علم السياسة يجعل منطلقه الحقيقة التي تتحدث فإن الفلسفة أو الفكر يجعلان نقطة البداية الباحث الذي يتأمل أو يتصور، وهكذا يصير الإدراك موضوعيا في العلم وذاتياً في الفلسفة والفكر.

ب - التكامل في البنيان الفكري: حيث تصير الكليات مترابطة وحيث تتابع المفاهيم من الأصل إلى الفرع ومن السبب إلى النتيجة حول نظام كامل للقيم وحيث التأمل لا يقتصر على مجرد تقديم الانطباعات وإنما يرتفع إلى مستوى خلق الإطار الكلي للتعامل مع الظواهر بحيث يندمج في ذلك الإطار التراث الحضاري والواقع السياسي ومشكلة العصر أو العالم أو الوجود كما يتصوره المفكر السياسي، بطبيعة الحال التفرقة بين الفكر السياسي والفلسفة أمر كثيرا ما يكاد يستحيل تحقيقه، فهل ميكافلي فيلسوف للسياسة؟، التقاليد تضع أمثاله جميعا في طائفة فلاسفة السياسة ولكن أكثر من محلل واحد يرفض أن يضيف عليهم صفة النبوغ الفكري السياسي. مثل هذا التساؤل يصبح اليوم أكثر إلحاحا في الواقع المعاصر، فلقد أضحت أدوات الإعلام الجماهيري مسرحا خصبا يدلي فيه بدلوه كل من يعتقد قدرته على تجميع

مجموعة من الإنطباعات والأقوال المتناثرة التي تسمح له له صنعة الكتابة بأن يدبج منها ما يسمى بالمقال، وهنا تبرز أهمية التمييز بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي، فيلسوف السياسة شخص يتأني في تحليلاته، لا يلهث وراء الوقائع، يقدم تجريداته وتأملاته في نطاق متكامل من البنيان من حيث عناصره المتتابعة وجزئياته المتجانسة ومفاهيمه، فيلسوف السياسة بعبارة أخرى يقدم ما نستطيع أن نسميه: تفسير الكون أو منطق الوجود السياسي^{٣٦٨}.

ثالثاً: النداءات الحركية (appel au mouvement): والتي يعرفها حامد ربيع خلال

تحليله للوجود السياسي: "مجموعة من الوثائق التي تمثل أداة المفكر للحركة في المجتمع الجماهيري، لنستطيع أن نفهم مردانا بهذا الاصطلاح علينا أن نعود إلى التاريخ القديم ونقارن بين الوضع السياسي في تلك الجماعات والواقع الذي نعيشه منذ الثورة الفرنسية وحتى الآن، فالتعامل بين القائد والجماهير ظل وحتى نهاية فترة العصور الوسطى لا يستند إلا إلى مفهوم الخطابة والاتصال الشفهي، حتى أن كل فيلسوف تعرض للحركة السياسية شعر بواجبه في أن يخصص مؤلفاً كأحد أدوات الصراع السياسي العلاقة بين الفكر والحركة من جانب آخر كانت تكاد تكون لا وجود لها، فالمفكر وهو فيلسوف يتعامل مع السلطة كظاهرة تدعو للتأمل، وإن تعامل مع صاحب السلطة فهو ناصح أو مرشد ولكنه -أي المفكر- يظل في علاقته بالحركة منفصمة لا وجود لها، العلاقة بين المفكر والمجتمع السياسي لم تكن مباشرة حيث المعرفة بالقراءة والكتابة لم تكن إلا صفة الخاصة فضلاً عن أن عملية النشر لم تكن قد عرفت بعد ذلك الإطار الذي هيأته لها الثورة الإعلامية منذ القرن الثامن عشر، الترابط بين الفكر والحركة هو أحد ملامح عصر الثورة الفرنسية وقد ارتبط ذلك بتطور عام صادفه المجتمع السياسي المعاصر حيث أضحى الفكر أحد أدوات الحركة وحيث ظهر القائد المفكر أو الأيدلوجي الذي تصير وظيفته تغيير الوضع القائم والدفع به إلى النموذج المثالي من خلال استخدام التأمل السياسي أداة للحركة، إنه أسلوب الدعوة العقائدية بلغة التعامل

^{٣٦٨} وهكذا يبدو أن ربيع يميز بين ثلاثة مستويات من الفلسفة والمؤلفات السياسية عموماً: الصورة الأولى هي الفلسفة: حيث يتعرض الفيلسوف عن قصد أو عن غير قصد للوجود السياسي كأحد تطبيقات رياضته الذهنية حول الوجود بدلالته والخير بجوهره وحقيقته. وأما الصورة الثانية فهي الفلسفة السياسية: فيقصد بها تلك المجموعة من التراث الفكري التي استطاعت ان ترقى إلى حد تقدم النموذج المتكامل بدرجة أو بأخرى من لتأصيل الوجود السياسي بأي من أبعاده. وفي كلا النموذجين المنهجية المنطقية والتكامل في التصور تخلق وحدة وترابط بين الجزئيات من جانب وطبيعة الإمام بالحقيقة الفكرية من جانب آخر، ورغم ان الفلسفة السياسية تختلط في أغلب الأحيان بالتجردات الفلسفية العامة إلا أن هناك مجموعة من النصوص استطاعت أن تقدم تقاليد واضحة من حيث التصور والتحليل ارتفعت إلى مرحلة التقديس وصارت رمزا للمكتسبات الفكرية التي حققتها الإرادة الفكرية الخلاقة: جمهورية أفلاطون، الأمير ميكافلي، الحرية لستوارت وهي ليست إلا بعض النماذج القليلة.

وثالث الصور تتمثل في الفكر السياسي والذي: يحوي كل ما له صلة بالتعبير عن التأمل السياسي بأوسع معانيه، إنه لا يخرج عن أن يكون نوعاً من الكتابة الصحفية حيث يختلط فن المقال بصنعة التعامل مع القوى السياسية، لا يعنينا في قليل أو كثير إلا كمادة يمكن أن نخضعها للتحليل بقصد اكتشاف الخلفيات الحقيقية التي سيطرت على عملية الاتصال السياسي بأوسع معانيها، انظر: حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/١٠١-١٠٣.

السياسي، لقد أضحت أحد أدوات الصراع السياسي هي عملية تطعيم الإدراك بمفاهيم الرفض والثورة، وحيث أمكن ذلك من خلال التعامل المباشر بفضل الإعلام الجماهيري، كذلك فقد ساعد على ذلك أن الخطابة بأسلوبها التقليدي لم تعد قادرة ولا كافية ولا صالحة لتحقيق الوظيفة الاتصالية بالمعنى التقليدي، فالخطيب لا يستطيع أن يتجه إلى مجتمع الملايين الذي وصل إليه نموذج المجتمع الصناعي، وقدرة السلطة على الإرهاب والضغط تجاوزت قدرة الفرد التقليدية على المواجهة والتحدي، وذلك في نفس الوقت الذي أضحت فيه الورقة المطبوعة قادرة على التنقل بسرعة وفي نسخ متعددة لا حصر لها في عدة دقائق وبسرعة مطلقة^{٣٦٩}، عناصر هيأت جميعها لمفهوم النداء الحركي، من بين الأسماء التي نستطيع ان ننسب إليها تطبيقات بهذا المفهوم "سييس الفرنسي-Sieyes" بكتابه المعروف باسم "ما هي الدولة الثالثة؟" ويقصد بذلك الطبقة البورجوازية، ثم سرعان ما تتعاقب التعبيرات الحقيقية لهذا المفهوم: "إعلان المتساوين" لباييف، ثم "إعلان الحزب الشيوعي" لماركس، وبينهما "حديث إلى الأمة الألمانية" للفيلسوف فيشت.

السؤال الذي يجب أن نطرحه نستطيع أن نحدده بالتالي هو: هل كل ما كتب في تاريخ الفكر السياسي يخضع لأسلوب واحد من التحليل والتبويب للمفاهيم المختلفة التي يتضمنها النص؟ سؤال ينذر أن يثار رغم أنه في حقيقة الأمر يجب ان يمثل المنطلق الحقيقي لخلق قواعد التحليل السياسي ابتداء من نظرية الاتصال.

ورغم أن هذا النوع من النصوص السياسية أضحي موضع الاهتمام الثابت في تاريخ الحركة السياسية إلا أنه لا يزال غريباً عن تقاليد التحليل السياسي بحيث ينذر أن نجد له قواعد واضحة من حيث التعامل الفكري والتقييم العلمي، نقصد بذلك تلك: "المجموعة من النصوص التي تألفت حولها القوى السياسية واستطاعت أن تكتل بشكل أو بآخر مسارات للحركة وبحيث تنبعث منها تدفقات ثورية تسعى لتغيير القائم أو إعطائه معنى جديداً أو تصوراً جديداً"^{٣٧٠}.

ويضيف ربيع بقوله: "ورغم أن أول تساؤل يجب أن نطرحه بهذا الخصوص قد يبدو سهل الإجابة بل وقد تبدو إجابته واضحة مما سبق وقدمناه إلا انه في حاجة إلى مراجعة وتحديد: لماذا فقط خلال القرن التاسع عشر عرف علم السياسة ما أسميناه بالنداءات الحركية؟ وهل هذه الحقيقة مطلقة؟، سبق أن ذكرنا كيف أن عملية الإتصال عرفت منذ أقدم العصور ولكن أسلوبها في الماضي كان يأخذ صورة التعامل الخطابي، ولعل هذا يفسر أن أحد الخصائص الأساسية واللازمة للقيادة أو للزعامة السياسية كان ينبع من

^{٣٦٩} لم يعايش د.حامد ربيع عصر الانترنت الذي شاع استخدام شبكتها منذ بداية التسعينيات، وفي عصر الإنترنت حدث وأن حرك نداء تحركاً أو تغييراً في دولة ما، نداء أطلق من قبل حركة أو شخصية كاريزماتية ما وربما بتأييد تجاوز الحدود الجغرافية، وقد أثارت مثل هذه الوقائع نقاشاً سياسياً وأكاديمياً واسعاً حول دور جهات أجنبية في التأثير على أوضاع داخلية لدول نامية وفقيرة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، لا سيما بعد ظهور المدونات والمنتديات والشبكات الاجتماعية.

^{٣٧٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، ج١/١٠٣.

قدرة محترف العمل السياسي على مخاطبة الجماهير، ولنتذكر ديموستين^{٣٧١} وكيف راح يتعلم هذا الفن بصبر وثبات قبل أن يتصدى للعمل السياسي، وجدت بعض الآثار الاستثنائية التي قد تدفع للاعتقاد بأننا إزاء نداءات حركية أو ما يمكن أن يكون تعبيرا ولو فطري عن ذلك المفهوم: ولنتذكر على سبيل المثال وصية قيصر وما أحدثته من تحول ضخم في موقف الجماهير إزاء المدافعين عن التقاليد الجمهورية الصحيحة في التاريخ الروماني. رغم ذلك فإن القاعدة لا تزال مطلقة وهي أن القرن التاسع عشر هو الذي عرف الثورة الاتصالية والتي أدت إلى إلغاء عامل الزمن بين الصياغة الفكرية للأثر السياسي والتعامل المعنوي مع القوى السياسية. ولنؤكد مرة أخرى على أن ما ارتبط بتلك الثورة وما عرفناه في غير هذا الوضع باسم المجتمع الجماهيري الأمر الذي أدى إلى جعل الفكر يصير لأول مرة في تاريخ الإنسانية أداة مباشرة للحركة السياسية.

التساؤل الثاني والأكثر أهمية والذي لا بد وأن نطرحه بتفصيل: هل هذه الآثار السياسية الحديثة والمعاصرة والتي يتميز بها القرن التاسع عشر وما أعقبه من تطورات والتي استطاعت أن تخلق انطلاقات ضخمة وحركات سياسية بل وفي بعض الأحيان خلقت مذاهب فرضت بدورها تطورات عنيفة وصلت إلى خلق ثورات بل وخلقت دول تخضع لقواعد متميزة من حيث التعامل والتحليل أم أنها تخضع للقواعد المعتادة التي عودتنا إياها النصوص السياسية الكبرى؟^{٣٧١}.

ثم يقدم حامد ربيع عددا من القواعد التي يجب في نظره أن تخضع لها عملية تحليل مثل هذه النصوص من النداءات الحركية:

"(أولاً) علينا أن نتذكر أن النداء الحركي هو لحظة من لحظات الوجود الذاتي وذلك رغم أن النص هو دعوة من جانب القيادة الجماهيرية وهو تعامل مع قوى شعبية، إنه بلورة فكرية لتعامل فلسفي مع الوجود الإنساني ولكن في صورته الجماعية المندفعة التي لا تعرف سوى الفيضان في سعيه لاحتواء الواقع ودفعه إلى الإمام. هو تعامل من منطلق العاطفية والتبسيط حيث اللاشعور يصير متغيراً أساسياً في صياغة المنطق إلا أنه في جوهره هو انعكاس لنبوغ خلاق ينبع لا فقط من التصور الفلسفي بل ومن إرادة صاحب ذلك النبوغ في التعامل مع الموقف حيث تتفاعل تقاليد فلسفية من جانب وانتطباعات إيجابية من جانب آخر. علينا أن نعود إلى الكاتب والمفكر في إطاره الذاتي وفي تطورات الشخصية المرتبطة بصياغة النص. إن هذا النص ليس حديثاً بين الكاتب ونفسه وإنما هو حديث بينه وبين الجماهير التي يسعى للتعامل معها. إن أفلاطون عندما كتب الجمهورية إنما كان يقدم تصوره المثالي وما كان يعنيه أن يكون ذلك التصور موضع تقبل أو رفض، على العكس من ذلك فإن هتلر عندما كان يكتب كفاحي لم يقصد فقط أن يعبر

^{٣٧١} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٤٠٤.

عن تصوره وفلسفته للحركة السياسية بل أراد أن يجعل من فكره أداة للتعبير عن الآمال والأمانى التي تسيطر على الجماهير التي يتجه إليها بالخطاب كمقدمة للتعامل الحركي.

(ثانياً) وهذا يعني أن النداء الحركي هو لحظة تاريخية. هو تعبير عن مجموعة من التطورات السابقة وإعداد لتطورات لاحقة. هو حلقة تتجمع فيها الروافد السابقة لا فقط فكرياً بل واجتماعياً وحضارياً ومنها لا بد وأن تنطلق تطورات مقبلة أيضاً اجتماعياً وحضارياً. إنه قنطرة تربط الماضي بالمستقبل ولكن دائماً عبر الحاضر بحيث أن النص يعبر أيضاً عن حقيقة الموقف الذي منه نبع وبه تحدد. إنه التقاء بين فكر ذاتي، أي واضح النص، وحركة سياسية، أي تلك الطاقة التي يسعى من خلالها رجل النداء الحركي لأن يتعامل مع القوى، وحقيقة اجتماعية أي الموقف المرتبط بذلك التعامل، وتطور تاريخي يصير بالنسبة له الموقف خاتمة ومقدمة في آن واحد.

(ثالثاً) وهذا يفسر أن كل كلمة في تلك الآثار ذات الطبيعة الحركية لا بد وأن يكون لها مدلولها ليس فقط لأنها تقوم على الشعارات وإنما لأنها وهي تتجه إلى الجماهير لا بد وأن تكتل العواطف المستقبلية لتلك الآثار حول تعامل نفسي معين. إن هذا هو الفارق الحقيقي بين الآثار السياسية التي ظلت راسخة في التراث الإنساني والأخرى التي تأتي وتذهب والتي لن يقدر لها أن تقاوم أي ريح عاتية فإذا بها تبعثر كحبات التراب. إن النداءات الحركية مقيدة من حيث تقييمها وفعاليتها بتلك الجماهير التي اتجهت إليها. وهكذا كثيراً ما نتساءل عن نصوص قدر لها أن تكتل حولها حركات سياسية عنيفة وخلاقة، عن ذلك الذي تحتويه مدى ما هو عليه لا فقط من بساطة بل وفي بعض الأحيان مدى ما تتضمنه من تناقض وعدم وضوح. ولعل هذا يفسر كيف أن تلك النداءات الحركية يجب أن نخضعها لتحليل مختلف أساسه البحث عن المحاور الفكرية التي تمثل الإطار الفلسفي لوضع النداء وإعادة بناء الأثر السياسي من منطلق ذلك الإطار الفكري. هذا وحده هو الذي يسمح بتقديم لا فقط الانطباع الحقيقي بل واكتشاف الفلسفة الحقيقية التي سيطرت على واضح النداء الحركي. أي تقييم لا ينبع من هذه المنهجية يتضمن نوعاً من المغالطة وعدم الدقة في تحليل وتقييم الأبعاد الحقيقية التي منها انطلقت العبارات والشعارات المتعددة التي يدور حولها النداء الحركي.

(رابعاً) الطبيعة الجماهيرية للنداءات الحركية تفسر من جانب آخر تلك البساطة الظاهرية فضلاً عن عملية الشحن العاطفي التي لا بد وأن تغلف تلك الآثار السياسية. أضف إلى ذلك أن التناسق الإيديولوجي الذي في أغلب الأحيان يسيطر على الكاتب بل والذي يجب أن يسيطر عليه ليعطى لنداء تلك الفاعلية من حيث التفاعل لا بد وأن يضاف على النص دلالة معينة. علينا ونحن نعيد قراءة النداء الحركي أن ننقي عناصره اللفظية من جميع هذه النواحي: بعبارة أخرى علينا أن نحيل ذلك النص وهو مجموعة من التضاريس تخضع لما سبق وأسميناه بالعاطفية والبساطة والإيديولوجية إلى نوع من المسطحات

التي تقف إزاء المفاهيم وتتعامل بلغة المنطق الجامد الذي لا يعرف سوى التأصيل المجرد. إن هذه القراءة بهذا المعنى التي تعني إعادة التبويب للنصوص من منطلق الوحدة في المفاهيم تختلف بدورها من حيث مستوياتها: بل إن نفس صاحب النداء الحركي قد لا يكون واعياً بالإطار الفكري المتعلق بتصويراته وتأملاته رغم وعيه بالحركة وأبعادها فيأتي المحلل ويبرز تلك الحقائق في ثوب جديد يضفي على الأثر السياسي دلالة ثابتة ومفهوما يرفض النسبية من حيث الزمان والمكان^{٣٧٢}.

الدعوة القرآنية من منظور النداء الحركي:

تلك الملاحظات مهدت في نظر ربيع لطرح تساؤل آخر: "هل النداء الحركي، ذلك النموذج المتميز من النصوص السياسية لم يعرف في أية مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني إلا منذ القرن التاسع عشر؟ مما لا شك فيه أن ما سبق وذكرناه لا بد وأن يحمل على الاعتقاد بأن هذا النموذج من نماذج التعامل الفكري لم تعرفه إلا حضارة القرن التاسع عشر، إنما حضارة المجتمع الجماهيري حيث الترابط بين الفكر والحركة وحيث الفكر يصير أداة للحركة. بل والملاحظ أن مفهوم النداء الحركي الذي سوف يسيطر على التعامل السياسي خلال النصف الثاني من القرن العشرين سوف يقدر له نوع من التشويه وبصفة خاصة في المجتمعات المتخلفة حيث أضحي كل قائد يشعر بأنه يملك الصلاحية أيضاً للدعوة الفكرية وهكذا عقب ان كان الفكر أداة للحركة أضحت الحركة تستند للفكر وتجعل منه عنصراً من عناصر تأسيس الممارسة. الفارق قد يكون غير واضح وغير ملموس ولكنه في حقيقة الأمر جوهرى وخطير من حيث النتائج: فخلال القرن التاسع عشر كان الفيلسوف وهو يشعر أنه غير قادر على الممارسة اليومية يجعل من دعوته للجماهير أسلوبه للصراع السياسي أي يجعل من قلمه سيفه المسلط. خلال القرن العشرين نجد رجل الحركة وهو لا يملك القدرة الفكرية على التأصيل والتألق يلجأ إلى النداء الحركي كأداة للاتصال أي لتأسيس دعوته. وهكذا خلال الفترة التي نعيشها أضحي النداء الحركي ليس أداة المفكر للممارسة ولكنه بالنسبة للممارس بديل للخطابة.

عودة إلى التساؤل الذي طرحناه ومن منطلق الخبرة الإسلامية التي تعيننا في هذه الدراسة فإن المحلل لا يستطيع إلا أن يقف متسائلاً عن موضع الدعوة القرآنية من مفهوم النداء الحركي. ومما لا شك فيه أن حقيقة الآيات القرآنية في دلالتها، في أسلوب نزولها، في التطورات المتعاقبة لتعاليمها خلال فترة حياة الرسول -عليه الصلاة والسلام- إنما تعلن بصراحة ووضوح عن أن تلك الآيات يمكن أن تقرأ من زاوية نداء حركي في أنقى ما تعنيه هذه الكلمة من خصائص، ولنفهم هذه الملاحظة التي تأتي فتؤكد كيف

^{٣٧٢} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٠٥.

أن هذا النموذج يمثل نموذجاً إستثنائياً في تاريخ الإنسانية، وفي هذا الإطار علينا أن نعود إلى خصائص التعاليم القرآنية كعملية إتصالية^{٣٧٣}:

"(أ) هي دعوة للحركة، تلغي عامل الزمان والمكان، بمعنى أنها خطاب يتجه لمن هو صالح لأن تنبت في نفسه بذرة الإيمان لتتقابل مع تلك المفاهيم الجديدة في سبيل تغيير النظام الاجتماعي القائم. قال تعالى: { إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا }^{٣٧٤}، وقال عز من قائل: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا } وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا } وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا }^{٣٧٥}.

(ب) وهي دعوة تتجه إلى المجتمع الكلي، إنها خطاب جماعي لا يعرف استثناءً ولا يقبل تقييداً، فهو خطاب لا يتجه إلى قوم معين ولا إلى فئة محددة ولا إلى طبقة متميزة. لأنه خطاب إلى الإنسانية جمعاء، إلى كل من ينتمي إلى المجتمع الإنساني وقد حمل بذور الصلاحية للإيمان والإرتقاء، قال تعالى: { تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا }^{٣٧٦}، وقوله سبحانه: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }^{٣٧٧}.

(ج) هي دعوة كلية ولكنها تخاطب الرجل العادي، تخاطب رجل الشارع، أي تخاطب كل مواطن ودون أن تتقيد بمواطن معين، إنها لغة عقائدية تتجه إلى ذلك القسط من الحد الأدنى للفهم والإدراك الذي يتميز به كل من ينتمي إلى المجتمع الإنساني مهما تحدد مستواه من حيث القدرات الذهنية، قال تعالى: { هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ }^{٣٧٨}.

(د) ثم هي تقدم تصوراً معيناً لحلّول المشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود الإنساني: إجتماعي وأخلاقي وسياسي في آن واحد، لقول الحق سبحانه: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }^{٣٧٩}.

^{٣٧٣} حامد ربيع (١٩٩٦) " النداء الحركي ". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٤٨، ١٨ ربيع الثاني ١٤١٧ هـ / ٢ سبتمبر ١٩٩٦ م، ص ٢٣.

^{٣٧٤} سورة الإسراء، الآية: ٩.

^{٣٧٥} سورة الأحزاب، الآيات: ٤٤-٤٦.

^{٣٧٦} سورة الفرقان، الآية: ١.

^{٣٧٧} سورة سبأ، الآية: ٢٨.

^{٣٧٨} سورة آل عمران : الآية ١٣٨.

^{٣٧٩} سورة النساء: الآية ٥٩.

^{٣٨٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٠٧.

ولا يتوقف ربيع عند تحليل الخطاب القرآني عند تلك النقاط، بل نجد حذرا في إطلاق تحليله هذا ولذا فإنه يعود ليؤكد على أن: "إضفاء صفة النداء الحركي على التعاليم القرآنية لا يمنع أن نؤكد على أن هذه التعاليم تملك طابعها المستقل ومذاقها الخاص ولا يمكن مقارنتها بأي نداء حركي بشري، فهي وحي إلهي منزله عن أي تشبيه، والله تعالى يقول: { قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا }^{٣٨١}. تحليل هذه الناحية يفرض علينا المتابعة التاريخية لتقييم حقيقة الحركة السياسية الإسلامية خلال فترة حكم الرسول عليه الصلاة والسلام من منطلق الدعوة الدينية وهو أمر لا تسمح به هذه الصفحات، رغم ذلك فإن نظرة سريعة لخصائص التعاليم القرآنية كنداء حركي يفصح بوضوح عن مدى التميز والإصالة التي تملكها تلك الدعوة الربانية:

(أولاً) فهي ليست فقط سياسية، الدعوة القرآنية تملك جميع عناصر التعامل الفكري: أخلاقي، إجتماعي، وسياسي بل هي تجمع بين الناحيتين الدينية والمدنية في إطار متكامل من المبادئ والمثاليات، ونحن نقرأ بعد فاتحة الكتاب: { الم ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾^{٣٨٢}.

(ثانياً) هي تخاطب الفرد من منطلق الإيمان العقائدي الذي يعني ويفترض التسليم بضعف الإنسان في قدراته وملكاته مهما كان قويا وإستعداده لتقبل التوجيه الإلهي وسمو ذلك التوجيه مهما كان قاسيا- من منظوره البشري، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ {

(ثالثاً) كذلك فإن التعاليم القرآنية تفترض وجود عناصر تعبدية هي من حيث طبيعتها علامة على الإيمان بحيث لا تقبل أن تكون موضع مناقشة، قال تعالى: { لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ }^{٣٨٤}.

جميع هذه العناصر تضيف على طبيعة التعاليم القرآنية كمحور لنداء حركي ذلك المذاق الذي لا يقتصر على أن يميز بين جوهر تلك الدعوة والحركات السياسية الأخرى، بل وتجعل من الدعوة الإسلامية نموذجاً متميزاً إزاء الأديان الكبرى الأخرى. فاليهودية هي دين قومي ودعوتها الحركية لا تتجه إلا إلى اليهودية عنصرياً وحضارياً لو قبلت هذه الكلمة بصدد الشعب اليهودي، والمسيحية لم تتضمن أي نوع من

^{٣٨١} سورة الإسراء : الآية ٨٨.

^{٣٨٢} سورة البقرة، الآيتان: ١-٢.

^{٣٨٣} سورة فاطر، الآية ١٥.

^{٣٨٤} سورة البقرة، الآية ١٧٧.

أنواع الدعوة إلى تغيير الوضع القائم^{٣٨٥} وإنما كانت أساساً خطاباً فردياً يدعو إلى الإرتقاء الذاتي دون التعامل الجماعي بقصد تحطيم الأوضاع القائمة ولو بالقوة والعنف التي تتنافى مع تلك التعاليم^{٣٨٦}.

رابعاً: الممارسة والوقائع والنظم في التراث السياسي الإسلامي: من خلال قراءة ما كتبه ربيع محلاً تطبيقات التراث السياسي الإسلامي لاحظت أنه أشار إلى التمييز بين ثلاثة تطبيقات - وهي التي أشرنا إليها: الوثائق، المؤلفات الفلسفية والسياسية، والنداءات الحركية - ثم عاد ليقر بتدده في تحديد عناصر الدلالة لمفهوم التراث، قائلاً بأنه جعل التمييز ثلاثياً ثم أضاف عنصراً رابعاً لمقومات التراث المراد تحليله، وهو عنصر الممارسة السياسية على المستوى الفردي والنظم، مؤكداً أن للحركة والنظم وتقاليد الممارسة فصلاً منفصلاً من بين آثار التراث السياسي الإسلامي.

ويقول ربيع: "مما لا شك فيه أن الفكر السياسي ليس هو التطبيق الوحيد للتراث، إلى جوار الفكر هناك ما يسمى بالنظم السياسية التي بدورها تكون المسلك الثاني من مسالك الإمام بالتراث، ويقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التي يواجه بها المجتمع مشاكل حياته السياسية، النظم السياسية هي عبارة أخرى ذلك الإطار أو الهيكل من القواعد التي تحدد خصائص المجتمع السياسي كجسد متكامل ومتراص من العلاقات الإرتباطية بحيث يمكن القول بأن النظم ما هي إلا تلك الحلقات التي تسمح بربط مختلف القوى التي منها وبها يتشكل الوجود السياسي.

كذلك فإن العلاقة بين النظم والأفكار علاقة وثيقة بل هي علاقات متداخلة ومتشابكة: النظام هو فكرة تحققت والفكرة هي رد فعل لنظام نجح أو أخفق، وكلاهما صورة أو أسلوب مختلف من أساليب التعبير عن الطابع القومي، وهكذا فإن العلاقة بين النظم السياسية والفكر السياسي في داخل أي تراث تأخذ صورة الدورة التي تعني الإستمرارية الدائمة والتي لا بد وأن تفرض علاقة ارتباط بالتأثير المتبادل المستمر المستتر خلف مفهوم الطابع القومي: طابع قومي، نظم سياسية، فكر سياسي، طابع قومي، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذه العلاقة تثير بدورها مجموعة من التساؤلات عندما ننتقل إلى المسلك الثالث من مصادر التراث السياسي: الحركة وقواعد الممارسة. ونقصد بذلك معالجة الوقائع والخبرات المتراكمة أي مختلف النشاطات والصراعات المرتبطة بالسلطة وحول السلطة سواء في سبيل الوصول إلى مركز القيادة أو في سبيل الاحتفاظ بالسلطة ومزاياها أو من خلال مجرد التعامل مع السلطة وصاحبها. تحليل الوقائع والممارسة يختلط في الواقع مع التاريخ السياسي. هو لأول وهلة يصير مرادفاً لتاريخ الحياة السياسية، ما معنى الحياة السياسية؟ أليست هي التعامل بين القوى؟ فالمجتمع السياسي ينقسم إلى ثلاث فئات: فئة تحكم وتريد أن

^{٣٨٥} بالطبع الحديث عن ما تبقى من تعاليم المسيحية بعد تحريف كتبها السماوية التي ابتعدت عن الوحي الإلهي.

^{٣٨٦} حامد ربيع، *تطور الفكر السياسي*، المصدر السابق، ص ٢٧ وما بعدها، بتصرف، *والمقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير*

تحتفظ بوجودها في الحكم، وفتة لا تحكم ولكنها تسعى لأن تصل إلى الحكم. هي إذن تنتمي إلى طبقة المحكومين ولكنها تقف من الحاكم موقف المتحفز تريد أن تزيله وتجلس مكانه. ثم فتة ثالثة لا تحكم ولا يعينها الحكم وهي الطبقة المحكومة بأوسع معانيها"^{٣٨٧}.

وفي رأي ربيع فإن السؤال الذي يجب أن نشيره بخصوص التراث السياسي الإسلامي فيما يتعلق بالحياة السياسية وتقاليد الممارسة واضح ومحدد: ما هي خصائص المجتمع الإسلامي كنموذج للتطور السياسي؟ وينبع من هذا السؤال مجموعة أخرى من علامات الاستفهام تدور جميعها حول مختلف المتغيرات المرتبطة بالوجود الإسلامي وأثر تلك العلاقة على تطور المجتمع الإسلامي بصفة عامة، وهنا يطرح حامد ربيع بعض الملاحظات لاستكمال هذا الإطار تحديدا لتطبيقات الآثار الأربعة في التراث السياسي:

"(أولاً) الذي يعيننا في متابعة الوقائع أو تحليل عناصر الممارسة هو أساساً مفهوم التكرارية لأن هذا وحده هو الذي يرفع من دلالة الواقعة لتصير لا مجرد حدث تاريخي بل ولكن لتعبر عن أحد خصائص الممارسة السياسية، وهذا يقودنا مرة أخرى إلى مفهوم الطابع القومي حيث تصير الوقائع بدورها كرد فعل ثابت أو في حكم الثابت للمواقف أي أحد الخصائص المعبرة عن ذلك الطابع القومي في ثباته من جانب وفي تغيره من جانب آخر. وهكذا نلاحظ أول تداخل بين الفكر والنظم والوقائع. فكما رأينا علاقة التأثير والتأثر بين الفكر والنظم فكذلك هناك علاقة ارتباط ثابتة بين النظم والوقائع: أليس النظام في ذاته واقعة؟ وأليست الحياة السياسية ما هي إلا سعي للتخلص من النظم عندما نجد أن هذه قد أضحت عقبة في مواجهة الحركة؟".

(ثانياً) كذلك فإن تحليل النظم كأحد عناصر التراث السياسي ليس بمعنى عبادة الأصنام وليس محمولاً على الدلالة القانونية الشكلية، إن دراسة النظم كتراث تعني أساساً عملية تقييم للخبرة النظامية، ذلك أن النظام من حيث طبيعته هو أحد الحلول الوضعية لمشكلة معينة، ومن ثم فإن المنهجية التي يفرضها تحليل التراث تصير: دراسة هذا الحل من حيث ثباته واستقراره من جانب ثم تقييمه بمعنى هل كان ناجحاً من عدمه من جانب آخر، هل كان ناجحاً؟ ومدى النجاح؟ وإن كان يتصف بالإخفاق فلماذا الإخفاق وأسبابه؟ أهم من كل ذلك كيف تطورت هذه الحلول، تقييم النظم السياسية بعد إخضائها لمنطق معين أساسه الدراسة النقدية المتعددة الأبعاد وقد ارتبطت بجماعة معينة: هذا هو مدلول دراسة النظم السياسية كتراث حضاري. النظام السياسي هو حل لمشكلة وهو تعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور، هو سلوك يرتبط بالطابع القومي وينبع من خصائصه، وهو دائماً يستند إلى نظام كامل للتقييم بحيث أن النظام

^{٣٨٧} حامد ربيع (١٩٩٧) "بين الفكر والحركة" تقرير قضايا دولية، العدد (٣٦٩) السنة الثامنة - ١٨ رمضان ١٤١٧هـ/ ٢٧ يناير ١٩٩٧م، ص ٢٩.

السياسي يجب أن يدرج في جزئياته وقد أدخلنا في كل ذلك أسلوب المقارنة بجميع أبعاده. هكذا يجب أن تفهم الدراسة للنظم السياسية كأحد مسالك تقييم دراسة التراث الإنساني.

فلنقدم نموذجاً للتعبير عن هذه الدلالة: بدأت الحضارة الإسلامية جاعلة من عدد من المبادئ المحور الفكري لنظام القيم الذي سعت إلى بنائه ومنها: مبدأ العدالة، مبدأ الشورى كقاعدة لعملية إتخاذ القرار السياسي، مبدأ احترام الشخصية الفردية بوصف كونها قيمة إنسانية كجوهر لطبيعة تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. التطورات اللاحقة قادت الحركة الإسلامية بعيداً عن المبادئ الثلاثة بدرجة أو بأخرى فلماذا؟ وكيف حدث هذا الطلاق بين القيم العليا وبين النظم السياسية ثم بين كلاهما وحقيقة الممارسة في الحركة والتعامل، وهل ترتب على ذلك اضطراب في الهيكل العام للتنظيم السياسي؟.

وفي مواجهة ذلك فإن الخبرة الإسلامية عامرة بالوقائع الثابتة بل وبالتأصيلات الفقهية والسياسية، ولنتذكر معركة أحد ومقتل عثمان رضي الله عنه ، بل ولنتذكر عقب ذلك من بين فصول متتابعة لا تزال في حاجة إلى المحلل السياسي يدمجها في إطار متكامل من التصور والتفسير، محنة الإمام أحمد ابن حنبل وموقف الخليفة المعتصم الثاني وكيف نظر إلى الفقه على أنه تعبير عن الوعي الجماعي وإرادة الجماعة المستقلة عن الحاكم في ضبط السلطة ومن يمارسها. صفحات جميعها عامرة بالدلالات، والمقارنة تسمح بتأكيد النتائج أو تحديد إطلاقاتها. والتراث الإسلامي أو النموذج الإسلامي قادر على أن يقدم لنا بهذا الخصوص خبرة لا مثيل لها. ليس فقط لأن لها مذاقها المتميز بل وبصفة خاصة لأنها الوحيدة إلى جوار الرومانية التي أكملت دورة التطور في مراحل كاملة ابتداء من مرحلة التكوين بفطريتها وانغلاقها إلى فترة الإيناع بعنفها وسطوتها لتصل في نهاية المطاف لمرحلة التدهور، وهي حضارة كبرى استطاعت أن تجمع تحت لوائها شعوباً كاملة وأن تملك تصورهما المستقل في التعامل الإقليمي والدولي واستراتيجيتها في ذلك التعامل^{٣٨٨}.

المطلب الثاني: النص السياسي والقراءات الثلاث: كيف يقرأ النص السياسي بعد عملية التمييز بين أنواع النصوص السياسية كما سبق؟ يقول حامد ربيع بأن: "قراءة النص السياسي عملية معقدة تخضع لقدرات وقواعد تختلف عما تعودناه في القراءة المعتادة غير السياسية، وحتى لو كان الكاتب ينتمي فقط إلى من أسميناهم بكتاب الحكمة فلا يجوز أن نخضعه للقواعد التقليدية لتحليل الآثار النصية، رغم أن هذه

^{٣٨٨} ويتضح ذلك في عدد من مؤلفاته التي يشير إليها: حامد ربيع، التراث الإسلامي ووظيفته، ص ٢٨ وما بعدها، وفي كتابه: *تطور الفكر السياسي*، ص ١٨٧ وما بعدها، وكذلك في مؤلفه: *التعريف بعلم السياسة* (١٩٨٠)، ص ١٢١ وما بعدها، وأخيراً: *التراث الإسلامي ووظيفته*، ص ٢٨ وما بعدها.

القواعد الخاصة بتحليل التراث السياسي لاتزال بحاجة إلى صياغة متكاملة^{٣٨٩}، وقد تعود علماء التحليل السياسي كما يقول ربيع أن يعبروا عن هذه الحقيقة بقولهم إن النص السياسي في حاجة إلى قراءات ثلاث: "القراءة الأولى: لفهم ذلك الذي قاله الكاتب وأعلن عنه بصراحة ووضوح في النص موضح التحليل.

القراءة الثانية: لفهم ذلك الذي لم يقله الكاتب وكان يريد أن يقوله.
القراءة الثالثة: لفهم وتحديد ذلك الذي يريد أن يقوله الكاتب بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه الألفاظ أو تعبر عنها.

وإذا كان النص الفكري ليس في حاجة إلا إلى قراءة واحدة فإن النص السياسي بحاجة إلى تلك المتابعة لأكثر من سبب واحد، فلقد تعود المفكر السياسي على أن يناقش ويقيم وينتقد وهو لا يستطيع أن يعلن عن آرائه بصراحة ووضوح ومن ثم فيلجأ إلى أساليب ملتوية أساسها أن ما يقوله يجب أن يفهم من خلال مراحل متتابعة: تعبيرات لفظية تعبر عن مفاهيم، مفاهيم تستتر خلف التعبيرات اللفظية لا تفهم إلا من خلال تجرد معين، ثم هو يصل إلى حد الإبداع عندما يقدم إطاراً يخلقه الترسيب الذهني للمفاهيم والنماذج لا يستطيع أن يلمسه الباحث من خلال القراءة المعتادة ومهما كانت متأنية وإنما عليه أن يصل إليه من خلال عمليات فكرية متنوعة أساسها لا فقط التجرد بل وربط المفاهيم والوقائع بدلالاتها الخفية الحقيقية، إنه نبوغ فكري يتجرد فيه المحلل ليقول رأيه ويعلنه دون أن يستطيع أي حاكم مهما بلغ من جبروت أن ينال منه ويتعرض له^{٣٩٠}.

ومن أوجه تطبيقات القراءات الثلاث تلك ما قدمه حامد ربيع في تحقيقه لكتاب سلوك الممالك في تدبير الممالك لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع على نحوٍ يمكن تطبيقه على نصوص أخرى من التراث السياسي الإسلامي :

(١) "القراءة الأولى: أساسها إكتشاف الإطار الفكري للوجود السياسي الذي يسعى ابن أبي الربيع لتحليله وتقديم خصائصه، ابن أبي الربيع هو كاتب للحكمة السياسية يقدم للخليفة المعتصم بالله العباسي نصائحه في إدارة شؤون أمته وهو من ثم يعيش واقعاً سياسياً معيناً بما له وما عليه، ومن منطلق مدركات سائدة يفسر ويرر التعامل مع ذلك الواقع السياسي، ولذا فالقراءة الأولى تسمح لنا من خلال معايشة النص إكتشاف ذلك الإطار الفكري، وفي هذا الإطار فإن النموذج العربي للوجود الإسلامي في العصر العباسي وهو ينطلق من مفهوم الدولة الإسلامية العالمية يضيف خصوصية أخرى لا بد وأن تؤثر في بناء تقاليد التعامل الفكري مع الواقع السياسي، ونحن بصدد خلق أساليب التحليل.

^{٣٨٩} حامد ربيع، *سلوك الممالك في تدبير الممالك*، ج ٢/٢٨٢.

^{٣٩٠} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك الممالك في تدبير الممالك*، ج ١/٩٨-٩٩، وحامد ربيع، *تطور الفكر السياسي*، مصدر

سابق، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) القراءة الثانية: وتأتي حيث نسعى لإعادة كتابة النص بمعنى اكتشاف المفاهيم الفكرية التي تسيطر على مدركات ابن أبي الربيع من ذلك المنطلق، بعبارة أخرى القراءة الأولى هي قراءة حرفية على عكس الثانية التي تتضمن محاولة إكتشاف الباطن الذي لم يكتبه المؤلف وإنما عبّر عنه بوسائل غير مباشرة وقد ترك القارئ يستنتج المفاهيم والتصورات من خلال التراكمات اللفظية والمفاهيم المستترة خلف التراكمات اللفظية، فهي قراءة تصير رحلة في محيط المعلومات والوقائع حيث نتوقف فقط إزاء الأجزاء التي تصير بمثابة ركائز نستند إليها لاجتياز ذلك المحيط، إنها لا تقدم صورة للمحيط ولكنها تسمح بتحقيق هدفنا من اجتياز ذلك المتسع المائي بأقل قسط من المخاطر.

(٣) أما القراءة الثالثة فهي تحاول أن تكتشف فلسفة ابن أبي الربيع حول إطار التعامل البشري في عالم الإنسانية الإجتماعية، لكشف تنظيره للحقيقة السلوكية كمحور لإطار الوجود البشري، قد يبدو في هذا القول نوع من التناقض، ألم نقل بأن كاتب الحكمة لا يرتفع إلى مستوى الشواخ - كما في تصنيفات مصادر التراث السياسي في الفصل الثاني- ؟ فكيف نصف كتابه بأنه يتضمن نظيراً للحقيقة السلوكية ؟، الواقع أنه لا يوجد تناقض بين الملاحظتين لو تذكرنا بأن كاتب الحكمة يعكس المدركات السائدة أكثر من تقديمه لتصور ذاتي، وهو بهذا المعنى يقدم لنا المفاهيم المتداولة في عصره، ومن ثم تزداد أهميته ونحن بمعرض تحليل التراث حيث نسعى إلى اكتشاف الحياة الواقعية والممارسة الفعلية من خلال النصوص المدونة^{٣٩١}.

ثم يورد حامد ربيع ثلاثة أمثلة لنصوص سياسية تحتاج إلى ثلاثة قراءات، نموذج مونتسيكو الذي انتقد النظام السياسي الفرنسي في عهده باللجوء إلى تأليف "خطابات فارسية"، حيث جعل التقييم يرد بطريق غير مباشر من خلال حوار أساسه رفض النظم الفارسية بسبب فسادها وعدم احترامها للحريات الفردية، والقارئ لكتابه سيدرك أن المجتمع الفرنسي يعيش نمودجا ماثلاً ويلمس بيده مساوئ النظم الاستبدادية، وقبل ذلك أفلاطون في مقدمة جمهوريته التي أعلن فيها عن بأسه من استحالة تحقيق مفهوم العدالة من جانب الإرادة البشرية والقوة الإنسانية وي طرح المتحاورون خلال كلامه موضوع العدالة، ونموذج ثالث في التراث الإسلامي وهو كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع حيث ترك الكاتب الحيوانات تتحدث من خلال وظائفها وتقيم النظام السياسي الذي كان يسود المجتمع الإسلامي آنذاك.

ولكن لماذا نحتاج إلى قراءات بثلاث مراحل، الأمر مرتبط بطبيعة خطاب المفكر السياسي كما يرى ربيع الذي يعبر عن ذلك بقوله: "مما يزيد من صعوبة التعامل الفكري لفيلسوف السلطة، إنه لا يتحدث فقط مع نفسه، إنه يخاطب عصره ومن منطلق حضارته دون أن ينسى أن ينطلق في بنائه الفكري نحو التراث العام للوجود الإنساني، خطاب المفكر السياسي هو خلاصة تتجمع فيها تلك الأبعاد الأربعة لذلك الحوار كما يرى ربيع:

^{٣٩١} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ٢/ ٢٨٣.

١- إنه رجل مبدأ وعقيدة (الذاتية): وسواء كان يملك أصالة بهذا الخصوص أو كان يعكس تقاليد سابقة فإن كتاباته لا بد وأن تعبر عن نوع من الحوار الداخلي بين الذات الخلاقة والتعبيرات اللفظية الجامدة التي هي في حقيقتها خلاصة لذلك الإطار الفكري الذي فرضه العصر وقادت إليه الحضارة. هذه الحقيقة تفسر لماذا لا بد وأن يخضع المفكر السياسي لنوع من التطور الثابت الذاتي والمتلاحق المراحل والمتعدد المستويات إبتداء من فترة الشباب وحتى فترة الشيخوخة، بل يمكن القول أنه لا يوجد مفكر سياسي إرتفع إلى القمة لم يصبه ذلك التطور بدرجة أو بأخرى، بل وفي بعض الأحيان بعنف واضح معبراً في هذا عن عملية تفاعل مستترة بين الخبرة الحركية والنضج الذاتي.

٢- (نسبية اتصالية): فهذا الحوار الذاتي لا بد وأن يرتبط بحوار آخر مع خلاف في أبعاده بين الفيلسوف السياسي والمجتمع الذي يتعامل معه من جانب، وبين ذلك الفكر والحضارة التي هو استمرار وتعبير عنها، الجماعة هي: مجموعة تقاليد وقوالب سلوكية، والحضارة هي: تراث من القيم والخبرة.

٣

٣- (إرتباط زمني): المفكر يتحدث إلى البيئة التي يعيش فيها وحيث يسعى إلى الإقناع وخلق الإقناع من خلال ذلك الإطار الاجتماعي الذي تعامل معه وتفاعل به ولو على مستوى معين من مستوياته، وسواء انطلق مدافعا عن تراث معين أو مهاجماً أو ناقداً لذلك التراث فهو لا بد وأن يتحدث تلك اللغة المستقلة والمتقبلة والمفهومة وأن يعبر عن مفاهيمه من خلال ذلك الإطار الذي تحدد من منطلق التراث الحضاري الذي يمثله، فهو يعكس ولو بصورة غير مباشرة ولا شعورية مشاكل ذلك المجتمع وانتمائه وآماله وآلامه، إن هذه العلاقة الخفية قد تصل من حيث التفاعل والتأثير بنا إلى تحديد الفترة الزمنية التي ينتمي إليها نص مجهول.

٤- (تجرد وسمو) منهجية تحليل المضمون القائمة على فكرة التكرار الثابت للمفاهيم وقياس ذلك التكرار قياساً كمياً أضحي يسمح لنا اليوم أن نحدد مصادر النصوص ولو بأسلوب يجهل المعرفة بواضع تلك النصوص: فلو طرح أمامنا مثلاً نصاً معيناً وتساءلنا: هل هو إسلامي أم ينتمي إلى التقاليد الغربية؟ لاستطعنا دون المعرفة المسبقة بواضح النص أن نجيب عن ذلك التساؤل، كذلك فإن المفكر السياسي في انطلاقاته وتجريداته إنما يعبر عن التراث الإنساني بدرجة أو بأخرى، لا تنشأ التقاليد الفكرية من العدم ولا توجد تقاليد فكرية مستقلة عما سبقها، إن الفيلسوف لا بد وأن يخلق في عالم الفكر المجرد الذي لا يتقيد بزمان أو مكان، بل وبقدر ذلك التحليق والابتعاد عن نسبية الخبرة يصير سمو الذي يفسر الخلود الفكري للأثر السياسي، ومن هذه الحقيقة تنبع الإجابة على التساؤل الذي كثيراً ما يطرحه مؤرخو الفكر السياسي عن أسباب خلود أفلاطون بتجرده ومثاليته وخياله الذي كان أكبر من حضارة العصور الوسطى لو قورن بأرسطو بواقعيته وتعبيراته الوينانية والأثينية.

جميعها أبعاد أربعة، كل منها لا بد وأن يتناقض مع الآخر فكيف يستطيع المفكر أن يحقق التوفيق بينها؟، في هذه الحقيقية تكمن طبيعة النجاح للمفكر السياسي ومنها تنبع الصعوبة الحقيقية في تحليل

النص السياسي، والذي هو خلاصة الخطابات أو الأبعاد الأربعة -على الأقل-، فهو يوضح ذاته أولاً من منطلق بنائه الفكري العام للوجود الإنساني، لأنه رجل مبدأ وعقيدة، ومن ثم لا يقتصر على أن يعيش تطوراً ذاتياً متلاحماً مع الواقع واكتشاف الحقيقة الذي لا يمكن إلا أن يكون تدريجياً بل إنه لا بد وأن يخوض صراعاً مع نفسه معبراً بذلك عن نوع من التمزق بين الذات التي تسعى إلى الإكتشاف والحقيقة التي تأبى إلا الغموض والتجهيل، بل ونستطيع أن نقول أنه لا يوجد مفكر سياسي إرتفع إلى القمة لم يصبه ذلك التطور ولم يعاني من ذلك الصراع بدرجة أو بأخرى بل وفي بعض الأحيان بعنف واضح صريح، فلنتذكر بعض الأسماء: الغزالي في الحضارة الإسلامية، القديس توماس الأكويني في التاريخ الكاثوليكي، نيتشه في الحضارة المعاصرة، وإذا كان أغلب الفلاسفة لم يصلوا إلى حد التمزق الذي قاد إلى جنون الفيلسوف الألماني فإن أحداً لم يستطع أن يتجنب هذا التمزق: الخبرة الحضارية، ثم النضج الذاتي، فضلاً عن الخبرة الشخصية التي لا بد وأن تفرض هذه الظاهرة، والنبوغ الحقيقي للمفكر السياسي عندما يستطيع أن يحقق التوازن بين هذه النواحي الأربع للعملية الاتصالية التي يسعى الفيلسوف لأدائها من خلال تألقه الفكري وتعامله المجرد مع ظاهرة السلطة: حديثه مع نفسه، مع عصره، مع حضارته ثم مع الإنسانية التي لا يستطيع أن ينسى أنها تمثل انتماءه الأول والأصيل^{٣٩٢}.

المطلب الثالث: المنهجية العلمية في تحليل المضمون: يعتبر حامد ربيع تحليل المضمون أحد الأدوات الأساسية إلى جوار مفهوم المنهجية المقارنة في تحليل وفهم الدلالات المختلفة للنص موضوع التحليل، ويقول ربيع عن هذه الفكرة بأنها: "ليست جديدة وليست قاصرة على التحليل السياسي رغم أنها بدأت ترتبط في الأعوام الأخيرة بما يسمى بـ"تحليل السياسية الخارجية"، تحليل المضمون ينطلق كمنهجية علمية من مقدمات خمس في رأيه:

"أولاً: أن أي تعبير لفظي أو رمزي بالكلمة أو بالإشارة إن هو إلا حقيقة سلوكية أو عبارة أخرى هو رد فعل لمنبه إرتطم بجسد، فلو أضفنا إلى ذلك نظريتنا في العملية السلوكية^{٣٩٣} حيث ندخل عنصر التفاعل كمتغير مستقل لكان معنى ذلك أن الرسالة أي التعبير اللفظي أو الرمزي يخضع لثلاث عمليات متلاحقة: (أ) عناصر دفيئة تدعو للرغبة في الإفصاح عن الفكرة، (ب) وجسد بخصائصه المتميزة يتقابل مع تلك المنبهات، (ج) وتفاعل بين الجسد والمنبه بالتأثير والتأثر وتطويع الجسد لخصائص المنبه وتشكيل المنبه لخصائص الجسد ليتبلور كل ذلك في شكل سلوك قولي بالعبارة أو الإشارة. لو إستطعنا من خلال

^{٣٩٢} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١ / ١٠٠-١٠١، وانظر كذلك: حامد ربيع (١٩٩٧) "تحليل النصوص السياسية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٥، ٢٠ شعبان ١٤١٧هـ / ٣٠ ديسمبر ١٩٩٦، ص ٢٥. وكذا العدد ٣٦٦ من التقرير نفسه، ٢٣ شعبان ١٤١٧هـ / ٦ يناير ١٩٩٧، ص ٢٧.

^{٣٩٣} وقد أشرنا سابقاً إلى مؤلف ربيع المتميز المعنون بـ "مقدمة في العلوم السلوكية: في عملية البناء الفكري لأصول الحركة الاجتماعية" وهو من ٣٤٧ صفحة، وفيه تفصيل عن النظرية السلوكية وأصولها التاريخية، وتحليل السوك بين علم النفس وعلم الحركة، الظاهرة السلوكية، نظرية الطابع القومي، ظاهرة الرأي العام وتأصيلها وتطورها وقياسها، وصولاً إلى الإشاعة.

تحليل خصائص الفعل أي الرسالة والمتغيرات السابقة على ذلك أي المنبهات والجسد وقد تحددت عملية التفاعل من حيث الزمان والمكان والموضوع والموقف فإننا نستطيع أن نتنبأ بأكثر من حقيقة واحدة: من جانب خصائص القوة التي انبعت منها تلك الألفاظ أو الإشارات في شكل حركي أي خصائص الجسد وبعبارة أكثر دقة الشخصية التي انبعت منها تلك الألفاظ أو التعبيرات الرمزية، وخصائص الشخصية يجب أن تفهم بمعنى واسع ليست فقط صفات بل أهداف وغايات، كذلك من خلال هذه المنهجية نستطيع أن نكتشف ونتنبأ بالخصائص التي تتميز بها شخصية المستقبل للرسالة على الأقل كما يتصورها كاتب الرسالة أو كما ترسبت في ذهن ومدركات من نبعت منه وصدرت عنه التعبيرات اللفظية والرمزية.

ثانياً: كذلك يرتبط مفهوم تحليل المضمون بمفهوم علمي آخر أساسه إمكانية تحويل أي رسالة مكتوبة إلى لغة رقمية بعبارة أخرى التعبيرات الاتصالية هي عالم من المتغيرات ولو استطعنا تجزئة ذلك العالم إلى متغيرات متجانسة ومتماثلة كل منها يتكون من عدد لا نهاية له من الوحدات لكان معنى ذلك القدرة على تجزئة التعبيرات الاتصالية وتجميعها في هيكل رقمي أساسه التساوي بين خصائص الوحدات التي يتكون منها ذلك العالم وبعبارة أخرى فإن التكرار في استخدام لفظ معين أو عبارة معينة أو مفهوم معين ولو بألفاظ متعددة له دلالة. الدلالة الرقمية تعكس في هذه اللحظة درجة معينة من التوافق بالتأييد أو الرفض لذلك المفهوم الذي عبرت عنه الكلمة الواحدة أو الألفاظ المتعددة. بعبارة أخرى تصير الدلالة الكمية ذات وزن كيفي، فالزعم السياسي الذي يستخدم في خطبة معينة يستخدم لفظ "الاشتراكية" على سبيل المثال عشر مرات خلال خمسة دقائق ثم يعود في خطبة أخرى تستغرق نصف ساعة ولا يستخدم اللفظ إلا مرتين إنما يعبر عن حالة تطور أو خلاف في تصور ذلك المفهوم ووزنه في إطاره العام في الحركة السياسية. والتكرار اللفظي بمعنى استخدام كلمة معينة في عدة مواقع، الاستخدام يعني ترجيح ودرجة معينة للترجيح على أن تلك الكلمة وذلك اللفظ كان متداولاً لحظة كتابة الكتاب، ظاهرة ليست في حاجة إلى تفسير أو تبرير، حيث يمثل تحليل المضمون بهذا الخصوص ديناميات التعامل الفكري من خلال تكرار الألفاظ وربط المعاني بالنسيج المتكامل للتصور والمدركات الذاتية^{٣٩٤}، وذلك إذا ما تجاوزنا هذا التكرار الرقمي وحاولنا أن نكتشف من خلال تجميع هذه الألفاظ المفاهيم العامة للتصور المتعلقة بالخلافات العقائدية والفكرية.

ثالثاً: كذلك فإن الرسالة الاتصالية رغم صحة ما سبق وذكرناه من إمكانية تحويلها إلى وحدات رقمية إلا أن هذا لا يعني سوى أنها مسطحات رمزية، إن فيها ومن بين خلاياها تضاريس كل منها يعكس حالة نفسية معينة أو شحنة انفعالية نستطيع من خلال اكتشافها تحديد العلاقات الارتباطية بين لا فقط مقومات العملية الاتصالية بل وبين الإتصال كسلوك وأبعاد الحركة البشرية كعملية تطور تصير بالنسبة لها

^{٣٩٤} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ٢/٢٣١.

العملية الاتصالية أحد منعطفاتها. بعبارة أخرى ولتوضيح هذا المفهوم علينا أن نتصور أن الرموز والعبارات هي لحظات معينة تعبر عن درجة من درجات شدة أو ضعف تأكيد مفهوم معين أو تقييم لموقف معين أو بعبارة أخرى أن الشحنات الانفعالية التي قسط منها مجموعة من القيم والأحكام تتذبذب في ارتفاع وانخفاض في عملية انطلاقها من النفس البشرية في شكل رسالة أو رموز. هذه الحقيقة تعبر عن ذاتها تارة بطريقة لاشعورية وفي بعض الأحيان بطريقة شعورية من خلال الألفاظ والكلمات المعبرة الواصفة أو المقيدة للوقائع أو الأشخاص موضع الرسالة الاتصالية. فلو استطعنا بمنهجية معينة أن نحيل هذه الحقيقة إلى أرقام لاستطعنا أيضاً أن نصل لتحديد ملامح وخصائص التصور الفكري والمنطلقات الذهنية لمن صدرت عنه الرسالة^{٣٩٥}.

"رابعاً: لا بد وأن نشير إلى أن المحور الذي تدور حوله عملية تحليل المضمون هو إكتشاف العلاقات الارتباطية، فكرة الارتباط بمعنى التداخل بين مختلف مقومات العملية الاتصالية هو جوهر تحليل المضمون، فالاتصال يدور حول خمس ركائز: من يتحدث؟ ليقول ماذا؟ ولمن يقول؟ وكيف يقول؟ وبأي أثر؟، بعبارة أخرى هناك مرسل وهناك رسالة وهناك مستقبل ثم هناك علاقة بين كل من هذه المقومات في تتابعها الزمني، وتحليل المضمون يسمح باكتشاف التداخل بين هذه العناصر الخمسة. على أننا في الواقع نتجاوز هذا الأسلوب من أساليب تحليل المضمون ونحاول من خلال ربط مختلف عناصر الرسالة إكتشاف خصائص الإطار الذي ميز العلم الذي ينتمي إليه الإطار الفكري الذي تحكم في صياغة المؤلف بعبارة أخرى من خلال منهجية كمية وكيفية حاولنا أن نكتشف ملامح الهيكل السياسي الذي كان يعيش في واقعه صاحب المادة موضوع التحليل.

خامساً: كذلك يمكن اللجوء إلى منهجية تجمع بين الكم والكيف في تحليل بعض الألفاظ والعبارات، وهي المنهجية التي نستطيع أن نوجزها وتبسيط مطلق في الخطوات التالية:

١. البداية هي عقب قراءة أولية للمؤلف تحدد مفاهيم أساسية دار حولها عرض أفكار الكاتب في عبارات مفصلة سبق أن أسميناها في تحليل الدعاية الصهيونية بالكلمات المفتاحية، هذه الكلمات كل منها تعبر في موضعها عن أقصى قوة الشحنة الإنفعالية المرتبطة بالتعبير اللفظي.

٢. ترجمة هذه الشحنة الإنفعالية إلى أرقام تأخذ صورة إقتطاع الكلمة بما حولها من ألفاظ ثلاثة سابقة أو لاحقة أو كلاهما وإعطاء كل لفظ من هذه الألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح رقم

^{٣٩٥} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ج ٢/٤٠٦-٤٠٨.

من ثلاثة إما زائد واحد أو ناقص واحد أو صفر تبعاً لما إذا كانت الكلمة تأكيداً للقيمة التي تدور حولها الشحنة الانفعالية أو رفض لتلك القيمة أو لا دلالة لها، ثم من مجموعة تلك الأرقام الخاصة بالألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح نستطيع أن نعطي دلالة رقمية لذلك التقييم.

٣. ومن خلال المقارنة بين مختلف الإستخدامات داخل المؤلف نستطيع أن نصل إلى بناء عام للإطار الذهني الذي تميز به مؤلف الكتاب^{٣٩٦}.

المطلب الرابع: الحاجة لعملية مزدوجة للفهرسة والتفسير:

يعود حامد ربيع ليؤكد على أن إحياء التراث لا يقتصر على إعادة الطبع وتوثيق المصادر بل هو في حاجة إلى عملية مزدوجة - قبل أية محاولة للفهم أو للتحديد - تجمع بين: التبويب والفهرسة من جانب، والتعليق والتفسير من جانب آخر ويضيف: "تحقيق النص لا تكفي بخصوصه عمليات المراجعة والمقارنة المعتادة، بل أن هذه العملية في ذاتها أضحت محدودة الأهمية، يجب أن ترفق بها تعليقات تسمح بفهم النص في معناه الحقيقي ومقارنة المضمون والوارد في ذلك النص بما يمكن أن يتوارد إلى الذهن من تراكمات مرتبطة بنصوص أخرى أكثر حداثة، هذه العملية التي تعنى المقارنة في المفاهيم من جانب ومن جانب آخر تبسيط العناصر الشكلية في النصوص التراثية التي في حقيقة الأمر هي أسلوب غير مباشر لإعادة كتابة التراث بلغة القرن العشرين، يجب أن ترفق بها عملية تبويت وتنسيق لمعالم النصوص. ومعنى ذلك فهرسة موضوعية تسمح للباحث بالألا يكره على قراءة مؤلف كامل في سبيل الوصول إلى مفهوم محدد أو واقعة معينة. إن إحياء التراث يجب أن ينطلق من الواقع العملي بمبرراته وأوامره، وتسهيل الوصول إلى النص في دلالاته الحقيقية بسرعة ودقة إحدى المهام التي أضحت في عالمنا المعاصر محور أساسي للتعامل مع التراث. هذه العملية ليست جديدة في تاريخ الفكر الإنساني: النصوص اليونانية واللاتينية أخضعت منذ القرن الثامن عشر لمثل هذه العملية مضافاً إلى ذلك الترجمة الكاملة للنص باللغة القومية. إن هذه العملية هي وحدها التي سمحت في مرحلة لاحقة للايناع الفكري الذي ميز النصف الثاني للقرن التاسع عشر. ولنذكر على سبيل المثال أكاديمية لينشسي بإيطاليا وجماعة "الآداب الجميلة" بفرنسا ومنشورات "بأولي فيسوف" بألمانيا، وأضيف إليها قواميس كاملة للمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة لدى كل كاتب أو مؤلف. يستطيع الباحث على سبيل المثال إذا أراد أن يعرف النصوص المختلفة التي استخدم فيها كاتب كشيخرون أو أفلاطون كلمة الحرية أن يرجع للقاموس الأفلاطوني أو قاموس شيخرون فيجد تحت هذه الكلمة جميع المواقع التي استخدم فيها ذلك الاصطلاح.

^{٣٩٦} حامد ربيع، *نظرية السياسة الخارجية*، مذكرات كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٠٩ وما بعدها، وكذلك، حامد ربيع: *فلسفة الدعاية الإسرائيلية*، ص ١٩٥ وما بعدها، وحامد ربيع، *من يحكم تل أبيب*، ص ٢٥١. وهي من بين كتبه المذكورة في قائمة مؤلفاته في الفصل الأول.

إنها عملية أخرى أكثر خطورة وأكثر أهمية بخصوص تراثنا الإسلامي، فكتابنا لا حصر لهم والمخطوطات التي تركت تقدر بحوالي نصف مليون مخطوطة لم ينشر منها أكثر من الخمس، فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقتين يتميز بها التراث الإسلامي وهما: الطبيعية الموسوعة لكثير من الإنتاج العربي الإسلامي حيث المؤلف يتناول كل شيء ابتداء من الحب وأقاصيصه إلى السياسة وقواعدها ثم من جانب آخر حيث عنوان المؤلف أو المخطوطة في كثير من الأحيان لا يعبر عن مضمونه، لفهمنا مدى أهمية مثل هذه الأدوات في البحث والتنقيب^{٣٩٧}.

المطلب الخامس: ضرورة تفعيل دور مراكز الدراسات:

يرى حامد ربيع أن "عملية إحياء التراث وتحليل النصوص وإعادة بناء الإطار الفكري والمدركات السياسية في حاجة إلى مراكز البحوث والمؤسسات العلمية^{٣٩٨}، وهناك أمثلة بهذا الخصوص في المجتمعات الغربية دون استثناء المجتمع الأمريكي، ما نريد أن نذكر به ونؤكد عليه أن العالم العربي لم يعرف حتى اليوم مراكز متخصصة في عملية إعادة بناء التراث السياسي على وجه الخصوص^{٣٩٩}، لا تزال النصوص

^{٣٩٧} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ج ٢/٣٦٤.

^{٣٩٨} "إنه يعود بنا إلى نموذج من التراث الإسلامي نفسه، نموذج أبي حنيفة النعمان وكيف أسس لمفهوم الاجتهاد الجماعي الذي منه نستلهم مفهوم الاجتهاد والتفكير السياسي الجماعي، فعندما يجتمع رجال الحكمة السياسية أو المحللون كما نعرفهم بلغة العصر مع العلماء وغيرهم فيناقشون ظاهرة سياسية ما فلا شك أن اجتهادهم الجماعي أو بحثهم في المسألة السياسية المطروحة التي تم الأمة سيكون أرقى من الاقتصار على التأمّلات الفردية،" ولقد أسس أبو حنيفة رحمه الله النمط الجماعي في الاستنباط، فإنه ما كان يخلو منعزلاً ليجتهد فردياً، إنما اختار له أصحاباً يجتمعون إليه، وعند بعضهم من التخصص ما ليس عند الآخرين، فيطرحون المسألة فيتناظرون ساعة، فلربما انفقوا مع أبي حنيفة ولربما استقلوا، وأعضاء هذا النادي الحنفي هذا هم: قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ) وكان علمه في الحديث أظهر من أبي حنيفة ومن زملائه، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) وكان لغويًا يصحح استنباطهم بما تقتضيه العربية، وبماثلة في اللغة القاسم بن معن المسعودي (ت ١٧٥هـ)، وزفر بن الهذيل البصري (ت ١٥٨هـ) الذي امتاز بقرينة رأي وعقل يستخرج المعاني من النصوص، وبماثلة الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت ٢٠٤هـ) استنباطاً وقياساً، وامتاز يحيى بن زكريا بن أبي زائدة (ت ١٨٢هـ) عنهم بجودة الحديث فهو من رواة الصحيحين، وهؤلاء كلهم عايشوا أبا حنيفة واشتركوا معه في البحث، وصنع الإمام الشافعي رحمه الله مثل ذلك حينما ورد مصر، فإن كان يجمع نبلاء تلاميذه ويبحث معهم القضية بعد القضية، ويحاكمونها، ويكون ثم رأي ورواية، ثم يكون ترجيح واختيار عن دراية، بيد أن أعضاء مجتمعه أوفر نصيباً في الحديث من مجمع أصحاب أبي حنيفة، وهو نفسه أعرف بالحديث وأروى له من أبي حنيفة، وما كان الشافعي بحاجة إلى مستشار لغوي لأنه هو نفسه حجة في العربية، ومن أعلام مجمع الشافعي: البوطي وهو البطل الذي مات في السجن في حنة القرآن، وعبد الله بن الزبير الحميدي القرشي وهو شيخ البخاري، والمزني الذي جمع فقه الشافعي في مختصر مشهور، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم أحد أكابر أصحابه، وكان من نتيجة محاولات هؤلاء الأربعة وغيرهم مع الشافعي: كتاب الأم فهو مجموعة إفادات ومحاضر جلسات، وليس هو من تأليف الشافعي وحده، وإنما كانوا يلخصون كل يوم نتائج بحثهم، ومن ضم الخلاصات إلى بعضها صار كتاب الأم". نقلاً عن: محمد أحمد الراشد،

أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية. مصدر سابق، ج ١ / ٢٩-٣١.

^{٣٩٩} يتحدث ربيع هنا عن التراث السياسي بصفة خاصة، وبما لا شك فيه إن العالم العربي والإسلامي لا يزال بحاجة إلى مثل ذلك المشروع المتكامل المهتم بالجانب السياسي من التراث، بعد أن ظهرت بعض المشاريع المهتمة بالتراث العربي الإسلامي عموماً في العالم العربي، كمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة، ومركز المخطوطات والتراث والوثائق في الكويت، ومركز تحقيق التراث التابع لدار الكتب القومية في وزارة الثقافة المصرية، ومركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في الإمارات الذي تميز في السنوات الأخيرة، وهناك مبادرات على مستوى بعض الجامعات العربية والإسلامية، بل جهود أطلقها أشخاص أو جمعيات كمؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات للمؤرخ

السياسية مبعثرة لا نعرف أين توجد أو كيف الوصول إليها دون الحديث عن تحقيقها وفهرستها، فعلى سبيل المثال سلوك المالك في تدبير الممالك، توجد منه عدة مخطوطات في أكثر من مكتبة واحدة. إطلعنا على وجه الخصوص على تلك المخطوطات الموجودة حالياً في مكتبة الإمام أبي حنيفة ببغداد والظاهرية بدمشق ودار الكتب القاهرية، كذلك لجأنا إلى بعض أجزاء من هذا الكتاب موجودة في مكتبة الإستانة وفي مكتبة الفاتيكان، رغم ذلك فقد اعتمدنا أساساً على النسخة التي طبعت في القاهرة عام ١٢٨٦هـ وقد أخضعناها لمضاهاة مع نسخة أخرى خطية تعود إلى عام ١٨٨١ موجودة في دار الكتب القاهرية تحت رقم ٤٧٧ حكمة وفلسفة، على أن الذي يعيننا أن نذكر به هل تستطيع جهود فرد واحد أن تتولى هذه العملية؟ وكيف يمكن لفرد واحد أن يدبر الإنفاق الذي تفرضه مثل هذه العملية؟، إن الأمر الذي يجب أن نذكر به المسؤولين هو أنه إن لم تخلق المؤسسات الثابتة القادرة على خلق الكوادر أولاً والقادرة على الإنفاق ثانياً وعن سعة فإن عملية إحياء التراث السياسي للأمة لن تستطيع أن تؤدي وظيفتها^{٤٠٠}.

يؤكد ربيع في هذا المضمرة على أن الأمر لا يقتصر على مجرد مراكز لبحوث وإحياء التراث العربي

والإسلامي دون مواصفات معينة يذكرها^{٤٠١}:

- فالإحياء في نظره "ليس مجرد عملية إعادة طبع كتب قديمة وبالية، إنما عملية أكثر من هذا صعوبة وأشد تعقيداً، إن النص في عملية إحياء التراث بهذا المعنى يصير لحظة خالقة تعبيراً عن تطور قد انقضى وتمهدياً لتطور آخر، بل إن إحياء النص بهذا المعنى يصير عملية سياسية، والتعامل مع التراث من منطلق الصراع المعنوي والتطويع التاريخي يجب أن ينطلق من واقع عملي بمبرراته وأوامره، ولعله من المفيد بهذا الخصوص أن نعود إلى حضارة عصر النهضة الأوروبية لنستلهم منها كيف أعادت إحياء التراث اليوناني والروماني، وبصفة خاصة الحضارة الألمانية وكيف بدورها خلال القرن التاسع عشر أخرجت التراث التوتوني في ثوبه القشيب الذي مكن المجتمع من مقاومة عملية الغزو المعنوي من جانب الثورة الفرنسية أولاً، وخلق ألمانيا المعاصرة بكل قوتها وعظمتها ثانياً.
- ثم إن عملية إحياء التراث يجب أن ينظر إليها على أنها عملية قومية، فهي ليست مجرد تحقيق لأهرامات الفكر والقيم التاريخية، وهي بحاجة إلى مراكز يكون رجالها من أبنائنا المعدين والمؤمنين بهذه الوظيفة الكفاحية.

التونسي المتخصص في التاريخ العثماني عبد الجليل التميمي، وهي بعض الأمثلة وليست على سبيل الحصر، لكن كل هذه الجهود لا تعني كفاية مهمة إحياء التراث السياسي الإسلامي لاسيما مع تزايد تأثير الحركات الإسلامية في الحياة السياسية، وهي مدعوة للإهتمام بهذا الجانب لينعكس على أدائها السياسي المعاصر.

^{٤٠٠} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ٢/٢٤٤.

^{٤٠١} حامد ربيع (١٩٩٥) "الأدوات المساندة للجامعات الحضارية". تقرير قضايا دولية، العدد ٢٧٣، ٢٦ شوال ١٤١٥هـ / ٢٧ مارس

- كما يجب أن يخضع كل ما له صلة بإحياء التراث لعملية تخطيط دقيقة ولا يجوز وأن يترك للعشوائية، ضمن إطار عام سيمناه بـ " السياسة الثقافية الموحدة والمتجانسة" ^{٤٠٢}
- مناخ علمي حر: ولم ينسى ربيع أن يؤكد على شرط هام طالما افتقده الباحثون في دول كثيرة: "علينا رغم ذلك أن نتذكر أن عملية احياء التراث والتي هي المنطلق الحقيقي للعودة لاكتشاف الذات ليست مجرد اعادة نشر نصوص قديمة وغير متداولة، إنها أكثر من هذا تعقيدا، إنها تفترض قدرات معينة ومناخ فكري معين، فالمدارس البحثية التي تحتضن المتخصصين حيث صقل النبوغ الفردي اعدادا لهذه الوظيفة بحاجة إلى نسيم الحرية حيث الحججة تفرع الحججة وحيث لا موضع لرياء أو كذب أو تملق، المحور الحقيقي هي اكتشاف الهوية وجعل طبيعة ذلك الاكتشاف الذي ينبع ويتحدد بنظام القيم الكلي المتكامل هو المنطلق الذي من خلاله تتم عملية التقريب والصهر والاستقبال والاختصاص بقصد البناء الجديد حيث يصير النموذج الذي خلفته تلك القدرات وحيث يرتفع الإبداع الفردي إلى مرتبة النبوغ، هو تطبيق مختلف ولكنه يستمد جميع مقوماته الفكرية من جوهر التراث وطبيعة الذات الحضارية" ^{٤٠٣ ٤٠٤}.

^{٤٠٢} واليوم وبعد قرابة ٤ عقود على كلام حامد ربيع عن الأزمة البحثية التي يعيشها العالم العربي مازالت الصورة لم تتحسن كثيرا، ففي دراسة أنجزها برنامج مراكز التفكير والمجتمع المدني الذي يديره جيمس ماكغان، ظهر أنه من أصل ٥٠٨٠ مركز أبحاث مرتبط بصنع السياسات في العالم، نجد أن منطقة الشرق الأوسط تحتضن ١٩٢ مركزا، ولكن مع خصم ٧١ مركزا توزعت على كل من تركيا وإيران وإسرائيل وهما الأكثر اندفاعا نحو لعب أدوار إقليمية في المنطقة من غيرهم، فإن حصة العالم العرب تتجاوز المئة بقليل، وثلاثها يتواجد في أربعة دول هي مصر ولبنان وفلسطين والعراق، والأخير شهد تناميا لمراكز في فترة الحرب ضمن أطر معزولة، في مقابل ذلك نجد أن مدينة كواشنطن تحتضن لوحدها ٣٧٤ مركز أبحاث وتفكير في مختلف التخصصات الحيوية المرتبطة بصنع السياسات، وذلك من أصل ١٧٧١ مركزا بالولايات المتحدة، دور المعاهد ومراكز التفكير مازال غائبا عن السواد الأعظم ممن لهم علاقة بعالم السياسة في العالم العربي والإسلامي خلافا لاهتمام التيارات السياسية المختلفة في الولايات المتحدة بما، بل وتمهيد هذه المراكز لصعود تيارات معينة كما حدث مع معهد هيريتاج الذي كان تأسيسه في سبعينيات القرن الماضي مقدمة لعودة الجمهوريين للسيطرة على الإدارة الأمريكية في الثمانينات، وكذا تمهيد مجلس القيادة الديمقراطية الذي أسسه كل من كليتون وآل غور في الثمانينات لعودة الديمقراطيين إلى الحكم في التسعينيات، وعندما غادر البيت الأبيض وأرادوا التخطيط للعودة كان استثمارهم في عالم الأفكار من خلال تكوين مركز التقدم الأمريكي والذي أخذ على عاتقه أن يكون مركز إلهام للسياسيين الديمقراطيين وبرزت فاعليته في الانتخابات النصفية للكونغرس في عام ٢٠٠٦، انظر: مصطفى الخلفي، (٢٠٠٨) "مراكز البحث والصحراء القاحلة" جريدة التجديد المغربية، بتاريخ ١٤/يناير.

^{٤٠٣} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/١٨٩.

^{٤٠٤} ويقول باحث مصري بأنه لا يقتصر الأمر على قلة المراكز المتواجدة في العالم العربي والإسلامي، بل وعلى نوعية ما تقدمه المراكز المتواجدة من دراسات، فالكثير منها لا يقدر على المساهمة في التعرف على الإشكالات وصياغة حلول وبدائل للتعامل معها، ومن العوائق التي تقف أمام نجاح هذه المراكز صعوبة حصولها على المعلومات الدقيقة في مجتمعات يضيق رسميا فيها على الكثير من المعلومات اللازمة لأي تحليل سليم، إلى جانب هامش الحريات الضيق في كثير من الدول العربية والإسلامية الذي يمتد من الحياة السياسية إلى الحياة العلمية- والكلام قبل ربيع الثورات العربية، أما إذا توافرت الحريات والمعلومات في بعض الدول العربية والإسلامية، وكانت الأجواء مناسبة لإنطلاق جهد بحثي جماعي فإن عائقا آخر طالما عرقل ذلك وهو التمويل، فالقليل من الجهات الرسمية أو غير الرسمية من أحزاب وقوى وتيارات وأصحاب أموال يهتمون بالعمل البحثي. ضياء رشوان، (٢٠٠٨) "المشكلات التي تواجه مراكز الدراسات والبحوث العربية"، صحيفة الاقتصادية، العدد ٥٢١١، بتاريخ ١٧/يناير.

الفصل الرابع

حامد ربيع وبناء نظرية سياسية إسلامية

مدخل:

بعد أن تبين كيف سعى حامد ربيع للإجابة عن تساؤلات تأسيسية بشأن إحياء التراث السياسي الإسلامي، وقدم البحث فلسفته في إحياء التراث مما تفرق بين صفحات مؤلفاته وذلك في الفصلين السابقين، نأتي في هذا الفصل لنرى كيف انتقل ربيع عبر جسر أفكاره من إحياء التراث إلى مرحلة بناء نظرية سياسية إسلامية تأسيساً على ذلك التراث لا بجزره، نرى ذلك واضحاً من أولى تعريفات ربيع للنظرية السياسية الإسلامية التي ينطلق ربيع في صياغتها من التراث الحضاري والممارسة الإسلامية فيقول إنها: "مجموعة المدركات المجردة التي من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذي ساد الممارسة الإسلامية وبغض النظر عن تطبيقه من عدمه، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من فشله، وبغض النظر عن مراحل التطبيق، والذي نستطيع من خلاله أن نرتفع إلى قمة التجرد، فإذا بنا إزاء إحاطة متكاملة للعالم الفكري وللتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين التي تحكم الوجود السياسي"^{٤٠٥}. الكثير من الجوانب النظرية تحويها كتابات ربيع وهو ما لا يمكن احتواؤه في هذا الفصل، وربما احتاج ذلك لعدة فصول، لكن البحث سيسعى لإلقاء الضوء على مقدمات أو أفكار تبدو أساسية، قبل أن نعرض على أعمدة النظرية الإسلامية، ونختتم بعرض "عناصر المثالية السياسية الجماعية الإسلامية" كما يسميها ربيع من منطلق الصياغة الكلية الشاملة.

المبحث الأول: مقدمات لصياغة النظرية السياسية الإسلامية :

هل هناك نظرية سياسية إسلامية؟ تساؤل طرحه حامد ربيع، ربما لم يعد محل جدل بين حاملي الفكر السياسي الإسلامي في عالم السياسة من أحزاب وناشطين وبعد قرابة أربعة عقود على طرحه، لكن آخرين ما زالوا يجدون الأمر محل نقاش. لذلك نجد ربيع قد بوب عدداً من التساؤلات والمقدمات سعياً لتقديم إطار عام للفكر السياسي الإسلامي يستجيب مع ذلك التعريف الذي حدده للنظرية السياسية الإسلامية، مرسخاً فيها الارتباط بين إحياء التراث والتنظير المعاصر، ومن بين الاستفهامات والمقدمات التي يطرحها^{٤٠٦}:

^{٤٠٥} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/١٦٢.

^{٤٠٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، المصدر السابق، ج ١/١٦٢.

أولاً: نظام القيم جوهر النظرية السياسية الإسلامية: إبتداء يرى حامد ربيع أن نظرية القيم السياسية من منطق التقاليد الإسلامية^{٤٠٧} "لا تعدو أن تكون تبريراً للحركة من منطلق التكامل في التصور وأي حقيقة دينية لا بد وأن تنبع من مجموعة المدركات المتعلقة بالمثاليات وترتيبها التصاعدي ومن ثم لا بد وأن تملك نظرية للقيم"^{٤٠٨} ، يسميها نظرية القيم السياسية الإسلامية أو "نظام القيم السياسية في الإسلام"، واصفا إياه بجوهر النظرية السياسية الإسلامية، يقول ربيع بهذا المعنى : "إن مشكلة القيم في نطاق التحليل السياسي ليست خاصة فقط بعملية تحديد تلك القيم، أو بعزل ما يمكن أن يسمى بـ"المبادئ السياسية" بمعنى الأهداف التي يجب أن تسعى الدولة إلى تحقيقها، وبحيث تكون محور سياسيتها التشريعية، حيث إنها تمثل ما نستطيع أن نسميه بـ"المثالية الوضعية". الواقع أن المشكلات الفقهية المتعلقة بنظرية القيم لا تزال لم تكتسب بعد إطاراً واضحاً كلياً وشاملاً...و مما لا شك فيه أن وظيفة القيم هي أساساً مزدوجة: إطار يسمح بتفضيل قيمة على أخرى أو مبدأً سياسياً معين يطنى على آخر لحظة الصدام والتعارض، ونظام يمكننا من تقييم الحاكم في ممارسته السلطة والتعامل مع الموقف. مشكلة القيم

^{٤٠٧} يحيط بكلمة القيم (Values) الكثير من الغموض والخلط، من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، فدراسة هذا الموضوع بتعمق وتحديد مضامين معنى القيم وأساليب اكتسابها والإرتقاء بها وقياسها لم يعرف في دراسة الفلسفة والأخلاق في الغرب إلا في ثلاثينيات القرن الماضي، مقابل ذلك فإن فقهاء الإسلام الأوائل لم يفرّدوا أبواباً خاصة للقيم في كتبهم لأن القيم الإسلامية هي الدين نفسه، وهي متوزعة على تشريعاته وأخلاقه وأحكام معاملاته وهي ثابتة وتعد معيار الصواب والخطأ في المجتمع الإسلامي، وهي الذي تحدث ذلك الإندماج بين الدينوي والديني اندماجاً متجانساً، ولذلك لتقييم أو لتحديد مدى إسلامية فإنه "لا ينظر إلى دستوره أو مؤسساته أو خطب زعمائه، أو حتى تناثر المساجد هنا وهناك وإقامة حفلات المناسبات الإسلامية وإرسال بعثات الحج والعمرة...وإنما ينظر إلى مدى تمسك ذلك المجتمع بمنظومة قيم الإسلام، فعلى قدر علو هذه القيم في المجتمع ودفاعه عنها تكون محافظته على هويته ومن ثم أمنه وسعادته"، أنظر لواء أ.ح. د فوزي محمد طایل، *كيف تفكر استراتيجياً؟*، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ٣٠-٣١.

^{٤٠٨} ومن أدخلوا نظرية القيم أو منظومة القيم الإسلامية ضمن التفكير الإستراتيجي للأمة اللواء د.فوزي محمد طایل حيث قسمها إلى إلى ثلاثة أنواع: (١) **القيم العليا**: التي بدونها ينهار المجتمع ويكون مهدداً في أمنه إذا غابت إحداها أو ضعفت، ولا يمكن إقامة أمور الدين والدنيا بدونها، فيحدث الفساد وتعم الفوضى وتضيع مصالح الناس والحسran المبين في الآخرة لاسيما وأن ذكرها جاء في نصوص قطعية الدلالة والثبوت، وهي: العلم، والإيمان، وتكريم بني آدم، ووحدانية الأمة، والعدل، والشورى. (٢) **القيم التكميلية**: ويصعب التمسك بالقيم العليا بدونها صعوبة تؤدي إلى الحرج الشديد وغيباها يهدد بفساد الحياة الاجتماعية وأهمها: الصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد وإتقان العمل، والنظام، والنظافة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون، واجتناب الفواحش، والنصيحة، وبر الوالدين وغيرها. (٣) **القيم التحسينية** (الفضائل الخلقية): فهي التي تتجمل بها الحياة وتقل المشقة وتحصل السعادة والرضا ويزداد قدر ولاء الفرد للمجتمع، وتزداد قدرة المجتمع على إعمار الأرض والتنمية الشاملة في كل المجالات وأهمها: حفظ اللسان، والعفو، والرحمة، والأخوة، والتسامح، والتواضع، والتكافل الاجتماعي في ما وراء الفريضة، والعزيمة، والشجاعة، والصبر، والشكر، والحلم، والأناة، والرفق، والحياء، والورع، والتوكل على الله، والمحبة، والإيثار، واجتناب سوء الظن، وترك الغيبة والحسد والنميمة، وعدم الغفلة أو الإفراط في اللهو والمباح، ويتحدث عن ذلك بالتفصيل في الباب الثاني من كتابه: *كيف تفكر استراتيجياً؟*، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ٢٩-١٨١. ويمكن أن نتخيل ما خطه فوزي محمد طایل ضمن رسم هرمي: كلما نخر السوس والأمراض والظواهر السلبية وتعرض لعوامل التعرية من أسفل الهرم حيث التحسينيات، كلما تلاشت القيم من حياة الناس تدريجياً شيئاً فشيئاً حتى تهدد عوامل التعرية القيم التكميلية، وإذا ما زحف المرض الاجتماعي كالفيضان نحو قمة الهرم وصار يعري القيم العليا فتلك علامة على تردّي الأوضاع القيمية في ذلك المجتمع وتدنيتها إلى مستوى خطير، والتاريخ يثبت لنا كيف أن المجتمعات والدول انحارت عندما فقدت تدريجياً تلك القيم، حيث يبدأ التهاون أولاً ببعض الفضائل الخلقية، ثم تضعف قيم تكميلية كالنهي عن المنكر والرحمة والتكافل الاجتماعي وغيرها حتى يصل الأمر إلى ضياع العدل والشورى وغير ذلك مما تقدم ذكره.

بهذا المعنى في نطاق التحليل السياسي هي أساساً عملية اكتشاف لما يسميه بعض الفلاسفة السياسيين في الفقه الغربي "القيمة العليا"، أي تلك القيمة التي ترتفع فإذا بها تمثل الرأس والمنبع الذي تتسلل من خلاله عملية تشكيل القيم الأخرى وتلوينها وتنويعها. القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدي للقيم السياسية. إن السياسة هي اختيار، وهي توصيف. والموقف أي المشكلة التي يتعين على القائد أو الحاكم أو من يتعامل مع السلطة أن يواجهها تفرض عليه نظاماً متكاملًا يسمح باتخاذ القرار. وهنا لا بد من التضحية عند الصدام والتعارض: هل نضحى بالحرية لحساب العدالة؟ أم العدالة لحساب المساواة؟ أم جميعها لحساب مبدأ آخر أيا كانت طبيعته وأيا كانت خصائصه؟".

ويجب حامد ربيع على ذلك التساؤل بقوله: "علينا أن نتذكر أن تفضيل قيمة على أخرى أو تضخيم مبدأ سياسي على آخر لا يعني إلغاء تلك القيمة أو ذلك المبدأ ولكن الدلالة الوحيدة هي أن ذلك المبدأ الآخر يتشكل بالقيمة صاحبة الأولوية، فحيث نفضل مبدأ العدالة على سبيل المثال تصير الحرية وقد تشكلت بمفهوم العدالة، وحيث نجعل القيمة العليا المساواة فإن هذه الحرية يتم فهمها من مقدمات وجوهر مبدأ المساواة، إنها بعبارة أخرى عملية تشكيل للمفاهيم أكثر منها إلغاء للمبادئ، وجميع هذه المحاولات هي تنظيرية، تجريدية، مثالية، لكن الموقف والواقع يفرض المرونة، وككل إطار مجرد لا بد عند تطبيقه وتعامل رجل الحركة مع حقائق الحياة أن يسلح التصورات الفكرية بكثير من مرونة التعامل"^{٤٠٩}.

ثانياً: تحديد الأصول أو المصادر التي يجب من خلالها أن نتوصل إلى التراث السياسي الإسلامي: وهو ما سبق ان حدده بتقسيماته للتراث بأنه: فكر، ونظم، وممارسة، وأن الابعاد الثلاثة تكون كلا متكاملًا وأن التجريد الفكري الذي يعد للنظرية السياسية يفترض التعامل مع مصادر التراث في هذه الطبقات الثلاثة رغم تعدد أصول كل منها وتميزها، وأن بعض الآثار سياسي ومنها غير سياسي، الخطوة الأولى في التنظير تكمن في عملية تجميع تلك النصوص والآثار في إطار متكامل من التحقيق التاريخي والتحليل اللغوي لمختلف عناصر ذلك التراث.

ثالثاً: المصادر تسمح بأن نصل إلى تحديد المفاهيم: والمفاهيم في نظر ربيع ليست سوى "التعريفات التي كل منها يعبر عن حقيقة معينة وهي ليست ألفاظاً أو مصطلحات مجردة لكنها تمثل مجموعة من العناصر التي من خلال خلق التجانس بينها نستطيع أن نصل إلى عملية بناء للإطار الفكري الذي هو وحده يسمح باحتضان الحقيقة السياسية". لقد سبق أن رأينا كيف أن كلمة تشريع في التقاليد الإسلامية على سبيل المثال لا تعني ذلك المدلول المتوارث في نطاق المفاهيم الغربية، والإطار الفكري هو في

^{٤٠٩} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/٧٧.

حقيقة الأمر تعبير عن الحضارة أو بعبارة أخرى أكثر دقة تعبير عن الإدراك الجماعي للظاهرة موضع التحليل.

رابعاً: صياغة المشكلة أو المشاكل السياسية التي تواجه المجتمع الإسلامي : وتأتي في نظره عقب تحديد المصادر والمفاهيم يتوجب علينا التعامل مع كل مجتمع عايش خبرة معينة ، معرّفًا الخبرة بأنها: "مجموعة مشاكل وصعوبات اصطدم بها في تطوراتها المتلاحقة وكان عليه أن يتخطاها بشكل أو بآخر، لا يعيننا النجاح الذي قد يكون جزئياً بل ولا يعيننا الفشل مهما كان كلياً، ومشاكل كل مجتمع لا تعكس نفس الطبعية ولا نفس الخصائص التي تتفاعل معها الخبرات الأخرى، وقد يطرح الباحث في هذا الخصوص التساؤل: ما المراد بكلمة مشكلة سياسية ؟ الإجابة على هذا السؤال تمثل اعقد المسائل التي يثير لها الفكر المعاصر، رغم ذلك فإن منطلق بناء التنظير السياسي لا بد وأن يجعل من التعريف بالمشكلة السياسية الأساس الفكري الأول لعملية التجرد المرتبطة بالوجود السياسي، وبغض النظر عن الإجابة على هذا التساؤل فإن علينا ان نتذكر أن علمية التحليل السياسي لم تعد تستطيع أن تسمح بجعل الوحدة النهائية التي يدور حولها التأمل الفكري سوى دراسة الموقف بأبعاده وعناصره. والموقف السياسي هو اصطلاح يمكن أن يوصف بأنه "ترجمة أكثر اتساعاً وأكثر واقعية وأقل تجرداً وأقل دقة وتحديدًا من كلمة مشكلة سياسية". وهكذا يتعين علينا ان نطرح هذا التساؤل لو أردنا بناء نظرية سياسية اسلامية: ما هي المشاكل التي واجهها المجتمع السياسي الإسلامي ؟ وكيف نوضح تلك المشاكل ابتداء من الواقع التجريبي ثم من خلال المعالجة الفكرية في آن واحد. مما لا شك فيه أن المشاكل التي واجهها المجتمع الإسلامي تختلف وتتغير تبعاً للمرحلة التاريخية. فعقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام كانت المشكلة هي بناء نظام التعامل المتعلق بالاختيار، ثم جاءت عقب ذلك مشكلة أخرى تدور وتنبع من فكرة التطور الكلي والكيفي للجماعة ازاء النظم السياسية المتوارثة والتقليدية"^{٤١٠}.

ويضيف ربيع قائلاً : "ليس هدفنا من طرح هذا السؤال سوى أن نحدد بعض المنطلقات العامة التي تبرر الاهتمام بالتراث وكيفية تأصيل مدخل علمي لبناء النظرية السياسية الإسلامية. فنقل المفاهيم الإسلامية في صفائها وحقيقتها إلى لغة العصر لا يمكن أن يتحقق الا عقب بناء النظرية السياسية الإسلامية لأن هذا البناء وحده هو الذي سوف يخلق ذلك التكامل الذي يمثل خاتمة المطاف في الفضول التاريخي ونقطة البداية في التعامل الحركي مع التراث الإسلامي"^{٤١١}.

^{٤١٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك، مصدر سابق، ج ١/١٦٤.

^{٤١١} حامد ربيع، مداخل لبناء نظرية سياسية إسلامية (١)، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٧٤، السنة الثامنة، ١ ذو القعدة ١٤١٧هـ / ١٠ مارس ١٩٩٧م، ص ٢٧.

خامساً: تبويب الفكر السياسي الإسلامي بشكل يجيب على إستفهامات معينة : ويذهب

ربيع إلى أن تبويب الفكر السياسي عند بناء نظرية سياسية إسلامية سيوجب على تساؤلات بشأن "نظرية الدولة، تفسير ظاهرة السلطة، شروط القائد وخصائص القيادة السياسية، أنواع الحكومات وصور النظم السياسية، وهي بنود تندرج تحت كل منها العديد من الجزئيات. و رغم عدم تكامل تبويب وتوثيق مصادر الفكر السياسي الإسلامي في اطار فكري واحد الا ان وحدة هذا التراث تتضمن من العناصر ما يسمح بأن يقدم العديد من الاجابات: فلو وقفنا مثلا ازاء ظاهرة السلطة لاستطعنا من خلال تحليل الأصول السياسية الإسلامية أن نقدم على الأقل تصورات ثلاث: النظرية العقدية ويقدمها الفارابي، نظرية التطور القبلي ونستطيع أن نجد تحليلا كاملا لها لدى الغزالي، نظرية العصبية وإيناعها يصل إلى القمة لدى ابن خلدون^{١٢}، بل نستطيع أن نضيف إلى ذلك نظرية البطولة السياسية كما يطرحها ابن رشد. ولا يقل هذا التعدد والتنوع عندما تنتقل إلى وظيفة الدولة بمعنى الأهداف التي يجب أن تسعى الإرادة السياسية إلى تحقيقها من خلال الأداة النظامية. فالفارابي يدافع عن نظرية العدالة، والماوردي^{١٣} يجعل مبدأ الدفاع عن العقيدة محور الحركة السياسية للدولة والمبرر لوجودها والمسيطر على أهدافها^{١٤}، ويأتى ابن الربيع إذ ينقلنا إلى مبدأ آخر وهو تحقيق السلام والطمأنينة^{١٥}.

^{١٢} "وقد عرّب ابن خلدون صاحب المقدمة عن التدرج الحاصل بين العمرانين البدوي والحضري وعدم وجود قطعة بينهما بالتباين الحاصل داخل العمران البدوي، بين سكان القرى والجبال والبدو، وهو ما يعني أنّ نظرية العمران لا تقوم على مقابلات ثنائية ولا على أساس سكونيّ وتاريخ دائري متكرر، بل أنّها اقترنت بتطور مستمرّ للظاهرة القبليّة سواء في تركيبها الداخليّة أو في علاقتها بالسلطة والثقافة والدين، وإذ تقوم العصبية على النسب، فإنّها تمثّل اللّحمة المتكوّنة بين القبائل المتجاورة، وتكون القبيلة الأقوى القطب الجاذب لبقية القبائل والعشائر التي تنضمّ إليها في مرحلة أولى قبل أن تنطلق لغزو القبائل والعشائر المجاورة ثم الاستظهار على الدّولة والتغلب عليها إذا ما بلغت مرحلة الهرم. وقد تناول صاحب المقدمة سيورة القبيلة إلى الملك، عن طريق آليتين مكملتين: العصبية والدعوة الدينيّة. وتستمدّ العصبية قوّتها من (الالتحام) الذي توجد له مبررات في النسب. وتصبح أكثر قوّة لا تصمد في وجهها العصبية الأخرى كلّما اقترنت بالتحام روعي آخر". بتصرف نقلاً عن محمد بن موسى حسن، القبيلة والدين في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، مجلة التسامح، (العدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٨) (مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان)، <http://www.altasamoh.net/>

^{١٣} هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي، يكنى بأبي الحسن، والماوردي نسبة إلى صناعة ماء الورد وبيعه وهو ما اشتهرت به عائلته، ولد في البصرة سنة ٣٦٤ هـ، وتفقه على يد عالمها أبي القاسم الصميري، ثم ارتحل إلى بغداد مركز العلم والمعرفة في عصره ودرس على إمامها الكبير أبي حامد الأسفرائيني، وصار من أخص تلاميذه، ويعد الماوردي فقيه شافعي مجتهد، وقد تولى القضاء وتدرج في منصبه حتى صار أفضى القضاة، وانتهت إليه زعامة الشافعية في عصره، عاش ستاً وثمانين سنة وتوفي سنة ٤٥٠ هـ ودفن في بغداد، ومن مؤلفاته: الإقناع، والأحكام السلطانية، والحاوي، وقوانين الوزارة، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر. أنظر: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، أبو الحسن الماوردي وكتاب نصيحة الملوك، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ٥-٦.

^{١٤} يقول الماوردي بأن ما يلزم الخليفة بعد أن استقرت الخلافة له عشرة أشياء من الأمور العامة: أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذ به بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل الأمة ممنوعة من زلل، الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث: حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش ويتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع: إقامة الحدود لتصامن محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف وإهلاك. والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما ويسفكون فيها مسلماً أو معاهد. والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد

مهمة تبويب الفكر السياسي الإسلامي ترتبط بتأمل آخر لربيع في المناهج النظرية لنماذج فكرية في التراث، فنجدته يتعرض بالتفصيل مثلاً لأفكار الإمام أبي حنيفة وابن خلدون وشهاب الدين ابن أبي الربيع، وله تصنيف يمكن أن ينطلق منه الباحثون فيتوسعوا في جرد النظريات السياسية الإسلامية التي قدمها علماؤنا، ويمكن إستخلاصها بقراءة متعمقة لتلك المؤلفات، حيث يرى ربيع أن هناك أربع اتجاهات أو مناهج نظرية على الأقل مما استقرأه هو من التراث السياسي الإسلامي ، مشيراً إلى أن متابعة القراءة والتأصيل ستضيف أسماء ومؤلفات وتصنيفات أخرى:

"(أ) **نظرية المناخ**: أي تكوين الظاهرة السياسية من حيث عناصرها ومتغيراتها، وقد عرض لها بالتفصيل ابن خلدون في مقدمته. (ب) **نظرية السلطة**: ونقصد بذلك تفسير التعامل بين الحاكم والمحكوم: قواعده وخصائصه، وهنا نجد تفسيريْن على الأقل: أحدهما: تفسير عضوي يقدمه الفارابي، وثانيهما: أخلاقي يعرضه حجة الإسلام الغزالي. (ج) **نظرية الدولة**: ونقصد بذلك فهم الدولة بوصفها إطاراً قانونياً للممارسة، والماوردي خير من يقدم تحليلاً فقهياً لهذه الناحية. (د) **نظرية وظائف الدولة**: حيث يسيطر على التحليل الأهداف التي يجب أن تسعى إلى تحقيقها الدولة، الفارابي يحلل هذه الوظائف من منطلق مبدأ العدالة، وشهاب الدين بن أبي الربيع يجعل المنطلق مبدأ السلامة والثقة"^{٤١٦}.

سادساً: طبيعة فكرة الولاء كأحد المميزات الواضحة للتراث الإسلامي كمفهوم سياسي^{٤١٧}:

وهو ما يعتبره ربيع جوه الوجود السياسي كعلاقة نفسية بين المواطن والسلطة^{٤١٨} ، قائلاً: "فكرة الولاء لم

الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع: جباية الفئى والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقته لا تقدم فيه ولا تأخير. التاسع: استكفاء الأمانة وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويوكل إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمانة محفوظة. والعاشر: أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾، سورة ص: الآية ٢٦ " نقلاً عن: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ضبطه وصححه أحمد عبد السلام (٢٠٠٦م)، لبنان: دار الكتب العلمية، ص ١٨.

^{٤١٥} وفي مخطوطه يقول العلامة شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع حول السياسة الأمنية للدولة الإسلامية: "...حراسة الرعية وهم أمانات الله الذي استودعه حفظها واسترعاه القيام بها، وعمارة البلدان وهي نوعان: (١) مزارع وهي أصو المواد التي بما يقود أود الخلق: ويلزمه - أي الحاكم أو الخليفة - فيها حقوق ثلاثة: القيام بمصالح المياه لينتفع بها القريب والبعيد، وكف الأذى عنهم لئلا يشتغلوا بغير الزراعة، وتقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع والعدل حتى لا ينالهم خوف ولا عسف، فإن جف عليهم في شيء من ذلك أو عسف بهم انعكس الصلاح إلى ضده، (٢) أمصار: وهي الأوطان الجامعة والمقصود بها خمسة أمور: أحدها: أن يستوطنها أهلها طلبة للدعة والسكون، الثاني: حفظ الأموال فيها من الاستهلاك، الثالث: صيانة الحرم والخدم من الانتهاك، والرابع: التماس ما تدعو الحاجة إليه من متاع وغيره، والخامس: لا يتعرض للكسب وطلب المادة، فإن عدم فيها أحد هذه الأمور فليست من مواطن الاستقرار"، انظر، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مصدر سابق، ج ٢/٤٢٠.

^{٤١٦} حامد ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، ج ٢/١٢٥.

^{٤١٧} حامد ربيع، **مقدمة في العلوم السلوكية**، مصدر سابق، ص ٢٣ وما بعدها.

تعرفها الحضارات الكبرى القديمة الا بمعنى العلاقة الشخصية التي تدور حول التبعية والخضوع ولا ترتبط بالمفاهيم السياسية أو بالقيم العقيدية. هل الولاء للحضارة؟ هل الولاء للحاكم للمصلحة؟. رغم ذلك فإن متابعة العناصر المختلفة في التراث الإسلامي وتجميعها في شكل بنیان متكامل قد يسمح لنا بأن نؤصل هذه الظاهرة بحيث نبني الاطار الفكري لمفهوم الولاء لا فقط كما عرفته وعاشته الحضارة الإسلامية ولكن أيضاً كما يجب أن يجرى في لغة التنظير السياسي المعاصر، فلنحدد عناصر هذا الاطار من منطلق فهمنا للتراث الإسلامي^{٤١٩}:

أولاً – الولاء للأمة وليس للنظام، قال تعالى: { وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }^{٤٢٠}.

ثانياً – الولاء علاقة تربط المواطن بالأمة. ولذلك فالأمة هي التي تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الأخير يعيش في داخل تلك الأمة.

^{٤١٨} وقد تحدث ابن خلدون عن الولاء الديني بمعناه السياسي رغم أنه لم يطلق عليه المصطلح نفسه، والذي يرتبط بما سبق ذكره من إشارة حامد ربيع إلى "نظرية الدعوة السياسية"، يقول ابن خلدون: "أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها: والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل وتحاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل، وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمئة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبيين وهزمهم وغلبهم على ما بأيديهم، واعتبر ذلك أيضاً في دولة لمثونة ودولة الموحدون فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة فلم يقف لهم شيء، واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداءة، واعتبر هذا في الموحدون مع زناتة لما كانت زناتة أبدى من المصامدة وأشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بما فعلوا على زناتة أولاً واستتبعتهم وإن كانوا من حيث العصبية والبداءة أشد منهم فلما حالوا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناتة من كل جانب وغلبهم على الأمر وانتزعه منهم والله غالب على أمره". عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ج ١/٢٨٤-٢٨٦.

^{٤١٩} ويعتبر الدكتور فتحي الدريني عنصر الولاء جزءاً من قواعد الحكم الأساسية في الإسلام التي يلخصها بالقول بأن أولها "الوحدة السياسية بين مواطني الدولة الإسلامية الناشئة على الرغم من اختلاف شعوبهم وقبائلهم ومعتقداتهم، أما المواطنون المسلمون فأساس وحدتهم إيمانهم بهذا الدين الجديد عقيدة وشريعة، بديلاً عن الوثنية والعصبية القبلية، وثانياً: حق المواطنة كان رهناً بمجرد الولاء لهذه الدولة الجديدة بدليل أن دستور المدينة قد منح اليهود وغيرهم حق الإنضواء تحت لواء الدولة الإسلامية وتحت سيادتها، وعلى من يكتسب هذا الحق أن يقوم نظير ذلك بواجبات مؤداها تحقيق التكافل مع الدولة والولاء لها لحفظ كيانها". راجع د. فتحي الدريني (١٩٩٧)، النظريات الفقهية. الطبعة الرابعة. سوريا: منشورات جامعة دمشق، ص ٢٦-٢٨.

^{٤٢٠} سورة التوبة: الآية ٧١.

ثالثاً - الولاء مطلق وغير مقيد لأن الولاء يختلف عن الطاعة التي تصير شخصية ومقيدة.

رابعاً - الولاء لا يتعارض مع الثورة أو مقاومة الطغيان بل ان الاستجابة إلى الثورة ورفض الطغيان هو تأكيد لعلاقة الولاء.

خامساً - الولاء لا يعنى الاكراه ولا يقبله: { لا إكراه في الدين }^{٤٢١}.

سابعاً: النظرة السلوكية للوجود السياسي: وهي التي يقود إليها مفهوم الولاء حيث يشير ربيع إلى أن شهاب الدين بن أبي الربيع قد جعل منطلقه في تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو الظاهرة السلوكية بمعنى خصائص التعامل مع الموقف سواء كان ذلك التعامل صادراً من السلطة أو في مواجهة السلطة، النظرية السياسية الإسلامية بهذا الخصوص تملك تراثاً ضخماً لم يقدر له بعد أن يخضع لتحليل علمي أو لتجميع وثائقي من وجهة نظر سياسية، ويكتفي ربيع بطرح بعض الأبعاد التي تثيرها هذه الخبرة:

(١) نظرية التعامل النفسي وأهمية المتغير المعنوي في تحليل وفهم الظواهر الاجتماعية: يؤكد

ربيع على أن دلالة هذه التساؤلات تبدو جلية عندما ندخل المقارنة بين التراث الإسلامي والتقاليد الكاثوليكية، "فالإطار الفكري للتعاليم الكنسية ما كان يسمح بأن يجعل من المتغيرات النفسية أي محور للتفاعل مع الحركة البشرية حيث الروح هي المصدر وإليها ومن منطلقها لا بد من العودة لتفسير جميع ظواهر الحركة البشرية، على العكس من ذلك فإن في التراث الإسلامي سعي علماء الإسلام إلى تأصيل ما يسمونه "الطب الروحاني" الذي هو أسلوب من أساليب "العلاج والتطبيب"، الأسماء بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها. فلندكر على سبيل المثال الإمام فخر الدين الرازي الذي قدم لنا ما نستطيع أن نسميه بنظرية "أنماط الشخصية" في كتاب له مشهور بعنوان "الفراسة"^{٤٢٢}، ونستطيع أن نضيف أيضاً عالماً آخر سبقه بثلاث قرون وهو أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي (٢٥٠-٣١١هـ)، وهو من أعظم أطباء الإنسانية وصاحب مؤلف مشهور بعنوان "الطب الروحاني". ابن خلدون يذكرنا بعالم ثالث وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (٢٨٣-٣٤٦هـ) المؤرخ الجغرافي ورائد نظرية الانحراف الوراثي، ثم الامام أبوبكر

⁴²¹ سورة البقرة: الآية ٢٥٦

^{٤٢٢} هو شيخ الإسلام محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي (٥٥٤-٦٠٦هـ)، الإمام المفسر صاحب التفسير المشهور "مفاتيح الغيب"، وهو العالم الموسوعي الذي امتدت بحوثه ودراساته ومؤلفاته من العلوم الإنسانية اللغوية والعقلية إلى العلوم البحتة في: الفيزياء، الرياضيات، الطب، الفلك، ومن مؤلفاته الكثيرة كتاب "الفراسة" ومما يتناول في فصوله: في الفراسة والمزاج، صناعة القيافة، من دلائل الدماغ واللسان والوجه والرقبة، وفي علامات أمزجة العين وأحوال اللسان والصوت والقلب، وفي مقتضيات الأسنان الأربعة (سن النمو - الوقوف - الكهولة - الشيوخة)، وفي الأخلاق الحاصلة بسبب البلدان والمسكن، وفي دلائل الأعضاء الجزئية كالجبهة والحاجب والأنف والوجه والضحك، وفي دلائل السحنات والحركات وغيرها. انظر: شيخ الإسلام فخر الدين الرازي، *الفراسة*. مصطفى عاشور (تحقيق وتعليق)، القاهرة: مكتبة القرآن للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٣ وما بعدها من فصول الكتاب.

محمد بن سيرين البصري التابعي الكبير، والإمام القدير في التفسير، والحديث، والفقہ (ت ١١٠ هـ) الذي ينسب إليه مؤلفه المعروف باسم "منتخب الكلام في تفسير الاحلام"، جميعها تعبيرات عن أهمية التعامل النفسي في فهم العلاقة بين المواطن والجماعة بل وتصور امكانية نقل الفرد من الحالة المرضية إلى الحالة الطبيعية من منطلق التعامل مع العنصر المعنوي للوجود الانساني، ومفهوم الرياضة النفسية أخضعه أكثر من فقيه واحد لتأصيل كامل^{٤٢٣}.

(٢) **نظرية التدبير السياسي:** بمعنى خلق نماذج التعامل مع المستقبل والتي تمثل أقصى أنواع التقدم المعاصر في التحليل الاجتماعي، مفهوم التدبير في حقيقة الأمر بمعنى "تصور المستقبل انطلاقاً من الحاضر والماضي على أنه امتداد لهما وبناء خطة للتعامل مع المستقبل بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة وبحيث تصير إحدى وظائف الحاكم أن يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية"^{٤٢٤}. "مؤلف ابن أبي الربيع نموذج واضح للتعبير عن الاهتمام بهذا البعد من ابعاد الوظيفة القيادية"^{٤٢٥}، ورغم انه قد يبدو لأول وهلة أن هذا ليس جديداً في تقاليد الممارسة السياسية الا أن الواقع ان استقبال هذا المفهوم في تأصيل التحليل السياسي لا يعود إلى أكثر من نهاية القرن التاسع عشر. ولعل نظرية الدولة الحارس التي سيطرت على الفكر السياسي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هي التي ساهمت في خلق الاطار الفكري الذي منع تأصيل نظرية التدبير السياسي عقب الثورة الفرنسية^{٤٢٦}.

^{٤٢٣} وقد أورد أبو الحسن الماوردي في كتابه "درر السلوك في سياسة الملوك" بابه الأول لأخلاق الملك حيث ربط فيه بين سلوكيات الملك وانعكاس ذلك على ملكه، ثم عن إصلاح الأخلاق المذمومة فقال: "وليس يمكن صلاح مذمومها بالتسليم إلى الطبيعة والتفويض إلى النحيزة - أي طبيعة الرجل - إلا أن يرتاض لها رياضة تأديب وتدرج فيستقيم له الجميع بعضها خلق مطبوع وبعضها تخلق مسموع، لأن الخلق طبع وتكلف"، "وشريف الأخلاق ثمرته شريف الأفعال"، وعن سياسة الإنسان لنفسه قال رحمه الله: "إذا بدأ الإنسان بسياسة نفسه كان على سياسة غيره أقدر وإذا أهمل مراعاة نفسه كان بإهمال غيره أجدر"، انظر: أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي (١٩٩٧)، كتاب درر السلوك في سياسة الملوك، فؤاد عبد المنعم أحمد (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. الرياض: دار الوطن للنشر، ص ٥٦-٦٠.

^{٤٢٤} ظاهرة التدبير السياسي موضع عناية خاصة في فقه السياسة الخارجية وتختلط بعلم المستقبلات، انظر: حامد ربيع (١٩٧٢)، نظرية السياسة الخارجية. جامعة القاهرة: محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ص ٧١ وما بعدها.

^{٤٢٥} وللعلماء أوجه مختلف في النظر إلى "التدبير" الذي جعلوه أحد أهم أسباب سداد الرأي واتخاذ القرار السياسي، ومن هؤلاء أبو القاسم ابن رضوان المالقي (ت ٧٨٣ هـ) الذي ربط بين التدبير والمشورة، جاعلاً المشاورة والمذاكرة والاستماع إلى الآراء قبل اتخاذ القرار أركان التدبير في الملك، وروى عن بعض الحكماء قولهم أن: "إصابة التدبير يوجب بقاء النعمة، وصلاح التدبير في الإحتراس من ثلاثة أسباب: أحدهما أن يكثر الشركاء في التدبير فإذا كان كذلك، انتشر التدبير وبطل، والثاني: أن يكون الشركاء في التدبير متحاسدين متنافسين فيدخله الهوى والبغي فيفسد، والثالث: أن يملك التدبير من غلب عن الأمر المدبر دون من باشره وشاهده"، وأول دواعي المشورة في نظر المالقي "تقصير المستشير عن معرفة التدبير"، كما أن التدبير بالنسبة للسياسي المسلم لا يغنيه عن اللجوء إلى ربه والتوكل عليه "وتجرب الإستخارة عند الأخذ في الأمور، فبذلك جاءت السنة، وعليه درج الخلفاء الراشدون"، انظر: أبو القاسم ابن رضوان المالقي (١٩٨٤)، الشهب اللامعة في السياسة النافعة. د.علي سامي النشار (تحقيق)، الطبعة الأولى. الدار البيضاء: دار الثقافة، ص ١٤٩-١٥٢.

^{٤٢٦} حامد ربيع، مداخل لبناء نظرية سياسية إسلامية (٢)، تقرير قضايا دولية (العدد ٢٧٥، السنة الثامنة، ٨ ذو القعدة ١٤١٧ هـ ١٧ مارس ١٩٩٧ م)، ص ٢٧.

٣) **النظرية السلوكية:** "بمعنى النماذج المختلفة للعلاقة بين المنبه أو الوقائع المستقلة عن الإرادة والفرد أو الحقيقة البشرية في تعاملها مع المنبه، السلوك كظاهرة مستقبلية تعنى تفاعل بين الوجود الفردي وما يحيطه من متغيرات اجتماعية هو احد خصائص الفكر الإسلامي، سبق أن ذكرنا اسم المسعودي الذي طرح التساؤل: لماذا التباين السلوكي؟ وأجاب بأن الفارق المتحكم في تفسير الخلافات السلوكية يعود إلى طبيعة الشعوب من حيث تركيبها العضوي، على عكس ذلك الفارابي والغزالي حيث العلاقة بين السلوك والوسط الاجتماعي تصير علاقة مركبة يتدخل في صياغتها أكثر من متغير واحد، ثم يأتي ابن خلدون فينقلنا إلى مستوى أكثر تقدماً من حيث البناء النظيري للعملية السلوكية وبحيث يمكن القول بأنه وضع الأصول الأولى لما يسميه الفقه المعاصر نظرية "الطابع القومي للشخصية".^{٤٢٧}

٤) **نظرية الدعوة كأسلوب من أساليب التعامل مع النفس البشرية:** مما لا شك فيه أن التعامل مع العنصر المعنوي هو أحد عناصر الطب الروحي، ولكن المقصود بذلك التطبيق هو نقل النفس الفردية من الحالة المرضية إلى ما ينفي تلك الحالة، والذي نعنيه بنظرية الدعوة هو: التعامل الجماعي بقصد التحويل العقائدي والإستيعاب المذهبي. التقاليد المعاصرة تعرف ما يسمى بالدعاية التي في حقيقتها نوع من الإثارة النفسية بقصد تطويع الإرادة الفردية إلى موقف ما كان يصل إليه الفرد لو ترك لمنطقه الذاتي. الدعاية بهذا المعنى هي نوع من التشويه الذي قد يصل إلى حد الكذب وقد يقتصر على مستوى الإثارة المخططة بدراسة معينة. التراث الإسلامي عرف أسلوباً آخر من أساليب الإقناع السياسي ألا وهو: الدعوة. هذا الأسلوب يقوم على أساس خلق الإقناع والإقتناع من منطق الحقيقة وبلغة الإيمان، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^{٤٢٨}. إنه تعميق لعلاقة الولاء الديني فإذا بما تتسع أفقياً ورأسياً لتضم وتحتوي عناصر المساندة والتأييد المرتبطة أيضاً بعنصر التعامل مع السلطة^{٤٢٩}. هذا المفهوم يقودنا إلى صميم علم الاجتماع الديني الذي يمثل بدوره أرقى واعقد ما استطاع أن يطرحه الفقه المعاصر بخصوص التحليل الاجتماعي. التراث الإسلامي بهذا المعنى غني بالنماذج التي لا حصر لها، وقد يبدو للذهن أن النموذجين الجديدين بإثارة

^{٤٢٧} حامد ربيع، *مقدمة في العلوم السلوكية*، مصدر سابق، ص ٤٤ وما بعدها، وص ١٤٠ وما بعدها.

^{٤٢٨} سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

^{٤٢٩} ويوجز ابن خلدون ذلك في قوله: "الدولة العامة الإستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق: وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا آتَيْتُ بِئِنَّ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْتَهُمْ﴾ (سورة الأنفال: الآية ٦٣)، وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله إتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاوض واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدول"، راجع: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، *مقدمة ابن خلدون* مصدر سابق، ج ١/٢٨٤.

الاهتمام هما فقط الدعوة العباسية والحركة الفاطمية لكن التاريخ الإسلامي غزير بالأمثلة الأخرى" ٤٣٠ .

المبحث الثاني: أعمدة بناء النظرية السياسية الإسلامية

إبتداءً ينبه حامد ربيع - من خلال استقراء الخبرة الإسلامية وما يتعلق فيها بالنظرية السياسية في تأصيلها المجرد- إلى أن النظرية السياسية تشمل قسمين أساسيين: قيم، وممارسة. الأولى: نعب عنها بكلمة النظرية القيمية، والثانية: توصف بأنها النظرية التجريبية^{٤٣١}، ثم يسعى ربيع للإجابة عن تساؤل هام وهو: إن كانت هناك نظرية سياسية إسلامية واحدة أفلا يقود التعدد في النظريات البعض إلى رفض عملية التنظير السياسي أساساً؟.

وفي جوابه على ذلك التساؤل يقول: "النظرية السياسية واحدة ولكنها لا تصل إلى تلك المرتبة إلا عقب عملية تجريب متتالية تنقلنا من مستوى إلى آخر فإذا بتلك تصير الخاتمة النهائية بحيث تحتضن جزءاً من كل تطبيق وتحكم كل تطبيق. إن أي حضارة خبرة، وكل خبرة نموذج، والنموذج ليس إلا تطبيق، والتطبيقات أي النماذج هي التي من مجموعها يتكون ذلك الإطار الكلي للتنظير، والتجريب ليس إلا مناهجية ولا قيمة له دون أن يستطيع الباحث أن يصل به إلى مستوى المفاهيم، والمفاهيم ليست سوى الفكر. وإذا كانت هذه الحقيقة واضحة في نطاق أي نوع من أنواع المعرفة فهي أكثر صراحة ولزومية في نطاق التحليل السياسي، أليس التعامل السياسي هو أساساً تعامل اتصالي من خلال المفاهيم والمدرجات؟ علم دون فكر لا وجود له. وتطور الثقافة السياسية لا يعدو أن يكون نقل الفكر من مستوى الفلسفة إلى مستوى العلم".^{٤٣٢}

^{٤٣٠} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ١/١٦٩

^{٤٣١} النظرية القيمية هنا في نظر ربيع تعني هي مجموعة من القيم التي يتكون من نسيجها التصور العام للتعامل بين المواطن والسلطة تثير مشاكل عديدة ولكن جوهرها الحقيقي يكمن في الاجابة على السؤال: ما هي القيمة السياسية العليا؟، وقد قدم ربيع ثلاثة نماذج في هذا الخصوص: "الأول: هو الغربي حيث الحرية هي القيمة العليا، الثاني: هو الشيوعي حيث المساواة تصير القيمة العليا، ثم الثالث: وهو النموذج الإسلامي حيث العدالة تحتل هذه المرتبة. أيضاً هذا المنطلق سمح لنا بأن ندخل التراث الإسلامي كخبرة متميزة في نطاق التنظير العام للوجود السياسي حيث تصير أحد الأعمدة الثلاثة التي من مجموعها تتكامل الخبرة الإنسانية. وقد تمركزت في احدى مراحلها الحضارية الإسلامية لموضع تلك الخبرة وتوسطها بين الخبرتين الغربية والشيوعية. تعميق هذه المفاهيم كان لا بد وأن يطرح التساؤل من منطلق المتابعة التاريخية. وقد قادتنا هذه التساؤلات إلى اكتشاف تلك الحقيقة المذهلة وهي ان النظرية السياسية الغربية في تقاليدها الاوربية اي ذلك النموذج الذي سبق وحددناه حيث جعل الحرية هي القيمة العليا انما استمد مصادرها من الفكر السياسي الإسلامي أو على الاقل في جزء ضخم منه. واستطعنا أن نصل إلى حد القول بأنه لو لا ذلك التراث لما استطاعت الحضارة الغربية أن تنطلق وتحطم الجهالة التي خيمت على الفكر الاوربي خلال القسم الأول من فترة العصور الوسطى وقبل القديس توماس الاكوييني. وهكذا يصير، بغض النظر عن المناقشات الفرعية التي قد تثار بذلك الخصوص، الفكر الإسلامي فصل أساسي في تاريخ وتطور الفكر السياسي"، انظر حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/٢٩٩.

^{٤٣٢} حامد ربيع، الأعمدة الخمسة للنظرية السياسية الإسلامية، تقرير قضايا دولية (العدد ٢٧٣، السنة الثامنة، ٢٤ شوال ١٤١٧ هـ/ ٣ مارس ١٩٩٧ م)، ص ٢٧.

يؤمن حامد ربيع بوجود نظرية سياسية إسلامية، وأنه "من خلال التراكمات الفكرية الفعلية يمكن أن تجمع التقاليد الإسلامية حول دعائم معينة تمثل الركائز التي من خلال يتحقق تحليل علاقاتها التقاطعية ويمكن تقديم إطار فكري للتصور الإسلامي للوجود السياسي، ويعترف ربيع وكعادته في مواضع كثيرة عند محاولته الإجابة عن تساؤلات معقدة يطرحها بأن التأطير الكامل للنظرية السياسية الإسلامية يحتاج إلى دراسات مستقلة وجهود مجموعة من العلماء يكرسون حياتهم للغوص في أعماق النصوص المتناثرة التاريخية التي تمثل أربعة عشر قرناً، وهو بذلك يؤكد احتمالات الخطأ والنقص في القدرة على إكمال صورة النظرية السياسية الإسلامية، التي يحدد أعمدة لبنائها^{٤٣٣}، كما أنه يتحدث في مواضع أخرى عما يمكن أن يدعم هذه المبادئ من "خصائص للفكر السياسي الإسلامي".

ولم يفت ربيع أن يشير إلى أن "الخصائص أو العناصر المستخلصة من ذلك التراث، قد تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى^{٤٣٤}، وتتنوع تبعاً للتعبيرات الذاتية عن تلك المرحلة في شخص الفيلسوف أو المفكر بل وقد تتنوع تبعاً لمصدر الفكر السياسي: هل هو فكر فقهي، أم فلسفي، أم حركي، وهل هو مدركات تجريدية أو مدركات متداولة تنبع من الواقع المرتبط بالممارسة دون أن ترقى إلى التأصيل المجرد. رغم ذلك فهناك مجموعة من العناصر التي تمثل حصيلة متكاملة من التفاعلات والتي قد لا يعلن عنها وقد لا يشعر بها صاحب الخبرة أثناء التعامل اليومي بخصوصها ليأتي فيكتشفها بعد انقطاع تلك الخبرة واستيعابها في حركة التاريخ من يسعى لفهم الدلالة الحقيقية المستترة خلف الخبرة، فإذا بها تكون إطاراً متكاملًا يعبر عن المذاق الحقيقي والجوهر الذاتي لذلك التراث، من هذا المنطلق نستطيع أن نصف التراث السياسي الإسلامي الفكري بأنه حصيلة تفاعلات أي حصيلة متكاملة لعناصر استطاعت أن تطوع نفسها في بوتقة واحدة لتكون ذلك الإيناع الفكري وبغض النظر عن نماذجه وتطبيقاته التاريخية أو النظامية ورغم الخلافات المختلفة المذهبية والعقائدية التي عرفتها الجماعة المسلمة^{٤٣٥}.

وبعد ذلك التقديم يمكن أن نجتمع في الصفحات الآتية ما أسماه ربيع "أعمدة بناء النظرية السياسية الإسلامية"، و"عناصر المذاق الخاص للفكر السياسي الإسلامي"، و"المقومات الداخلية

^{٤٣٣} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/١٥٧-١٥٨

^{٤٣٤} وقد سبقه محمد ضياء الرئيس -رئيس قسم التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة سابقاً - بالأخذ بهذا المنطلق فيما كتبه في مؤلفه الشهير "النظريات السياسية الإسلامية" عام ١٩٥٢، حيث قال في مستهل كتابه: "من الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية وتطور الأحداث بوجه عام أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية"، محمد ضياء الرئيس (١٩٥٢)، "النظريات السياسية الإسلامية". الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة دار التراث، ص ٢٣.

^{٤٣٥} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/١٥٩.

والخصائص الموضوعية للتراث السياسي الفكري الإسلامي كخبرة متميزة"، ضمن بوتقة واحدة رغم أنه قد ذكرها في مواطن متفرقة^{٤٣٦}:

المطلب الأول^{٤٣٧}: العدالة السياسية : يرى حامد ربيع أن "نظام القيم السياسية في التراث الفكري الإسلامي وجميع تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية تجعل من مبدأ العدالة القيمة العليا في تحليل أهداف الوجود السياسي، مبدأ العدالة هو المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة، من هذا التصور نبعت جميع التقاليد الإسلامية بل إن مراجعة عملية البناء السياسي الإسلامي تفصح عن أن مبدأ العدالة ظل دائما هو المحور الأصيل وجوهر نظام القيم السياسية، فالحضارة الإسلامية تنظر إلى مبدأ العدالة على أنه حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، هو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم وهو مثالية والتزام تفرض على الدولة الإسلامية وأحد خصائصها كدولة عقيدية"^{٤٣٨}.

ويقول ربيع : "لو عدنا إلى الآيات القرآنية لوجدناها عامرة بالنص على مبدأ العدالة ويكفي للدلالة على ذلك الآية الواردة في سورة النساء، قال تعالى : { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا }^{٤٣٩}، فمن الدلائل لما ورد في الآية يعود إلى أنها تفرق بين تطبيقيتين هما موضع التحليل العلمي لمفهوم العدالة: العدالة كمحور للسلوك الفردي من جانب وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمي أداءه من جانب آخر، بالمعنى الأول هي قيمة تتجه إلى الفرد حيث على كل مواطن أن يؤدي الأمانات إلى أهلها ولكنها بالمعنى الثاني تصير محور التعامل في الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة أو الجماعة لتقول

^{٤٣٦} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/١٢٣.

^{٤٣٧} كان حريا بحامد ربيع أن يتخذ من مبدأ التوحيد العمود الأول مما اعتبره "أعمدة بناء النظرية السياسية الإسلامية"، ورغم الإشارة إلى البعد العقدي ضمن جزئيات حديثه عن العمود الثالث وهو "الاعتدال والتوفيق" كما جاء بهذا المعنى أيضا فيما أسماه "الاستعلاء الديني" ضمن مثاليات السياسة الإسلامية التي سنأتي على ذكرها لاحقا، لكن ذلك لا يعفيه من لزوم اعتبار الأساس العقدي عمودا أولا وقبل العدالة، ولالإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لفتة مهمة حينما صنف في بداية كتابه "التبر المسوك" وقبل الحديث عن العدل والسياسة، بابا عن: "قاعدة الاعتقاد الذي هو أصل الإيمان"، ذكر فيه السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي - الذي ألفه له الإمام الغزالي - بعشرة أصول اعتقادية ابتداء من صفات الله سبحانه وذكر اليوم الآخر ومكانة النبي عليه الصلاة والسلام، ثم ربط بين العدل في الحكم والإيمان فقال: "إعلم أيها السلطان أن كل ما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد فذلك أصل الإيمان، وما كان جاريا على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل فذلك فرع الإيمان... والأعمال التي هي فروع الإيمان هي تجنب المحارم وأداء الفرائض وهما قسمان: أحدهما بينك وبين الله تعالى مثل الصوم والصلاة والحج والزكاة واحتساب شرب الشراب والعفة عن الحرام، والأخرى بينك وبين الخلق وهي العدل في الرعية والكف عن الظلم"، فسبق تفصيل حجة الإسلام في ذلك حديثه في الأبواب اللاحقة عن العدل وسياسة الوزراء وسموهم الملوك وغير ذلك، أنظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (بدون تاريخ نشر)، *التبر المسوك في نصيحة الملوك*. سامي خضرم (مراجعة). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ص ١٣-١٨.

^{٤٣٨} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/١٥٤.

^{٤٣٩} سورة النساء: الآية ٥٨.

كلمة القانون^{٤٤٠}، ولعل خير تعبير عن عمق هذا المفهوم في التقاليد الإسلامية العربية العودة إلى الواقعة المعروفة والمنسوبة إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه عندما جاءه مصري يشكو ابن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - الذي كان واليا على مصر. هذه الحادثة وغيرها من الشواهد تشير إلى عدد من النتائج بشأن مفهوم العدالة:

- علينا أن نلاحظ كيف أن مفهومي الحرية والمساواة في تصور الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إنما تحققًا من خلال مرفق العدالة، بعبارة أخرى أن العدالة بمعنى عدم التحيز والحياد واعطاء كل ذي حق حقه هي وحدها التي تمكن المواطن من الحرية، فقيمة الحرية رهن بمبدأ العدالة وليس العكس، وهذا يعني أن العدالة ترتفع إلى مرتبة القيمة العليا.
- مفهوم العدالة: بمعنى الصلاحية للحياد وعدم التحيز وحسن التقييم هو شرط من شروط أي ممارسة للسلطة وهو ليس قاصرا على ولاية القضاء، بل هو يتعدى ذلك لكل إمامة أو ولاية، ويمتد معناه ليشمل حسن التقييم أي الاعتدال والإتزان، يقول الماوردي: " أهل الإمامة الشروط المعتمدة فيهم سبعة: احدهما العدالة على شروطها الجامعة "٤٤١.
- "لكن الحياد هنا لا يعني السلبية: وإنما يعني التقييم الوضعي البعيد عن الذاتية والمجرد عن التحيز. الحياد بهذا المعنى لا يقتصر فقط على موقف القاضي من الخصومة، بل يتعداه إلى النظام السياسي بأجمعه على صورة من صور النشاط الحكومي الذي يجب أن يفترض الحياد: القائد في مزاولته سلطاته، الإدارة في مزاولتها لاختصاصاتها، فالحياد ظاهرة ترتبط بكل ما له صلة بالممارسة المتعلقة بالسلطة وكذلك النظام السياسي. كما القاضي يجب أن يتجرد ويتعد عن المصالح الذاتية وعن التحيز لفريق دون آخر؛ لأن وظيفته الأساسية تحقيق التجانس "٤٤٢.

^{٤٤٠} ولشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية رسالة قيمة حول أسماها "المظالم المشتركة"، وهي أشكال الظلم التي يقع ضررها على فئة كبيرة من الناس في آن واحد وما أكثر وقوعها في عالمنا المعاصر، وقد كتبها في فترة سادت فيها الفوضى واتسعت فيها الاعتداءات على الأنفس والأموال، وشاع فيها السلب والنهب، من قبل الحكام والمتنفذين وكل ذي قوة، فجاءت رسالة ابن تيمية لتوضح المقاصد الشرعية في إقامة حكم الله والعدل بين الناس، وتأمين الخير لهم منع الظلم عنهم، ومما أدخله شيخ الإسلام في تعريفه للمظالم المشتركة: "الكلف السلطانية التي توضع على المشتركين في قرية أو مدينة... كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات الواجبة بالشرع، أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية... وهذا يفرضي إلى أن الضعفاء الذين لا ناصر لهم، يؤخذ منهم جميع ذلك المال، والأقوياء لا يؤخذ منهم شيء من وظائف الأملاك، مع أن أملاكهم أكثر وهذا يستلزم من الفساد والشر ما لا يعلمه إلا الله تعالى كما هو الواقع"، شيخ الإسلام ابن تيمية (١٣٩٣هـ)، *المظالم المشتركة*. الطبعة: ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ص ٤ و ٢٣-٢٤ و ٣٠.

^{٤٤١} الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، مصدر سابق، ص ٦. وحامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/١٥٥.

^{٤٤٢} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، ج ٢/١٠٧.

● العدالة: ليست فقط شرط مرتبط بالصلاحيية للممارسة القيادية وإنما هي عنصر من عناصر استخدام السلطة أياً كان قدرها، وبعبارة أخرى هي شرط فيمن يختار لتولي السلطة وفيمن يختار من يتولى السلطة بل هي شرط يجب أن يظل قائماً أثناء ممارسة السلطة وفي جميع مراحل تلك الممارسة، يقول الماوردي: "فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو إلى الإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأصلح"^{٤٤٣}.

● "العدالة في التراث الغربي هي كلمة تستمد وجودها من كلمة القانون، وكلمة القانون أصلها اللاتيني واليوناني مرادف لكلمة القيد، أي اللجام الذي يحكم مسيرة الحقيقة الحية، ومن ثم فإن كلمة العدالة تعني ما هو مطابق للقانون: مفهوم شكلي أساسه أن التشريع أي الإرادة الشعبية، أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت في شكل نصوص معلنة هي علامة الحق وما هو عدل. هذا المفهوم الشكلي تطور خلال القرن التاسع عشر لتدخل إليه عناصر جديدة أساسها أن العدالة قد تكون شكلية وقد تكون موضوعية، قد تكون مطلقة وقد تكون ذاتية. لو عدنا إلى التقاليد الإسلامية لوجدنا كلمة العدالة تعني حقيقة أخرى. إن مرد الكلمة ليس ما هو منصوص عليه في تشريعات مدنية صادرة من إرادة حاكمة، فهذا لم تعرفه التقاليد الإسلامية، ولكن مصدر جوهرها الفكري هو مفهوم الاعتدال، العدل يعني عدم المبالغة والتطرف، يعني إعادة الشيء المعوج إلى وضعه الطبيعي أي المستقيم"^{٤٤٤}، " ويرتبط مفهوم العدالة بظاهرة السلطة وبهذا المعنى هو أكثر اتساعاً منه في التقاليد الغربية حيث إنه ليس فقط قاصراً على ولاية القضاء بل هو عنصر من عناصر استخدام السلطة أياً كان نوعها وأياً كان مصدرها، السلطة يجب دائماً أن تكون عادلة وبهذا المعنى فإن شرعية الممارسة السياسية تحتل بمفهوم العدالة. وهنا تبرز بوضوح الفوارق الجوهرية بين العدالة في المفهوم الأفلاطوني والعدالة الإسلامية: إن العدالة كما نستطيع أن نستشف خصائصها من الجمهورية هي تمكين المواهب الفردية من الإيناع ولكنها في التقاليد الإسلامية هي تمكين المثالية التي أقامها القرآن والسنة من التحقق"^{٤٤٥}، قال تعالى: { لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ }^{٤٤٦}.

^{٤٤٣} الماوردي، نفس المصدر والصفحة. وحامد ربيع، المقدمة التحقيقية ج ١/١٥٥.

^{٤٤٤} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/١٩٧-٢٠٠.

^{٤٤٥} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١/٢٠١.

^{٤٤٦} سورة الحديد: الآية ٢٥، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تفسير هذه الآية: "إعلم أن الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق، ليظهره على الدين كله، وأكمل لأمره الدين، وأتم عليهم النعمة، وجعله على شريعة من الأمر، وأمره أن يتبعها ولا يتبع سبيل الذين لا يعلمون، وجعل كتابه مهيمناً على ما بين يديه من الكتب، ومصدقاً لها، وجعل له شرعة ومنهاجاً، وشرع لأمرته سنن الهدى، ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد، كتاب يهدي، وحديد ينصر، فالكتاب به يقوم العلم والدين، والميزان به تقوم الحقوق في العقود المالية والقبوض، والحديد به تقوم الحدود على الكافرين والمنافقين، ولهذا كان في الأزمان المتأخرة الكتاب للعلماء والعباد، والميزان للوزراء

● بل إن مفهوم العدالة في التقاليد الفكرية الإسلامية يرتفع ليعبر عن أحد خصائص النظام السياسي المثالي: كلمة السياسة العادلة هي الصفة المتداولة في الفقه السياسي للتعبير عن النموذج المثالي^{٤٧}، والتي يعرفها ابن خلدون بأنها تلك التي تعنى إسعاد الأمة والعمل على تحقيق مصالحها، والدولة في فقه ابن خلدون لا تتحقق الرقى والحضارة الا إذا قامت على مبدأ العدالة بل إنه يعلن بصراحة أن الدولة عندما تجعل الظلم محوراً فإن مصيرها لا يمكن أن يكون الا الانحطاط السريع ثم الموت والفناء، وهي في هذا انما يعبر عن تقليد ثابت في جميع الكتابات السياسية الإسلامية، الفارابي يصف السلطة الجاهلة بأنها تلك التي لا تتسم بالتعقل والحكمة والعدل وهي لذلك لا بد وأن تنتهي إلى الخراب والدمار^{٤٨}، " وعلينا أن نفهم من ذلك التعريف للسياسة العادلة كيف أنها تعني حقيقة مزدوجة: كرامة الفرد الحقيقية من جانب ورفض الحاكم المستبد أو المنفرد برأيه من جانب آخر. كلاهما تطبيق للتعسف أي حيث لا تتحقق العدالة"^{٤٩}، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغضهم إليه إمام جائر)^{٥٠}.

● "وحيث تصير عملية بناء النظام السياسي الإسلامي نقلاً لمفهوم العدالة من منطلق المثالية المجردة إلى بناء متدرج لنظام للتعامل المدني والديني في آن واحد. هو حقيقة كلية تمثل النظام، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، يصبح مثالية والتزام تفرض على الدولة الإسلامية، رغم أنها دولة عقيدية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم بل ومن المنطلق الأخلاقي نفسه مع العدو، قال تعالى: قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾^{٥١}. وكذلك فإن الحضارة الإسلامية تنظر إلى مبدأ العدالة لا فقط كحقيقة ماكروكوزمية-

والكتاب وأهل الديوان، والحديد للأمرء والأجناد، والكتاب له الصلاة، والحديد له الجهاد"، نقلاً عن: شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩٩٤)، *الخلافة والملك*. حماد سلامة (تحقيق)، الطبعة الثانية. الأردن - الزرقاء: مكتبة المنار، ص ٤١.

^{٤٧} ومن استخدم مصطلح "السياسة العادلة" الماوردي حيث أفرد لذلك فصلاً عن "أصول السياسة العادلة"، قال فيه: "وأصل ما تبنى عليه السياسة العادلة في سيره: الرغبة والرغبة والإنصاف، فأما الرغبة فتدعو إلى التآلف وحسن الطاعة وتبعث على الإشفاق وبذل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة، وأما الرغبة فتحسم خلاف ذوي العناد وتمنع سعي أهل الفساد، وأما الإنصاف فهو العدل الذي به يستقيم حال الرعية وتنظم أمور المملكة، وأما الانتصاف ففيه إعزاز الملك وتوفير الأموال، وليس في العدل ترك مال من وجهه، ولا أخذه من غير وجهه، بل كلا الأمرين عدل، لا استقامة للملك إلا بها، بتصرف عن أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي (١٩٩٧)، *كتاب درر السلوك في سياسة الملوك*، المصدر السابق، ص ٩١-٩٣.

^{٤٨} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/١٥٥-١٥٦.

^{٤٩} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/٢٠١.

^{٥٠} رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري ولفظه: (إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمامٌ عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلساً إمامٌ جائر)، قال الترمذي حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وضعفه الألباني لإنفراد الترمذي به، أنظر: أبو عيسى أحمد بن عيسى الترمذي (٢٠١١)، *الجامع الصحيح*. القاهرة: دار ابن الجوزي، كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الإمام العادل، حديث رقم (١٣٢٩).

^{٥١} سورة المائدة: الآية ٨.

كلية- تمثل النظام بل وكحقيقة ميكروكوزمية-جزئية-، وهي بهذا الخصوص لا تقتصر على أن تؤصل هذا الالتزام في علاقة الدولة الإسلامية، برغم أنها دولة عقيدية بغير المسلم بل وبعلاقة السلطة الإسلامية بالعدو بل وألزمت المواطن أن يحترم هذا المبدأ حتى ضد نفسه^{٤٥٢}، قال الله عزوجل في محكم التنزيل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ نُسُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا }^{٤٥٣}.

● مبادئ العدالة السياسية في الإسلام في نظر ربيع "لا تقبل بأن يكون هناك قانون ظالم في حقيقته رغم أنه شكلياً صحيح، وهو الذي يمكن مهاجمته من منطلقين: منطلق الدستورية، ومنطلق الشرعية السياسية، مثل ذلك الظلم السياسي من قبل بعض السلطات عبر تنفيذ حكم قضائي ضد معارضيهها مثلاً يقع في نظر ربيع عندما "لا يملك القاضي لأي سبب من الأسباب أن يرفض الحكم في أي خصومة تعرض عليه وهو ملزم بأن يقول حكم القانون في أي خصومة تطرح عليه، ولا يملك أن يمتنع عن تلك الوظيفة لأي سبب، ولو بحجة عدم وجود نص أو قاعدة قانونية. فإن عدم وجود نص يفرض على القاضي أنه يقوم بعملية تقريب للموقف من خلال القياس لأقرب النماذج المتشابهة والتي ينص عليها القانون، وإن لم يستطع ذلك فعليه أن يخلق القاعدة القانونية، وعند ذلك تصير السلطة القضائية من حيث الواقع سلطة تشريعية، ويصير القضاء أحد مصادر القاعدة النظامية. أيضاً في هذه الحالة لا يملك القاضي أن يرفض الحكم في الخصومة بدعوى عدم وجود القاعدة: إنه في تلك اللحظة يكون مرتكباً لجريمة نفي العدالة التي تبرر محاكمة القاضي نفسه"^{٤٥٤}. وفي مثل هذه الحالة تأتي العدالة السياسية^{٤٥٥} لتتحقق من خلال "الخروج على القواعد العامة، بحيث إن تطبيق مبدأ العدالة في معناه التقليدي لا بد أن يقود إلى نتائج مخالفة للهدف من ذلك التطبيق. بعبارة أخرى: العدالة السياسية هي العدالة نفسها من حيث القانونية الشكلية، ولكنها تحقيق لمفهوم العدالة القانونية من حيث

^{٤٥٢} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/٧٦ و٧٩.

^{٤٥٣} سورة النساء: الآية ١٣٥.

454 حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/١٠٨-١٠٩.

^{٤٥٥} وهذا ما يشير إلى ضرورة وجود مؤسسة تقوم بوظيفة ديوان المظالم، يكون ملاذاً بديلاً عندما يفقد القضاء شيئاً من استقلاليته ويعجز عن التعامل مع تظلمات المحكومين، ولهذا لجأت بعض الدول إلى تعددية المؤسسات القضائية حتى تفسح المجال للمتظلمين لأن يبحثوا عن أحكام قضائية تخفف من حكم مؤسسة قضائية معينة فهناك المحاكم العليا والعظمى والدستورية والتمييز والاستئناف وغير ذلك، وينقل إبراهيم بن يحيى خليفة- المشهور ب"دده أفندي"- عن الإمامين الماوردي في الأحكام السلطانية والقرافي في كتابه الذخيرة، ينقل عنهما أوجه الفرق بين والي المظالم والقضاة، وأهم هذه الفروق: أن لوالي المظالم من القوة والهيبة ما ليس للقضاة، وأنه أفسح مجالاً وأوسع مقالا، كما أنه يستعمل في كشف الأشياء بالامارات الدالة وشواهد الأحوال اللائحة مما يؤدي إلى ظهور الحق بخلاف القضاة، وأنه يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب، وأنه يتأنى في ترداد الخصوم عند اللبس ليمعن في الكشف بخلاف القضاة، وأنه له رد الخصوم إذا أعضلوا إلى واسطة الأمناء ليفصلوا بينهم صلحا عن تراض، وغير ذلك من الفروق، انظر: إبراهيم بن يحيى خليفة (١٤١١ هـ)، السياسة الشرعية. د.فؤاد عبد المنعم (دراسة وتحقيق)، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ١٠٦-١٠٧.

الموضوع، وهكذا يبدو واضحا أن مفهوم العدالة السياسية بحكم طبيعته هو استثناء من القواعد العامة، وتبرز العدالة السياسية على وجه التحديد بخصوص مشكلة حدود شرعية الثورة. إن العدالة السياسية من حيث الواقع تنور أساسا في أعقاب التغيرات الثورية: أليس من حق الثورة أن تخرج من المبادئ الشرعية المتداولة، وأن تحطم تلك الأصنام الثابتة القانونية التي قامت الثورة للقضاء عليها دون أن تنتقيد بالقواعد الشرعية؟^{٤٥٦}.

المطلب الثاني: الاعتدال والتوفيق: يقول حامد ربيع: " إن النظرية السياسية الإسلامية لا تقبل التطرف في أي معنى من معانيه قال تعالى: { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ }^{٤٥٧}، نظرية ترفض التطرف في معانيه المثالية كأساس للحكم والتقييم ومن ثم فهي تسمح للمرء بالزواج بأكثر من واحدة ولو يقيود معينة وهي من ثم توصف بأنها تقوم على مفهوم الفطرة في التعامل القانوني. وهي تؤمن بالاعتدال النظامي ومن ثم تقبل شرع من قبلنا، وهي تجعل الاعتدال الديني أحد محاور دعوتها العقيدية ومن ذلك: حرية الأديان والاعتراف بحق الأديان الأخرى في التعايش تطبيق واضح، وهي تؤمن بالاعتدال السياسي وهكذا تسمح للمعارضة بالوجود وتفترض احترام حق الشورى. تميز الفكر الإسلامي بهذا الخصوص يجعل من جوهره حقيقة واضحة المعالم لو قورن هذا الجوهر بجميع صور الفكر الديني الأخرى الكاثوليكي واليهودي على حد سواء، والتقريب بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي كما نستطيع أن نتلمسه من خلال مظاهره المختلفة في الحضارات الدينية الأخرى بل وكذلك في التقاليد التي تعلن استقلالها عن المفاهيم الدينية وحتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين يسمح بإبراز قوة استثناء ظاهرة المبالغة والتطرف. الفكر اليوناني قبل ارسطو قام على مبدأ سيادة طبقة الفلاسفة وجعل من الرجل الاله محور التعامل السياسي حيث كلمته هي القانون، الفكر الروماني كان فكرا عنصريا مطلقا: شيشرون رغم اعتداله كان يردد "نحن لا من أحد"، الفكر الكاثوليكي قبل القديس توماس الاكويني يدور في متاهات مدنية الاله، يعيش في عالم مغلق لا صلة له بالواقع، فكر العصور الوسطى عرف مبدأ الهرطقة الذي أعطى الكنيسة حقها في أن تخرج على جميع القيم والقواعد المتوارثة بخصوص التعامل مع المتهم إزاء أي مخالفة للتصورات الكنيسية، الفكر الأوربي عقب الثورة الفرنسية أطلق في بعض تطبيقاته مفهوم الفوضوية من جانب والرومانسية من جانب ثان وعبادة القوة من جانب ثالث دون الحديث عن مفهوم العنصرية وسيادته من جانب رابع. وظلت تقاليد العالم المعاصر تتنازعها هذه المفاهيم حتى جاءت النظم

^{٤٥٦} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/ ١١٠.

^{٤٥٧} سورة البقرة: الآية ١٤٣.

الدكتاتورية الفاشية والنازية تعلن وبصراحة أنها ترفض جميع القيم العزيزة على التراث الإنساني بخصوص احترام كرامة الفرد^{٤٥٨}.

وبعد تلك اللفتات السريعة إلى مكامن افتقاد مدارس الفكر السياسي الأخرى من عنصر الاعتدال والتوفيق يقول ربيع: "على العكس من ذلك الفكر السياسي الإسلامي وهو يمثل بهذا الخصوص حقيقة الحضارة الإسلامية لا يمثل إلا الاعتدال حيث يرفض المبالغة وبأبي إلا التوسط والتوفيق وعدم التطرف، فالحضارة الإسلامية تتخذ خطأ وسطا: وهي دين الفطرة دون مبالغة وهي دين التنظيم دون إكراه وهي تقبل التواجد مع الديانات الأخرى ولكن بشرط الا تنازعها تلك الديانات تعاليمها وقيمها^{٤٥٩}، وكذلك الفكر السياسي الإسلامي لا بد وأن يعكس هذه الحقيقة وهو لذلك:

١. يرفض أن يتقبل مبالغات الحضارة الفارسية وعنجهيتها السياسية كما يرفض ان

يتقيد بتقاليد التحرر اليوناني واطلاقاته الشعبية: والصراع الذي حدث بين انصار التقاليد الفارسية وانصار التقاليد اليونانية خلال فترة الحكم الأموي معروف ليس في حاجة إلى تفصيل. ولكن الدلالة السياسية هي أن أي من الفريقين لم يستطيع ان يلغي أو يمحو الفريق الآخر وإنما حدث اندماج بين الجانبين اينع ثراثا مستقلا ذا طابع متميز.

٢. ويخضع الفكر اليوناني لإعادة صياغة: فعندما يتعامل فلاسفة الإسلام مع الفكر

اليوناني فهم يخضعونه لعملية تحطيم لجميع التضاريس التي تفرق بين أفلاطون وأرسطو باحث يتم نوع من الصهر والدمج بين المبالغات فإذا بمختلف عناصر الفكر اليوناني وقد أضحت تكون نسيجا واحدا يرفض التطرفات المتناقضة. نحن نعلم أن أرسطو كان يقف من أستاذه أفلاطون من النقيض: أفلاطون خيالي مبالغ في المثالية، رغم أنه يؤمن بالنظام الجمهوري إلا أنه في جوهره يجعل في النبوغ السياسي محور الحكم المثالي. أرسطو واقعي

^{٤٥٨} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك، ج ١/٤٩-١٥٠.

^{٤٥٩} ولقد ترسخت حقوق المواطنة في الخطاب السياسي الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين مع اتساع رقعة البلاد المفتوحة، وعملا بما جاء في سورة التوبة، فالمواطنة وحقوقها تتحقق في الدولة الإسلامية بأحد أمرين: الأول: عقد الإيمان والالتزام بأحكام الإسلام كما في قوله تعالى: { فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَتُقَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } (سورة التوبة: الآية ١١)، فقرر لهم الإيمان حق المواطنة ومن شروطها دفع الزكاة الذي يؤكد التبعية للدولة الإسلامية والخضوع لسلطتها، والثاني: عقد الأمان والدخول تحت حكم الإسلام كما قال الحق جل وعلا في السورة نفسها: { قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } (سورة التوبة: الآية ٢٩)، وقد فسر الإمام الشافعي الصغار هنا بأنه النزول على حكم الإسلام ودفع الجزية اعترافا بالتبعية للدولة الإسلامية، واليوم تفرض الدول القومية الحديثة الضرائب على مواطنيها ومن يقيم فيها كجزء من الالتزام بقوانينها وتنفيذ أوامرها، بتصرف عن: د.حاكم المطيري (٢٠٠٩)، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي. الطبعة الأولى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٤٢٨-٤٢٩.

يجي الخبرة ويفرض أن يتجرد منها. يبحث عن النظام المستقر الذي يستند إلى حكم القانون وإلى شرعية الطبقة الوسطى. على أننا لو عدنا إلى متابعة فلسفة أفلاطون ومدركات أرسطو من حيث علاقة كل منهما بالآخر لاستطعنا أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسي اليوناني سار في تطورات متلاحقة من خلال مراحل متتابعة ثلاث: الأولى عبرت عنها جمهورية أفلاطون بمثالية مبالغ فيها، إنها أفكار الشباب وانطلاقات الخبرة التي لم تصقلها الأحداث بعد، ثم تأتي قوانين أفلاطون فإذا بالشيخوخة والتعاملات اليومية قد أعادت إلى أفلاطون نوعاً من الاعتدال. ثم تأتي سياسية أرسطو ليكمل هذا التطور. الفكر الإسلامي استوعب النماذج الثلاثة وقدم من خلالها فلسفة تتميز بطابع التوفيق والاعتدال، دون رفض المثالية، الواقعية هي التي تسيطر على تحليلات ونماذج التأصيل الإسلامي للظاهرة السياسية. تبدو هذه الحقيقة واضحة لدى الفارابي في مدينته الفاضلة ولا تقل وضوحاً لدى ابن خلدون من خلال متابعة النماذج التاريخية للوجود السياسي. العدالة سوف تسيطر على التصور الإسلامي لتعكس نوعاً من الاستمرارية مع فلسفة أفلاطون، بل إن الكفاحية التي تميز التراث الإسلامي تكان تنقلنا إلى جوهر النظرة الأفلاطونية للوجود السياسي. أليست مدينة الفلاسفة تعنى ارتفاع القيم والوظيفة الحضارية لتصير جوهر السلطة الحاكمة؟ ولكن من جانب آخر فإن مفاهيم التنوع في السلطات والقيود على الممارسة الخضوع لحكم القانون وسيطرة مبدأ الشرعية تقودنا إلى أنقي مفاهيم أرسطو في التحليل السياسي.

٣. **ويحلل وظيفة الدولة الإسلامية من منطلق مفهوم نشر الدعوة:** فالشرعية سندها الأصل هو تلك الوظيفة رغم ذلك فلا إكراه في الدين. وهكذا من جانب لا مهادنة مع من يشكك في الدعوة الإسلامية ولكن لا إكراه على من لا يقبل الإسلام من غير المسلمين، ويستطيع أن يظل محتفظاً ببعيدته طالما قبل أن يؤدي واجباته والتزاماته لتأمين كيانه في الحياة الاجتماعية. من لا يؤمن بالإسلام بعبارة أخرى لا فرض عليه بالإيمان ومن حقه أن يحتفظ بقيمه في إطار تعامله الذاتي والداخلي ولكن ليس من حقه أن يشكك في القيم الإسلامية ولا أن يقف من الإرادة الإسلامية موقف التحدي والاستفزاز أو الرفض بأي معنى من معانيه^{٤٦٠}.

٤. **مبدأ التوحيد^{٤٦١}:** ويختتم ربيع بأهم نتيجة لما اعتبره عمود التوفيق والاعتدال للنظرية السياسية الإسلامية فيقول: "على أن التوفيق والاعتدال كان لا بد وأن يؤدي إلى نتيجة

^{٤٦٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١/١٥١-١٥٢.

^{٤٦١} وقد أحسن د. حاكم المطيري - السياسي والمفكر الكويتي - تأليفاً عندما صنف كتابه "دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي"، مخالفاً في ترتيب تلك الأصول جمهرة من المفكرين السياسيين المعاصرين في هذا المجال، ومنها إلى أصل مهم، فقد جعل الأصل

أخرى أكثر أهمية حيث سوف يقدر لها ان تكون سببا حقيقيا من اسباب إقبال القديس توماس الاكوييني على التراث الفكر الإسلامي وهي عملية التنسيق بين المقتضيات الدينية والنوازع الفلسفية، الفكر اليوناني الذي لم يكن يعرف بعد مبدأ التوحيد ما كان يمكن أن يدخل في تحليلاته وتأصيلاته النواحي الدينية، التقاليد الإسلامية وهي تنبع من الحقيقة الدينية تجعل من مبدأ التوحيد محور التصورات والمدرجات السياسية ولذا ما كان يمكن أن تنسى هذه الحقيقة : { قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ }^{٤٦٢}، الدين في معناه العام ومن منطلق الخبرة السابقة على التراث الإسلامي يعني التزمت إن لم يكن على الأقل القيود الفكرية التي لا تقبل المناقشة، في مقابل الفلسفة التي هي انطلاقة فردية حيث لا قيود ولا حواجز على التصور والتأمل، والصدام بين الدين والفلسفة يصير بهذا المعنى نتيجة منطقية لطبيعة جوهر كل منهما، مفهوم الاعتدال جاء لوضع حدا لإمكانيات هذا الصدام في التراث الإسلامي. والواقع أنه مما ساعد على ذلك طبيعة التقاليد الدينية الإسلامية التي تأتي أن تضع القيود إلا في أقل نطاق، وتأبي الا أن تفرض على الفرد أن ينطلق بفكره ورأيه، ويأتي الفكر السياسي وبصفة خاصة من خلال جهود ابن رشد ليقوم بعملية تنسيق فكرية بين النواحي الدينية التي بطبيعتها لا بد وأن تضع قيودا على الانطلاق في التأصيل وتلك النواحي النفسية التي تفترض بحكم جوهرها ألا تخضع الا لقيود المنطق الفردي المجرد، هذه العملية أي استيعاب السياسة في الواقع الديني وتطوير المفاهيم الدينية بلغة السياسة بدأها في حقيقة الأمر الكندي ثم أكملها ابن سينا قبل أن يأتي ابن رشد ليقدم لنا ذلك الصرح المتكامل الذي استطاع أن يغزو مفاهيم البرتس الكبير ممهدا بذلك للنهضة الفكرية التي قادها القديس توماس الاكوييني^{٤٦٣}. إن

الأول للخطاب السياسي القرآني هو "توحيد الله عزوجل" فجعل لذلك أكثر من مائة صفحة، وهو كتاب حري بأن يقرأ بل هو من أفضل ما ألف في الفكر السياسي الإسلامي خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.
^{٤٦٢} سورة الزمر: الآية ١١.

^{٤٦٣} وفي بحث - سبق الرجوع إليه - للدكتور عبد السلام ميس عن مدى ونوع التأثير الذي مارسه الفكر الرشدي، فلسفياً كان أو سياسياً، على الغرب المسيحي بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر الميلاديين، تحدث فيه عما يعرف بالرشداية اللاتينية وهي نزعة فلسفية انتشرت بالغرب اللاتيني في تلك الفترة، وانطلقت من الاعتبار القائل بأن فلسفة ابن رشد تمثل أحسن الشروح الفلسفية لأرسطو وبمثالين مجتمعين الحقيقة بعينها. ظهرت تلك النزعة عند اليهود والمسيحيين، ولم تظهر عند المسلمين. مثلها عند اليهود إسحاق البلاق في القرن الثالث عشر، وليفي بن غرسون ووموسى النربوني بين القرنين الثالث والرابع عشر وغيرهم. أما عند المسيحيين، فللرشداية تاريخ طويل بدأ مع نشأة الجامعة الفرنسية بباريس خلال القرن الثالث عشر ومع ترجمات أعمال ابن رشد التي قام بها ميكائيل سكوت بين ١٢٢٥ م و ١٢٣٥ م. وقد وصلت هذه الترجمات إلى باريس بُعيد ١٢٣٠ م. وهناك تشكلت النواة الأولى للرشداية بين ١٢٥٠ و ١٢٧٠ م. وفي هذه الفترة بدأ أساتذة الجامعة الفرنسية يُجيبون على الترجمات اللاتينية لأعمال ابن رشد التي كانت عبارة عن شروح وتلاخيص لأعمال أرسطو. لكن سُرعان ما تنبه علماء اللاهوت (مثل ألبيرتس الأكبر والأكوييني وبيونا فتورا وغيرهم) إلى الخطورة التي تشكلها هذه الفلسفة على العقيدة المسيحية. ولهذا عمد البابا ومثله إلى منع مجموعة من الأطروحات نُسبت عن حق أو عن باطل إلى

هذا المناخ الإسلامي وحده هو الذي خلق الاطار الفكري الذي سمح للتقاليد الكاثوليكية بأن تستقبل التراث اليوناني من خلال إخضاعه لعملية تطويع كاملة من جانب الجهود العربية الإسلامية وبصفة خاصة على يد ابن رشد، ولولا الجهود الصامتة لهذا الفيلسوف الذي انتفع بجهود من سبقه من الفلاسفة والعلماء المسلمين ما قُدِّر للقديس توماس الاكوييني ان يتقبل استقبال التقاليد اليونانية بإلحادها والمدركات الاغريقية بتطرفاتها والتي كانت مصدر الانطلاق الحقيقي للفكر السياسي الغربي لتقوده عبر متاهات القرون اللاحقة إلى حضارة عصر النهضة. هذه الحقيقة تبرز واضحة عندما نربط التطور الاوربي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في مفاهيمه السياسية بحقيقة التراث الغربي السابق على تلك الفترة. الثورة الفرنسية قامت كذلك على أساس العودة إلى المصادر الأولى. نابليون اعتبر نفسه قنصلا يعكس تقاليد الجمهورية الرومانية بل إن الحركات اليسارية لم تجد سوى جراكوس لتتسمى به تعبيرا عن الثورة الاجتماعية التي غمرت القرن الثاني قبل الميلاد. أحاديث روبسبير لم تكن سوى عودة إلى الحضارة اليونانية الرومانية. التصور الثوري كان يقوم على أساس أن الحضارة الاوربية والتراث الكنسي كان يتضمن خليطا من مصادر ثلاثة: تعاليم كاثوليكية، نظم قانونية رومانية، مدركات فلسفية يونانية. وإذا كانت الثورة هي ضد الكنيسة فإن التطور الطبيعي يصير العودة إلى تلك التقاليد السابقة على التعاليم الكاثوليكية والمستقلة عنها وهكذا تصير الثورة استمرار لما سبقها ولكن عقب أن تمت تقنيته من تلك العناصر التي يجب أن تتوقع في داخل العلاقة بين الفرد والاله وأن تبعد وتستقل عن العلاقة بين المواطن والدولة. وهنا يتعين على المؤرخ أن يطرح هذا السؤال: ترى لو لم يكن الفكر السياسي الإسلامي قد استطاع أن يوفق بين المفاهيم الدينية والمدركات الفلسفية ليقبلها وليحتويها القديس توماس الاكوييني أكانت الثورة الفرنسية قد استطاعت أن تستند إلى فكرة الاستمرارية التاريخية في الحضارة الغربية عقب استبعاد التعاليم الكاثوليكية من عالم التصور السياسي؟^{٤٦٤}.

ابن رشد وأرسطو. نقلا عن: د. عبد السلام بن ميس (صيف عام ٢٠٠٠)، "أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي"، مجلة التاريخ العربي المغربية، العدد ١٥.

^{٤٦٤} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، مصدر سابق، ج ١/١٥٢.

المطلب الثالث: الطبيعة الاجتماعية للفكر السياسي الإسلامي: يؤكد ربيع على أنه و"الأول وهلة قد يبدو وكأن الفكر السياسي الإسلامي يساير تقاليد التراث الفكري السابقة على القرن الخامس عشر والتي تجعل من التأمل السياسي فرعية تابعة للفكر الفلسفي، فالخبرة الإنسانية تقدم لنا بهذا الخصوص نماذج ثلاثة للتعامل: فكر سياسي يعيش على التبعية المطلقة للتأمل الفلسفي، ثم نموذج آخر يتميز بالاستقلالية الكاملة بل والجامدة دون الحديث عن نموذج ثالث نعاصره يعيدنا إلى النموذج الأول ولكن بعلاقة عكسية حيث يصير الفكر السياسي هو الأصل والفكر الفلسفي هو التابع كنتيجة لتغلغل مفهوم الحركية في نطاق التعامل التجريدي. النموذج الأول وحددنا نهايته بفلسفة مكيافللي، والنموذج الثاني سيستغرق القرون الثلاثة السابقة على الماركسية السياسية، ثم تأتي فلسفة الاشتراكية العلمية وبغض النظر عن تحديد مقدماتها فإنها تقودنا إلى النموذج الثالث. الفكر السياسي الإسلامي لا يعرف أيّاً من هذه النماذج بل هو يرفضها رفضاً مطلقاً وهو يقدم لنا خبرة لها طابعها المتميّز ورحيقها الذي ينبع من أصول تلك الخبرة بخصائصها التي لا تسمح بخلق أي نوع من أنواع التشبيه، أو التقريب مع النماذج الأخرى. نحن لا نزال في نطاق التأملات وهي في حاجة إلى تحليل أكثر عمقا وأكثر تفصيلا ولكننا لا بد وأن نطرحها ولو في خطوطها العامة لنستطيع أن نفهم معنى عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي في واقعنا المعاصر، الفكر السياسي الإسلامي لا يمكن أن يوصف فقط بأنه فكر فلسفي ولا يمكن أن تحدد علاقته بالفلسفة على أنها علاقة تبعية مطلقة أو استقلالية جامدة. إن الفكر الإسلامي السياسي هو فكر عملي، ولكنه لا يترك أيضاً الأبعاد الفلسفية المجردة دون أن يدخلها بدرجة أو بأخرى في تحليلاته أو تاصيلاته. الفارابي يكاد يصير مترجماً لتصورات أفلاطون حول المدنية المثالية، وابن رشد يطرح بصراحة العلاقة بين الدين والدولة، والغزالي لا يتردد في أن يجعل منطلقاته الأساسية حقيقة القيم المثالية للوجود الذاتي. على أن الواقع أن الخلفية التي تربط السياسة بالفلسفة، التأمل بالحركة، المثالية بالواقعية، هي الطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسي. إن الفكر السياسي الإسلامي بهذا الخصوص هو أكثر الظواهر تعبيراً عن حقيقة التراث النظامي الإسلامي: قوة الإرادة الجماعية ليس من منطلق تلك الغوغائية التي تعيشها الجماعات المعاصرة ولكن الحقيقة الدينية. وهكذا تصير السياسية سياسة دينية، والدين دين سياسي ولكن دائماً في بوتقة الأمة والضمير الجماعي. هذا المفهوم يبرز واضحاً من خلال المتابعة لمختلف مراحل الفكر السياسي الإسلامي، وابن خلدون خير نموذج عن هذه الحقيقة ولكنه ليس إلا خاتمة لتقلصات متعددة اجتازها الفكر الإسلامي ومنذ العصر الأموي^{٤٦٥}. هذه الحقيقة في نظر ربيع قد تفسر مجموعة من الملاحظات:

- "أن الحضارة الإسلامية لم تتلقف التقاليد السابقة إلا في نطاق محدود بعد أن اخضعتها لمذاق معين: فالفردية اليونانية لم تتقبلها التقاليد الإسلامية لأنها تعاملت مع السلطة على أنها خطاب اجتماعي وجماعي في آن واحد، وهي رغم اقترابها من هيكل التعامل

^{٤٦٥} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك، ج ١/١٢٣-١٢٦

الفارسي إلا أنها ولو في إطار شكلي في بعض مراحل التاريخ الإسلامي أطلقت مفاهيم أخرى كالبيعة والإجماع ولا يمكن أن تتجانس بل وترفض رفضاً مطلقاً ذلك النموذج الفارسي. كذلك هذه المقدمات تسمح بفهم كيف أن العدالة تصير وحدها محور القيم السياسية. ولعل هذه الملاحظة هي التي دفعت باليساريين والماركسيين لأن يقفوا في الخطأ عندما اعتقدوا أن الفكر الإسلامي وتراثه السياسي قريب إن لم يكن متجانساً مع الأصول الاشتراكية للتعامل السياسي، التراث الإسلامي يجعل من العدالة هدفاً يسيطر على التعامل ولكنه ينبع من مفهوم المثالية الدينية. فالسلطة هي أداة لوظيفة تتضمن نوعاً من الإستمرارية للكلمة الإلهية وقد تبلورت حول شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام. العدالة في الفقه الاشتراكي تصير مدنية والسلطة بدورها هي حقيقة مدنية في ذاتها ولذاً. هذا التناقض يصير أكثر وضوحاً بل ويصير فرقه مطلقاً عندما تنتقل إلى مستوى الاشتراكية العلمية أو الماركسية السياسية، فالقيمة العليا لا تصير هي العدالة ولكنها المساواة. وإذا كانت المساواة والعدالة هما وجهان لحقيقة واحدة فإن هذا لا يمنع من أن التميز الإسلامي يجعل العدالة هي الأصل والتصور الماركسي يجعل المساواة هي القيمة العليا. والمساواة والعدالة في كثير من الأحيان لا تتطابقان. هذه الطبيعة الاجتماعية للتصور الإسلامي سيطرت بصورة واضحة لا فقط على التأصيل والادراك السياسي بل وكذلك على ما نستطيع أن نسميه الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية: الملكية، الزواج، الشفعة.

● ولعل هذا يسمح بأن نجيب على تساؤل لا يستطيع المحلل المحايد إلا أن يطرحه بكثير من علامات التعجب وهو: كيف أن الفكر السياسي الإسلامي أثر في مسالك التصور الغربي بصفة خاصة ابتداءً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر ولم يؤثر في الفكر العربي عقب تلك الفترة؟ كيف سمح للحضارة الغربية أن تخرج من جهالة العصور الوسطى ولم يستطيع أن يقدم للتقاليد العربية في العقود الأخيرة مسالك التخلص من حالة التدهور والانغلاق؟ ويرتبط بهذا التساؤل تساؤل آخر: هل اهتمام الفكر الغربي وبصفة خاصة القديس توماس الأكويني وأساتذته فقط ابن سينا وابن رشد وعدم الاهتمام بعمالة آخرين لا يقلون أهمية بل ويملكون طابعهم وأصالتهم المتميزة كابن خلدون، وابن تيمية، كان عشوائياً وبحكم المصادفة أم أنه له متغيراته الدفينة؟، الفكر الغربي سعى نحو ابن سينا وابن رشد لأنهم أكثر تجرداً ولأن العنصر الاجتماعي في تأصيلاتهم أقل وضوحاً وأقل تحكماً منه في فلسفة ابن خلدون أو تحليلات شيخ الإسلام ابن تيمية، والعالم الغربي وهو يعيش في فترة تفسخ وتحلل اجتماعي ما كان يستطيع أن يرتفع إلى مستوى القدرة على فهم الإرادة الجماعية والتعامل من منطلق الضمير الوعي الجماعي الذي

يفرض نوعاً من التضامن ويجعل من مفهوم التضحية محورا أساسيا للتعامل بين الحاكم والمحكوم^{٤٦٦}."

● و"كون الفكر السياسي الإسلامي فكرا اجتماعيا يعني أنه من حيث أهدافه لا يسعى إلا لمصلحة الجماعة، ومن حيث الوظيفة الحضارية لا يقبل إلا الكفاحية ويرفض المهادنة التي تعني التخلي عن مثالية الجماعة الإسلامية وسموها وارتقائها. أخلاقيات الفكر السياسي هي أخلاقيات جماعية وليست فردية، أخلاقيات التضحية واحتقار الحياة وليس التكالب على المصالح الذاتية والنظرة إلى الوجود على انه فقط متعة واسترخاء".^{٤٦٧}

المطلب الرابع: العلاقة بين الفكر والحركة في تقاليد الممارسة الإسلامية: يقول حامد ربيع بأن "التراث السياسي السابق على الثورة الفرنسية كان ثابتا في التقليد الذي يقوم على أساس الفصل بين الفكر والحركة: الفكر بمعنى التأمل والانطلاق المنطقي والحركة بما تفرضه من مواجهة الواقع ومحاولة التحكم في المواقف والأحداث. كل منهما منفصل عن الآخر وكل منهما مستقل عن الآخر، ولكن ابتداء من الثورة الفرنسية إذا بالفكر يصير أداة للحركة وإذا بالحركة تتعاقب مع الفكر. مما لا شك فيه أن الثورة الإعلامية بما خلقتة من تفاعل مادي ومعنوي مع ما يعنيه ذلك من امكانيات الاتصال المباشر بين المفكر والجماهير سهلت ذلك التطور. رغم ذلك لو عدنا إلى التراث الإسلامي لكان علينا أن نقف ونطرح أكثر من ملاحظة:

(أ) كان مفكر السياسة في التقاليد السابقة على القرن الخامس عشر هو فيلسوف يفسر الوجود ويفرع منه تطبيقاته السياسية، الحضارة الإسلامية زادت على ذلك أنها لم تعرف فيلسوفا لم يحلل الوجود السياسي. لا نجد في تاريخها الطويل اسما قدم لنا تصورا للعالم ولحركته دون أن يقول كلمته المتصلة بالسلطة وجزئياتها. وهكذا إذ نجد أسماء في الحضارة الغربية اليونانية والرومانية بل والعصور الوسطى لم يُقَدَّر لها أن تبرع إلا في عالم الفلسفة، على العكس من ذلك هذه الظاهرة لا موضع لها في التراث الإسلامي. أفلاطون لا وجود لنموذجه في التراث العربي، فالفيلسوف عليه واجب التعامل من السلطة والمعاشية مع عناصر الممارسة السياسية^{٤٦٨}."

(ب) "وكون الفكر السياسي الإسلامي فكرا حركيا: ليس فقط بمعنى واجب القيادة في أن تتدبر ولكن أيضاً بمعنى أن هناك وظيفة على الفرد أن يمارسها بعلمه وأن يدفع بسلوكه حقيقة التطور السياسي الذي هو نشر الدعوة بشكل أو بآخر، فتعاليم الرسول عليه الصلاة والسلام قاطعة صريحة في أن على

^{٤٦٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١ / ١٢٧-١٢٨.

^{٤٦٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١ / ١٦٠.

^{٤٦٨} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١ / ١٢٨-١٣٠.

المواطن ألا يقبل وألا يصمت وألا يستسلم إزاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الإسلامية حين قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)^{٤٦٩}، التعامل المباشر هو أقصى التعبير عن الحركية تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعي نحو الاقتناع والاقتناع وتنتهي بالتوجه إلى القوة العليا لهداية المحطىء وإنقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية".^{٤٧٠}

(ج) ويرتبط بذلك في وجهة نظر ربيع كَوْن " التراث السياسي الإسلامي تراث أخلاقي، وهو لذلك لا ينبع فقط من مفهوم القيم ولكنه لا يقبل ولا يتصور الفصل بين الأخلاقيات والممارسة، ويرفض أي تمييز بين الممارسة الداخلية والخارجية. فالتفرقة بين القيم السياسية وغير السياسية يرفضها الفكر السياسي الإسلامي رفضا قاطعا، ومن لا يصلح للحياة الخاصة غير جدير بأن يعتلي مناصب المسؤولية، ولن يصلح لأن يمارس السلطة، التعامل فقط من منطق وحدة القيم، والفكر السياسي الإسلامي وهو فكر أخلاقي هو خطاب للفرد حيثما وجد، وإذا كان لا إكراه في الدين فإن هذا لا يعني أن من لا يقبل ذلك الخطاب أهدرت آدميته"^{٤٧١}، فعلى الممارس للسلطة في التقاليد الإسلامية أن يقدم نموذج المثالية دون أن يعلق ذلك على القبول والرفض، وقواعد التعامل مع الأعداء ليست في حاجة إلى سرد أو تفصيل، رغم ذلك فأخلاقيات التراث السياسي الإسلامي هي قيم جماعية ودينية وليست قيما فردية ودينية"^{٤٧٢}

المطلب الخامس: الإطلاق والوظيفة العالمية للدعوة الإسلامية: وهو المفهوم الذي مافتىء ربيع يكرره في أكثر من موضع من مؤلفاته ومن ذلك قوله: بأن الخصائص الجوهرية للفكر السياسي الإسلامي تتقابل بالوظيفة العالمية للدعوة وقدرة التأمل السياسي على تقديم التصور المتكامل أي النظرة السياسية الكلية الشاملة من جانب آخر، فالدعوة الإسلامية تتجه إلى وظيفة الجماعة في النطاق الحضاري، التميز في الفكر السياسي الإسلامي ينبع من أساليب تصور تحقيق تلك الوظيفة العالمية. رغم ذلك فلنتذكر بعض الخصائص العامة التي كان لا بد وان تؤثر في المدركات السياسية الإسلامية كنتيجة لطبيعة عالمية الدعوة: العلاقة السياسية تنبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الأمة هي التجمع الحضاري الديني وليست مجرد

^{٤٦٩} رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص، حديث رقم (٤٩).

^{٤٧٠} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٦٠.

^{٤٧١} ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في هذا الشأن بعنوان " قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم"، حيث فصل فيها بالأدلة حرمة قتل من لم يقاتل ولم يعتدي على المسلمين من الكفار، وسرد البراهين على حرمة قتل الكفار لمجرد كفرهم كما تتبع أسباب قتال الرسول المشركين والنصارى وتفسير آيات القتال وأصول الهدنة والعهود مع غير المسلمين وفيه قال: " قتل الكافر الذي لا يضر بالمسلمين فساد لا يجبه الله ورسوله، وإذا لم يقتل يرجى له الإسلام كالعصاة من المسلمين"، انظر: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحارثي (٢٠٠٤)، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم. عبد العزيز بن عبد الله إبراهيم الزير آل حمد (تحقيق ودراسة) الرياض (بدون ذكر دار نشر).

^{٤٧٢} حامد ربيع، نفس المصدر والصفحة.

الالتقاء العنصري، سلطة الأمة، دون الحديث عن سلطة الحاكم ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية، الالتزام بالأخلاقيات في نطاق الحركة السياسية هو أمر يتجه إلى الحاكم والمحكوم في آن واحد، وعلاقة التضامن تنبع من فكرة وحدة التجمع السياسي وليست امتدادا لعلاقة الدم.^{٤٧٣}

ومن هذا المنطلق يؤمن حامد ربيع بأنه ومن خلال فهمه لحقيقة التراث الإنساني ووظيفة الحضارات التاريخية الكبرى بأن المسلمين مدعوون لأن يؤدوا " الوظيفة الكبرى في متاهات القرن الحادي والعشرين ، نحن نعلم أن ماضي أمتنا قد أصابته الجروح ، وأن تاريخنا قد لقي الإهمال وأصابه التشويه ، وقد آن الأوان لأبناء تلك الأمة أن ينظفوا ذلك التاريخ ، وأن يخرجوه نقيا ناصعا يهدي ويقود إلى الأمام ، وهي لذلك قد وضع على عاتقها وظيفة تاريخية ، عليها أن تؤديها في نطاق الصراع التي تعيشه الأسرة الدولية المعاصرة ، لإنقاذ الإنسانية المعذبة من تمزقاتها الضيقة التي فرضتها الأحداث على مجتمعنا ، علينا أن نبدأ فنزيل مجموعة المفاهيم الخاطئة التي لم يعد هناك موقع لتقبلها والتي آن الأوان لكي نوضح حقيقة ما تحويه من تشويه للخبرة التاريخية"^{٤٧٤}.

المبحث الثالث: عناصر المثالية السياسية الإسلامية عند حامد ربيع

من خلال استقراء ما كتبه ربيع في سعيه للوصول إلى صياغة نظرية سياسية إسلامية نجد أنه اجتاز ما تحدث عنه غير مرة من أن المفكر أو فيلسوف السياسة يمر عادة خلال مسيرة معاناته الفكرية بمراحل نضوج فكري حتى يصل إلى ما هو أفضل، وهي طبيعة بشرية، لاحظنا ذلك في مقومات الفكر السياسي الإسلامي الأنفة الذكر التي جاءت لتنسجم مع ما أسماه ابتداء أعمدة بناء نظرية سياسية إسلامية، وتكملها ما وصفها بخصائص التراث الفكري والخبرة الإسلامية.

وفي محور آخر ينتقل حامد ربيع من تلك العناصر الفكرية النظرية إلى تصنيفات أخرى، فهو يتحدث عن مقومات أو خصائص التميز والأصالة للتراث السياسي الفكري الإسلامي، والتي يجد ذاتها ومن جانب آخر تظهر مدى وطبيعة العصرية التي يتميز بها ذلك التراث عندما نطلق النظرة نحو المستقبل.^{٤٧٥}

كما وأنه يعتمد في تنظيره على "النموذج التاريخي باعتباره نوعا من أنواع التقنين العلمي للخبرة السياسية بمعنى تحويل تلك الخبرة إلى متغيرات بحيث يستطيع من خلال اقتطاع عناصرها الأساسية أن يجرى تلك المقارنة التي تسمح بتحديد وزن المتغيرات ونتائجها من حيث أبعاد الحركة ومنطلقاتها، بهذا المعنى العام

^{٤٧٣} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/١٦١.

^{٤٧٤} وقد تحدث حامد ربيع عن إثارته لهذه التساؤلات في مقالات بمجلة منبر الإسلام على مدار عام ١٩٧٣ ، وفي محاضرة بجامعة دمشق بعنوان " السلام الإسلامي" في مايو لعام ١٩٧٧ ، أنظر حامد ربيع ، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية الإسلامية. مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة (لم يذكر تاريخ نشره) ، ص ٦٧ وما بعدها.

^{٤٧٥} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/ ١٢٣.

أضحت فكرة النموذج التاريخي عنصراً أساسياً للمقارنة المنهجية بقصد لا فقط اكتشاف نماذج التطور بل وأيضاً بقصد تقديم نماذج التعامل في الواقع المعاصر، يعتمد ربيع على النموذج التاريخي -الذي سبقت الإشارة إليه- لتحديد العناصر أو المتغيرات الأساسية التي من مجموعها يتكون ذلك البنيان الكلي للنموذج الإسلامي وتحديد الوجود السياسي في ذلك النموذج، والتي لا بد وأن تُحدَّث آثارها وأن ترتب نتائجها على كل ما له صلة بعناصر التراث السياسي من فكر وممارسة أو غيرهما، وبهذا ننتقل معاً إلى العلمية السياسية في أرقى مراحل تقدمها المعاصر حيث لم تعد مجرد تأملات أو انطباعات وإنما أضحت ثقافة تمثل أدق ما استطاع أن يصل إليه العقل البشري في نطاق التحليل الاجتماعي، وبحيث لم يعد أحد يتردد في أن يصف النظرية السياسية بأنها في نطاق علوم الانسان بمثابة علم الذرة في نطاق العلوم الطبيعية^{٤٧٦}.

ثم نجد ربيع في موضع آخر يندفع بحماسة للتأكيد على عصرية الفكر السياسي الإسلامي بإيضاح المبادئ التي تجعل من هذا الفكر عصرياً نافعاً عن هذا الاعتقاد أي نوع من المبالغة أو التعصب، فهو يرفض بشدة الأفكار المترسبة في المفاهيم المتداولة ومنذ بداية القرن العشرين التي تعتبر الفكر أو التراث السياسي الإسلامي ليس إلا تعبير عن التخلف، وأنه أحد أسباب التقهقر التي تعيشها الأمة الإسلامية، وأن على علماء تحليل الفكر السياسي ترك كل ما له صلة بذلك التراث على أساس فكرة دخيلة يتبناها بعض العرب والمسلمين من أنه لا صلاح لحال شعوبنا بهذا التراث البائد... وأنه لا يصلح لأن يكون فصلاً في تاريخ المكتسبات الإنسانية، يرد ربيع في كثير من صفحات مؤلفاته على مثل هذه التصورات، وقد نقلنا بعض ردوده في الفصل الثاني حول دواعي ووظائف إحياء التراث وأسباب إهماله، فهو يشدد على أن مثل هذه المفاهيم خاطئة، مؤكداً أنه ليس أدل على عصرية الفكر السياسي الإسلامية من أننا لو أجرينا مقارنة ولو موجزة بين حقيقة المفاهيم الأساسية التي تسيطر على اتجاهات الفكر المعاصر والمفاهيم والمبادئ السياسية الإسلامية لظهرت حقيقة التوالد والقربان إن لم يكن الارتباط والتشابه في بعض الجوانب^{٤٧٧}.

و يمكن القول أن معظم تلك المبادئ أو العناصر أو المقومات أو الخصائص التي تناولها ربيع في وصفه للفكر الإسلامي، أو للتراث السياسي الإسلامي، أو للنموذج الإسلامي للوجود السياسي، وما جاء من إشارات في مواضع كثيرة أخرى عن طبيعة النظام السياسي الإسلامي، قد تبلور لديه في آخر المطاف في كتابه "مستقبل الإسلام السياسي" ضمن ما سماه: "عناصر المثالية السياسية الإسلامية" إلى جانب ما تناثر من تأملات في ثنايا مقالاته وكتبه الأخرى، يُعرّف ربيع "عناصر المثالية السياسية الإسلامية بأنها: "الخصائص التي يجب أن تتوفر في واقع سياسي معين ليستطيع أن يزعم الشرعية الإسلامية وأن تؤسس

^{٤٧٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١/٨٣.

^{٤٧٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، ج ١/١٩٦.

السلطة في داخله ولاء المواطن على أن النظام السياسي إن هو إلا تعبير عن التعاليم الإسلامية^{٤٧٨}، عناصر المثالية في نظر ربيع هي وحدها التي تحدد مثالية النظام السياسي وقدرته على أن يقترب بشكل أو بآخر من التعاليم التي حددتها المصدرية الإسلامية وصاغها التراث الإسلامي في كل ما له صلة بالعلاقات بين الحاكم والمحكوم، ويرى الباحث أن دمج تلك العناصر والمبادئ المتفرقة مع تصنيفه الأخير لعناصر المثالية السياسية الإسلامية سيظهر لنا بوتقة نظيرية منسجمة تنفادي تعقيد كثرة التصنيفات رغم أن لكل تصنيف - مع وجود أوجه التشابه بينها - مغزاه ومقصده:

المطلب الأول: مبدأ الخلافة^{٤٧٩}: يرى ربيع: أنه "لا توجد دولة إسلامية إن لم تجعل منطلق السلطة في داخل تلك الدولة هو مفهوم الخلافة^{٤٨٠}"، والخلافة ليست كلمة لكنها نظام متكامل حيث من يستطيع أن يمارس الخلافة أي السلطة العليا لا بد وأن تتوفر فيه خصائص معينة، ولنتذكر بهذا الخصوص كيف أن

^{٤٧٨} حامد ربيع (١٩٨٣)، *مستقبل الإسلام السياسي*. سلسلة أوراق مستقبلية، معهد الدراسات والبحوث العربية - وكان رئيس قسم الدراسات السياسية والقومية بالمعهد ببغداد حينما نشر الدراسة، بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، ص ١٥ وما بعدها.

^{٤٧٩} ونكتفي هنا بما يقوله الإمام أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية: "الإمامة موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم - هو أبو بكر الأصم الذي خرج عن الإجماع ورأى أن نصب الإمام غير واجب -، واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل"، ثم يضيف: "وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن النظام والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين قال الله عزو وجل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ الْأَمْرَ مِنْكُمْ } (سورة النساء: الآية ٥٩)"، ويؤكد رحمه الله على حكم الخلافة بقوله: "إذا ثبت وجوب الإمامة فرضها على الكفاية كالجهد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الإختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه"، انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (٢٠٠٦)، *الأحكام السلطانية*. أحمد جاد (تحقيق)، القاهرة: دار الحديث، ص ١٥-١٧.

^{٤٨٠} ويأتي كلام ربيع متوافقا مع كلام بعض من عاصره ومن هؤلاء محمد ضياء الرئيس الذي ذهب إلى القول بأنه "إذا كان دور الخلافة قد انتهى فإن من واجب المسلمين أن يعملوا لبدء الدور الجديد لها، وليس المهم الاحتفاظ بلفظ الخليفة أو خلافة، فالإسلام لا تحمه الأسماء ولا الألقاب، وإنما تحمه الحقيقة والجوهر وإذا بحثنا عن حقيقة الخلافة فإنها قيادة عامة للأمة الإسلامية تمثل وحدتها وتحفظ كيانها وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادئ الإسلام"، وأضاف: "فالخلق أن لا جدال حول هذه الحقيقة، وأن إيجاد دولة أو قيادة عامة للإسلام فرض واجب على المسلمين أو ركن أساسي للدين، وأن الأمة تكون مقصرة ويقع عليها الإثم إذا لم تقم بهذا الواجب، بل تكون مقصرة في حق نفسها ومصالحها ومصيرها" وقال: "ومن الممكن أن يطور النظام السياسي للإسلام في العصر الحديث، وهذا التطور تجزئة مبادئ الإسلام أيضا، فليس من اللازم أن توجد دولة واحدة، وليس من الواجب أن تنحصر السلطة في فرد أو شخص أو أسرة... بل قد تكون هناك قيادة للمسلمين في صورة شورية جماعية تنبع من إرادة الأمة وترتكز عليها، وبهذا تكون الأمة قد أدت الواجب عليها وقامت بالفرض أو الفروض التي أمرها بها الدين"، نقلا عن: محمد ضياء الرئيس (١٩٥٢)، *"النظريات السياسية الإسلامية"*، المصدر السابق، ص ٢٠٨-٢١١.

شرعية الخلافة مردها البيعة^{٤٨١}، وكيف أن الخليفة يجب أن تتحقق فيه مواصفات معينة بعضها عضوي ليس هذا موضع التفصيل بخصوصها^{٤٨٢}، وعلاقة المواطن بدولة الخلافة هذه علاقة معنوية قبل كل شيء تتبع من القناعة الدينية، وتستند إلى أوامر معينة وقواعد سلوكية لا يستطيع الخليفة أن يخرج عليها أو أن يتناقض في ممارسته مع أي منها^{٤٨٣}٤٨٤.

ويرى حامد ربيع: أن أهمية ظاهرة القيادة في إطار التحليل العام للوجود السياسي تسيطر على كثير من التطبيقات الإسلامية للتحليل والتأمل حول ظاهرة السلطة ويقول في ذلك: "قد يتصور البعض أن هذه الناحية تصير أكثر وضوحاً وأكثر مبالغة في الفكر السياسي الذي يرتبط بالدولة العثمانية أو بما أسميناها "الإمبراطورية الإسلامية الثانية" على أن هذا غير صحيح، فالعودة إلى جميع الكتابات السياسية تبرز وبلا استثناء كيف كان محور التأمل ينبع ويتمركز دائماً حول ظاهرة القيادة وكيف ان المحور الحقيقي هو التوازن والاستمرارية ولو من خلال السلطة القيادية، فالوجود السياسي هو حاكم أو محكوم ومن ثم فإن كل تحليل

^{٤٨١} البيعة في الاصطلاح " إظهار الرضا بالإمام والإنقياد له بشرط التزامه بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام"، وتبدأ جذور مشروعيتها عند أول بيعة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع من وفد إليه من أهل يثرب، والتي عرفت ببيعة العقبة الأولى باعتبارها أول بيعة في الإسلام، وبالنظر إلى هذه الواقعة نجد أنها تحمل طابعاً سياسياً، حيث كان يرى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من ورائها جعل هؤلاء القوم ومن بلادهم قاعدة استراتيجية جديدة لدولته في مواجهة قوى الباطل من حوله ومجاهتهم بدعوة ربه، انظر: أ.د صادق شايف نعمان (٢٠٠٤)، *الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار السلام، ص ١١٠-١١٣، والطاعة الشرعية أمر لازم للبيعة حيث يعاهد المسلمون الخليفة على السمع والطاعة على سنة الله ورسوله والبيعة حق لكل مسلم وواجب يقع على عاتقه ويستدل على وجوبها بالأدلة المؤكدة لحق الأمة في البيعة والتي بينها قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (سورة الفتح: الآية ١٨)، لكن يجب أن تسبق البيعة مشورة لاختيار الأصلاح للخلافة بمقتضى شروطها وقد أكد على وجوب تلك المشورة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنها جزء من حق الأمة الإسلامية في اختيار الخليفة واعتبار بيعتها مصدراً لشرعية سلطته فيما ذهب إليه علماء الإسلام في بحثهم في أسلوب تولية الإمام، وقد سبق التفصيل في ذلك. انظر: أحمد عبد الله مفتاح، *نظام الحكم في الإسلام*، مصدر سابق، ص ١١٨-١١٩.

^{٤٨٢} لن نخوض في تفاصيل شروط الإمام أو الخليفة فهو باب فسيح جالت فيه إسهامات العلماء الأقدمين والمفكرين المعاصرين، حيث اجتهدوا في استخلاص مواصفات كان بعضها محل اختلاف بينهم وبعضها محل اتفاق، ومما اتفقوا عليه شرط الإسلام والتكليف والذكورة والحرية والعدالة والتقوى والعلم، وأضاف البعض شروطاً أخرى كالأهلية السياسية في التعامل مع شؤون الحرب وتبدير أمور دولته، والشجاعة وقبل ذلك سلامة الحواس والأعضاء، ثم اختلفت الفرق الإسلامية حول النسب وهل يجب أن يكون الإمام من قريش. بتصرف عن: صادق شايف نعمان، *الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله*، مصدر سابق، ص ١٨٩-٢٢٩.

^{٤٨٣} والتي يصفها د. فتحي الدريني بمبدأ المسؤولية الجماعية في القرآن الكريم والسنة المطهرة والتي ترتبط بعقيدة الاستخلاف، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة: الآية ٣٠)، فالخلافة الإنسانية في الأرض التي جاء بها القرآن الكريم عقيدة وهي مصدر الالتزامات التي تقع على عاتق الإنسان المسلم الذي توجب تحوُّله بأعباء هذه الخلافة، حتى يتم له صوغ الحياة الإنسانية على عين الشريعة، إعلاء لكلمة الله في الأرض وإخلاصاً لله تعالى في صدق العبودية"، والأمة مكلفة بأن تكون كذلك، ومن ثم نشأ أساس مسؤوليتها بوصفها الجماعي وعلى سبيل التضامن، قال تعالى ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْقَاسِيُونَ ﴾ (سورة النور: الآية ٥٥) ". بتصرف عن: فتحي الدريني، *النظريات الفقهية*، المصدر السابق، ص ٩٥-

١٠١

^{٤٨٤} حامد ربيع، *مستقبل الإسلام السياسي*، المصدر السابق، ص ١٧ و ٢٠.

سياسي يجب أن يقوم على أساس تحقيق التوازن بين طبقتين: طبقة من يمارس السلطة وطبقة من يخضع لتلك السلطة، التحليل ليس مجرد تقديم لحقوق الحاكم وإنما هو تأصيل لحقوق المحكوم أيضاً، وبصفة أكثر أهمية دراسة لقنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم. اتصال نظامي في بعض الأحيان، واقعي في أغلب الأحيان، ولكنه أيضاً مثالي من حيث التأصيل الفكري في جميع الأحيان^{٤٨٥}.

ويشير ربيع في هذا المضممار إلى أهمية متابعة التراث الفكري خلال النصوص المتداولة والتي لم تَرَقْ إلى مستوى أمهات الفكر السياسي من خلال العودة إلى الخطب والرسائل على وجه الخصوص^{٤٨٦}، فإذا كانت الكتابات الكبرى لا تقدم لنا إطاراً متكاملًا لحدود التزامات الحاكم، ولبلورة حقوق المحكوم فإن هذه الناحية على العكس تمتلئ بها وبغزارة واضحة المصادر الأخرى أي الرسائل التي تعوّد الخلفاء أن يوجّهوا من خلالها تعاليمهم إلى الحكام والخطب، التي تعكس في حقيقة الأمر العهد والوعد من الحاكم في تعامله مع الطبقات المحكومة^{٤٨٧}.

المطلب الثاني: مبدأ الاستعلاء الديني^{٤٨٨}: ربما تبدو التسمية مختلفة لهذا المبدأ عما يتداول في كتب الفكر السياسي الإسلامي لكن مقصد حامد ربيع من "الاستعلاء الديني" يتفق مع غيره حيث يقول: "الحضارة الإسلامية جوهرها العقيدة الإسلامية والعقيدة الإسلامية تقوم على مبدأ الارتقاء الديني، إن الإيمان له دلالاته وكذلك سلوك المؤمن من حيث التطابق بين الممارسة والمثالية له درجاته، تطعيم مبدأ العدالة بمبدأ المساواة لا بد وأن يقود إلى هذه النتيجة وهي أنه إذا كان لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وإذا كان المسلمون سواسية كما تؤكد الآية الكريمة في قوله سبحانه: { مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطَاةً فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا }^{٤٨٩}، فلا بد وأن يكون هناك تمييز واستعلاء بين المسلم وغير المسلم. وهذا التمييز يعبر عن قيمة معينة:

^{٤٨٥} حامد ربيع *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/١٣١.

^{٤٨٦} ومن ألف لهذا النوع من التخاطب أو الأدب السياسي القلقشندي (ت ٨٢٠هـ) في كتابه الشهير "مآثر الأنافة في معالم الخلافة"، ويعجب المتصفح لهذا السفر المهم كيف كانت رسائل الخلفاء والملوك والولاة التي طالما جمعت كلماتها بين معالم التقوى والنصيحة وسياسة الملك، قسم القلقشندي تلك الرسائل حسب الطرف الذي وجهها إليه الخليفة وحسب الأسلوب، وتعكس تلك الرسائل الخطاب السياسي والتناصح الشرعي لتلك النخب السياسية، كما تقدم الرسائل تلك ما يشبه اليوم القرارات الرئاسية والوزارية والتوجيهات لمن يتبع الخليفة في الأمصار. أنظر: القلقشندي (بدون تاريخ نشر)، *مآثر الأنافة في معالم الخلافة*. عبد الستار أحمد فراج (تحقيق)، بيروت: عالم الكتب.

^{٤٨٧} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/١٣٢.

^{٤٨٨} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/٨٧.

^{٤٨٩} سورة الفتح: الآية ٢٩.

الإيمان بالله ورسله أي بالقرآن وتعاليم محمد عليه الصلاة والسلام^{٩٠}. وإذا كان الإيمان له مستوياته فكذلك عدم الإيمان له أيضاً مستوياته اقتراباً أو ابتعاداً عن جوهر ذلك الإيمان، وهكذا في المجتمع غير المسلم هناك "أهل الكتاب"، قال تبارك وتعالى: {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} ^{٩١}، وهناك عبدة الأصنام على سبيل المثال قال عز وجل: { وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَعْبَجْتُمْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبُدُوا مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أَعْبَجَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } ^{٩٢}، وكذلك من بين المسلمين هناك من هو ألقى أو أقل تقوى، الخلاصة أن جوهر الحضارة الدينية يصير تمييزاً طبقياً من منطلق مفهوم التقوى، هذه الحقيقة تعنى الاختيار: الشعب المسلم هو صاحب الوظيفة الحضارية القيادية^{٩٣}، والدين الإسلامي خير الأديان، ومحمد هو خاتم المرسلين عليهم الصلاة والسلام^{٩٤}.

^{٩٠} وعن هذا قال الإمام محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي (ت ٥٧٧٤هـ): " لا يجوز تولية اليهود والنصارى على المسلمين، واستكناهم على بيت مال المسلمين، وقد أنكر ذلك من السلف عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن عمر كان قد ولي أبا موسى الأشعري على البصرة فجاء إليه فقال: اكتب لي الحساب، فانطلق فكتب أنفقت في كذا كذا ثم جاء به إلى عمر رضي الله عنه فما رآه أعجبه قال: من كتب لك هذا؟ قال: كاتب لي، قال فادعه حتى يقرأ كتبنا جاءتنا من الشام، فقال: يا أمير المؤمنين، لا يدخل المسجد، فقال: لم، أجنب هو؟ قال: لا ولكنه نصراني. قال: فضرب عمر فخذي ضربة كاد يكسرها، ثم قال: أما سمعت الله تعالى يقول: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } (سورة المائدة: الآية ٥١)، أفلا اتخذت كاتباً حنيفاً يكتب لك، قال: يا أمير المؤمنين، مالي وله، له دينه ولي كتابته، فقال عمر رضي الله عنه: لا نأمنهم إذ حوَّهم الله ولا نكرمهم إذا أهانهم الله ولا ندينهم إذا أقضاهم الله"، لكن فترات حكم خلفاء آخرين شهدت تمكن أهل الذمة كما حصل في عهد المهدي أبي عبد الله محمد بن المنصور وهو ما أنكره عليه بعض الزهاد والعلماء بعد أن ظهر ظلم بعضهم للناس في المعاملة، ويروي الإمام الموصلي عن عمران بن الأسد أنه قال: "أنا كتاب عمر بن عبد العزيز إلى محمد بن الميسر: أما بعد، فإنه بلغني أن في عملك رجلاً يقال له: "حسان" على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ } (سورة المائدة: الآية ٥٧)، فإذا أتاك كتابي هذا، فادعه إلى الإسلام، فإن أسلم فهو منا، وإن أبى فلا تستعن به، ولا تأخذ غير أهل الإسلام على شيء من أعمال المسلمين، فقرأ عليه الكتاب فأسلم، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله ألا تولوا على أعمالنا إلا أهل القرآن، فكتبوا إليه إنا وجدنا فيهم خيانة، فكتب إليهم: إن لم يكن في أهل القرآن خير فأجدر ألا يكون في غيرهم خير"، انظر: الإمام محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي (١٤١٦هـ)، *كتاب حسن السلوك الحافظ دولة الملوك*. المستشار فؤاد عبد المنعم أحمد (تحقيق وتعليق)، الطبعة الأولى. الرياض: دار الوطن، ص ١٦١-١٦٢ و١٦٨.

^{٩١} سورة المائدة: الآية ٥.

^{٩٢} البقرة: الآية ٢٢١.

^{٩٣} وفي صياغته للنظرية العامة في الفكر السياسي الإسلامي، يضع المفكر الإسلامي محمد أحمد الراشد ما يصفه هنا حامد ربيع -استعلاء وتمييزاً بين المسلم وغير المسلم ووظيفة حضارية قيادية للأمة المسلمة- ضمن الركن الأول في نظريته بقوله: "يبدأ إصلاح الحياة بإيداع السلطة لمؤمن قوي"، ويفصل محمد أحمد الراشد في ذلك معتمداً على أقوال السابقين من الفقهاء فيقول: "وأصل ومبتدأ حق المسلم في السلطة مستنبط من تحليل مجرى الحياة ومشاهدة الطبيعة المودعة في الخلق، فإن الاختلاف بين البشر صفة لازمة، بسبب الفجور الذي أودع في النفس الإنسانية كما أودع فيها الخير، مثل الذي ظهر في قابيل حين غلب الحسد فيه جانب الخير، فقتل هابيل الذي غلب خيره فكف يده، ولذلك

ويرتبط بالنظرة المتميزة للحضارة الإسلامية في تعاملها مع الوجود الإنساني قاعدة أخرى مطلقة لم يقدر لها بعد التحليل الكافي من حيث آثارها السياسية في نظر ربيع وهي "النظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم محنة قال تعالى: ﴿ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾^{٤٩٥} ، وقال تبارك وتعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ ﴾^{٤٩٦} ، فالحياة اختبار ومن ثم فإن هذا الاختبار يفترض ابتداءً أنه إخضاع المواطن لامتحان عسير لا بد وأن ينتهي منه بإثبات القدرة والصلابة على أنه يستطيع أن يصف نفسه بأنه "مؤمن" وهكذا تصير السلطة ضرورة وتصير السلطة واجبات قبل أن تكون حقوقاً بمعنى امتيازات وليست بمعنى التزامات. أما عن الحقوق فرغم أنها تتبع من مفهوم الطاعة إلا أنه لا طاعة لما هو مخالف للمبادئ الدينية والقواعد الأخلاقية الثابتة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف)^{٤٩٧}. فالسلطة لا تعنى الاستسلام ورغم أن البعد عن السلطان غنيمة لأن الجزاء هو في الحياة الآخرة ولكن لو أخطأ صاحب السلطان فواجب المواطن أن

لا يمكن أن تنظم حياة الناس بلا قائد، يسمى الملك أو بأي إسم آخر، فإذا أيد الله أحد عباده بالوحي حتى أكتمل خيره : صار أحق بأن يكون هو الذي يقود ويحكم، فلما انتهى الوحي وختمت الرسالات بمحمد صلى الله عليه وسلم : إنتقل الحق من بعده إلى أقرب متمسك بالوحي الذي نزل عليه وأتمهم، إذا منحه الله قوة، ثم هو استولى يولي الأمثل فالأمثل، وفق نظرية التوثيق واستكفاء الأمناء، وبذلك تكون تولية القوي المتمسك بالوحي هي نقطة بداية الحياة السياسية، ومحور حركتها... هذا التسلسل هو المنطق الذي فهمه فقهاء الإسلام في كيفية تحريك الحياة بموازين الإسلام، وصرحوا بلزوم نقطة البدء هذه والإمسك بالزمام... ويمثل هذا المنطق قامت تقارير القرطبي، فجعل الخليفة نقطة بدء الإصلاح وشرح في تفسيره كيف (أن الله سبحانه خلق الخلق على سليقة الأدمية، من التحاسد والتنافس والتقاطع والتدابير، والسلب والغارة والقتل والثأر، فلم يكن بد في الحكمة الإلهية والمشية الأولية من كاف يدوم معه الحال، ووازع يحمد معه المال، قال تعالى : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة : الآية ٣٠)، فأمرهم الله سبحانه بالخلافة، وجعل أمورهم إلى واحد يزعمهم عن التنازع ويحملهم على التآلف من التقاطع، ويرد الظالم عن المظلوم، ويقرر كل يد على ما تستقر عليه، وروى ابن القاسم قال: حدثنا مالك أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كان يقول : ما يزع الإمام أكثر مما يزع القرآن)...وسيقول الفاجر والكافر: دعوى الاستخلاف ومنح الحق في السلطة ليد مؤمنة إنما هو احتكار وانفراد وإهمال للآخرين، ونقول : نعم يحتكرها المؤمن، لكن ليس واحدا مسمى، فتعال وكن مؤمنا حقا نكسبك الحق أيضا" عن : محمد أحمد الراشد ، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية ، مصدر سابق ، ج ٥/٧-٥.

^{٤٩٤} حامد ربيع ، المقدمة التحقيقية ، ج ١/٨٧.

^{٤٩٥} سورة الأعراف : الآيات ١٢٨ و ١٢٩.

^{٤٩٦} سورة الملك : الآية ٢.

^{٤٩٧} أخرجه البخاري: رقم الحديث (٧٢٥٧)، ومسلم: رقم الحديث (١٨٤٠)، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي حديث آخر عن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)، أخرجه البخاري: رقم الحديث (٧١٤٤)، ومسلم: رقم الحديث (١٨٣٩).

يقوموه لو بسيفه^{٤٩٨}. ولأن الحديث الشريف يؤكد أن (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)^{٤٩٩}، فكما أن الحاكم راع فكذلك المواطن العادي ولو في دائرة أسرته الضيقة فهو راع ومسئول، والمسئولية تعنى الالتزام قال عليه الصلاة والسلام: (إن أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)^{٥٠٠}. إن خطأ الحاكم حين يتضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية لا يمكن أن يوصف إلا بأنه منكر عملاً بمقتضى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً...)^{٥٠١}. وهذا يعنى لا فقط الابتعاد عن السلطة الا لضرورة بل وكذلك سيادة الحياة الآخرة على الحياة الدنيوية. وهكذا تبرز واضحة الفوارق الأساسية بين الحضارات الدينية الكبرى، فإذا كانت الكاثوليكية تجعل المدينة السياسية عقاباً لما فعله آدم عقب طرده من الجنة، وإذا كانت اليهودية تجعل من الحياة الدنيوية معايشة لتحقيق الذات من خلال الألم واللذة، فإن الحضارة الإسلامية لا ترى في الحياة الدنيوية الا إعداداً لاستقبال الحياة الأخرى^{٥٠٢}.

المطلب الثالث: وحدة الأمة الإسلامية: يشدد حامد ربيع على أهمية مفهوم وحدة الأمة الإسلامية باعتباره جوهر التطبيق السياسي الإسلامي فتمثلاته وتأثيراته تتبلور وتنساب من جميع قنوات وشرابين الجسد السياسي، ويقول: "وحدة الأمة الإسلامية تنبع من مفهوم العلاقة الروحية التي يُعَلِّفها عامل الدين والانتماء للقرآن والسنة، وهنا نلاحظ منذ البداية مدى الخلاف بين الواقع الذي نعيشه وجميع نماذج الخبرة الإسلامية السابقة، فالعالم الإسلامي وحتى وقت قريب نسبياً لم يعرف إلا الترابط المطلق بين الوجود العضوي للمسلم ومعايشته على أرض إسلامية تنتمي إلى إرادة إسلامية ويحكمها نظام إسلامي، لكن العالم الذي نعيشه يعرف الكثير من المسلمين الذين يعايشون حضارة غير إسلامية بل ومناهضة للإسلام كالحضارة الكاثوليكية الغربية، وقد يعيش في ظل نظام وثني رغم أنه يمثل أقلية ذات وزن معين، وليس أدل على واقع المسلمين في الهند تأكيداً لهذه الملاحظة، لو عدنا إلى الخبرة الإسلامية الأصيلة لكان أول ما لاحظناه أن تلك التقاليد لم تقبل سوى خليفة واحد^{٥٠٣}، فالقرآن واحد والرسول الكريم عليه الصلاة

^{٤٩٨} ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن مسؤولية الأمة في تصحيح مسار السلطة الحاكمة: "إن مصير الأمر إلى الملك ونواجم من الولاة، والقضاة والأمراء، ليس لنقص فيهم فقط، بل لنقص في الراعي والرعية جميعاً... وقد قال تعالى: { وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَضُ الظَّالِمِينَ بَعْضاً } سورة الأنعام: الآية ١٢٩"، شيخ الإسلام ابن تيمية، **الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص ٢٦.

^{٤٩٩} عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي الناس راع، وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلم راع وكلكم مسئول عن رعيته)، أخرجه البخاري: ٢٥٥٤، ومسلم: ١٨٢٩.

^{٥٠٠} رواه ابن ماجه في سننه، عن أبي سعيد الخدري وزاد على اللفظ: (أو أمير جائر)، وسكت أبو داود عن حكمه وصححه الألباني، كتاب الفتن، باب الأمر والنهي، رقم الحديث (٤٣٤٤).

^{٥٠١} سبق تخرجه.

^{٥٠٢} حامد ربيع، **المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك**، ج ١/٨٤.

^{٥٠٣} رغم تعدد الولاة والسلطين فإنه لم يجرؤ كثير منهم على تحدي مكانة الخليفة الواحد، مع أن الوالي أو السلطان أو ما شابهه من أصحاب النفوذ على بعض الأمصار كان يملك من الصلاحيات السياسية والدنيوية وحتى العسكرية ما يؤهله واقعياً لينصب نفسه خليفة أيضاً،

والسلام واحد، فكذلك لابد وأن يكون الحاكم الأعلى الذي يتولى حكم الجماعة باسم الإرادة التاريخية واحد، ومن هذا المنطلق نفهم النتيجة الأخرى التي سيطرت على العالم الإسلامي وهي الشعور بالتجانس من جانب والتميز من جانب آخر، فكل من ينتمي إلى المجتمع الإسلامي حتى لو لم يكن مسلماً هو جزء من الجماعة وله حقوق وعليه التزامات^{٥٤}.

وحدة الأمة في نظر ربيع لا تتنافى مع تعدد المذاهب الفقهية والمدارس الفكرية في الدولة المسلمة "والواقع أن محور العلاقة السياسية في التصور الإسلامي هو علاقة حاكم بشعبه وليس حاكماً بأرضه، وهكذا كان يوصف الجار الشمالي بأنه سلطان الروم ويخاطب حاكم فارس بأنه شاه العجم، هذه الوحدة التي مردها العلاقة الروحية لا ينال منها أو يؤثر فيها تعدد النظم، الإسلام لم يربط بين وحدة الأمة ووحدة النظم القانونية، بل إنه قبل وجود مذاهب أربع أو أكثر في داخل الأمة الإسلامية دون أن يعني ذلك أي فرقة أو مجافاة لوحدة الأمة، الأمة واحدة لأنها تعبد إلهاً واحداً وتدين بالاحترام لتعاليم واحدة ولغة دينها لغة القرآن العربية واحدة رغم أن لغات الشعوب المسلمة الأخرى كثيرة في آسيا وإفريقيا، الأمة بمعنى آخر: مفهوم معنوي وحضاري، هي إئتداء ديني حيث يسود كتاب واحد وتبعية واحدة وقبلية واحدة، وهي لذلك لا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة فحيث يوجد المسلم فهو يعيش على أرض إسلامية وينتمي إلى تلك الوحدة المعنوية التي تعلق الإقليم وتتجرد من الإقليم"^{٥٥}.

ويعتبر ربيع "محور التطور السياسي هو الأمة، أي الجماعة المنظمة حيث يسيطر مبدأ الإخاء والتضامن، كلمة الدولة لا تعرفها التقاليد الإسلامية الأولى، حيث كان محور الخطاب السياسي هو الجماعة، هم أولئك الذين أشار إليهم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^{٥٦}. الإقليم لا موضع له في التصور الإسلامي للجماعة السياسية الأولى، السلطة هي بهذا المعنى القوة المنظمة لحياة الأمة التي تسعى أساساً لتحقيق الوحدة لتلك الأمة، وإذا كانت وظيفة الأمة الإسلامية نشر الدعوة فإن الخلافة أو السلطة تصير بهذا المعنى هي أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية ولكن الذي يعيننا أن نتذكره هو أن السلطة ليس لها من مبرر وأن الطاعة ليس لها من إلزام سوى تحقيق تلك الوظيفة الحضارية، وقد روى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-

ويقول الإمام الماوردي: "وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قوم فجزوه". الماوردي، *الأحكام السلطانية*، مصدر سابق، ص ٢٩.

⁵⁰⁴ حامد ربيع، *مستقبل الإسلام السياسي*، ص ١٧.

^{٥٥} حامد ربيع، *مستقبل الإسلام السياسي*، ١٨.

^{٥٦} أخرجه الشيخان عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، ورواه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين، رقم الحديث (٢٥٨٦)، ورواه البخاري: رقم الحديث (٦٠١١).

قال: (سليكم بعدي ولاة، فليكم البُرُّ بِرِّه، والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلکم ولهم، وإن أساءوا فلکم وعليهم)^{٥٧}. ودلالة هذا النص واضحة في التعبير عن مفاهيم ثلاثة: أن الحاكم ليس مجرد كونه حاكماً بل لابد أن يكون صالحاً، وأن محور الطاعة هو التطابق بين سلوك الحاكم وإطار الشرعية، وأن خطأ الحاكم لا يتحملة الشعب ولا تحمل وزره الجماعة^{٥٨}.

إذن فالذي يجمع "الأمة" في نظر ربيع أربعة عناصر أو متغيرات تتكامل بها معانيها الحقيقية وهي: "أولاً: جماعة تؤمن ويسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي، والتي تقوم على أساسها الدعوة المحمدية. ثانياً: هذه الجماعة تملك إدراكاً واحداً مُتَّحداً في كل ما له صلة بالدعوة الإسلامية ومن بين هذه العناصر مبدأ الخضوع، واحترام الشريعة الإسلامية بوصفها نظاماً متكاملًا للسلوك الفردي والجماعي، ثالثاً: تربط جميع هذه العناصر علاقة التضامن المطلقة، رابعاً: محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم الجهاد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان، هذه هي العناصر الأربعة التي يقوم عليها مفهوم الأمة كما ورثناه عن تقاليدنا وتراثنا الإسلامي: إيمان، إدراك، تضامن، جهاد"^{٥٩}.

ويصف ربيع مفهوم وحدة الأمة الإسلامية في أوسع معانيها بأنها: "المنطلق الحقيقي لخلق الإرادة المتكاملة من جانب"^{٥١٠}، والتعبير الشكلي عن مفهوم التكامل الاجتماعي والسياسي من جانب آخر، رغم ذلك فإن الوحدة قد تكون عرقية كما عرفتها الجماعة الرومانية، وقد تكون نظامية كما تعرفها الدولة القومية المعاصرة، وقد تكون حضارية كما عرفتها الجماعات التوتونية في خلال العصور الوسطى بل وحتى مشارف القرن العشرين. وفي جميع هذه التطبيقات قد تختلط مع مفهوم الوحدة الإقليمية، ومن هنا تبرز

^{٥٧} ضعفه الألباني، وقال إسناده ضعيف جداً، وكذا الذهبي، والعقيلي، أنظر: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٣٩٩هـ)، *إرواء الغليل* في تخريج أحاديث منار السبيل. الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي، ج ٣/٣٠٥.

^{٥٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، ج ١/١٤٩.

^{٥٩} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، ج ٢/٢١-٢٢.

^{٥١٠} ولعل من أهم المعوقات التي تعترض طريق الوحدة الإسلامية تعدد دول العالم الإسلامي حتى بلغت قرابة ستين دولة، لكن المقومات المستمدة من الشريعة قادرة على تحقيق الوحدة بمعانيها الواسعة، والمتثلة في وحدة العقيدة ووحدة لغة الدين أو لغة العبادة وهي لغة القرآن، ومبدأ التكافل الذي تؤسسه نصوص القرآن والسنة، وإلى جانب وحدة العبادة المفروضة على المسلمين فإن منابع الدستور والقانون في الأمة الإسلامية واحدة قال تعالى: { وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ } (سورة آل عمران: الآية ١٠٣)، كما يجمع المسلمين تاريخ واحد يمتد بجزوره إلى أنبياء الله آدم ونوح وموسى وعيسى وتاريخ خاتم النبيين محمد عليهم الصلاة والسلام { قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } (سورة البقرة: ١٣٦)، ولا تقف معاني الوحدة عند التاريخ فيفترض أن يتوحد المسلمون في عاداتهم وسلوكهم قال سبحانه { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً } (سورة الأحزاب: الآية ٢١)، كل هذا لابد وأن يوحد الآلام والأمال، عوضاً عن مقومات الوحدة المستمدة من الثروات الطبيعية والامتداد الجغرافي البحري والبري والطاقات البشرية في شتى تخصصات الحياة. وقد فصل في شرح هذه المقومات: أحمد عبد الله مفتاح، *نظام الحكم في الإسلام*، مصدر سابق، ص ٤٧٢-٥١٠.

فكرة الأمن القومي بمعنى الأمن الاقليمي، فأين مفهوم الوحدة الإسلامية من هذه التصورات؟، الواقع ان الاجابة على هذا تكاد تستحيل رغم أنها قد تبدو لأول وهلة واضحة ليست في حاجة إلى تفصيل. ونستطيع منذ البداية ان نطلق تصورنا للوحدة الإسلامية بأنها تنبع من مفهوم العلاقة الروحية التي يغفلها عامل الدين والانتماء إلى لغة القرآن، بل إنها تصير في نطاق التحليل السياسي للتراث الإسلامي منطلق أساسي لفهم فكرة الاختيار والتمييز^{١١}. وهنا يحاول ربيع ان يصوغ هذا التصور في كلياته العامة تاركا التفاصيل والجزئيات، وهي كآآتي:

١- فأول ما يلاحظه ربيع: أن "التقاليد الإسلامية الاولى لم تقبل سوى خليفة واحد، مما لا شك فيه أن الحوادث اللاحقة حطمت، أو على الأقل قيّدت من هذا المفهوم، على أن هذه الحوادث أيضاً لا تستطيع أن تنال من اطلاق القاعدة الفكرية، في لحظة معينة وعلى وجه التحديد خلال القرن العاشر الميلادي سوف نجد ثلاثة خلفاء في آن واحد: الخليفة الاندلسي في قرطبة، ثم الخليفة السني في بغداد، إلى جانب الخليفة الفاطمي أو الذي في طريقه لأن يكون كذلك في تونس قبل أن ينتقل إلى القاهرة، رغم هذا التعدد فإن كلاً من هؤلاء الثلاث انما كان يعتقد في ذاته انه هو صاحب السيادة على الآخرين، أو بعبارة أخرى أنه هو الذي يجب أن يقود ويطاع، وليس أدل على ذلك من أن الخليفة الفاطمي أرسل دعواته إلى بغداد يحاولون تطويع القيادات السنّية للعودة إلى المفاهيم الفاطمية، هذا الاستثناء ليس إلا تأكيداً للقاعدة. بل إنه عقب ذلك وفي فترات الإنحلال اللاحقة سوف نستمتع إلى تسميات تؤكد ثبات هذه المفاهيم ككلمة "أمير الأمراء" أو "ملك الملوك" أو "الشاهنشاه"، بل ونفس العلاقات اللاحقة بين نظام الخلافة والسلطنة ليست الا تأكيداً لنفس الحقيقة^{١٢}.

وعندما يعقد ربيع مقارنة بين النموذج الإسلامي في القرون الهجرية الأولى بما كان آنذاك في أوروبا الكاثوليكية فإنه يصل إلى نتيجة مفادها أن: "الشعور بالتجانس والتميز تعبر عنه ولو في دلالة سلبية جميع النظم السياسية المرتبطة بالتعامل بين تلك الجماعة والجماعات الأخرى، هذه النظم التي هي بمثابة إطار فكري للوضع المعنوي للمجتمع الإسلامي والتي بدورها تنبع من فكرة التميز، إنما تقوم على أساس الوحدة المعنوية للجماعة المسلمة. وتبدو هذه الظاهرة واضحة عندما نقارن المجتمع الإسلامي بالمجتمع الكاثوليكي في فترة العصور الوسطى: فبينما نجد الألقاب العرقية والاقليمية تنتشر بلا حدود في أوروبا الكاثوليكية لا نجد لها أي موضع في العالم الإسلامي، وربط حاكم بإقليم أو بجماعة عرقية لم تعرفه الجماعة الإسلامية إلا في مراحل لاحقة. ولو عدنا إلى الخطابات المتداولة بين حكام الأمة الإسلامية في فترات

^{١١} حامد ربيع، وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، مقال في تقرير قضايا دولية، العدد ٢٣٦، السنة السابعة، ٢٤ محرم ١٤١٧هـ / ١٠ يونيو ١٩٩٦م، ص ٣٥.

^{١٢} حامد ربيع، مفهوم الأمة، تقرير قضايا دولية (العدد ٣٠٢)، السنة السادسة، ٢١ جمادى الأولى ١٤١٦هـ / ١٦ أكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٩.

الانحلال نفسها لوجدنا ان هؤلاء الحكام لم يستخدموا ذلك الاصطلاح الذي يربط الحاكم بعرق متميز إلا للتعبير عن الشعور بأن ذلك الحاكم أقل درجة وأكثر ابتعادا عن تلك السلطة العالمية التي تجعل منه مرآة للخلافة الإسلامية، يعنى هذا أنه لم توجد حكومات أو نظم إقليمية حيث أنها لم تكن سوى تعبير عن نوع من التنظيم الاداري والإقليمي الذي لا يمكن أن ينال من وحدة الأمة الإسلامية، هذه الوحدة تبرز واضحة عندما نصعد إلى عصور الإيناع والازدهار وخير ما يعلن عن تلك الحقيقة هو فكرة التمييز بين دار حكم القرآن وتعاليم رسوله أو بعبارات أخرى حيث يستطيع الخليفة أن يمكن المسلم من أن يعيش ويمارس القواعد التي وضعها وقتنتها حضارته. فيما عدا ذلك وباقي العالم هو دار الحرب، هذه المفاهيم جميعها تتصل بقانون الجهاد الذي تم بناؤه الفكري وتحديد عناصره النظامية خلال القرن الأول الهجري أي خلال تلك الفترة التي تميزت بالانتصارات الإسلامية دون حدود حيث لم تستطع أي قوة أخرى أن تقف في مواجهة القوة الإسلامية سواء في الصين أو الهند ودون الحديث عن شمال أفريقيا وجنوب أوروبا. ومن ثم كان من الطبيعي في المراحل اللاحقة أن يظهر ذلك التناقض الواضح بين مفاهيم التعامل الدولي، وبغداد هي عاصمة العالم وقد أضحت الدولة الإسلامية تصارع في سبيل استمرارية وحدتها داخليا وخارجيا، على أن هذا يقودنا في حقيقة الأمر بعيدا عن النموذج الذي حددناه كمحور لهذا التحليل⁵¹³.

٣- ويختتم ربيع حديثه عن مثالية الوحدة بالقول: "ورغم ذلك فإن مجموعة من المفاهيم الأساسية ظلت أيضاً ثابتة في فترات الانحلال والتحلل، وهي مفاهيم في حاجة إلى دراسة مستقلة، لم يقدر لها بعد التحليل العلمي الكافي المدعم بالتوثيق. نسوقها، هذه المفاهيم، لأنها رغم ذلك تدعم النتائج التي وصلنا إليها، وهي تدور جميعها حول مفهوم أساسي: الجماعة الإسلامية ظلت دائماً في جميع مراحل تطورها تستند إلى فكرة أن العلاقة التي تربط مختلف أجزاء الأمة هي أساساً مفهوم معنوي أو علاقة معنوية وهي بهذا المعنى تعكس حقيقة الوعي الجماعي بالانتماء المعنوي، فالدولة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثم لا نتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر، إنها دائمة لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتميز عن الأدوات النظامية المعبرة. اختفاء الخليفة الواحد بمعنى تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الدولة، بل ان التناقضات المحلية والصراعات الطائفية في سبيل الوصول إلى السلطان لا تحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوي للدولة الإسلامية، كذلك فإن اختفاء الخليفة كلية لا يقود إلى أي نتيجة أخرى، الأمر الذي يعنى إن وجود نظم غير نقية حيث تتسرب إليها عناصر نظامية لم تعرفها ولا تعرفها التقاليد الحضارية الإسلامية لا يمنع من أن ذلك المفهوم النظامي، الحقيقة المجردة المطلقة، تظل دائماً قائمة وفعاليتها ثابتة، فالدولة الإسلامية هي التعبير المعنوي عن الجماعة المسلمة، والخلافة وكذلك النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فعاليتها في مكان معين أو زمان معين. الدولة بعبارة أخرى تظل أساساً علاقة بين المواطن والتعبيرات

⁵¹³ حامد ربيع ، وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية ، نفس المصدر.

المجردة عن النموذج الإسلامي للوجود السياسي وتعطيه مذاقه الخاص الذى سوف يبرز أكثر وضوحاً من متابعة تحليل مختلف أجزاء وعناصر التراث الذى ارتبط بذلك النموذج"^{٥١٤}.

المطلب الرابع: الأخذ بمبدأ الشورى قاعدةً وأسلوباً من أساليب الحكم : قال الله تعالى { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ }^{٥١٥} ، ويجمل ربيع كلامه عن الشورى بعبارة موجزة فيقول^{٥١٦} : " الشورى عنصر أساس ومحور الممارسة السياسية من جانب الحاكم"^{٥١٧} ، ليس من حق صاحب السلطة أياً كان ومهما ارتفعت مرتبته أن يتخذ قراراً دون أخذ رأي أهل الحل والعقد، الشورى التزام قانوني وسياسي يفرض نفسه على الحاكم، بحيث أن شرعية قراره تفقد أصولها لو لم يسبق اتخاذ القرار السؤال والاستفهام"^{٥١٨} ، قال عز من قائل: { فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ }^{٥١٩}.

المطلب الخامس: تطبيق الشريعة الإسلامية هو أساس النظام القانوني الداخلي: محور شرعية النظام الإسلامي في إطاره الداخلي ينبع من مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية في كل ما له صلة بتنظيم العلاقات الإنسانية، قال تعالى: { إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }^{٥٢٠} وقال سبحانه: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

^{٥١٤} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/ ٨٩-٩٢.

^{٥١٥} سورة الشورى: الآية ٣٨.

^{٥١٦} حامد ربيع ، *مستقبل الإسلام السياسي* ، مصدر سابق ، ص ١٩ .

^{٥١٧} "قال الزهري : كان مجلس عمر بن الخطاب رضي الله عنه مغتصا من العلماء والقراء كهولا وشبانا، وربما استشارهم، فكان يقول: لا تمنع أحدكم حداثة سنه أن يشير برأيه، فإن الرأي ليس على حداثة السن ولا على قدمه، ولكنه أمر يضعه الله حيث يشاء"، انظر: أبو القاسم ابن رضوان المالقي، *الشهب اللامعة في السياسة النافعة* ، مصدر سابق، ص ١٥٥ .

^{٥١٨} ويقول د. فتحي الدريني بأن الشورى "ضرب من المشاركة السياسية ينهض به القادرون وذوو الكفاءات والخبرات من أبناء الأمة ، والشورى في الإسلام أصل مشروعية الولاية العامة على الأمة ، ويدل مبدأ الشورى على عدة أمور، منها : (١) النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي بحيث تجعل من السياسة مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، ينشأ عنها علاقة وطيدة بينهما، وتكافل سياسي في تسيير شؤون الدولة، وهو ما تستلزمه المسؤولية المتبادلة بينهما، (٢) تحقيق ذوات الأفراد وما أوتوا من مواهب وملكات كي تستفيد الدولة من طاقات كل أبنائها، ولا سيما في شؤون الحكم والسياسة، وهذا هو المعنى بقوله تعالى { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ } (سورة الشورى : الآية ٣٨) ، كحقيقة أساسية من خصائص المسلمين، فكانت واجبة في اتخاذها ابتداء، وواجبة التقيد بنتائجها، (٣) وليست الطاعة في الإسلام مصدرها فكرة الحق الإلهي التي كانت سائدة في أوروبا بالنسبة للملوك في القرنين السابع والثامن عشر، وإنما السلطة في الإسلام إنما تعني القيم العليا في حال الحركة والتنفيذ ، وهذا يستلزم ألا يكون الحاكم مطاعاً لذاته ولا لشخصه ، وإنما يطاع إذا كان هو مطيعاً هو كذلك ، وقد أكد هذا المعنى الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه بقوله : (أطيعوني ما أطعت الله فيكم) ، وعلى هذا فالسلطة لا تعني القوة المطلقة وإنما السلطة في الإسلام ليست إلا تجسيدا لمبادئه ومثله وقيمه الخالدة، ومن هنا كان وجوب الطاعة ، لتقيد السلطة بالكتاب والسنة عملاً ومقصدًا" ، نقلاً عن د. فتحي الدريني ، *النظريات الفقهية* ، مصدر سابق ، ص ٨٦-٨٩ .

^{٥١٩} سورة آل عمران: الآية ١٥٩ .

^{٥٢٠} سورة يوسف: الآية ٤٠ .

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا^{٥٢١} ، إن مجرد استقبال قانون أجنبي لم يستند من حيث أصوله الخلاقة إلى تلك الشريعة يفقد الدولة صفتها الإسلامية، والآيات كثيرة في هذا الخصوص ومنها قول الحق سبحانه: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا }^{٥٢٢} والآية الكريمة: { ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِنْ أَمْرٍ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ }^{٥٢٣} ، الشريعة الإسلامية تقوم من حيث جوهرها من هذا المنظور السياسي على مبدئين -يمثلان العنصرين التاليين في تصنيف هذه المثالية-: مبدأ العدالة هو القيمة العليا التي تنحني أمامها جميع القيم الأخرى كما ورد آنفا، ومن جانب آخر مبدأ احترام الكرامة الإنسانية الذي بدوره يكون جوهر ومضمون العقد الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم^{٥٢٤} .

المطلب السادس: مبدأ العدالة محور العلاقة بين المواطن والدولة: من اللافت لمن يقرأ كتب ربيع أنه يتناول العدالة من زوايا نظيرية مختلفة باعتبارها "حقيقة حضارية، تعبر عن حضارة معينة، وتعني النتائج الكثيرة المرتبطة بالمستوى الثقافي والتقاليد التاريخية والقيم الدينية"^{٥٢٥} ، فقد أشرنا ضمن أعمدة بناء النظرية الإسلامية إلى مفهوم "العدالة السياسية" ، لكنه يتناول أيضا مقارنة بين العدالة الوظيفية بمعنى "أن العدالة تصير أحد الأهداف، أو المهام التي تسعى الجماعة السياسية إلى تحقيقها، وبحيث تمثل هدفا ثابتا للنظام السياسي" ، وبين العدالة النظامية، وتعريفه لها بأنها: "تتكون من مجموعة إجراءات، وضمائمات، ومؤسسات تتفاعل فيما بينها لتشكيل ذلك المرفق الذي عبر عنه مونتسكيو عنه بتعبير (السلطة القضائية)"^{٥٢٦} ، ويسهب في شرح هاتين الصورتين للعدالة من واقع دراسته للقانون، كما يضرب أمثلة بالعدالة الأخلاقية، والعدالة القانونية، ويبدو من خلال تصفح ما كتبه عن العدالة كيف أن هذا الركن المهم من أركان النظرية السياسية الإسلامية غير مطبق في تفاصيل حياة كثير من الناس.

^{٥٢١} سورة النساء: الآية ٦٥

^{٥٢٢} سورة النساء: الآية ٦٠.

^{٥٢٣} سورة الجاثية: الآية ١٨.

^{٥٢٤} حامد ربيع، *مستقبل الإسلام السياسي*، مصدر سابق، ص ١٩. ويصف د.صادق شايف نعمان وظيفه الحكومة الإسلامية بالتوقيفية ويعني بذلك وجوب خضوعها للتشريع الإلهي، ذلك أن شريعة الله لازمة في حق الحاكم والمحكوم، بل إن هناك الكثير من الأحكام والواجبات الدينية قد علق الشارع الحكيم مسؤولية تنفيذها والقيام بها على الحاكم دون المحكومين، وجعلها من أساسيات وظيفته"، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة وجماع السلف"، ويضيف: "إن مسألة الحكم بما أنزل الله من المسائل الخطيرة في حياة الأمة الإسلامية، وذلك لما لها صلة وثيقة بمسألة العقيدة، بل إنها تمثل الجانب الأكبر والأهم في عقيدتنا الإسلامية وهي في نفس الوقت تمثل القالب العملي لعقيدة التوحيد المتمثلة بشهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله". بتصرف عن: أ.د. صادق شايف نعمان ، *الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله*، مصدر سابق ، ص ٢٤٤ و ٢٥٢.

^{٥٢٥} حامد ربيع ، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي* ، ج ٢/١٠٤.

^{٥٢٦} حامد ربيع ، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي* ، ج ٢/٨٢.

ومن بين شرح حامد ربيع المطوّل نُختار عددا من النقاط توضيحا لمبدأ العدالة في إطار المثالية السياسية الإسلامية، يقول ربيع:

- "درجنا على أن نُميّز في العدالة بين الحقيقية الإجرائية والحقيقية القيميّة: بالمعنى الأول: هي مرفق يسعى لتحقيق الفاعلية في كل ما له صلة بالفصل في الخصومات، وبالمعنى الثاني: هي مثالية تتجاوز مجرد الأداة التي تمثل السلطة والتي يستطيع المواطنون إذا اختلفوا أن يلجئوا إليها لإعطاء كل ذي حق حقه. إنها مثالية تعني أولاً: الثقة بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات، وثانياً: الطمأنينة بمعنى احترام الحقوق المكتسبة، وثالثاً: السلام الاجتماعي بمعنى التخفيف من حدة التوتر إن لم يكن القضاء عليه ذلك الذي يفرضه التفاوت الطبيعي في القدرات والإمكانات. هذا التمييز في حقيقة الأمر إنما ينبع من المفهوم الإسلامي للعدالة، قال تعالى: { وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ }^{٥٢٧} . والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: (كلاً، والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم)^{٥٢٩} .

- "بهذا الأفق وتلك المعاني السابقة الذكر لم تعد العدالة حقيقة واحدة بل أضحت متعددة في نظر ربيع فهي:" (١) عدالة سياسية بمعنى المساواة، (٢) واجتماعية حيث تفرض إلغاء التفرقة بين الطبقات، (٣) واقتصادية حيث يصبح الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي التزام يجب أن تنحني إزاءه سلطة الدولة، (٤) والعدالة النظامية أمام سلطة القضاء، فالعدالة تعني تمكين المواطن من حماية آدميته حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي وهي محور التعامل السياسي، وتمكين الجماعات والأقليات من احترام وجودها الذاتي بالتعبير عن مصالحها الطائفية بما يفرضه ذلك من ممارسات خاصة بمسالكه المتعددة. العدالة الاجتماعية عقب العدالة السياسية وكمنتلق للعدالة الاقتصادية: صور متعددة تتفاعل في لغة جديدة لتقدم تصوراً سياسياً لا نزال نعيش أول مراحلها. ألم تكن الحضارة الإسلامية بهذا المعنى وعلى مبعده أكثر من عشرة قرون أكثر قدرة على فهم حقيقة التطور السياسي من حضارة عصر النهضة التي ألقت بقيم العدالة جانباً كقيم عليا تسيطر على النظام الكامل للقيم السياسية؟"^{٥٣٠} .

- **العدالة الوظيفية:** ويرى ربيع العدالة بوصفها قيمة ليست هي العدالة في معناها الإجرائي موضحاً ذلك من خلال العناصر الآتية :

^{٥٢٧} سورة الأنعام: الآية ١١٥ .

^{٥٢٨} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/٢٠٠-٢٠١ .

^{٥٢٩} رواه أبو داود في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم الحديث: (٤٣٣٦) وسكت عنه، وضعفه الألباني وصحح الشوكاني، وروي من طرق عدة كلها عن ابن مسعود، أطره على الحق أي: عطفه وثنائه، وقصره عليه: حبسه وأمسكه حتى لا يتعداه.

^{٥٣٠} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ١/٢٠٢ .

- "أولاً: أول ما يجب أن نلاحظه أن العدالة بمعنى القيمة السياسية تفترض تأكيد قيمة أخرى وهي قيمة الآخرين. لولم نتصور أن الآخر في العلاقات الاجتماعية له قيمة لما كان هناك موضع لمفهوم العدالة، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم)، وقال عليه الصلاة والسلام: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده).
- ثانياً: إن العدالة في حقيقتها علاقة بالآخرين، وهي بهذا المعنى: نوع من أنواع التعامل، أو منطلق لمفهوم الحركة، أساسه الأول: هو أن العلاقات علاقات إنسانية. فهل نستطيع أن نتصور عدالة بالنسبة للحيوان أو الجماد؟ العدالة تفترض الإطار والوسط الاجتماعي.
- ثالثاً: قيمة الآخرين وسط إطار اجتماعي، تضاف إلى مفهوم الحرية. إن العدالة تعني تصوراً معيناً للحرية، أو بعبارة أخرى فإن مفهوم العدالة يفترض أي يكون مفهوم الحرية أساسه التوفيق بين المصالح، وليس الإطلاق في المصالح، وخلق التنسيق بين المصالح وليس ترك التحكم في المصالح يسيطر على العلاقات. وإذا كانت لا توجد حرية دون فردية، ولا توجد فردية دون حرية؛ فإنه لا توجد عدالة دون النظرة الإنسانية، ولا توجد إنسانية دون عدالة. { وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }^{٥٣١}.
- رابعاً: العدالة توجد وتتطور من خلال منطلق العلاقة، العلاقة الديالكتيكية بين المواطن والجماعة. وإذا كان الفرد يستطيع أن يكون حراً دون التجمع السياسي، وإذا كان التجمع السياسي قد يقف عقبة ضد الحرية، فإنه لا موضع للحديث عن العدالة دون التجمع القانوني، ولا عن التجمع القانوني دون تأكيد لمفهوم العدالة،^{٥٣٢}.
- خامساً: "العدالة في أبسط معانيها تعني إعطاء كل ذي حق حقه. بهذا المعنى قد توصف العدالة بأنها (عدالة مساواة)، أي أن كل صاحب حق لا يختلف عن أي صاحب حق آخر في الحصول على حقه. ولكنها قد توصف بأنها (عدالة توزيعية) بمعنى أن الثروات التي يملكها المجتمع يجب أن توزع على المواطنين بنوع من المساواة أساسها الظروف الموضوعية لكل مواطن ولكل فرد"^{٥٣٣}، إذن يمكن "أن تتقابل المساواة مع العدالة؛ لأن مقتضى مبدأ العدالة هو ذلك التطبيق الواحد. للحكم الواحد ولكن العدالة أكثر من ذلك بعداً، بمعنى أن صياغة الحكم في ذاته يجب أن تعبر عن مفاهيم أخرى أكثر بعداً من مبدأ المساواة. وإذا أردنا أن نلخص ذلك بلغة أكثر تبسيطاً فلنتذكر أن مبدأ العدالة يعني السياسة التشريعية، أما مبدأ المساواة فيعني

^{٥٣١} سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

^{٥٣٢} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/١٠٢-١٠٣.

^{٥٣٣} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/١٠٤.

السياسة الجزائرية. السياسة التشريعية تدور حول الأهداف الباطنة التي منها تتبع مفاهيم الصياغة للقواعد، أما السياسة الجزائرية فلا تعني سوى الآثار المترتبة على الإخلال بالقواعد^{٥٣٤}.

○ **العدالة حقيقة حضارية** : وعن هذا يقول ربيع : "أول ما لاحظناه ونكره أن العدالة حقيقة حضارية تعبر عن تراث حضاري معين وتعكس تطورا حضاريا معينا. أن أي محاولة لفهم العدالة دون ربط المفهوم والتقاليد والقيم التي تتبع من وعي الجماعة وتخلق النماذج السلوكية لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تشويه المفهوم الحقيقي للمبدأ. والواقع أن في تحليل الظاهرة علينا أن نميز بين مستويات ثلاثة: أولا: الشعور بالعدالة، وهو مبدأ عالمي يعبر عن أحد الحقوق الطبيعية، مطلق زمانا ومكانا، ويميز الإنسان عن الحيوان، ويعلن عن آدمية الوجود الإنساني. ثانيا: مبدأ العدالة ينقل حالة الشعور أو حالة الإحساس الطبيعي ليصير حقيقة وهمية من حيث الزمان والمكان، أو هو تعبير خلقي وسياسي عن ذلك الشعور العام الذي مرده الإيحاء. ثالثا: ونظم العدالة أي العدالة بوصفها مجموعة من الإجراءات والقواعد تتكون من خلالها دلالة الخبرة؛ لتعبر عن ذلك المبدأ الأخلاقي في شكل نماذج سلوكية ترتبط بجزءات محددة من حيث المعالم والمقومات"^{٥٣٥}.

المطلب السابع: نظام قائم على فكرة احترام الكرامة الفردية ورفض منطق التحيّز العنصري: "هل الحضارة الإسلامية حضارة عنصرية أو أنها تنطلق من مفهوم التمييز العنصري؟"، يطرح ربيع هذا التساؤل ومع اقراره بأن الإجابة عليه يحتاج إلى مؤلف منفصل إلا أنه يحدد بعض الملاحظات المقارنة:

أولاً: تعود الفقه الغربي على أن يسدل على تاريخه الفكري بهذا الخصوص، وبتواطؤ جماعي مثير للدهشة نوعا من الستار الذي يغطي على حقيقة تراثه الحضاري، فمنطق العنصرية ساد جميع التقاليد السياسية الأوروبية حتى الثورة الفرنسية، بل وهي تنطلق من تقاليد الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر لم تكن سوى تأكيداً وتجسيداً لمبدأ العنصرية في البناء الكلي للتصور السياسي، فالحضارة الغربية التي جاءت لتخرج الإنسان من ظلامه العصور الوسطى باسم حضارة عصر العقل والنور أدخلت الرجل غير الأوربي في دهاليز الاستبداد والعبودية القانونية^{٥٣٦}. ورغم أن هذا المنطق العنصري يختلف في درجاته ومستوياته إلا أنه في أوسع معانيه يعني التمييز، في دلالاته السياسية التمييز أو التصور العنصري وكما عودتنا تقاليد الممارسة الأوروبية ينبع من مبدأ مطلق واحد وإن اختلف من حيث تطبيقاته: الأصل العنصري يحدد

^{٥٣٤} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/١٠٦.

^{٥٣٥} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/١٠٦-١٠٧.

^{٥٣٦} حامد ربيع (١٩٧٧)، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية، دمشق-سوريا: منشورات الطلائع، ص ٩ وما بعدها.

مستويات معينة سواء لدلالة التراث السياسي أو لحقوق الممارسة عندما يرتبط أي منهما بذلك الأصل. هذا المعنى العام قد يأخذ مستويات مختلفة: (١) عدم الإهتمام بكل ما تقدمه الحضارات الأخرى أي النظرة إلى الخبرات غير الذاتية بفلسفة محورها السلبية وعدم الاكتراث بأنها لا تقدم شيئاً جديداً. (٢) المستوى الثاني ويعني حق المواطن الذي ينتمي إلى عنصر معين في حقوق سياسية لا يملكها من لا ينتمي إلى ذلك الأصل العنصري. التراث الروماني قدم نموذجاً صارخاً بصدد حقوق معينة، لو استخدمها من كان ينتمي إلى طبقة النبلاء لوصف هذا بأنه تعبير عن الهبة الفردية: "Dignitas"، ولو استخدمها أولئك الذين يمكن أن نعبّر عنهم اليوم بكلمة النبلاء الجدد أو "ordo novum" فقد كان يطلق عليها كلمة الحرية "libertas"، ولكن لو استخدمها أولئك الذين ينتمون إلى الشعب أو من أسمتهم التقاليد الرومانية "plebeiens" وهم يمثلون أصلاً عنصرياً يختلف عن الفئة الأخرى التي تعود المؤرخون أن يطلقوا عليها كلمة: "patriciens" فإن التقاليد لا تسمح باستخدام أي عبارة للتعبير سوى "licentia"، (٣) ثم يأتي عقب ذلك مستوى آخر أكثر وضوحاً في إستفزازيته وذلك عندما يصير المنطلق العنصري أساساً لتبرير حق جماعة معينة في قيادة الجماعات الأخرى، باسم هذا الحق إنطلقت جميع الحركات الاستعمارية في القرن التاسع عشر، واستناداً إلى هذا التصور قامت وتشكلت الدولة النازية في المجتمع الألماني، بل ومن خلال تقابل هذه المفاهيم وهذا التراث الأوربي والغربي نستطيع أن نفهم طبيعة التعامل بين المجتمع العربي والمجتمعات العربية الفلسطينية في الدولة الإسرائيلية، فمفهوم العنصرية بهذا المعنى: (أولاً) التمييز، و(ثانياً): جعل محور التمييز ليس العمل الإرادي الذي يستطيعه أي مواطن أي ليس مرده إكتساب صفات الفرد قادر على أن يحققها بجهوده الذاتية وإنما محور التمييز هو أصل المواطن ومصدره العنصري الذي يخرج بعبارة أخرى عن حدود إرادته الذاتية، و(ثالثاً): يقود هذا الأصل العنصري أي الدم لعملية ترتيب تصاعدي في التقييم السياسي بما يعنيه ذلك من تنوع في اتساع الحقوق وفي دائرة الالتزامات^{٥٣٧}.

"ثانياً: على أننا يجب رغم ذلك أن نعترف بأنه لم توجد حضارة مدنية كبرى لم تستند إلى مبدأ العنصرية، ولم تقتصر العنصرية على التقاليد التوتوتية بل تعدى ذلك إلى جميع الحضارات الكبرى وبصفة خاصة الفرعونية والفارسية واليونانية والرومانية، بل ووجد أصل للفكر العنصري سواء في التراث الروماني أو الفكر اليوناني، والواقع أن مفهوم القومية السياسية بهذا المعنى هو استمرار لتقاليد العنصرية في الحضارات الكلاسيكية بلغة القرن الثامن عشر.

ثالثاً: ولكن على العكس من ذلك نرى أن جميع الحضارات الدينية الكبرى التي تقوم على مبدأ عالمية الدعوة ما كانت تستطيع أن تتقبل مفهوم العنصرية بمعنى التمييز من منطلق الأصل والانتماء القومي. المسيحية وكذلك الإسلام. كلاً منهما بمنطقه التمييز، كان لا بد وأن يرفض مفهوم العنصرية. وذلك على عكس الديانة اليهودية وهي في هذا منطقية مع نفسها حيث أنها تفرض الربط بين الديانة والدعوة القومية.

^{٥٣٧} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

رابعاً: التقاليد المسيحية تنطلق في صياغتها الأولى من مبدأ المساواة، وهي تصل في هذا إلى حد التطرف المثالي والأخلاقي، ونستطيع أن نقرأ في رسائل القديس سان بول قوله: "كذلك العدو ومرتكب الكبائر والأثام يجب أن يكون موضع حب وتقدير ولتتمثل في هذا بالاله الأعظم الرب القادر الذي رفع الشمس وأطلق الهواء للجميع يتمتع وينتفع بها الطيب والصالح والمؤمن وغير المؤمن، إن السماء عندما تمطر لا تميز بين العادل والظالم". على أن التفاعل بين الحضارة الغربية والديانة المسيحية الذي قاد إلى نماذج دينية متعددة تتوسطها الممارسة الكاثوليكية ما كان يمكن إلا أن ينتهي ببناء صرح للنظرية العنصرية. ولعل السؤال الذي هو في حاجة إلى دراسة: هل طبيعة الحضارة الغربية تأصلت فيها مفاهيم عدم المساواة إلى هذا العمق بحيث أن أي تعاليم أخرى لا بد وأن تتطوع لذلك التصور؟ إن العنصرية الصهيونية لم تكن إلا مكملة لمثل هذا التعامل، وقد يجد المرء تبريراً لذلك في أن الديانة اليهودية بطبيعتها قومية عنصرية. ولكن كيف يفسر التطور الآخر في التراث المسيحي؟^{٥٣٨}.

ثم ينتقل ربيع إلى الفكر والتراث الإسلاميين محاولاً إستخلاص عناصر أساسية من تقاليد الممارسة، واصفاً رفض العنصرية بالمبدأ الذي "يُميز النموذج الإسلامي ويجعل من لغته لغة معاصرة لأنه يدور حول منطلق الوجود السياسي المرتبط بالفرد كمحور للتعامل على مستوى الحركة الجماعية الكلية" فيقول:

١. "الإسلام لا يعرف العنصرية وما كان يستطيع بحكم طبيعته كدعوة دينية عالمية إلا أن يرفض ذلك المبدأ، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }^{٥٣٩}.

٢. على أن رفض الإسلام لمبدأ العنصرية لا يعني أنه لا يقبل التنوع الطبقي ولا التوزيع الوظيفي: وهنا علينا أن نترك جانبا التصورات الغربية التي إنتقلت إلينا مع ما انتقل من حضارة عصر العقل والنور، لقد بلغت هذه التصورات أن رفضت على رجال المحاماة ارتداء اللباس الأسود أثناء الترافع أمام القضاء بدعوى ان ذلك يعني تمييزاً وإخلاقاً بمبدأ المساواة، وجميع العلماء يعترفون اليوم بأن أحد أسباب اضطراب التطور السياسي في تقاليد أوروبا القارية خلال القرن التاسع عشر هو عدم الفهم الصحيح لمعنى مبدأ المساواة والخلط بين الدلالة القانونية من جانب ولغة الخداع الجماهيري من جانب آخر، وهو خطأ وقعت فيه عقب ذلك أيضاً الأيديولوجية الماركسية. أما الحضارة الإسلامية فكان لا بد وأن تعرف مفهوم التميُّز من منطلق الإنتماء العقائدي، فالفوارق من حيث حقوق التعامل وموضع المواطن في الجماعة أساسه طبيعة ودرجة الإنتماء الفكري للمجتمع الكلي: { يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

^{٥٣٨} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج/٨٧.

^{٥٣٩} سورة الحجرات: الآية ١٣.

{^{٤٠}، وقول الحق جل وعلا: { لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }^{٤١}، وقوله تعالى: { لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا }^{٤٢}، وهو أمر طبيعي لأن النظام الإسلامي هو دين ودنيا من جانب وهو يقبل غير المسلم وبغض النظر عن طبيعة عقيدته الدينية كنتيجة لمبدأ التسامح: { لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ }^{٤٣}. ومن ثم فلا بد ليصير متجانساً مع نفسه في أن يوزع المواطن في داخل الجماعة تبعاً لهذه المتغيرات. كذلك والدولة الإسلامية تمثل تنظيمًا سياسياً متكاملًا لا بد وأن تعرف مفهوم التنوع الوظيفي وكذلك ظاهرة التخصص، ولا يعني ذلك قبول المفهوم العنصري ولا تقييداً للدلالة مبدأ المساواة^{٤٤}.

٣. "وعندما رفضت الحضارة الإسلامية منطق التحيز العنصري فإنها جعلت محور التمدن الإسلامي أن (لا فضل لعربي على عجمي ولا عجمي على عربي إلا بالتقوى)^{٤٥}: الولاء الديني بأوسع معانيه هو عمل إرادي ينبع من قدرة الفرد وصلاحيته على الاستيعاب والتفاعل مع التعاليم السماوية وعلى نقل هذه التعاليم إلى أساليب للممارسة وعلى جعل الممارسة منتظمة متجانسة مع العقيدة والافتتاح، الولاء الديني بدرجاته هو وحده محور التمييز لا فقط في العلاقة بين الفرد وربّه ولكن أيضاً ان كان لذلك موضع في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، هذه المفاهيم ظلت سائدة بشكل أو بآخر في جميع مراحل التطور السياسي، ورغم ابتعاد البعض في فترات ضعف من عصري الدولة الأموية والنظام العباسي عن التقاليد الأولى للحضارة الإسلامية إلا أن مفهوم التعصب للعنصرية أو التفرقة العنصرية لم يكن لها موضع سياسي واقتصرت على أن تحمل دلالة إجتماعية، وإذا قيل بأن الحضارة التي نعيشها اليوم حضارة تقوم على إلغاء التمييز السياسي بجميع معانيه وأبعاده لا فقط من حيث الأصل والعنصر بل كذلك من حيث الخصائص العضوية

سورة المجادلة: الآية ١١. ^{٤٠}

سورة الحديد: الآية ١٠. ^{٤١}

سورة النساء: الآية ١٦٢. ^{٤٢}

سورة الكافرون: الآية ٦. ^{٤٣}

^{٤٤} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير المالك*، مصدر سابق، ج ١/٨٨-٨٩، وانظر كذلك بالتفصيل: حامد ربيع (١٩٧٦)، *نظرية القيم السياسية*، القاهرة: دار النهضة العربية، ص ٢٦٨ وما بعدها، و ص ٢٨١ وما بعدها. وتحدث ربيع عن ذلك في كتابه: *إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي* (١٩٧٩)، القاهرة: دار الفكر العربي، ص ١٣٠ وما بعدها. وفي مؤلفه: *النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية* (١٩٨٨)، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة الدول العربية، ص ٨٧ وما بعدها. وتضمن ذلك في تحليله النفسي في كتابه عن: *الدعاية الصهيونية* (١٩٧٥)، القاهرة: نشر جامعة الدول العربية، ص ٧١ وما بعدها. ^{٤٥} متفق عليه.

والانتماءات الفكرية والعقيدية والأيدولوجية، فهل كانت الحضارة الإسلامية بهذا المعنى أكثر الحضارات التاريخية ارتباطاً وتعبيراً عن لغة ومنطق القرن العشرين؟^{٥٤٦}.

٤. "مفهوم الأقليات: ويرتبط هذا العنصر في المثالية الإسلامية عند ربيع بمفهوم الأقليات، فيقول بأن: "مجموعة من المفاهيم المتداولة في العالم العربي والتي لا تزال تطلق دون تحديد واضح جديدة بأن تخضع لعملية مراجعة قاسية، ومن بين هذه المفاهيم نذكر فكرة الأقلية والتي تعكس في التقاليد الإسلامية مفهوماً مختلفاً وتعبيراً عن وظيفة متميزة لتعكس في نهاية الأمر نظاماً ذاتياً للقيم السياسية، وفي هذه الشأن يمكن الإشارة إلى الآتي:

(أ) مفهوم الأقليات يبرز في المجتمعات الأوروبية مع الدولة القومية، والدولة القومية لقاء بين مفاهيم ثلاثة تبلورت بشكل خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، الأول: ينبع من مفهوم العنصرية. فالتميز العنصري له مراتب متعددة إحداها هو المفهوم القومي، والثاني: هو مبدأ التجانس السياسي. فما يميز المجتمع القومي أساساً هو مفهوم التجانس بمعنى الوحدة والتشابه في العناصر الاجتماعية، والمدركات الحضارية، والمفاهيم السياسية، والثالث: هو الترابط بين الإرادة القومية والإقليم الذي يمثل الوعاء السياسي لتلك الإرادة. فالدولة هي: شعب، وإقليم، ونظام، أو إرادة قومية، هذا الترابط كان لا بد وأن يقود إلى مجموعة معينة من النتائج أحدها مفهوم الأقلية السياسية. وذلك عندما قدر للدولة القومية أن تخلق ترابطاً بين شخصيتها المعنوية وإقليم قد يكون ضروري لحفظ أمنها القومي ولكنه يتضمن عناصر بشرية لا تنتمي إلى ذلك المجتمع الذي بإسمه تتحدث الدولة القومية. الدولة القومية فقط حقيقة سياسية ولكنها مطلقة: إنها تعني وحدة لا فقط في الأصل بل وكذلك في الأماني والأهداف ثم في أسلوب الحياة ونماذج السلوك. من هذه المنطلقات فإن من يخالف النماذج المتداولة في أضيق معانيها لا يتجانس سياسياً مع خصائص المجتمع القومي ومن ثم يصير أقل درجة في التعامل مع الإرادة الحاكمة. مفهوم الأقلية ارتبط في التراث الغربي بطريق لا شعوري بمفهوم التعصب العنصري، وإن من يمثل الأصل القومي بوضوح يجلس في أقصى قمة التمييز ومن ثم فمن لا يعكس تلك الخصائص هو أقل درجة في التعامل ولو من حيث الواقع، وهو أقل انتماء ومن ثم فهو أقل مدعاة للثقة.

جميع هذه المفاهيم كان من الممكن أن تظل محدودة الأهمية غير صارخة في خلق التناقضات لو ظلت الدولة القومية في منطقتها التقليدي: مجتمع واحد متجانس، إقليم واحد ومن ثم إرادة حاکمة واحدة تخلق الرابطة بين المجتمع والإقليم، ولكن إزاء الطبيعة الأوربية الجغرافية وتعدد الشعوب والقوميات في تلك المنطقة مع الحروب المستمرة برزت فكرة الأمن القومي حيث لا يصير الإقليم قاصراً على الشعب القومي الذي ينتمي إليه بل يتسع ليشمل أجزاء أخرى هي لازمة لحماية الأمن القومي ولكنها لا تمثل ولا تنتمي إلى المجتمع القومي في معناه الضيق. هذه الجماعات تصير أقليات سياسية.

^{٥٤٦} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية، مصدر سابق، ج ١/ ٢٠٢-٢٠٣.

(ب) هذا المفهوم لم يعرفه المجتمع الإسلامي، ففي تقاليد الأمة الإسلامية لا موضع للحديث عن إقليم كعنصر من عناصر الأمة، النظام الإسلامي وإرادة الحاكم الإسلامي تمتد حيث توجد الدعوة الإسلامية، وهدف الدولة الأساسي تحقيق وحماية القيم الدينية ومن ثم فإن هذه التقاليد تتقبل مفهوم الأقليات بمعنى حق الجماعات التي لم تقبل بعد الدعوة إلى الإسلام والدخول في المفاهيم الفكرية التي يقوم على أساسها نظام القيم الإسلامية في أن تظل محتفظة في إطارها الذاتي بقيمتها وتقاليدها الدينية. مفهوم الأقلية ليس بالمعنى السياسي ولكنه بالمعنى الديني وليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية والتمييز للمجتمع القومي بحيث تصير الأقلية تعبيراً عن مستوى أقل سياسياً ولكنه امتداد لمبدأ التسامح وتقبل لفكرة التعايش بحيث يصير من حق غير المسلم ورغم أنه يختلف مع المسلم في مفاهيمه وتصرفاته أن تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسة تقاليده وشعائره، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَادَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ^{٤٧}.

(ج) ولكن هذا لا يعني من جانب آخر التسليم بحق الأقليات الدينية في أن تناطح أو تعارض الإرادة السياسية، ليس لأن الحاكم هو وحده الذي يمثل تلك الإرادة بل لأنه يمثل الخلافة أي القيادة الروحية النابعة من الشرعية الإسلامية، والمجتمع الإسلامي بهذا المعنى عرف الأقليات، وسوف يظل مجتمع أقليات: أليس احترام ذاتية التصور والحق في حرية تكوين الرأي هو محور المثالية السياسية؟ وهو يقبل الأقليات لأنه يرفض الإكراه في الدين أو في التصور السياسي، بل هو لا يرى في تنوع التصورات الدينية في داخل نفس الحضارة الإسلامية ما يبرر القلق أو ما يدعو لشن حروب أو صدمات ضد هذه التصورات، إن المذاهب الأربعة التي هي في جوهرها تعبير عن مدركات مختلفة ومتميزة قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التعارض مكفولة ومحترمة.

(د) رغم ذلك فإن مفهوم الأقليات في التراث العربي الإسلامي يجب أن يفهم بمعنى وظيفي وليس بمعنى بنائي، المجتمع ليس مجموعة من الأقليات، إنه مجتمع أقليات بمعنى أنه من منطلق مبدأ التسامح الذي يسمح للأقليات الدينية بنوع معين من الحرية العقائدية والمذهبية، ولكنه يظل مجتمعاً واحداً لا يسمح لأي قوة اجتماعية في داخله أن ترتفع بذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لتناطح أو تشكك في المبادئ العامة والقيم الكلية المتكاملة للعقيدة الدينية، القوى بعبارة أخرى التي تملك ذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لها أن تمارس ذلك الاستقلال وتلك الذاتية ولكن في إطار المفهوم الكلي المتكامل الذي تعبر عنه وحدة الأمة الإسلامية. كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقائق التي تبدو لأول وهلة متناقضة ومتعارضة؟ إن هذا هو سر الحضارة الكبرى الخلاقة، ولعل أحد مظاهر التعبير عن القوة الحقيقية، وابعتراف المحللين الأوروبيين لسياسة

^{٤٧} سورة الحج : الآيات ٤٠-٤١.

الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء حكمه في المدينة هي في أنه كان قادراً على أن يحقق نوعاً من التوازن والتوازي في التعامل الذي سمح له بتحقيق مثل هذا الهدف^{٥٤٨}.

المطلب الثامن: إستقلالية مفاصل الجسد السياسي الإسلامي: مفهوم "مفاصل الجسد السياسي الإسلامي" عند ربيع ليس بمستلهم من منطلق الكليات والمفاهيم الغربية والتي لا تزال تمثل الإطار الفكري لمدرجات الكثير من العلماء في التحليل السياسي والاجتماعي، فهو يحذر من التأسيس الفكري على تلك المنطلقات ويعتبر ذلك فشلاً لن يؤدي إلا إلى تشويه حقيقة الخبرة التاريخية، ويقول في ذلك^{٥٤٩}: "لقد درج علماءنا على القول بأن العالم الإسلامي عرف توزيع السلطات والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مستخدمين في هذا أسلوب تحليل المنجزات التي قدمتها الثورة الفرنسية ومعتقدين في هذا بأنهم يسعون لإثبات عصرية وعالمية التراث الإسلامي، إذا كانت الحضارة الإسلامية قد عرفت الفصل والتخصيص في السلطات فإنها فهمت التركيب النظامي للسلطة من منطلق تصوراتها الذاتية وتقاليدها المتميزة، ونستطيع بإيجاز أن نحدد هذا التصور من منطلقين أساسيين: من جانب التفرقة بين السلطة المؤسسة والسلطات المؤسسة، الأولى مطلقة أزلية دينية يقف إزاءها الفرد أياً كان موضعه موقف الخضوع والخنوع، إنها السلطة التي وضعت أصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية في الأمة الإسلامية، أما عن السلطات المؤسسة التي تجمعت في يد واحدة في بداية التاريخ الإسلامي وبصفة عامة حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ثم راحت تتنوع تدريجياً إزاء التطورات المتلاحقة المتعاقبة التي فرضها التغيير الكمي والكيفي للمجتمع الإسلامي فهي ثلاث:

الأولى: سلطة "الاختيار": وهي مجموعة الإختصاصات التي كانت تجمع في شخص الخليفة، وقد يبدو أن كلمة الاختيار جديدة على التقاليد الإسلامية والتي هي في واقع الأمر تمثل اليوم عصبه النظرية السياسية في تقاليد المعاصرة، من المعلوم أن السلطة السياسية هي أساس عملية الاختيار بمعنى تفضيل حل على آخر أو تقديم بدائل أخرى بما يفرضه الواقع والموقف، والعودة إلى الأصول الإسلامية تفصح بصراحة عن أن الحاكم أو الخليفة إن هو إلا تعبير عن سلطة الاختيار، فأهل الاختيار بعبارة أخرى هم أولئك الذين يقولون كلمتهم فيما يتعلق بتنصيب الإمام أي الخليفة، يقول الماوردي: "الإمامة تتعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل^{٥٥٠}، والثاني بعهد الإمام من قبل^{٥٥١}، وهكذا يكون مفهوم

^{٥٤٨} حامد ربيع، *سلوك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ١/٧٣-٧٤. وانظر كذلك: حامد ربيع، مفهوم الأقليات، تقرير قضائياً دولية (العدد ٣٥١)، السنة السابعة، ١٠ جمادى الأولى ١٤١٧هـ/ ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦م، ص ٣٢.

^{٥٤٩} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك*، مصدر سابق، ج ١/١٣٥-١٤١.

^{٥٥٠} وتبنت الإمامة في الفكر السياسي السني بصفة خاصة بيعة أهل الحل والعقد، وهم العلماء والرؤساء ووجهاء الناس، أي عظماءهم بإمارة أو بعلم أو غيرهما كالأشرف والأعيان وأهل الرأي والتدبير، وتأصيل هذه الفئة في القرآن والسنة يرجعنا إلى تعبيرات منها: أهل الذكر، الخيرة، النقباء، العرفاء، العلماء، وغيرهم ممن اشترط علماء السنة الأوائل فيهم صفات العدالة والعلم والرأي والحكمة لضمان الوصول إلى اختيار الأصلاح للأمة، وحسب هذا التصور يمر اختيار الخليفة بخمسة مراحل على الأقل مع احتمال الاختلاف في التفاصيل الاجرائية: المرحلة الأولى: مرحلة الاختيار: وهي التي يقوم فيها أهل الحل والعقد بالبحث والتنقيب عن من يصلح لمنصب الخلافة ممن يتوفر فيه أكبر قدر من

الإختيار جوهر التعامل السياسي وأحد العناصر الأساسية في التصور الإسلامي للسلطة، سلطة الإختيار تصير بهذا المعنى مصدرا للخلافة من جانب ومن جانب آخر المحور الذي تتمركز حوله اختصاصات الخليفة عقب أن يكتسب الشرعية ويصير من حقه أن يتولى عملية القيادة. هذه الحقيقة تفسر أيضاً ناحية أخرى والتي منها ينبع المبدأ الثاني الذي يسيطر على العلاقة بين السلطة الحاكمة والطبقات المحكومة، هذا المبدأ هو أيضاً الذي يفسر كيف أن تقريب النظام الإسلامي من الكليات الغربية ووصفه بأنه نظام أوتوقراطي أو نظام غير نيابي يعكس عدم قدرة على فهم طبيعة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية. فالنظام الإسلامي يقوم على مبدأ التوازن، ويجعل الإعتدال والتوفيق والمهادنة فلسفة للتعامل، كما أنه يجعل من فكرة التوازن بين القوى والاختصاصات محورا لهيكله الحكومي، فإذا كان الخليفة هو السلطة العليا فيلجج جواره ويقف منه موقف الرقابة والمحاسبة من جانب العلماء ومن جانب سلطة القضاء، هذا التوازن هو وحده الذي يفسر نجاح النظام الإداري الإسلامي^{٥٥٢}، ويفسر أيضاً كيف أن إخفاءه كان علامة من

شروطها، وان اختلفوا بين اثنين أو أكثر من ذلك اعتبر مرشحا من وقع عليه اختيار غالبية جمهور أهل الحل والعقد، المرحلة الثانية: مرحلة العرض: وهي أن يعرضوا على من وقع عليه الاختيار هذه المسؤولية فإن قبل بها عادوا إلى الأمة (ناخبهم) لأخذ رأيهم الأولي فيه، والمرحلة الثالثة: مرحلة الاستفتاء العام: وهي المرحلة التي يجب أن تلي مرحلة العرض مباشرة، حيث يقوم أهل الحل والعقد بإمالة اللثام عن شخص المرشح للخلافة لتقف الأمة على حقيقته وليتسنى لها أن تقول رأيها فيه إما بالموافقة وإما بالرفض، ولا يشترط موافقة الكل بل يكتفى برضا الأغلبية أو جمهور الأمة الإسلامية، والمرحلة الرابعة: مرحلة إبرام العقد: وهو من حق أهل الحل والعقد، فإذا قاموا بإبرام البيعة الخاصة هذه صارت بيعة شرعية وثائية لأنها صدرت من أهلها وممن لا تتعدى بغيرهم، ثم تأتي المرحلة الخامسة وهي: البيعة العامة العرفية: وهي التي تتابع فيها الأمة بيعة أهل الحل والعقد وزيادة في التعبير عن رضاها وإعرابها منها عن التسليم بمخالفته والدخول في طاعته، لكن المهم أن رضا الأمة كان في مرحلة الاستفتاء، وجعل الرضا سابقا على العقد مراعاة لحزمة العقود في الإسلام واحترازا من احتمال رفض الأمة للمرشح بعد مبايعة أهل الحل والعقد له وحول ذلك خلاف خاصة من قبل بعض المحدثين. انظر: صادق شايف نعمان، *الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله*، مصدر سابق، ص ١٢٢-١٢٣، وكذلك: د. أحمد عبد الله مفتاح (٢٠٠٣)، *نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق*. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص ١٢٠-١٢٢.

^{٥٥١} الماوردى، *الأحكام السلطانية*، مصدر سابق، ص ٧.

^{٥٥٢} وفي سياق آخر يشير حامد ربيع إلى العناصر التي تحقق التوازن بين قوى هيكل الدولة من منظور اعتبارها أدوات لضبط عملية صنع القرار السياسي، حيث يقول: كيف يمكن خلق الأدوات الصالحة لمساندة الحاكم في اتخاذ القرار؟ أو بعبارة أخرى: ماهي الأدوات القادرة على بلورة الوعي الجماعي كقوة مستقلة تساند وتراقب وتوجه السياسي في قراره؟. مما لا شك فيه أن هناك أدوات ثلاثا يجب أن تستعيد وضعها وأن تنقل الإرادة الجماعية من حالة الفوضى والإضطراب إلى وضع مؤسسي يسمح لها بالفاعلية، وهي: **القاضي والعالم ثم خبير السلطة. القضاء أولا** هو السلطة التي كانت ولا تزال هي الأداة التي تسمح بخلق نوع من التوازن بين اندفاعات الحاكم واستقرار الأوضاع الاجتماعية. **مؤسسة ثانية تضم العلماء**، حيث يجب أن يتبلور العلم في شكل أداة فاعلة قادرة على أن تتحمل مسؤوليتها وتقول كلمتها الصريحة الواضحة في كل ما يتصل بمشاكل الأمن القومي وحيث يكون اختصاصها موضع الاعتبار، والعالم بمعناه الواسع ليس ذلك المتخصص في أي مهنة يومية ولكنه المفكر الذي كرس حياته للكشف عن الحقيقة، فهو محور الطبقة المختارة التي بها ومنها تتحكم جميع خصائص التقدم الاقتصادي والتطور الحضاري للمجتمع السياسي. وثالثا: يأتي فيكامل ذلك ما أسميناه **"خبير السلطة"** أي العالم المتخصص في نطاق التحليل السياسي، ويأتي دوره ليمثل أحد حلقات الوصل والترابط بين العلم والسياسة، هو عالم ولكن عمله يدور حول ظاهرة السلطة وهو لا يمارس السلطة ولكنه يوجه ويرشد ويساند من ممارستها، وهو مستقل عن صاحب السلطة ولكنه في حاجة إلى رضا الحاكم الذي يتوقف عليه وترتبط وتتحكم به تعاملات خبير السلطة مع الظاهرة السياسية، هذا الثلاث في مواجهة السلطة ومن ممارستها، والممارسة السياسية هي إدارة وقيادة، وهذا هو محور التعامل بين القوى المتحركة في عصب الجهاز الإداري في المجتمعات المتقدمة الذي لا بد وأن يثير الكثير من المشاكل، فالسلطة لا تستوعب العلم ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تقود دون العلم وبصفة خاصة خبير السلطة، وخبير السلطة في

علامات الانتقال إلى مرحلة التدهور والانحطاط التي عاشها الخبرة الإسلامية بصفة خاصة منذ منتصف العصر العباسي الأول^{٥٥٣}.

"سلطة الحاكم أو سلطة الاختيار مقيدة، والقيود الواردة على الحاكم منبعها عناصر أربع:

١. سمو القواعد الدينية، فالفكر السياسي الإسلامي ديني وجوهره الحقيقة المنزلة، ومهما حاولت العقلية الفردية الإرتقاء والسمو، ومهما وجدت من إطار التحرر الذي صبغ التاريخ الإسلامي والتسامح الذي هو محور وجوهر العقيدة الإسلامية إغراءً للانطلاق الذاتي والفردية في التأمل، فإن الإطار الديني الذي وضعته التعاليم السماوية يظل حائطاً يمنع أي محاولة لاجتيازه أو التشكيك في عناصره قال تعالى: {وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله}^{٥٥٤}. من هنا تفهم حقيقة المثالية في الفكر السياسي الإسلامي: إنها مثالية دينية تتبع من الوظيفة الجماعية حيث الإرادة الفردية في خدمة الجماعة لأن هذا هو منطلق بين المفهوم الديني والواجب السياسي.

٢. عدم اختصاص الخليفة بالتشريع الذي هو من عمل الفقيه^{٥٥٥}، فوظيفة الخليفة تتبع منها وتتحدد بها حقوقه وواجباته، وليس من حقوقه أن يسن تشريعاً وإنما عليه أن يخضع لذلك التشريع الذي يستمد مصادره من القرآن والسنة، ويتولى كل ما له صلة بعملية تطوير المبادئ التي تضمنها التشريع من قبل طائفة من العلماء أو من لهم حق الإفتاء^{٥٥٦}.

حاجة إلى التعامل مع السياسي ليؤدي وظيفته. بتصرف نقلاً عن: حامد ربيع (بالاشتراك مع د. نعمات أحمد فؤاد) (١٩٧٩)، مصر تدخل عصر النفايات الذرية: حول تحليل عملية صنع القرار العلمي القومي. القاهرة: دار الفكر العربي، ودار الاتحاد العربي للطباعة، ص ١٨-١٩ و ٨٥-٨٧.

^{٥٥٣} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/١٤٢-١٤٨.

^{٥٥٤} سورة الشورى: الآية ١٠.

^{٥٥٥} ويستخلص د. محمد المبارك رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة فيقول بأن الإمام منفذ وليس بمشرع، وحكم الإمام وإرادته ليست مطلقة، وليس هو مشرعاً بشرع للناس كما يشاء ولكن الحكم الفصل بينه وبين الرعية الكتاب والسنة، ويذكر بأن التنفيذ يعرف سلفنا يشمل ما يسمى بعرفنا تشريعاً كما لو منع الحاكم نوعاً من الأعمال والتصرفات المباحة أو قيدها لمفسدة تنشأ عنها تطبيقاً لقاعدة شرعية أو وضع ضوابط تحديد الأجور منعاً للرجوع فهذا وأمثاله في نظر الفقهاء المتقدمين لا يسمى تشريعاً وإنما هو تنفيذ، وهو في اصطلاحنا القانوني الحديث تشريع فينبغي الإنتباه لهذا الإختلاف في الإصطلاح ليمكن الإتفاق على الحقائق والمعاني، نقلاً عن: محمد المبارك (١٩٧٠)، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ط ١. دمشق: دار الفكر، ص ٣٨-٣٩.

^{٥٥٦} حامد ربيع، القيادة في الوجود السياسي، مقال في تقرير قضايا دولية، العدد (٣٧٠)، السنة الثامنة - ٢٥ رمضان ١٤١٧هـ / ٣ فبراير ١٩٩٧م، ص ٢٧. ويقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: "فأما إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الإجتهد، فالمتبوعون العلماء والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوتهم، وبذرتهم-أي حارسهم-، فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله، والغرض الذي نزاوله كسبي الزمان والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالإنتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي، والقول الكاشف للغطاء، المنزل للخفاء، أن الأمر لله والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، القائمون في إتحافها مقام الأنبياء"، ويضيف الإمام في موضع آخر عن انحرام الصفات المعترية في الأئمة: "فأما القول في فقد رتبة الإجتهد فقد مضى أن استجماع صفات المجتهدين شرط الإمامة، فلو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، ولكن صادفنا شهماً، ذا نجدة وكفاية وإستقلال بَعْظَائِمِ الأُمُورِ على ما تقدم وصف الكفاية، فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وينفذ أحكامه كما ينفذ الإمام الموصوف بخلال الكمال المرعي في منصب الإمامة وأئمة الدين وراء إرشاده وتسديده، وتبين

٣. قوة الرأي العام التي تصير في النهاية المحور الحقيقي للممارسة السياسية والنظرة إلى الرأي العام على أنه قيمة في ذاته: الشرعية السياسية تستمد مصادرها الحقيقية في المجتمع الإسلامي من قوة الرأي العام، ورغم أن الرأي العام قد يفهم بمعانٍ متعددة، وقد تكون تطبيقاته متنوعة ومتناقضة بشكل يتعارض أو يتناقض مع فكرة التعصب العنصري أو التمييز الطبقي، إلا أن مفهوم الرأي العام في الممارسة الإسلامي يصير مرادفاً لكلمة الأمة، وحدة الأمة هي المنطلق الأول والأخير في تفسير التعامل السياسي، تأتي المظاهر فتتنوع وتختلف تبعاً لكل موقف ولكل فقه بل ولكل تقليد: الإجماع والشورى هي نماذج للرأي العام الأهمي، الاستحسان والمصالح المرسله مداخل تتبع من مدارس فقهية معينة بحيث تكاد تصير تعبيراً عن الرأي العام النوعي^{٥٧}.

٤. هذا الأمر يطرح تساؤلاً حول العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وطبيعة العلاقة بين الدين والدولة، تساؤل لم يكن مطروحا في تاريخ الحضارة الإسلامية بشكله الحالي في ظل سيادة نموذج الدولة القومية، ويقول ربيع بهذا الشأن: " الدولة إسلامية، والخليفة هو استمرار واستمداد للشرعية من التعاليم الدينية، ووحدة الأمة حقيقة مطلقة، ووحدة الإرادة الحاكمة تعبير عن وحدة الأمة والتطابق بين الدين والدولة منطق تفرضه طبيعة الأشياء، ولكن مع ظهور الدولة القومية، حيث أضحت هذه الدولة تعبيراً عن إرادة، وعاءها إقليم قبل أي اعتبار آخر، لا بد من أن تثور حقيقة العلاقة بين الدين والدولة ليس فقط لأن الدولة القومية تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ولأن الدولة لم تعد لها وظيفة حضارية، العلاقة بين الدين والدولة علاقة طبيعية، بمعنى الترابط والالتزام حيث نسلم بأن الدولة لا بد لها من أن تسعى لحماية نظام معين للقيم، وحيث تصير هذه القيم وقد تبلورت على ضوء نظام ديني للمثاليات والأخلاقيات، ومن ثم فإن العلاقة

ما يشكل في الواقع من أحكام الشرع والعلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقولا، ولكن إذا لم نجد عالما فجمع للناس على كاف، ويستفتى فيما يسنح ويعن له من المشكلات، أولى لهم من تركهم سدى متهاوين على الورطات متعرضين للغالب والنوابض وضروب الآفات"، نقلا عن: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (١٩٧٩)، *غياث الأمم في النياث الظلم*. فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. الإسكندرية: دار الدعوة، ص ٢٢٧ و ٢٢٧٥.

^{٥٧} خلافا للشورى، وكذا الإجماع الذي هو " اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في واقعة"، يأتي وصف حامد ربيع دليلي الاستحسان والمصالح المرسله على أنهما تعبير عن "الرأي العام النوعي" من وجهة نظر سياسية، يعود إلى أن الاستحسان هو "عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذح في عقله رجح لديه هذا العدول"، وبالتالي فهو يعود إلى "ما اطمأن له قلب المجتهد من المرجحات" أو كما يقول الإمام الشاطبي في الموافقات: "من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجح إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة"، ومن هنا فهو "رأي عام نوعي" باعتبار أن ذلك المجتهد أو مجموعة المجتهدين فئة نوعية من الأمة وليسوا من عامة الناس ورأيهم له خصوصيته وأهميته، أما المصلحة المرسله أي المطلقة فهي في اصطلاح الأصوليين: "المصلحة التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وسميت مطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون، أو ضرب النقود، أو إبقاء الأراضي الزراعية التي فتحوها بيد أصحابها ووضع الخراج عليها"، وبهذا المعنى فهي "رأي نوعي" يتبناه المجتهد أو المجتهدون تحقيقا لمصالح الأمة وإبعادا لفساد أحوالها. بتصرف نقلا عن: عبد الوهاب خلاف (٢٠٠٣)، *علم أصول الفقه*. القاهرة: دار الحديث، ص ٤٠ و ٧٠-٧٦.

الديالكتيكية بين الوجود العضوي والوظيفة الحضارية هي وحدها التي تفسر تجرد مفهوم الدولة لتنتقل بوصفها حقيقة لا تتقيد من حيث الزمان ولا من حيث المكان. هذا التصور هو الذي يسمح لنا بفهم التقاليد الإسلامية. الدولة الإسلامية ليست إقليمياً أو جماعة: إنها أكثر من ذلك، إنها أمة وقد ترابطت حول وظيفة تنطلق من مفهوم الجهاد الذي يقوده ويحدد معالمه الخليفة، وهكذا تصير العلاقة بين المجتمع الديني والمجتمع المدني علاقة ثابتة تفرض تبعية من جانب، واستقلالاً من جانب آخر وفي آن واحد. فإذا كان الإمام أو الخليفة واحداً يجمع بين كلتا الصفتين، فإنه أيضاً مقيداً في كلا البعدين. هو مقيد في سلوكه بوصفه قائداً لجهاد الأمة بالتعاليم الدينية والأخلاقيات التي فرضتها تلك التعاليم من جانب، وهو مقيد في علاقته المدنية من جانب آخر بأبعاد وظيفية فرضتها نظم الممارسة وبلورتها تقاليد عرفية حول سلطات معينة تستقل عن شخص الإمام أو الخليفة، ولا تسمح له بأي تدخل في تفاصيلها^{٥٥٨}.

والثانية: سلطة "الافتاء وحق التشريع": وهي وظيفة العلماء، فحق التشريع هو وليد حق الافتاء

ومستقل عن سلطة الحاكم، وهذه هي أحد الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية ولا نجدتها في أي نظام أو خبرة سياسية أخرى، فحق التشريع بمعنى إستخراج الأحكام ليس من حق الشعب ممثلاً في منتخبه^{٥٥٩} وليس من حق صاحب السلطة، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾^{٥٦٠}، إن حق التشريع بمعنى إستخراج الأحكام المنظمة للعلاقات الإنسانية لا يمنح إلا للفقهاء، والفقيه هو المتخصص في علم التعامل القانوني إستناداً إلى شهادة الفقهاء السابقين والذي منحه الحاكم حق الإفتاء، إن الفقيه ليس صاحب السلطة ولكنه متخصص إعترف أساتذته له بذلك وسمح له الخليفة بأن يتصدى لعملية الإفتاء، أي لعملية استخراج قواعد وأحكام الممارسة في الحياة اليومية، ولذلك فهو وعي الجماعة وضميرها المتخصص، وقد يكون التشريع من حق مجموعة من الفقهاء حيث يصير الاجتهاد عند ذلك

^{٥٥٨} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/٧٣.

^{٥٥٩} وقد لوحظ في العقدين الماضيين في بعض الدول وقوع برلمانيين منتخبين في إخفاقات قانونية وتناقضات في سن القوانين والتشريعات وصلت لحد تدخل المحاكم الدستورية أو العليا لإلغائها بعد أن ترفع الناس إليها طالبين النظر في التشريعات التي أقرها البرلمان، وذلك لمخالفتها الدستور أو لتعارضها مع مبادئ دينية وقيم أخلاقية، وقد أظهرت دراسات واستطلاعات للرأي في بعض الدول الإسلامية التي شهدت تحولاً نحو النظام الديمقراطي -دون أن تردفه بإجراءات احترازية واشتراط مؤهلات معينة لمن يترشح للبرلمان- أن نسبة غير قليلة من أعضاء بعض البرلمان يفتقدون للقدرات العلمية اللازمة لمراجعة مشاريع القوانين والتدقيق فيها وفهمها، كما أن إشكالية أخرى لا تخفى على الدارسين في مجال العمل البرلماني تطغى في أروقة البرلمانات في الدول الصناعية والنامية والفقيرة على حد سواء، وهي تأثير أوساط أو أطراف ذات مصالح معينة تجارية كانت أو سياسية على سن التشريعات، يصل لحد التواطؤ أو شراء ذمم بعض البرلمانيين، وأحياناً تكون أطراف أجنبية وراء سن قوانين اقتصادية وتجارية في صالح شركات أجنبية، وهو ما يستوجب وضع إجراءات لضمان وصول الأصلاح إلى مقاعد المجالس التشريعية، وكل بلد بوضعه الخاص يستطيع تحديد تلك الإجراءات التي تضمن ما فيه الصالح العام، حتى لا تتحول الديمقراطية إلى عملية إجرائية خالية من مغزاها المعلن.

^{٥٦٠} سورة الشورى: الآية ٢١.

جماعياً^{٥٦١}، "إذن ليس من حقوق الخليفة أن يسن التشريع، والتشريع بهذا المعنى خلافاً للتقاليد الغربية و فقط في التقاليد الإسلامية هو سلطة تستمد عناصرها من متغيرين أساسيين: قدرة إجتهدية علمية من جانب وضمير فردي وظيفته تطبيق المذهب الذي يعهد إليه بحماية تعاليمه والفصل في الخصومات طبقاً للمبادئ من جانب آخر^{٥٦٢}، وعندما جاءت عصور التحلل وابتعد النموذج الإسلامي عن عناصره الإسلامية ووجدنا الفقهاء يعانون المحنة تلو المحنة ظل رجل التشريع ثابتاً في موقعه لم يؤثر في ممارسته لسلطاته المعنوية أي إرهاب أو تعذيب، ولنذكر الإمامين ابن حنبل وقبلة أبا حنيفة وبعدهما ابن تيمية على سبيل المثال"^{٥٦٣}.

ثم يتحدث حامد ربيع عن المفهوم الغربي للتشريع الذي يستند إلى رباعية فكرية، ويعود لاحقاً ليقارن تلك العناصر الأربعة بالنموذج الإسلامي الذي يصف مدركاته بالتعارض والتناقض مع المنطلقات الغربية فيقول: "أولاً: التشريع هو عمل إرادي في المفهوم الغربي. ثانياً: مصدر شرعية القواعد القانونية هو الإرادة الحاكمة صريحة أو ضمنية. ثالثاً: هذه الإرادة الحاكمة هي إرادة بشرية، قد تكون فردية، وقد تكون جماعية، وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية. رابعاً: التقاليد اليونانية والتي سوف تستعيدنا الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر تضيف متغيراً أساسه أن الشعب لا يمكن أن يصوت إلا على ما هو طيب وصالح، ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل في النظرة التي تسيطر على الإدراك الأوربي بصدده مفهوم الديمقراطية بمعنى "التصويت السياسي"^{٥٦٤}.

وخلافاً لتلك الأركان الأربعة لمفهوم التشريع في الفكر الغربي يشير ربيع إلى ما يخالفها إسلامياً في

نظره :

"أولاً: التشريع ليس عملاً إرادياً بمعنى التصويت على أمر معين، وإنما هو عمل علمي بمعنى تخريج القواعد من النصوص الشرعية. ثانياً: مصدر شرعية التشريع في التقاليد الإسلامية هو المطابقة أو الإقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة. ثالثاً: الإرادة الحاكمة ليست بشرية ولكنها عليا دينية إلهية، حتى الخليفة، إنما يحكم بإسمها ومن أجل احترام تعاليمها. رابعاً: لا موضع للحديث عن سلطة للشعب في التشريع إلا بمعنى الإجماع، وهذا بدوره له معناه وله خصائصه التي تميزه سواء عن حكم الفرد أو قرار الأغلبية، وفي الوقت الذي تبدو فيه مسألة التشريع في الفكر السياسي الغربي هي بالأساس علاقة بين الحاكم والمحكوم بهدف تحقيق الرقابة والتوازن من خلال المجالس التشريعية المنتخبة فإنها ليست كذلك في الفقه الإسلامي، خامساً: التشريع هنا يجب أن يفهم بالمعنى الموضوعي وليس بالمعنى الشكلي، بمعنى تنظيم العلاقات الخاصة وليس

^{٥٦١} حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٢٠.

^{٥٦٢} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/١٣٣.

^{٥٦٣} حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/٨٦.

⁵⁶⁴ حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ج ٢/٧١.

بمعنى وضع القواعد الإجرائية المتعلقة بإدارة المرافق العامة، ومن هنا يبرز واضحاً بطلان قوانين تنظيم العلاقات الأسرية والمخالفة للتقاليد الإسلامية، فليس من حق الهيئات النيابية، مهما كانت تمثل من أغلبية، أن تضع قواعد لا تستند إلى التعاليم الإلهية، بل إن القواعد المتعلقة بتنظيم العلاقات الشخصية إنما صياغتها هي وظيفة الفقيه والقاضي^{٥٦٥}.

ويجتم ربيع بتحديد أربعة عناصر أخرى تؤطر تأمله في النماذج السياسية للحضارة الإسلامية في وظيفة التشريع فيقول :

"أولاً: التشريع عمل فردي لا تستطيع أن تقوم به السلطة السياسية أي الإمام أو الخليفة، بل إن صفته الأساسية هي أنه غير سياسي، إن الخليفة عليه أن يتفرغ لعملية الجهاد، أما التشريع فليس من إختصاصه.

ثانياً: عملية التشريع من جانب آخر لا تعني سوى العمل العلمي المقنن الذي لا تتولاه سوى القدرات الفردية الخلاقة، أي العلماء، والتي تدور حول اكتشاف الحلول أو تخريج الأحكام من تلك القواعد الدينية الثابتة التي لا تقبل المناقشة.

ثالثاً: عملية التشريع بالمعنى السابق تسمى "سلطة الإفتاء"، وهي تستقل سواء عن سلطة القاضي أو عن سلطة الحاكم من حيث قيود الممارسة.

رابعاً: سلطة القضاء لا تعلوها أي سلطة أخرى بما في ذلك سلطة الإمام أو الخليفة: لم تعرف التقاليد الإسلامية نموذجاً واحداً لخليفة تدخل ليحامي أو يعدل من حكم القاضي، وبرغم أن مصدر ولاية القاضي هو الوكالة التي يمنحها الحاكم صاحب الولاية العامة^{٥٦٦}.

والثالثة: سلطة "القضاء": والتي تعنى تطبيق الشريعة الإسلامية كما فسرها وأصل قواعدها واستخرج أحكامها فريق من العلماء، فالقاضي في تراثنا الإسلامي ليس حاكماً ولا خصماً، إنه عدل يقول كلمة القانون^{٥٦٧}، ويعود إلى الفقه الثري يستلهم منه تعاليم الفصل في الخصومات^{٥٦٨}، ورغم أنه كان

^{٥٦٥} حامد ربيع ، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي ، ج ٢ / ٧٣ .

^{٥٦٦} حامد ربيع ، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي ، ج ٢ / ٧٢-٧٣ .

^{٥٦٧} وكتب السياسة الشرعية والفقه السياسي تزخر بالحديث عن ولاية القضاء وشروط من يتقلدها، ومنها ما ذكره الماوردي في الأحكام السلطانية حيث يؤكد على شرط علم القاضي بأصول الأحكام الشرعية من علم بكتاب الله وسنة رسوله وتأويلات السلف وما اختلفوا فيه وما اجتمعوا عليه ثم علمه بالقياس "الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بما حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار من أهل الاجتهاد في الدين وحاز له أن يفني ويقضي وحاز له

يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه لكنه ظل محتفظاً باستقلاله بمعنى أننا لم نعرف نموذجاً لخليفة في العهود الزاهرة ألغى حكماً لقاض أو عدل فيه.

وفي حديثه عن " العدالة النظامية" وقواعد تنظيمها وهي " مجموعة من القواعد والنصوص التي تحكم النظام القضائي بحيث يكون أداة لتمكين مرفق العدالة"^{٥٦٩} ، يطرح ربيع أسئلة من الواقع المعاصر عن معوقات "قاعدة الإستقلال النظامي" فيقول: " أسميها بقاعدة الإستقلال القضائي وهي أن تملك السلطة القضائية إستقلالاً كاملاً من حيث الحركة، بحيث إن القاضي يستطيع أن يكون رأيه، وأن يعلن عن ذلك الرأي وهو مطمئن، لا على أن رأيه موضع الإحترام فحسب بل وعلى أنه لن يخضع لأي نوع من الإرهاب أو التهديد أو التلميح من جانب أي سلطة أخرى من سلطات المجتمع السياسي، لكن هذه القاعدة التي أضحت اليوم مستقرة في الفقه السياسي والنظامي والدستوري تثير أكثر من مشكلة: كيف يمكن تحقيق هذا الإستقلال من حيث الواقع؟ وكيف يمكن تحقيق الإستقلال برغم أن السلطة القضائية ليست مجرد إصدار قرار، بل إنها تعني أيضاً تنفيذ ذلك القرار؟ فما قيمة قرار قضائي عام يقدر له أن ينتقل إلى حيز التنفيذ ولو بالأسلوب الإكراهي، بل إن طبيعة التعامل القضائي تفترض التعاون مع الإدارة، لأنها هذه هي وحدها التي يجب أن تتولى تنفيذ الأمر القضائي، وهل القاضي في أدائه لوظيفة الفصل بين الخصومة يؤدي وظيفة سياسية؟ وإذا رفضت السلطة التنفيذية والتي هي في حقيقة الأمر المحور النهائي لإحترام حكم القاضي أن تنفذ القرار، أو أن تتعاون مع السلطة القضائية بحسن نية فكيف يمكن الوصول إلى إحترام الشرعية القانونية في المجتمع السياسي؟. ولهذا يجب أن يمتلك القضاء إستقلالاً كاملاً، وهذا الإستقلال ليس لحماية السلطة القضائية، وإنما لحماية حقوق الفرد: إن تطبيق الشرعية القانونية هو أن تفسر القانون يجب أن يصدر عن سلطة مستقلة عن صنع القانون، بحيث لا يكون التفسير خاضعاً لعوامل التحكم المرتبطة بالموقف الذي يرفع عنه صفة الحياد"^{٥٧٠}.

أن يستغنى ويستقضى، وإن أخل بها أو بشيء منها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز له أن يفتي ولا أن يقضي"، لكن سلطة القضاء من منظور الفصل بين مفاصل الجسد السياسي لا تقتصر على منصب القاضي وولايته، بل تشمل أيضاً ما عرف بولاية أو ديوان المظالم أو رقابة قضاء المظالم، لاسيما في الخصومات التي يكون أحد الأمراء أو الوزراء طرفاً، وهي المؤسسة التي احتاج إليها الناس في "ردع المتغلبين وانصاف المغلوبين"، وأن تمتزج فيمن يتولى هذه الولاية صفتا قوة السلطنة والهيبة بإنصاف وعلم القضاء، والكثير من الخلفاء من أفرد يوماً أو فوض لهذه المهمة غيره، انظر: الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، مصدر سابق، ص ٨٤ و ٩٨.

^{٥٦٨} يستدل حامد ربيع بقصة الخليفة أبي جعفر المنصور عندما كتب إلى قاضي البصرة يطلب منه في قضية بن قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول، وذكر في كتابه العبارات التالية: "أنظر الأرض الذي تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها للقائد"، فكتب إليه قاضي البصرة قائلاً: "إن البينة قد قامت عندي للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة"، فأعاد المنصور الكتاب إلى القاضي مقسماً: "والله الذي لا إله إلا هو لتدفعها إلى القائد، فأجابه القاضي !!: "والله الذي إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق".

^{٥٦٩} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، ج ٢/٨٣.

^{٥٧٠} حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، ج ٢/٨٦-٨٧.

"وهكذا يتحقق نوع من التوازن الوظيفي أساسه التخصص والاستقلال: سلطة الإختيار تقابلها سلطة الافتاء وتتوسطهما لتخلق التوازن سلطة القضاء، رغم ذلك هناك مرونة معينة في التعامل وفي العلاقة بين هذه الثلاث: الخليفة هو الذي يعين القاضي الذي في حقيقة الأمر هو وكيل عن الخليفة وهو أيضاً الذي يمنح العالم سلطة الافتاء، ولكن الخليفة لا يملك أن يراجع القاضي في حكمه والفقهاء إذا دعي لإبداء رأيه فلا رقيب عليه حتى لو تصدى للخليفة^{٥٧١}، كذلك فإن الجميع تحكمهم فقط التعاليم الإلهية والسماوية وقد تبلورت في نصوص القرآن وما نسب إلى الرسول عليه الصلاة والسلام^{٥٧٢}، "والواقع أن هذه الخصائص والجزئيات كثيراً ما يغفل عنها الفقهاء المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذي فرضته نماذج الممارسة في التراث الغربي الكاثوليكي، إن الخليفة إنما كانت وظيفته الأساسية فقط أن يمكن المؤمن من أن يمارس تعامله الديني ليحقق ذاته الإسلامية ولينطلق إلى آخرته بنفس راضية مطمئنة"^{٥٧٣}.

المطلب التاسع: مبدأ الجهاد والسياسة الخارجية للدولة الإسلامية: يعتبر حامد ربيع الجهاد أهم قاعدة من قواعد التعامل الخارجي للدولة الإسلامية، فالجهاد في نظره إلتزام على الدولة وعلى الفرد ومحور من محاور وجودها السياسي كشأن العدالة والشورى، فمن واجبات الدولة الإسلامية الدفاع عن العقيدة ونشرها بجميع الإيرادات التي صرح بها الخالق^{٥٧٤}، وهي خلق الفئاعة أولاً، ثم القتال ثانياً إن لم يقبل غير المسلم دفع الجزية أخيراً، الجهاد أي التصدي للباطل بهذا المعنى إلتزام متعدد الدرجات، فالجهاد قد يكون

^{٥٧١} فبعد أن كان القضاء والتشريع مجموعاً في شخص النبي عليه الصلاة والسلام والوحي ينزل عليه، "كان عمر بن الخطاب أول من دفع القضاء إلى غيره - أي إلى غير شخص الخليفة أو الإمام- فولى أبا الدرداء في المدينة وشربحاً بالبصرة وأبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تضمن كثيراً من أحكام القضاء، وفي هذه الحالة نكون أمام رقابة متبادلة بين السلطتين التنفيذية والقضائية، فإذا كان من واجب الخليفة أن يراقب عماله وقضاته، فإن القضاة وهم ممارسون القضاء نيابة عن الأمة وتطبيقاً لأوامر الله من حقهم أن ينكروا على السلطة التنفيذية أي تصرف تجاه حقوق الأفراد وحرمانهم بتعارض وأحكام القانون الإسلامي، على اعتبار أن القضاة يمثلون سلطة مستقلة مصدرها الأمة إذ إنهم نوابها رغم تعيينهم من قبل الإمام"، ويبدو دور قضاء أو ولاية المظالم الأنفة الذكر مركزياً في لعب الدور الرقابي لأن "الغرض الأساسي منه إخضاع السلطات العامة للقانون الإسلامي وكذلك إخضاع أصحاب القوة والنفوذ من الأفراد له، والسبب الأصيل لنشأة هذا النظام بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون وعلى اعتبار أنها سلطة أعلى من سلطة القاضي والمحتسب". بتصرف عن: د. منير حميد البياتي (١٩٧٩)، *الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي*.

دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. الطبعة الأولى. نشر جامعة بغداد، ص ٣٨٨-٤١٦.

^{٥٧٢} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/ ١٣٣.

^{٥٧٣} حامد ربيع، *المقدمة التحقيقية*، ج ١/ ٨٦.

^{٥٧٤} وإذا كانت بعض أهداف العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية تتشابه مع غيرها كالسعي لحماية الدولة وتحقيق المصالح المتبادلة والأمن المشترك، فإن أهدافاً خاصة تتميز بها العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وفقاً للشرعية الإسلامية وأبرزها: تحقيق السلام العالمي بالمفهوم الإسلامي العادل، ونشر الدعوة الإسلامية، وحماية الأقليات التي تعيش في دول غير إسلامية، ودرء الأخطار عن الأمة الإسلامية أينما كانت، أهداف تؤكد أن الدولة الإسلامية دولة عقيدة ودعوة دينية تجاهد في سبيل نشرها وحماية أمتها. لمزيد من التفاصيل راجع: د. سعيد حارب المهيري (١٩٩٥) *العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية: دراسة مقارنة*. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ١٠٧-١٣٨.

بالعقل أو بالكلمة^{٥٧٥} وغير ذلك من وسائل الإعداد والتدافع ، ويرتبط ذلك في نظر حامد ربيع بمفهوم القوة كمحرك للإقناع والإقناع في النموذج الإسلامي للوجود السياسي: "فالإسلام يؤمن بأن الحق الذي لا تسانده قوة لا قيمة له وعلى الدولة الإسلامية أن تحيط نفسها بسياج من الأدوات الكفيلة بفرض الاحترام والهيبة على كل من يتعامل مع النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، وهذا شرط أساسي لضمان عدم فيضان العناصر غير المؤمنة على ذلك الإطار الذي يستطيع في داخله المؤمن أن يحقق ذاته الإسلامية، قال الحق سبحانه: { وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ }^{٥٧٦} .

ويتحدث ربيع في مباحثه بشكل خاص عما سماه بالعقيدة القتالية في التراث الإسلامي حتى نهاية العصر العباسي الأول ، محاولاً تقديم تصور القيادة الإسلامية في المراحل الأولى لبناء الدولة الإسلامية عن العالم من حولها وكيف كان بناء إطار التعامل مع القوي الدولية الأخرى المحيطة بها، فيقول:

"الدولة الإسلامية تميزت بخصائص معينة ماكان يمكن أن تقود إلى التقوقع أو الإنكفاء الداخلي، فالإسلام أولاً دعوة ورسالة، وهو بهذا المعنى يتجه إلى كل فرد، حيث إن هذه الدعوة هي في جوهرها علمية لا تعرف التقيد العنصري بل ولا تقبله قال تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }^{٥٧٨} ، مفهوم الجهاد لا يتجه الى الداخل بقدر إنطلاقه في التعامل الخارجي، بهذا المعنى الإسلام لم يكن حضارة عنصرية، وخبرة التاريخ القديم تعلمنا أن الحضارات العنصرية هي وحدها التي انعزلت ورفضت التعامل مع الآخرين، فلنتذكر الحضارة الفرعونية أو الصينية على سبيل المثال^{٥٧٩} .

ثم يحدد ربيع أربعة عناصر أساسية لاستراتيجية التعامل الدولي في القرون الهجرية الأولى:

أولاً: أسلوب التعامل مع المواطن غير المسلم، وهو العنصر الذي واجهه الرسول صلى الله عليه وسلم في أثناء حكمه للمدينة وعبر عنه في وثيقته المشهورة المعروفة بإسم دستور المدينة.

ثانياً: أسلوب نشر الدعوة بمعنى أساليب الإحتكاك بالخارج لأداء الوظيفة الإتصالية التي عهد بها الى الإرادة السياسية الحاكمة، ففي مرحلة لاحقة برز هذا العنصر عندما بدأت الإرادة الإسلامية تفكر في الفيضان على المجتمعات المحيطة بها، رسائل الرسول عليه الصلاة والسلام الى حكام فارس والروم والمقوقس هي بداية بهذا المعنى، تعكس نظرة دولية معينة.

^{٥٧٥} حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، ص ٢٠.

^{٥٧٦} الأنفال: الآية ٦٠.

^{٥٧٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/٨٩.

^{٥٧٨} سورة سبأ: الآية ٢٨.

^{٥٧٩} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ج ١/٢٦٣.

ثالثاً: تأمين الإستقرار الذاتي والتجانس الداخلي والطمأنينة النفسية بصدد إحتتمالات الإعتداء من الخارج وتحقيق نوع من الأمن في التعامل مع الدول والقوى المحيطة بالدولة الإسلامية، وقد برز هذا المفهوم بصورة واضحة خلال فترة الحكم الأموي وهو بهذا المعنى يمتد الى الدولة العباسية الأولى ويسيطر على الحركات السياسية لدى كتاب الحكمة، ويبرز ذلك واضحاً في مؤلف سلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين بن أبي الربيع.

رابعاً: إختيار أكثر أساليب التعامل نجاحاً لمواجهة حقيقة أن ذلك العالم الخارجي المعادي يجب برغم ذلك أن نحقق بصدده نوعاً معيناً من التعايش، وقد برزت هذه الممارسة بعد أن استقرت الدولة الإسلامية وقبلت العلاقات الدائمة والمنتظمة مع العالم الخارجي وبعبارة أخرى أصبحت تلك الدولة "امبراطورية عالمية"، فجاء هذا العنصر الرابع ليأتي فيكمل هذا الإدراك الإستراتيجي لدى القيادة الإسلامية^{٥٨٠}.

ثم يعود ليؤكد ربيع على أنه: "مما لا شك فيه أن العالم الإسلامي كان يملك إدراكاً واضحاً ومحدد العناصر فيما يتعلق بمفهوم الاستراتيجية، والواقع أن هناك منطلقين أساسيين لإثبات هذا الافتراض: المنطلق الأول ويدور حول وظائف الدولة في الإسلام حيث إن تحليل النصوص الفقهية التي حاولت تأصيل وبناء نظرية وظائف الدولة تبرز بوضوح الإقتناع بأن إحدى أهم وظائف الدولة الإسلامية ترتبط بالإنتلاق عبر حدود الأمة الإسلامية في تعامل ثابت مع الشعوب الأخرى التي لم تصلها بعد الدعوة، والمنطلق الثاني يفسر أسباب النجاح الواضح في القتال العسكري الذي ارتبطت به عملية نشر الدعوة وبصفة خاصة خلال القرنين الأول والثاني عقب الهجرة، وهو بدوره يفرض التساؤل حول موضع عنصر العقيدة القتالية والمتغير المعنوي في تفسير الفيضان الإسلامي الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية، فالإسلام عقيدة سماوية ودعوة عالمية، وهو نظام شامل لحياة الفرد والجماعة معاً، يملك مصادره الأصولية التي لا بد وأن تساهم في صياغة الإدراك القيادي إزاء التعامل اليومي في الداخل والخارج على حد سواء، يقول تعالى في إحدى آياته ما يعبر عن النظرة الإسلامية للأسرة الدولية: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }^{٥٨١} ٥٨٢.

ويستخلص ربيع من أصول الممارسة الإسلامية ما يراه تحديد الإدراك الإسلامي التاريخي للسياسة الخارجية للدولة بالعناصر الآتية:

أ- "أن الدولة الإسلامية تملك رسالة تدور حول قيم معينة لا تتغير بالجمتمع القومي وتفرض عليها التعامل الخارجي.

^{٥٨٠} حامد ربيع ، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص ٢٦٤-٢٦٥، بتصرف.

^{٥٨١} سورة الحجرات : الآية ١٣.

^{٥٨٢} حامد ربيع ، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص ٢٦٨-٢٦٩.

ب- أن محور هذه الرسالة في خاتمة المطاف هو حقوق المواطن وكرامته وتمكينه من تحقيق ذاتيته المسلمة.

ت- الرسالة الإسلامية أخلاقيات وقيم بحيث إن هذه المثاليات تعلق في وظائف الدولة على أي حاجات مادية.

ث- أصل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من المجتمعات المحيطة بها والمتعاملة معها هو مفهوم الجهاد ، والجهاد برغم ذلك هو ضرورة واستثناء، يسبق الجهاد دعوة مباشرة أساسها الحديث مع السلطة الشرعية لتمكين الإتصال بهذا المعنى كمقدمة ضرورية لأي تعامل قتالي.

ج- الإحترام المتبادل بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى هو مبدأ أخلاقي لا تلتزم به الدولة فقط في تعاملها مع السلطات الحاكمة في تلك الدول بحيث إنها تملك الشرعية الكاملة حتى تصلها الدعوة، بل إن هذا المبدأ الأخلاقي تلتزم به الدولة في معاملة جميع مخالفيها سواء في الداخل أو الخارج" ، قال تعالى : { لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } ◊ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }^{٥٨٣}.

وتلك المبادئ في نظر ربيع ترجمت منطق الإدراك الإسلامي إلى خمسة قواعد أساسية في التعامل الدولي وهي :

" أولاً: تعدد أدوات التعامل: ويعني أن التحرك الخارجي يجب ألا يستند الى أداة واحدة، التقاليد التي سادت في التعامل في الأسرة الدولية في نهاية العصور الوسطى كانت تجعل التعامل أساسه قتال أم سلام، ليست هناك بدائل. لكن الرسول صلى الله عليه وسلم ومنذ حكمه للمدينة ووضع تقاليد واضحة تذكرنا بما نسميه اليوم تعدد أدوات التعامل الخارجي .

ثانياً: رأس الحرية ومقدمة التعامل الدولي هو مبدأ الإتصال: وهو محور وفلسفة التعامل الإسلامي^{٥٨٥} ، فهو يدعو الطرف الآخر سواء الى قبول الدعوة أو دفع الجزية، بل إن القتال في تلك اللحظة دون تمكين الطرف الآخر من تقييم الموقف بقبول الدعوة أو بدفع الجزية يصير قتالاً غير مشروع.

^{٥٨٣} سورة الممتحنة : الآيات ٨ و ٩ .

^{٥٨٤} حامد ربيع ، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، المصدر السابق، ص ٢٦٩-٢٧٠ .

^{٥٨٥} وهو ما يبينه إلى ضرورة امتلاك المسلمين من حكومات ومنظمات مجتمعية وسائل إعلام فعالة تضطلع بعدة وظائف للإسهام في تحقيق مبدأ الاتصال" باعتباره قاعدة أساسية من قواعد السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، ومما على الإعلام الإسلامي القيام به "إعلاء كلمة الله في أرضه ونشر رسالة مجتمع الاستخلاف"، وظيفة تترجم من خلال مهمتين : الأولى : مواجهة الحملات الإعلامية المضادة للإسلام التي تهدف إلى تشويهه وإبرازه في صور سلبية، والثانية : الاجتهاد وبكل السبل في نشر رسالة الإسلام تحقيقاً للدور المنوط بالأمة المسلمة القيام به

ثالثا: الإتصال لا يعنى ولا يعطى الحق في السلوك الإستفزازي: فالإتصال أو الدعوة الى الدخول في تعاليم الإسلام ثم رفض تلك الدعوة لا يمنح القائد المسلم الحق في السلوك الإستفزازي، فالتخيير الذي سبق أن ذكرناه كمحور للعملية الإتصالية الهدف منه هو ألا يؤخذ العدو على غرة، وعلى القائد أن يخير عدوه بين أمور ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال، ولكن إذا أصر العدو على القتال فإن هذا لا يمنع من أن الإسلام يقنن قواعد أيضا محددة للتعامل.

رابعا: القتال يخضع لمجموعة من مبادئ الأخلاقيات: النصوص عامرة بالشواهد، ولنستمع الى حديث الخليفة أبي بكر الصديق إلى يزيد بن أبي سفيان رضي الله عنهم أحد أمراء جيوش الشام: "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له، وستجد قوما فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف، وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً ولا كبيراً ولا هرمأ، ولا تَقْطَعَنَّ شجراً مثمرأ، ولا تُحْرِبَنَّ عامراً ولا تَعْقِرَنَّ شاةً ولا بعبيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تُعْرِقَنَّه، ولا تَعْلُلْ ولا تَجْبُنْ" ٥٨٦.

خامسا: محور وفلسفة التعامل هو وحدة قيم التعامل: فالمتتبع لتاريخ العلاقات الدولية لا بد وأن يلحظ هذه الظاهرة المتميزة، جميع الشرائع والتقاليد تأتي في حالة القتال إلا الخروج على جميع قيم التعامل، في الحضارة الرومانية من يسمى عدوا يحل دمه حتى لو لم يكن يحمل سلاحا أو يقاتل مجرد وجوده في الأرض الرومانية، العصور الوسطى عرفت نفس الظاهرة حتى إن جروسيوس ضج قائلاً: حتى الحيوانات تعرف قواعد قتالها فهل البشر أقل من مستوى البهائم؟، الحضارة الإسلامية ترفض ذلك وتجعل القيم واحدة في التعامل مع الإنسان أيا كان مسلماً أو غير مسلم وهذا يصير منطقياً مع تعاليمها وأخلاقها، قال الحق سبحانه: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } ٥٨٧ ٥٨٨.

في نشر الهدى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الحق سبحانه { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ } (سورة آل عمران: الآية ١١٠)، وللإعلام دوره أيضا في دعم جهود القيادات المسلمة التي تعيش في المجتمعات غير المسلمة، وفي تزويد الرأي العام العالمي بالرؤية الإسلامية للقضايا المعاصرة المستجدة يوميا، وفي تعريف العالم بموقف الإسلام من العقائد والأديان والمذاهب الأخرى، إلى جانب خلق جسور من التعاون الذي فيه مصلحة للمسلمين وللإنسانية جمعاء. بتصرف عن: محمود يوسف السماسيري (٢٠٠٨)، *فلسفات الإعلام المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي*. الطبعة الأولى. فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٥٦٧-٥٦٨.

٥٨٦ روى الأثر الإمام مالك بن أنس (٢٠٠٤)، *الموطأ*. القاهرة: دار الحديث، في كتاب الجهاد، ص ٢٢٠. وهو نفس الخطاب العمري في توجيهه لقادة الفتوحات في عهده، "فقد كان عمر بن الخطاب إذا بعث أمراء الجيوش أوصاهم بتقوى الله، ثم قال عند عقد الألوية: بسم الله، وعلى عون الله امضوا بتأييد الله بالنصر، ولزوم الحق، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، ولا تجبنوا عند اللقاء، ولا تميلوا عند الغارة، ولا تسرفوا عند الظهور، ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليدا"، انظر: أبو القاسم ابن رضوان المالقي، *الشنهيب اللامعة في السياسة النافعة*، مصدر سابق، ص ٤٢٠.

٥٨٧ سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

٥٨٨ حامد ربيع، *مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي*، المصدر السابق، ص ٢٧٦-٢٧٨، بتصرف.

المطلب العاشر: سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة: يرى ربيع أن على "التزام الدولة بأن يستطيع المسلم أن يحقق ذاته الإسلامية وأن يصل إلى النقاء الروحي في ظل السلطة المسلمة، فالحضارة الإسلامية محورها الإنسان الكامل، بمعنى أن النظام الإسلامي لا يستمد شرعيته إلا من أنه ضرورة تمكن المواطن من أن يحقق ذاته بأن يقترب نسبياً من ذلك الإنسان القرآني"^{٨٩}، ويؤكد ربيع على أننا لو "ولو نظرنا إلى النموذج الإسلامي بهذا الخصوص لوجدنا عنصريين واضحين صريحين: القيم هي دينية، سماوية، أخلاقية، تسود الحاكم قبل أن تسود المحكوم، وهي تمثل جوهر عقد البيعة، وتعطي المحكوم حق الثورة بل وواجب رفض الحاكم لأنه يصير من قبيل الطغيان، تعدد مراكز القوة هو الذى يعيننا على وجه الخصوص كأحد عناصر هذه النموذج، "والنموذج الإسلامي يقوم على أساس الاطلاق في كل ما له صلة بالأخلاقيات، إنه لا يعرف مبدأ إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وهو لا يقبل أن تكون الحركة مؤسسة إلا على القيم والأخلاقيات حتى في النظام السياسي، هو لذلك لا يقبل الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة، ومن لا يصلح في الحياة الخاصة فلا موضع له في الحياة العامة، ومن شروط الولاية العامة تحقق مواصفات الصلاحية للولاية الخاصة"^{٩٠}، وما ينطبق على المواطن العادي ينطبق على الحاكم"^{٩١}، بل إن قواعد الممارسة الأخلاقية لا تقتصر على قواعد التعامل الداخلي أي مع المواطن الذي ينتمى إلى الجماعة الإسلامية ولا على المواطن المسلم أو المواطن غير المسلم في حالة السلم فحسب بل أنها تتعدى ذلك إلى التعامل مع غير المسلم في حالة الحرب ومن ذلك النهي عن الإعتداء على الأطفال والشيوخ

^{٨٩} حامد ربيع، *مستقبل الإسلام السياسي*، مصدر سابق، ص ٢١.

^{٩٠} وقد تحدث المتقدمون والمتأخرون وفضلوا في شروط ومواصفات من يتولى الإمامة وما سواها من الولايات العامة، فذكروا الإسلام والذكورة والعقل والبلوغ والحرية وسلامة الأعضاء والحواس والعدالة، إلى جانب ثلاثة صفات مهمة تتصل بهذا الجزئية، وهي: الكفاية أو الكفاءة، والعلم بالأحكام الشرعية، والفضل، فأبو حسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني وأبو يعلى الفراء يذهبون إلى أن يكون الإمام أو من يتولى الولاية العامة أفضل الناس مع جواز أن يتولى المفضول مع وجود الأفضل إذا ما رأى أهل الحل والعقد ذلك، واختلفوا حول شرط تمثل صفة الاجتهاد، لكنهم لم يختلفوا حول الشرط الأخلاقي وألا يكون فاسقاً مستهتراً وعفيفاً عن المحارم والمآثم وبعيداً عن الرب، وكما يقول ابن حزم (ت ٤٦٥هـ): "متقياً لله في الجملة غير معطن بالفساد في الأرض". نقلاً عن: د. أحمد عبد الله مفتاح، *نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق*، مصدر سابق، ص ١٠٤-١١٠، وانظر: ابن حزم الأندلسي (١٣٢١هـ)، *الفصل في الملل والنحل والأهواء والنحل*. الجزء الرابع، الطبعة الأولى. مطبعة التمدن، ص ١٦٦.

^{٩١} وهو ما يمثله مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية، وهي مساواة تنطلق من أصلين: أولهما في وحدة التكليف فالله سبحانه وتعالى خاطب البشر بتكليف واحد، وثانيهما: وحدة الأصل فالبشر متساوون في أصل المنشأ قال تعالى: ﴿يأيتها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾ سورة النساء: الآية ١، والمساواة ترسخ بمفهوم الأخوة الإسلامية قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على ما سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده)، رواه أحمد وأبو داود وغيرهما من أهل السنن، إذن فالشريعة ترسخ مبدأ وسلوك مساواة الحاكم والمحكوم أمام القانون والقضاء، والمساواة في تولية الوظائف، والمساواة في تحمل التكاليف العامة من واجبات مالية كالزكاة، وواجبات دفاعية أمنية ضمن مؤسسة الجهاد للدفاع عن الدولة إذا ما استنفرت الأمة أو ما يعرف بالخدمة العسكرية في كثير من الدول اليوم. انظر: د. فريد عبد الخالق (١٩٩٨)، *في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الشروق، ص ٢١٣-٢٣٧.

وتخريب الممتلكات أو اغتصاب النساء أثناء القتال أو عقبه^{٩٢}، إن سيادة الأخلاقيات التي ظلت ثابتة ولو بقسط معين أيضاً في مراحل الإنحلال والتحلل هي التي أذهلت الصليبيين والتي عبروا عنها بكلمة الفروسية والشهامة العربية، إنها ليست إلا تعبير نظامي عن أخلاقيات الممارسة السياسية^{٩٣}.

ويضيف حامد ربيع: "هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وأن تقود إلى جعل مفهوم الإتصال هو محور النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، كلمة (الاتصال) بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات خلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضع المناقشة، الحضارة الدينية أساسها نشر الدعوة والعقيدة، والحضارة الإسلامية محورها ووظيفتها خلق القناعة بالحقيقة الدينية، وواجب الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو الدعوة، قال تعالى: { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }^{٩٤}، والدعوة هي لقاء بين مرسل ومستقبل، وكما أن الداعي يجب أن يقدم الحقيقة فإن من تتجه إليه الدعوة يجب أن يكون على استعداد لتلقف تلك الحقيقة، إنه تربة يجب أن تكون صالحة لتنبت البذرة بحيث تؤتي ثمارها: { فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ }^{٩٥}. هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وأن تُلون بخصائصها جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسي الإسلامي، فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة وأساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة، الدين والسلطة يتفاعلا كحقيقة ديناميكية واحدة: ورغم أن المحور الأساسي وجوهر هذا التفاعل هو الدين إلا أن السلطة هي التي تأتي فتخلق ذلك الإطار الذي يسمح للمواطن بأن يحقق ذاته من خلال الاستجابة إلى قواعد الممارسة الدينية، وهكذا فإن شرعية السلطة هي الدين وأداة الدين هي السلطة. ورغم أن هذه العلاقة سوف تتبدل أو يصيها نوع من الإفتعال الذي يفقدها طبيعتها وجوهرها في فترات لاحقة إلا أن علينا أن نتذكر ما سبق وقررناه من أن النموذج الأصيل الذي منه انطلقنا وبه تقيدنا، وهذه الوظيفة الاتصالية لا تقتصر على شرعية الدولة أو السلطة بل تتعداها إلى خلق قواعد التعامل، وتتحول إلى قواعد للممارسة في كل ما له صلة بنظرية التعامل السياسي في الحضارة الإسلامية. الرسول عليه الصلاة والسلام يلجأ إلى دعوة الحكام والأمراء - قبل الإلتجاء إلى السلاح لفرض السيادة والتبعية - ويتابعه في هذا التقليد الخلفاء الراشدون، ومن رفض الدعوة فهذا حقه ولكن بشرط الجزية^{٩٦}، وعندما يحدث في عصر الخليفة عمر بن عبد العزيز من أن يشن أحد

^{٩٢} وفي ذلك أحاديث عديدة ومنها ما رواه عبدالله من عمر رضي الله عنهما أنه قال: (وجدت امرأة مقتولة في بعض تلك المغازي فنهى

رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان)، أخرجه البخاري ٣٠١٥ ومسلم ١٧٤٤.

^{٩٣} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلك المالك في تدبير الممالك، مصدر سابق، ج ١/ ٨٣.

^{٩٤} سورة النحل: الآية ١٢٥.

^{٩٥} سورة الرعد: الآية ٤٠.

^{٩٦} وكان أهل الذمة -وتعني الحق والحرمة- أو أهل العهد من غير المسلمين من يهود ونصارى وغيرهم من القاطنين في الدولة الإسلامية يعطون الأمان والحماية على ذمة الجزية التي تؤخذ منهم، وتأتي الجزية هنا ضمن عقد يرتب أوضاعهم السياسية والقانونية والاجتماعية ويتضمن

قادته الصراع الجسدي على غرة ودون تمكين الطرف الآخر من أن يعلن قبوله الإسلام من عدمه ويأتي القائد المهزوم شاكيا إلى الخليفة فإن عمر بن عبد العزيز يعترف بخطأ قائده ويسلم للشاكي بمطالبته^{٩٧}.

المطلب الحادي عشر: شرعية الدولة دينية ومرتبطة بتحقيق وظائفها الحضارية : لحامد ربيع شروح مطوّلة لنظرية وظائف الدولة التي تبدو من أعقد الفصول النظرية في الفكر السياسي المعاصر، وسنكتفي بنقل ما يخص عناصر المثالية السياسية الإسلامية، ويظهر في فكره الإرتباط بين شرعية الدولة الإسلامية ومدى تحقيقها لوظائفها الحضارية الرئيسية، التي نجدتها مذكورة في مواطن مختلفة من مؤلفاته، ونقل أهم مجموعتين من الوظائف للدولة، بعد الحديث بإيجاز عن مفهوم الشرعية في نظر ربيع.

يقول حامد ربيع: " لو عدنا للتقاليد الإسلامية وتساءلنا هل عرفت الحضارة الإسلامية التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية، وما هي خصائص كل منها في تلك التقاليد؟ لهالنا ما تنطوي عليه تلك التساؤلات من غموض وتناقضات. فمن الممكن أولا القول بأن التراث الإسلامي لم يعرف الفصل بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية. إن الشرعية القانونية لا وجود لها فالتراث الإسلامي لم يعرف ما يسمى بقدسية النصوص القانونية حيث أعطى الفقيه حق تفسير وتخرّيج جميع الأحكام بإرادة مطلقة لا تقيدها سوى التعاليم السماوية. الأصنام التشريعية وعبادة القانون بالتقاليد التي عرفها المجتمع الأوربي وبصفة خاصة منذ القرن التاسع عشر لا موضع لها في التراث الإسلامي. بقيت الشرعية السياسية وهذه أيضا تكاد تصير رداءً فضفاضاً لا يعبر عن حقيقة التصور الإسلامي للوظيفة الحضارية للدولة. فالدين الإسلامي هو دين سياسي والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية ومن ثم ومن الطبيعي أن يكون محور الشرعية هو أساسا الشرعية الدينية وأن أي أساس للحركة سياسية كانت أم قانونية لا يمكن أن ينبع إلا من ذلك المفهوم المتميز الذي لخصناه في مبدأين: نشر الدعوة الإسلامية من جانب على المستوى الدولي وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر أن يحقق مثاليته الدينية على المستوى القومي. رغم ذلك فمن الممكن أيضا القول بعكس هذا التصور والدفاع عن أن أحد خصائص التقاليد الإسلامية وهي فكرة التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية أي تلك المتعلقة بأساس وتفسير الإلتزام المعنوي إزاء الحاكم مع ما يعنيه ذلك من قيود وإرادة على ذلك الإلتزام بكلا طرفي العلاقة: المحكوم إزاء الحاكم والحاكم إزاء المحكوم. لهذا المعنى الشرعية السياسية في التقاليد الإسلامية تنبع من مصدرين: المصدر الديني أي الانتماء

إقرار غير المسلمين على دينهم بشرط بذل الجزية والتزامهم أحكام الملة، وبه يصيرون من أهل دار الإسلام، وفي العهد العثماني استخدم مصطلح "أهل الملة" استنادا إلى قول الله تعالى: { وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ } سورة البقرة: الآية ١٢٠، وقد قنن هذا النظام محمد الفاتح العثماني حيث نظر إلى شعوب الدولة العثمانية على أساس الدين لا القومية أو اللغة في تنظيم روابطهم في الدولة، ووما يقضي به نظام الملة هذا منح رؤساء الطوائف حق إدارة الشؤون الخاصة والعامة لرعاياهم عبر أراضي الدولة الإسلامية. انظر: عبد الكريم زيدان (١٩٦٣)، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. بغداد: مطبعة البرهان، ص ٢٦-٣٠.

^{٩٧} حامد ربيع، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك، ج ١/ ٨٥.

للعقيدة الإسلامية بما يعنيه ذلك من نتائج ثم مصدر نظامي يستمد بدوره وجوده من الإطار الديني وهو مبدأ الإجماع. مفهوم الخلافة يصير في حقيقة الأمر التعبير الوضعي عن إلتقاء الشرعية الدينية بالشرعية العقدية أي عقد البيعة وقد تمركز ذلك حول سلطة الممارسة التي تحددت في شخص الخليفة. إن صفة الخلافة ذاتها أي الكلمة التي تطلق على الخليفة بأنه إستمرارية للشرعية التي بدأت منذ وجود الدعوة في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام هي خير تعبير عن العنصر الأول. أليس الخليفة هو خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم؟، عقد البيعة هو بدوره تعبير عن مفهوم الإجماع يأتي فيكمل هذا العنصر المعنوي. أليست البيعة إرادة عقدية تنتهي بأن تكون صورة واضحة وعلامة صارخة على مفهوم الشرعية القانونية في التقاليد الغربية؟ الشرعية القانونية أي أساس تبرير السلوك والتصرف من منطلق النصوص القائمة أي من منطلق النظام الوضعي السائد تصير بهذا المعنى وقد اختلطت بما أسمىناه بعقد البيعة بل والتمييز بين ما يسمى بالبيعة العامة والبيعة الخاصة يأتي فيؤكد هذه الدلالة. رغم ذلك فإن هذه الشرعية لا بد وأن تثير بعض الغموض عندما تختلط بالوظيفة التشريعية كما عرفتها التقاليد الإسلامية أي بالتفسير الذي يقدمه الفقيه من منطلق تخريج الأحكام. هنا تبرز الخصائص المميزة للشرعية القانونية في التقاليد الإسلامية: هي شرعية متعددة تعبر عن ذلك بتعدد المذاهب الأربعة على الأقل وهي شرعية مؤقتة حيث إن آراء الفقيه قابلة لأن تخضع لاجتهاد جديد ثم هي شرعية تابعة لأن تستمد وجودها من النصوص المنزلة أو بعبارة أدق من المبادئ السماوية التي تكون أحد عناصر الشرعية السياسية. وهكذا نلاحظ أن التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية لم يمنع بل يفرض وجود علاقة ترابط بينها أساسها النصوص القرآنية والنبوية أي الأحكام الدينية المطلقة. أليس هذا مظهر آخر من مظاهر قوة التقاليد الإسلامية لو قورنت بالتقاليد الغربية لا فقط السابقة على حضارة عصر النهضة بل بتلك التي نعيشها؟ إن الشرعية السياسية في المفاهيم المتداولة وكما تصوغها النظرية السياسية في التقاليد الغربية إن هي إلا تبرير للخروج على الشرعية القانونية بإسم الوعي الجماعي^{٥٩٨}.

ثم يتساءل ربيع: هل نستطيع رغم هذه التعاملات المتناقضة أن نصوغ بإيجاز مفهوم الشرعية في التقاليد الإسلامية؟ ويحاول التمهيد للإجابة عن هذا التساؤل: "الشرعية في التنظير السياسي الإسلامي لا يمكن أن تكون إلا دينية، هي بهذا المعنى واحدة ومطلقة، إنها طبيعة التنظير السياسي الإسلامي الذي يجعل من المبادئ التي يدور حولها تبرير السلطة الحاكمة هي المنطلق الأول والأخير في تفسير علاقة الفرد بالدولة. الشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من المتغيرات والتطبيقات: أخلاقية، اجتماعية، قانونية وسياسية. الشرعية القانونية بمعنى الإستناد إلى ما يبرر ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف تستمد وجودها من عناصر ثلاثة: المذهب الفقهي الذي ننتمي إليه، سلطة الإفتاء إن وجدت ثم تقاليد الممارسة التي يعبر عنها بكلمة العرف أو ما في حكمها. الشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التي تفرض على

^{٥٩٨} حامد ربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ج ١/٢١١.

الأول احترام المبادئ العليا التي تنبع من الشرعية الدينية والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة: عقد البيعة، الوعي الجماعي الذي درجت تقاليدنا على استخدام كلمة الإجماع للتعبير منه ثم استمرارية شروط الإمامة.^{٥٩٩}

تلك الشرعية في نظر ربيع متعلقة بوظائف الدولة كما تقدمه لنا الممارسة الإسلامية السابقة ويراها متمثلة في الآتي^{٦٠٠} :

"الوظيفة الأولى: هي: بناء نظام سياسي يعبر عن المفاهيم والمثاليات التي صاغتها النصوص الشرعية: فالإسلام - وهذه إحدى خصائص الواضحة - لم يفرض في تعاليمه القرآنية نموذجاً سياسياً معيناً ولكنه وضع مجموعة من التعاليم والمبادئ هي التي تسمح بالقول بأن هذا النظام يعبر أولاً عن تلك المثالية، ومن ثم تصير أولى وظائف الدولة هي بناء ذلك النظام الذي هو قادر على تحقيق ذلك النموذج المثالي كما فرضته تلك التعاليم السماوية، الدولة هي أداة البشر لتحقيق المثالية السياسية من خلال الإرادة الجماعية، ومن ثم فإن أي نظام سياسي يستطيع العقل البشري إكتشافه، طالما أنه يحقق التعاليم والمبادئ التي صاغها القرآن وأكملتها السنة واستخلص دلالتها الفقه ورجال التشريع هو نظام سياسي صالح، الدولة من ثم يقع عليها أول التزام ببناء مثل ذلك النظام السياسي.

^{٥٩٩} حامد ربيع ، المقدمة التحقيقية لسلوك المالك في تدبير الممالك ، ج ١/٢١٢ .

^{٦٠٠} وقد استخلص د. محمد بن عبد القادر المبارك عميد كلية الشريعة بجامعة دمشق سابقاً، ما يمكن وصفه نظرية وظائف الدولة عند شيخ الإسلام ابن تيمية معتمداً بشكل أساس على ثلاثة من كتبه هي: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، و"الحسبة"، و:منهاج السنة"، ويظهر واضحاً للعيان تأثير حامد ربيع بالعديد من مصادر التراث الإسلامي وانطلاقه منها في تصنيفه لوظائف الدولة، ومنها ما يذهب إليه أبو العباس أحمد بن تيمية، ابتداء من اعتبار ربيع شرعية الدولة دينية وهي الوظيفة الأولى للدولة عند ابن تيمية، والحال ذاته فيما يتعلق بالوظائف الأخرى التي يذكرها ربيع في مواضع مختلفة من مؤلفاته : (١) مقاصد الولاية وغاية الحكم والدولة : والتي يعبر عنها ابن تيمية بعبارات متنوعة قائلاً "إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا"، ويقصد بجميع الولايات هنا أي وظائف الدولة في الوزارت والدواوين وما شابهها وليس الخليفة أو الوالي فقط، (٢) الوظيفة المالية : ويفصل ابن تيمية في واجبات الراعي والرعية من باب أداء الأمانات وعلى قاعدة"يؤخذ المال من حله ويضعه في حقه ولا يمنعه من مستحقه"، (٣) وظيفة إقامة العدل : ويقسمها ابن تيمية إلى قسمين هي: حقوق الله والحقوق العامة التي تعم منافعها على مطلق المسلمين، ثم الحقوق الخاصة، (٤) وظيفة الجهاد : ويذكر ابن تيمية أن غاية الجهاد في الإسلام هي "أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا..لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار الدين، فمن لم يمنح المسلمين من إقامة الدين لم تكن مضره كفره إلا على نفسه، (٤) وظيفة الحسبة: وتشمل تنظيم الحياة الاقتصادية والخلقية العامة فيما لا يدخل في اختصاص الولاية والقضاة، (٥) إعداد المواطنين وتوزيعهم على الأعمال : فيجب على الدولة في رأي ابن تيمية إعداد من يصلحون للأعمال التي هي فرض كفاية والتي لا تتم مصلحة الناس إلا بما إذا لم يوجدوا، (٦) الوظيفة الأخلاقية: وهي امتداد للوظيفة العقيدية الأولى، وتشمل الأبعاد الأخلاقية في حياة الناس من إزالة للمنكرات التي تفسد الأخلاق وتهيئة الأجواء الصالحة لارتقاء الناس خلقياً وتهذيب نفوسهم، سعياً لمنع شيوخ المعصية وتيسير طرق الخير والطاعة، (٧) الوظيفة الاقتصادية: والتي حدد من خلالها ابن تيمية حدود تدخل الدولة وحرية الفرد وضبط السلوك الاقتصادي لأفراد المجتمع المسلم. انظر : محمد المبارك ، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، مصدر سابق، ص ٣٠ و ٥٠-٦٥ .

الوظيفة الثانية: هي: أنه على الدولة أن تُمكن المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية: الإسلام والتراث الإسلامي لم يجعل الشكليات هي محور تصوره للوجود الإنساني، الجوهر هو العلة وهو الحكم لا فقط على مستوى الفرد حيث الأعمال بالنيات ولكن أيضا على مستوى الدولة، ومن ثم فإن النظام الإسلامي ليس هدفا في ذاته ولكنه أداة فرضها القرآن الكريم حتى يستطيع كل مسلم أن يُحقّق وجوده المدني والديني ومن منطلق تلك المثالية الإسلامية، وهكذا وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاماً يحمي القيم الإسلامية بل وأن تُمكن أيضا الفرد المسلم من أن يُحقّق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردي، وهكذا تصير المثالية الإسلامية شكلية وموضوعية، كلية وجزئية، أي جماعية وفردية.

الوظيفة الرابعة: تحقيق العدالة: فالعدالة هي محور نظام القيم الإسلامية، على أن الواقع أن العدالة ليست مجرد التزام على مستوى الأداة الحكومية إزاء المسلم وليست مجرد شرط يجب أن يتوفر في كل من يمارس السلطة، إنها واجب على الدولة بوصف كونها دولة، ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد في الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه إلى كل مواطن مسلم كان أو غير مسلم يعيش على الأرض الإسلامية.

الوظيفة الرابعة: نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد: الدولة الإسلامية تعني مجموعة مزدوجة من الوظائف، بعضها داخلي في علاقة السلطة برعايا تلك الدولة، ولكن هناك أيضا وظائف خارجية تتجه إلى غير رعايا الدولة الإسلامية، مما لا شك فيه أن الوظيفة الإسلامية تنبع من مفهوم تمكين المواطن المسلم من أن يحقق ذاته ولكن عليها أيضا الالتزام بأن تُمكنّ المواطن أيا كان مسلما أو غير مسلم من أن يشعر بالثقة والطمأنينة الاجتماعية، الوجه الآخر لتلك الوظيفة أي التعامل الخارجي هو الذي يدور حول نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد^{٦١١}.

وفي سياق آخر يتحدث ربيع عن **الوظيفة المعنوية للدولة** وهي كل ما له صلة بالعملية الإتصالية، وفي جميع الأحيان تكون العملية الإتصالية ذات أبعاد ثلاثة في نظره: فهي تتجه إلى المواطن الذي يقيم في أرض الدولة، وتتجه إلى المواطن الذي يقيم في الخارج إلا أنه عنصر من عناصر الأمة، ثم هناك غير المواطن أو الأجنبي، ويوزع ربيع الوظيفة المعنوية للدولة التي تتحملها تجاه أمتها على أربع وظائف:

١. **الوظيفة الإعلامية:** وتعني أن من حق المواطن العادي أن يكون على علم بجد أدنى من الوقائع بصدد الأحداث العامة والمشاكل التي تواجهها الجماعة، وبهذا المعنى لابد وأن تسعى إلى خلق الترابط الفكري بين مختلف أجزاء الجسد الاجتماعي، وإلى تدعيم المثالية السياسية.

^{٦١١} حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، ج ٢/٦٣-٦٤.

٢. **الوظيفة الثقافية:** وفي هذا النطاق تصبح الدولة أكثر إرادة وتصميماً ليس على خلق الترابط بين المواطن والحاكم فقط، ولكن تمكين المحكوم من القدرة على التقييم، إن المشاركة تصير رقابة، والرقابة تفترض التثقيف، وهكذا تدور الوظيفة الثقافية بدورها في حلقات التثقيف السياسي بقصد توحيد الإدراك، ولا يكفي الترابط الفكري، بل يجب أن تكون جميع عناصر الجماعة- وقد امتلكت إدراكاً واحداً- وقد أضحت مفاهيمها بصدد حد أدنى من التعامل واحدة إن لم تكن متجانسة، وبهذا فالوظيفة الثقافية في جوهرها هي المنطلق لتحقيق التماسك ولخلق القبضة الواحدة في التعامل، وأحد المنطلقات الأساسية لمساندة السياسة الخارجية، ولهذا يقال بأن السياسة الثقافية هي خط الهجوم الأول وخط الدفاع الأخير.

٣. **الوظيفة الحضارية:** وذلك بخلق الإيمان بأن مجتمعا معنا يملك وظيفة معينة في الإطار الإنساني، إذ لم يعرف التاريخ جماعات مسيطرة لم تملك وظيفتها الحضارية، فمفهوم الوظيفة الحضارية هو الذي يسيطر على العالم المعاصر، وهو الذي يفسر هوية التراث الإسلامي، وتتمثل عناصره في تدعيم التكامل حيث كل مواطن يصير حاملاً لرسالة، وهذا التكامل هو وحده الذي يخلق الترابط بين الفئات والأجيال والطبقات، بل ويقود إلى إلغاء عامل الزمن فإذا بالماضي والحاضر والمستقبل يكونون حقيقة مستمرة ترفض التوقف، فالوظيفة الحضارية هي وحدها التي تفسر الإختراق الخارجي وكذا إرادة الغزو والفيضان، وفي مقابل ذلك كان مفهوم الجهاد في الدولة الإسلامية هو التعبير الحي عن معنى ودلالة الوظيفة الحضارية.

٤. **الوظيفة الأيدلوجية والعقائدية:** وهي مكمل للوظيفة الحضارية، كما أنها تعبير عصري عن مفهوم قديم، فقد برزت هذه الوظيفة مع الدولة الشيوعية، واكتملت مع النظم النازية والفاشستية، ورغم ذلك فنستطيع أن نجد لها مصادر قديمة تقرّبها من ذلك الذي وصفناه بالوظيفة الحضارية، فالوظيفة الأيدلوجية والعقائدية - كما أتت به تلك النظم الشيوعية والنازية وغيرها- تعني أن الدولة لا تستطيع أن تقف معزولة الأيدي إزاء التطور السياسي، بل عليها أن تسعى بالقوة والإكراه- بما في ذلك الإلتجاء إلى أدوات إعلامية ودعائية- نحو خلق المجتمع المثالي أو مجتمع الغد، ويختلف هذا المفهوم عن المفهوم الذي قدمته الخبرة الإسلامية، والفارق أساساً ينبع من ثلاثة متغيرات تتكامل فيما بينها لتفسير التطبيق المعاصر لما يسمى بالدولة الأيدلوجية: أولها أن الوظيفة المعنوية تصير بهذا المعنى من منطلق سياسي مدني فقط وليس من المنطلق الديني الشامل، وثانيها أن محور الوظيفة الأيدلوجية هو خلق مجتمع الغد من خلال الإكراه المعنوي حسب تلك النماذج المعاصرة، بينما الدعوة الدينية تقوم على أساس الإقناع والإقتناع، والله تعالى يقول: { لا إكْرَاهَ فِي الدِّينِ }^{٦٠٢}، ويقول الحق سبحانه { لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ }^{٦٠٣}، وهكذا فالتقاليد

^{٦٠٢} سورة البقرة : الآية ٢٥٦.

^{٦٠٣} سورة الكافرون : الآية ٦.

الإسلامية تقبل التعدد الفكري في المجتمع الواحد، بينما الدولة الأيدلوجية في العالم المعاصر تأبى إلا الوحدة المطلقة ولو أدى ذلك إلى سحق الرأي الآخر، وثالثها أن الوظيفة الأيدلوجية تصير- حسب بعض التطبيقات المعاصرة غير الإسلامية- مبررا لسياسة الإستفزاز الخارجية، خلافا للنموذج الإسلامي في التعامل الدولي الذي سبقت الإشارة إليه^{٦٠٤}.

^{٦٠٤} حامد ربيع ، الوظيفة المعنوية للدولة ، مقال في تقرير قضايا دولية ، العدد (٢٧٩)، السنة السادسة- ٨ ذو الحجة ١٤١٥هـ / ٨ مايو ١٩٩٥، ص ٢٩، بتصرف.

الخاتمة

وتتضمن الخاتمة نتائج البحث والتوصيات، وهي كالآتي:

أولاً: النتائج:

١. كشف البحث عن شخصية فذة لها إسهاماتها الكبيرة في مجالات علم السياسة وعدد من العلوم الإجتماعية، شخصية حازت على جوانب معرفية كثيرة تتصف بالشمول، من خلال إتقانها عدداً من اللغات الأجنبية أعطته عمقاً لمعرفة ثقافة الآخرين، وتتلّمذها في جامعات أوروبية عديدة منحتة سبع شهادات دكتوراه ومثل ذلك من شهادات الدبلوم والماجستير في حقول علمية متنوعة.
٢. تفرّد البحث باستقصاء أقرب إلى التام لمؤلفات الأستاذ الدكتور حامد ربيع، التي تزيد على خمسين كتاباً، وعشرات المقالات لم تنل حظها من التعريف والنشر، لا سيما بعد وفاة صاحبها قبل أكثر من عشرين عاماً، فالقليل منها أُعيد نشره، ومازال الكثير بعيداً عن أنظار الباحثين والمثقفين، وقد احتوت صفحات البحث بتوفيق من الله عناوين كتبه والمكتبات المتوفرة فيها، إلى جانب قسم من مقالاته، وهذا الإحصاء لمؤلفاته أوضح أن إسهاماته في الفكر السياسي الإسلامي تأتي ضمن إطار واسع لإسهاماته في البحث في قضايا سياسية إقليمية ودولية كثيرة، كما أوضح إستقراء إنتاج فكر حامد ربيع أهمية إطلاع الباحث في علم السياسة الإسلامية على مصادر إسلامية وكذا غربية، غير أن الإطلاع على المصادر الغربية عند حامد ربيع لم يعكس إعجاباً بالكتابات الغربية بل ظل منفكاً في فكره عن المركزية الغربية مدركا مسارات الفكر الغربي تاريخياً إلى العهد الذي عاصره.
٣. أبرز البحث سمات فكر حامد ربيع كتأملاته السياسية التي توقع فيها الكثير من الأحداث التي وقعت بالفعل كسقوط الماركسية وظهور الصحوة الإسلامية في أصقاع الأرض، كل ذلك جزء من ارتباط قلمه بالواقع والمخاطر التي تهدد العالم الإسلامي، كما أنه لُقّب "بصاحب الكلمة الحرة" لجرأته في التعامل مع مختلف الموضوعات السياسية.
٤. أظهر البحث كيف أن حامد ربيع يمثل نموذجاً لما يسميه البعض بالإتجاه الثالث في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، إتجاه لا يقتصر في تأليفه على نسخ الصيغ التاريخية للحكم ومحاولة تطبيقها على الواقع المعاصر، ولا يقبل أيضاً تصميم نظام إسلامي للحكم على شاكلة أحد النظم السياسية الغربية المعاصرة وتقليده، بل يسعى للتجديد من خلال إحياء المنظومة القيمية والمثالية الإسلامية، والمؤسسات التاريخية الأساسية وإعطائها دلالات وتطبيقات معاصرة. كما أبرز البحث مكانة حامد ربيع العلمية ضمن مسيرة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وكيف أنه كان سبباً في

ظهور مدرسة متميز في الفكر السياسي، تخرّج منها تلامذة برزوا في علم السياسة، وتأثرت بها شخصيات سياسية كثيرة في العالم العربي.

٥. أظهرت صفحات البحث العشرات من التعريفات التي تفرّد بصياغتها د. حامد ربيع، وهو فنٌ تميّز به ربيع عن كثير من الباحثين والكتاب في علم السياسة، حتى أن كتبه تزخر بالمئات من التعريفات لمصطلحات تتداخل فيها المفاهيم الإسلامية بالغربية عند الكثيرين، ويمكن أن تجمع في مؤلف منفصل، كما أورد أجوبة عن الكثير من التساؤلات بشأن إحياء التراث السياسي الإسلامي، إنطلاقاً من تحديد تعريفات مصطلحات التراث والثقافة والحضارة وغيرها.

٦. بينت الدراسة كيف أن لإحياء التراث السياسي الإسلامي أهمية لا تقتصر على الجوانب السياسية واللغوية والتاريخية فحسب، بل ترتبط بتعريف الأمة بذاتها وبمساعي إيقاظ وعيها الجمعي والإسهام في صياغة منظومة سياسية إسلامية، وبناء دولة عصرية، وإن إحياء التراث مهم في مواجهة الغزو الثقافي الذي يمثل أحد أوجه المواجهة الحضارية، كما أن إحياء التراث في نظر حامد ربيع ينبع ذاتياً من خواص الحضارة الإسلامية ومصدريّتها الشرعية، وفكرها وتراثها السياسي، التي يعتبرها ربيع حضارة خالقة عندما يقارنها بمختلف الحضارات الإنسانية.

٧. إن التراث السياسي الإسلامي قد لاقى إهتماماً من قبل المستشرقين -وربما قبل بعض الباحثين المسلمين- لإدراكهم ثقل العالم الإسلامي تاريخاً وحاضراً ولأهميته الإستراتيجية، ومن خلال زخم الإنتاج المعرفي للمسلمين في مجالات ترتبط بعلم السياسة، في مقابل ذلك تحدث ربيع عن أسباب إهمال البعض للتراث السياسي الإسلامي، وهو إهمال مقصود، فالإهتمام الغربي بالتراث السياسي الإسلامي كان لأهداف إستشراقية كأداة لفهم العالم العربي والإسلامي.

٨. أبرز البحث ما تعرّض له التراث السياسي الإسلامي من حملات تشويه، ونقد متحيز بل ورفض، قد تمثل في ممارسة سياسات علمانية معادية ورافضة للمنطلقات والقيم الدينية في الحياة السياسية من قبل بعض النخب في العالمين العربي والإسلامي، وأظهر الباحث كيف أن إحياء التراث السياسي الإسلامي قد ظل يواجه عدداً من العوائق في نظر ربيع مثل: شيوع بعض الأفكار والأحكام المسبقة، والمتغير الزمني المتمثل بانقطاع الإستمرارية الفكرية بين التراث والواقع الحالي، والتأثر بأجواء الرفض للدلالة السياسية للخبرة الإسلامية، ثم ضعف دور الجامعات الحضارية.

٩. وكشف البحث عن منهجية لحامد ربيع في إحياء التراث السياسي الإسلامي والتي صاغها الباحث، وهي منهجية تنطلق من تحديد هدف البحث أو الدراسة التراثية وضرورة توفر مواصفات الباحث، وإدراك خصائص المنهجية العلمية للتحليل الاجتماعي عند المسلمين، وبلور البحث ما يمكن وصفه بفلسفة د. ربيع في إحياء التراث السياسي الإسلامي، المتمثلة أركانها بثنائية المنهجية المقارنة في تحليل التراث ومنهجية القراءات الأحادية المستقلة.

١٠. و قدّم الفصل الأخير نماذج تنظرية لما طبّقه حامد ربيع من منهجه بالتأسيس على مصادر الفكر الإسلامي وتراث الأمة في وضع نظريات ودراسة صفحات من التاريخ السياسي الإسلامي، حيث نجده يضع مقدمات لصياغة نظريات سياسية إسلامية، يليها ما أسماه "أعمدة بناء نظرية سياسية إسلامية"، وأخيراً "عناصر المثالية الإسلامية" التي يرى ربيع لزوم توفرها في النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، وهناك إسهامات تنظرية أخرى لم تسعها صفحات البحث.
١١. وتظهر قراءة فكر د. ربيع إعترافه المتكرر في الكثير من صفحات كتبه بأن ما يطرحه لا يجيب عن جميع الأسئلة التي يثيرها فهو يسعى لجذب اهتمام الباحثين الآخرين للإجتهد وبذل ما في وسعهم من بحث في تلك المسائل، وبعد أن يقدم تعريفات ومقدمات لها نراه يدعو غيره إلى مواصلة الطريق بحثاً وتأملاً، وكأنه يشحذ المهتم معه للوصول إلى أجوبة شافية وتنظيرات وافية.

ثانياً: التوصيات:

- ١- ضرورة إحياء التراث السياسي الإسلامي تحقيقاً ودراسةً ونشراً، والقيام بدراسات تطبق منهجية حامد ربيع في إحياء التراث السياسي الإسلامي لا سيما المنهجية المقارنة منها، والتي يمكن تطبيقها في واقع الحياة السياسية اليوم.
- ٢- إقامة مراكز بحوث متخصصة لدراسة التراث السياسي الإسلامي في الجامعات، أو جعل ذلك مجالاً خاصاً في المؤسسات القائمة المهتمة بالتراث الإسلامي، كجزء من أهمية العمل البحثي الجماعي، بتحسين مستوى معاهد مراكز البحوث وتأسيس الجديد والمستقل منها، وفق أهداف محددة في البحث السياسي، ويمكن الاستفادة في وضع رؤى هذه المراكز بما طرح حامد ربيع من أفكار عما يجب أن تكون عليه مراكز البحوث.
- ٣- هناك الكثير من الجوانب في فكر حامد ربيع ولها علاقة بالفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع، جوانب لم تضم صفحات الدراسة تحليلها، وتحتاج إلى بحوث إضافية للوقوف على تفاصيلها، كجمع المصطلحات التي إبتكرها واستلخصها ربيع، وإسهاماته النظرية الأخرى التي لم تتعرض لها الدراسة مثل: تأملاته في فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الإجتماعية، والفكر السياسي عند الإمام أبي حنيفة النعمان، ومقارنة فكره بإسهامات مفكرين آخرين مثل الدكتور عبد الوهاب المسيري وغيره.
- ٤- الحاجة إلى ترجمة العديد من مؤلفات حامد ربيع إلى لغات كالإنجليزية والملايوية والإندونيسية والأوردية والتركية حتى تعود بالنفع على الباحثين والدارسين في مجال العلوم السياسية بل وحتى العاملين في حقل العمل الإسلامي السياسي.
- ٥- أقتراح جمع مؤلفات حامد ربيع، من كتب ومقالات ومحاضرات ومذكرات جامعية للطلبة، ونشرها ضمن مؤلف كامل باسم "الأعمال الكاملة لحامد ربيع"، ويمكن الاستعانة بطلابه في

القاهرة، وبغداد، والخرطوم وغيرها، ممن درسوا على يديه ومعظمهم من أساتذة الجامعات والمحللين السياسيين والكتاب في الصحافة، ويمكن أن يمهد لهذا المشروع بعقد مؤتمر دولي حول فكر حامد ربيع يشارك فيه بشكل رئيس من تتلمذ على يديه أو درس كتبه.

٦- إنشاء موقع على الإنترنت من قبل تلامذته لتجميع ما كتب، أو أن يكون الموقع رابطاً في إحدى الصفحات البحثية أو الأكاديمية، حيث لا يتوفر على الشبكة العنكبوتية إلا القليل من مؤلفات حامد ربيع التي لم تقم دور النشر بإعادة طبع معظمها منذ عقود، وهو عمل سيثري البحوث السياسية المعاصرة، وسينفع الكثير من الباحثين الجدد في فروع علم السياسة والعلوم الاجتماعية الأخرى.

٧- يؤكد الباحث على توصية حامد ربيع بضرورة تحقيق ما لم يحقق أو ينشر من مؤلفات التراث السياسي الإسلامي في تركيا، ومصر، وتونس، واليمن، والعراق، والمغرب، والهند، وماليزيا، وإندونيسيا، مع الإهتمام بكتب الحكمة السياسية إلى جانب الإهتمام بكتب الفلسفة والسياسة الشرعية، والأبواب المتعلقة بالسياسة في كتب العقائد، والأخلاق، والفقه.

٨- ضرورة القيام بدراسات تأصيلية مقارنة تكشف أشكال تأثير الفكر السياسي الغربي بالتراث السياسي الإسلامي، ومن ذلك مثلاً ما طرحه ربيع من أسئلة حول بناء النظام الديمقراطي في التقاليد الغربية من خلال فلسفة القديس توماس الأكويني الذي وصله بعض ما ورد في كتابات ابن رشد وابن سينا وغيرهما، وتساؤلات حول تأثير جروسوس بالتراث الإسلامي عندما صاغ فكرة الحرب والسلام في منطق القانون الدولي، والأصول المنهجية التي ميزت مدرسة الشرح على المتون الفرنسية التي استمدت مصادرها من مدرسة بولونيا الإيطالية والتي أبنعت في صقلية وعكست التقاليد الإسلامية الفقهية في أنقى عناصرها كما يرى د. حامد ربيع رحمه الله تعالى، صور من التأثير الفكري التي تحتاج إلى دراسات متعمقة لإبرازها.

والحمد لله رب العالمين وله الشكر والثناء، وبعونه التوفيق وعليه التكلان.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر و المراجع العربية و المعرّبة:

١. إبراهيم بن يحيى خليفة (١٤١١ هـ)، السياسة الشرعية. د.فؤاد عبد المنعم (دراسة وتحقيق)، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
٢. ابن منظور (١٩٧٦)، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف.
٣. أبو القاسم بن رضوان المالقي (١٩٨٤)، الشهب اللامعة في السياسة النافعة. د.علي سامي النشار (تحقيق)، الطبعة الأولى. الدار البيضاء: دار الثقافة.
٤. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (١٩٧٩)، غياث الأمم في التياث الظلم. فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. الإسكندرية: دار الدعوة
٥. أبو سعيد الشعرائي الهرثمي صاحب المأمون (١٩٦٤)، مختصر سياسة الحروب. عبد الرؤوف عون و محمد مصطفى زيادة (تحقيق ومراجعة). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
٦. أبو يعلى بن الفراء محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (١٩٧٢)، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة. صلاح الدين المنجد (تحقيق وترجمة)، الطبعة الثانية (١٩٧٢). بيروت: دار الكتاب الجديد.
٧. أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحاراني (١٣٩٣ هـ)، المظالم المشتركة. الطبعة الثانية. بيروت: المكتب الإسلامي.
٨. أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحاراني (١٩٧١)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية، محمد إبراهيم البنا و محمد أحمد عاشور (تحقيق)، القاهرة: دار الشعب.
٩. أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحاراني (١٩٩٠)، الرسالة القبرصية : خطاب من شيخ الإسلام ابن تیمیة إلى سرجواس ملك قبرص . علاء الدين دمج (تعليق)، الطبعة الثانية. بيروت: دار ابن حزم.
١٠. أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحاراني (١٩٩٤)، الخلافة و الملك. حماد سلامة (تحقيق)، الطبعة الثانية. الأردن - الزرقاء: مكتبة المنار.
١١. أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة الحاراني (٢٠٠٤)، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم. عبد العزيز بن عبد الله إبراهيم الزير آل حمد (تحقيق ودراسة). الرياض (دون ذكر الناشر).
١٢. أحمد بن عيسى الترمذي (٢٠١١)، الجامع الصحيح. القاهرة: دار ابن الجوزي.
١٣. أحمد زكي صفوت (١٩٣٣)، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، الطبعة الأولى. القاهرة: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده.

١٤. أحمد زكي صفوت (١٩٩٣)، جمهرة رسائل العرب في العصور العربية الزاهرة، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. أحمد شهاب الدين بن محمد بن أبي الربيع (١٩٨٠م/١٤٠٠هـ)، سلوك المالك في تدبير الممالك، حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) (المقدمة التحقيقية). الجزء الأول، مطبوعات دار الشعب المصرية، القاهرة.
١٦. أحمد عبد الرحيم السائح (١٤١٤هـ)، في الغزو الفكري، الطبعة الأولى. الدوحة - قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
١٧. أحمد عبد الله مفتاح (٢٠٠٣)، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.
١٨. أشرف صالح محمد سيد (٢٠٠٧)، الآثار الباقية عن البيروني. الطبعة الأولى. القاهرة: دار النشر الإلكتروني.
١٩. أكرم ضياء العمري (١٩٩١)، السيرة النبوية الصحيحة، قطر: مركز بحوث السنة والسيرة.
٢٠. أنور محمد فرج (٢٠٠٥)، المركزية الغربية: من التمركز حول الذات إلى الهيمنة على الآخر. الطبعة الأولى. الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية.
٢١. بسطامي محمد سعيد خير (٢٠٠٧)، مسائل معاصرة في فقه السياسة، الطبعة الأولى. الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية.
٢٢. بشير موسى نافع (٢٠١٠)، الإسلاميون. الطبعة الأولى. الدوحة - قطر: مركز الجزيرة للدراسات.
٢٣. جمال عبد الهادي و عبد الراضي سليم (١٩٩٩)، قراءة في علم الاستراتيجية، الكتاب الخامس، الطبعة الثانية. المنصورة - مصر: دار الوفاء.
٢٤. حاكم المطيري (٢٠٠٩)، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي. الطبعة الأولى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٢٥. حامد ربيع (١٩٧٢)، نظرية السياسة الخارجية. جامعة القاهرة: محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.
٢٦. حامد ربيع (١٩٧٤)، نظرية التحليل السياسي. مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، القاهرة: دار النهضة العربية.
٢٧. حامد ربيع (١٩٧٨)، اطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي. القاهرة: دار الفكر العربي.
٢٨. حامد ربيع (١٩٨٠)، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي. القاهرة: دار الموقف العربي، القاهرة.
٢٩. حامد ربيع (١٩٨١)، مقدمة في العلوم السلوكية: حول عملية البناء الفكرية لأصول علم الحركة الاجتماعية، الطبعة الثانية. دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والخدمات الإعلامية.

٣٠. حامد ربيع (١٩٨٢)، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي. الطبعة الأولى. دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر.
٣١. حامد ربيع (١٩٨٣)، مستقبل الإسلام السياسي. سلسلة أوراق مستقبلية، الطبعة الأولى، بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية.
٣٢. حامد ربيع (١٩٩٩)، الاستعمار والصهيونية وجمع المعلومات عن مصر، جمع ونشر جمال عبد الهادي مسعود و عبد الراضي أمين سليم، الطبعة الأولى. القاهرة: دار الوفاء، سلسلة قراءة في فكر علماء الاستراتيجية.
٣٣. حامد ربيع (١٩٩٩)، الرجولة السلوكية في تقاليدنا التاريخية. جمال عبد الهادي مسعود و الشيخ عبد الرضى (إعداد وتقديم)، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، المنصورة: دار الوفاء.
٣٤. حامد ربيع (٢٠٠٧)، خطابات إلى الأمة والقيادة. تقديم وتحرير تلميذه: حامد عبد الماجد قويسى، منشورات قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
٣٥. حامد ربيع (٢٠٠٧)، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل (تحرير وتعليق): مكتبة الشروق الدولية.
٣٦. حامد ربيع (بالاشتراك مع د. نعمات أحمد فؤاد) (١٩٧٩)، مصر تدخل عصر النفايات الذرية: حول تحليل عملية صنع القرار العلمي القومي. القاهرة: دار الفكر العربي، ودار الاتحاد العربي للطباعة.
٣٧. حامد ربيع (دون تاريخ)، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية الإسلامية. مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.
٣٨. حسين بيوض (١٩٩٦)، الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية.
٣٩. حسين سعيد (إشراف) (١٩٧٢)، الموسوعة الثقافية، الطبعة الأولى. القاهرة - نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ودار المعرفة.
٤٠. ديفيد بيثام (٢٠٠٦)، البرلمان والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين. ط ١، جنيف - سويسرا: منشورات الاتحاد البرلماني الدولي.
٤١. زكي الدين المنذري، مختصر صحيح مسلم. اعتنى به وراجعه الشيخ حسن عبد العال، الطبعة الأولى. بيروت: المكتبة العصرية.
٤٢. سعيد حارب المهيري (١٩٩٥)، العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية: دراسة مقارنة. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٤٣. سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني (٢٠١١)، السنن. القاهرة: دار ابن الجوزي.
٤٤. سمير عبد الحميد إبراهيم (١٩٧٧)، أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته. القاهرة: دار الأنصار.

٤٥. صادق شايف نعمان (٢٠٠٤)، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
٤٦. طا شكبري زاده (١٩٧٥)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لبنان - بيروت: دار الكتاب العربي.
٤٧. طارق البشري (١٩٩٦)، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق.
٤٨. عبد الحميد الغزالي (٢٠٠٠)، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة: قراءة في فكر الإمام الشهيد حسن البنا. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.
٤٩. عبد الخبير عطا (١٩٩٥)، مذكرة جامعية في منهجيات العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
٥٠. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (١٩٩٢)، مقدمة ابن خلدون، ا.م.كاترمير (تحقيق)، منسوخة عن طبعة باريس سنة ١٨٥٨. بيروت: مكتبة لبنان.
٥١. عبد الرحمن خليفة (١٩٨٩)، في علم السياسة الإسلامي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
٥٢. عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين (٢٠٠٥)، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر العربي.
٥٣. عبد العظيم محمود الديب (١٤١١هـ)، المنهج في كتابة الغربيين عن التاريخ الإسلامي. الطبعة الأولى. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٥٤. عبد الكريم زيدان (١٩٦٣)، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. بغداد: مطبعة البرهان.
٥٥. عبد اللطيف حمزة (١٩٦٥)، ابن المقفع. ط: ٢. القاهرة: دار الفكر العربي.
٥٦. عبد الله إبراهيم (٢٠٠٣)، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٥٧. عبد الوهاب خلاف (٢٠٠٣)، علم أصول الفقه. القاهرة: دار الحديث.
٥٨. عثمان بن جمعة ضميرية (١٤١٧هـ)، المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة. مكة المكرمة: منشورات رابطة العالم الإسلامي.
٥٩. عثمان عبد المعز رسلان، التربية السياسية عند الإخوان المسلمين. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.
٦٠. عدنان محمد زرزور (١٩٩٩)، جذور الفكر القومي والعلماني. الطبعة الثالثة. بيروت: المكتب الإسلامي.
٦١. عرفان عبد الحميد فتاح (٢٠٠٤)، دراسات إسلامية. الجزء الثاني، الطبعة الأولى. كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة.

٦٢. علاء الدين دمج (١٩٩٠) (تعليق وتحقيق)، الرسالة القبرصة: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرجواس ملك قبرص. الطبعة الثانية. بيروت: دار ابن حزم.
٦٣. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (١٣٢١هـ)، الفصل في الملل والنحل والأهواء والنحل. الجزء الرابع، الطبعة الأولى. مطبعة التمدن.
٦٤. علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (١٩٩٧)، كتاب درر السلوك في سياسة الملوك، فؤاد عبد المنعم أحمد (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. الرياض: دار الوطن للنشر.
٦٥. علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (٢٠٠٦)، الأحكام السلطانية. أحمد جاد (تحقيق)، القاهرة: دار الحديث.
٦٦. علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (٢٠٠٦م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، لبنان: دار الكتب العلمية.
٦٧. علي جريشة (١٤٠٥هـ)، الاتجاهات الفكرية المعاصرة. المنصورة - مصر: دار الوفاء.
٦٨. علي عبد الفتاح المغربي (١٩٩٥)، الفرق الكلامية الإسلامية. الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة وهبة.
٦٩. غازي حسين عناية (١٩٨٤م)، مناهج البحث. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
٧٠. فتحي الدريني (١٩٩٧)، النظريات الفقهية. الطبعة الرابعة. سوريا: منشورات جامعة دمشق.
٧١. فخر الدين الرازي، الفراسة. مصطفى عاشور (تحقيق وتعليق)، القاهرة: مكتبة القرآن للطباعة والنشر والتوزيع.
٧٢. فريد عبد الخالق (١٩٩٨)، في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الشروق.
٧٣. فؤاد عبد المنعم أحمد (١٩٨٢)، ضمن "مجموع في السياسة". الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
٧٤. فؤاد عبد المنعم أحمد، أبو الحسن الماوردي وكتاب نصيحة الملوك، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
٧٥. القلقشندي (بدون تاريخ نشر)، مآثر الأنافة في معالم الخلافة. عبد الستار أحمد فراج (تحقيق)، بيروت: عالم الكتب.
٧٦. كلايتون سويشر (٢٠٠٦)، حقيقة كامب ديفيد. لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.
٧٧. كمال المنوفي (١٩٨٤)، مقدمة في مناهج وطرق البحث في علم السياسة. الكويت: وكالة المطبوعات.
٧٨. ليث سعود جاسم (٢٠٠٤)، الإمام النورسي والتعامل الدعوي مع القوميات: دراسة تاريخية. الطبعة الأولى. القاهرة: شركة سوزلر للنشر، القاهرة.
٧٩. مالك بن أنس (٢٠٠٤)، الموطأ. القاهرة: دار الحديث.

٨٠. محمد إبراهيم كامل (٢٠٠٢)، السلام الضائع في اتفاقية كامب ديفيد. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر.
٨١. محمد أحمد الراشد (٢٠٠٣)، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية. الطبعة الثانية. فانكوفر - كندا: دار المحراب للنشر والتوزيع.
٨٢. محمد أحمد الراشد (٢٠٠٧)، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية. الطبعة الرابعة. فانكوفر - كندا.
٨٣. محمد الخضر حسين (١٣٤٤هـ)، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية.
٨٤. محمد الطاهر بن عاشور (١٣٤٤هـ)، "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، نشر المطبعة السلفية بالقاهرة.
٨٥. محمد العروسي المطوي (١٩٥٤)، الحروب الصليبية في المشرق والمغرب. الطبعة الأولى. تونس: دار الكتب الشرقية.
٨٦. محمد الغزالي (١٩٧٧)، حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
٨٧. محمد المبارك (١٩٧٠)، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر.
٨٨. محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (٢٠٠٤)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، سالم الجزائري (تحقيق)، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.
٨٩. محمد بن محمد بن محمد بن الكرمي الموصلية الشافعي (١٤١٦هـ)، كتاب حسن السلوك الحافظ دولة الملوك. المستشار فؤاد عبد المنعم أحمد (تحقيق وتعليق)، الطبعة الأولى. الرياض: دار الوطن.
٩٠. محمد بن محمد بن محمد الغزالي حجة الإسلام (بدون تاريخ نشر)، التبر المسبوك في نصيحة الملوك. سامي خضرم (مراجعة). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
٩١. محمد حرب (١٩٩٠)، السلطان عبد الحميد الثاني: آخر السلطان العثمانيين الكبار. دمشق: دار القلم.
٩٢. محمد حميد الله (١٩٨٧)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. الطبعة السادسة. بيروت: دار النفائس.
٩٣. محمد رشيد رضا (٢٠٠١)، التحديث والتجديد في عصر النهضة. الطبعة الأولى. لبنان: المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع.
٩٤. محمد ضياء الرئيس (١٩٥٢)، النظريات السياسية الإسلامية الجزء الأول، الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة دار التراث.
٩٥. محمد عادل عبد العزيز (٢٠٠٠)، الحضارة الإسلامية. الطبعة الأولى. القاهرة: دار غريب.

٩٦. محمد علي العويني (١٩٨٧)، الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق. ط ٢، القاهرة: عالم الكتب.
٩٧. محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢١هـ)، صحيح الترغيب والترهيب. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة المعارف.
٩٨. محمد ناصر الدين الألباني (١٩٩٥)، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
٩٩. محمد ناصر الدين الألباني (١٣٩٩هـ) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي
١٠٠. محمد نصر عارف (١٩٩٤)، في مصادر التراث السياسي الإسلامي. الطبعة الأولى. فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
١٠١. محمود يوسف السماسيري (٢٠٠٨)، فلسفات الإعلام المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي. الطبعة الأولى. فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٠٢. مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٠٩)، صحيح مسلم. محمد فؤاد عبد الباقي (ترقيم وترتيب)، القاهرة: دار ابن الجوزي.
١٠٣. مصطفى حلمي (٢٠٠٤)، الأسرار الخفية وراء إلغاء الدولة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٠٤. مصطفى حلمي (٢٠٠٥)، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٠٥. منير حميد البياتي (١٩٧٩)، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. الطبعة الأولى. نشر جامعة بغداد.
١٠٦. منير محمد الغضبان (١٩٩٠)، المنهج الحركي للسيرة النبوية، الطبعة الثالثة. الأردن: مكتبة المنار.
١٠٧. نجم الدين إبراهيم بن علي الطرطوسي (١٩٩٢)، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك. رضوان السيد (تحقيق ودراسة)، الطبعة الأولى. بيروت: دار الطليعة.
١٠٨. نصر محمد عارف (١٩٩٤)، الحضارة- الثقافة- المدنية. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٠٩. يوسف كمال (١٩٨٧)، مستقبل الحضارة، المنصورة- مصر: دار الوفاء .

ثانياً: دوريات و مجلات و صحف:

١١٠. إبراهيم خليل العلاف (٢٠٠٦)، "الشرق الأوسط.. الشرق الأوسط الجديد.. والشرق الأوسط الكبير: رؤية تاريخية سياسية"، مجلة علوم إنسانية، السنة الثالثة: العدد ٢٧ مارس.
١١١. أحمد المسلماني (١٩٩٥)، "ربيع وجمال حمدان: نهايات مفتوحة"، جريدة الوفد المصرية، بتاريخ ١٨/١/١٩٩٥ الموافق ل ١٧ شعبان ١٤١٥هـ.
١١٢. أحمد فال بن الدين ومنار الرشواني (٢٠٠٨) "مركز موشيه دايان وأرشفة الصراع العربي-الإسرائيلي". صحيفة العرب القطرية، ٢٠ مارس.
١١٣. أسامة المهتمي (٢٠٠٩)، "اعتداء سافر على كتاب الله وهدم للأسرة". مجلة المجتمع الكويتية، ٩ مايو.
١١٤. حامد ربيع (١٤١٦هـ)، "مضمون الثقافة السياسية"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٦، السنة السادسة - ٢٨ محرم.
١١٥. حامد ربيع (١٩٨٣)، "احتواء العقل المصري"، جريدة الأهرام الاقتصادي المصرية، العدد ٧٣٣، ٣١ يناير.
١١٦. حامد ربيع (١٩٨٣)، "الأمن المطلوب في سياسة جمع المعلومات"، جريدة الأهرام المصرية، العدد ٧٣٩، ١٤ مارس.
١١٧. حامد ربيع (١٩٨٣)، "التوافق الإسرائيلي الأمريكي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٧٣٨، ٣ مارس.
١١٨. حامد ربيع (١٩٨٣)، "دور المعلومات في الاستراتيجية الأمريكية". صحيفة الأهرام الاقتصادي، القاهرة، ٧ فبراير.
١١٩. حامد ربيع (١٩٨٣)، "سياسة جمع المعلومات في منطقة الشرق الأوسط"، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٧، ٢٨ فبراير.
١٢٠. حامد ربيع (١٩٨٣)، "سياسة جمع المعلومات في منطقة الشرق الأوسط"، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٧، القاهرة، ٢٨ فبراير.
١٢١. حامد ربيع (١٩٨٣)، "ولم يتعلم الأمريكيون من أخطائهم"، صحيفة الأهرام الاقتصادي، العدد ٧٣٦، القاهرة، ٢١ فبراير.
١٢٢. حامد ربيع (١٩٨٤)، "أمّتي والوظيفة الحضارية"، (La Avant Grade Arabe) فرنسا، العدد ١٠٥، ١٢ أيار/يونيو.

١٢٣. حامد ربيع (١٩٨٤)، "أين مصر الفرعونية من العروبة القومية"، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا، العدد ٨٩، ٢١ كانون الثاني/فبراير.
١٢٤. حامد ربيع (١٩٨٥)، "العروبة السياسية واستقلالية منطقتها"، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ١٠٧ - ٢٧ أيار/يونيو.
١٢٥. حامد ربيع (١٩٨٥)، "أمّتي والحضارات الخلاقة"، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا: العدد ٩١، ٤ شباط/مارس.
١٢٦. حامد ربيع (١٩٨٥)، "أمّتي والوظيفة الحضارية". مجلة الطليعة العربية، فرنسا العدد ٨٩، ٢١ كانون الثاني/ فبراير.
١٢٧. حامد ربيع (١٩٨٥)، "أين القومية العربية من السياسة الأمريكية"، مجلة الطليعة العربية (La Avant Grade Arabe) فرنسا، العدد ٨٩، ٢٥ آذار، أبريل.
١٢٨. حامد ربيع (١٩٨٩)، "السلاح النووي الإسرائيلي واستراتيجية المواجهة"، جريدة الوفد المصرية، ٣١ أغسطس.
١٢٩. حامد ربيع (١٩٨٩)، "السلاح النووي وتطور العقيدة القتالية الإسرائيلية من استراتيجية الردع في عام ١٩٧٢ إلى استراتيجية الانتحار في حرب لبنان عام ١٩٨٢ إلى استراتيجية الهجوم"، جريدة الوفد المصرية، ١٧ أغسطس.
١٣٠. حامد ربيع (١٩٨٩)، "السلوك العدواني الإسرائيلي"، جريدة الوفد المصرية، ١٠ أغسطس.
١٣١. حامد ربيع (١٩٨٩)، "مصر والحرب القادمة"، جريدة الوفد، ٢٩ يوليو.
١٣٢. حامد ربيع (١٩٨٩)، "هل تنجح إسرائيل في وراثة دور مصر القيادي لمنطقة الشرق الأوسط"، جريدة الوفد المصرية، ١٣ يونيو.
١٣٣. حامد ربيع (١٩٩٥)، "الأدوات المساندة للجامعات الحضارية"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٧٣، ٢٦ شوال ١٤١٥هـ/٢٧ مارس.
١٣٤. حامد ربيع (١٩٩٥)، "الإسلام ونهاية الأيدلوجيات". تقرير قضايا دولية، العدد (٣٠٩)، السنة السادسة - ١٠ رجب ١٤١٦هـ/٤ ديسمبر.
١٣٥. حامد ربيع (١٩٩٥)، "التثقيف السياسي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٤، السنة السادسة ١٣ محرم ١٤٢٦هـ/١٢ يونيو.

١٣٦. حامد ربيع (١٩٩٥)، "التخلف الفكري بين التوقع الديني والتفريغ الحضاري"، مقال منشور في تقرير قضايا دولية، العدد (٣١٢)، السنة السادسة - ١ شعبان ١٤١٦هـ / ٢٥ ديسمبر.
١٣٧. حامد ربيع (١٩٩٥)، "الصراع الثقافي مع الصهيونية". تقرير قضايا دولية، العدد ٢٦٨، السنة السادسة - ٢١ رمضان ١٤١٥هـ / ٢٠ فبراير.
١٣٨. حامد ربيع (١٩٩٥)، "المثقفون.. من هم وما خصائصهم؟"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٧، السنة السادسة - ٥ صفر ١٤١٦هـ / ٣ يوليو.
١٣٩. حامد ربيع (١٩٩٥)، "الوظيفة المعنوية للدولة"، مقال في تقرير قضايا دولية، العدد ٢٧٩، السنة السادسة - ٨ ذو الحجة ١٤١٥هـ / ٨ مايو.
١٤٠. حامد ربيع (١٩٩٥)، "دعوة للتحدي ودعوة للتوبة"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٩، السنة السادسة - ٢٢ ربيع الثاني ١٤١٦هـ / ١٨ سبتمبر.
١٤١. حامد ربيع (١٩٩٥)، "صعوبات التثقيف السياسي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٥، السنة السادسة - ٢١ محرم ١٤١٦هـ / ١٩ يونيو.
١٤٢. حامد ربيع (١٩٩٥)، "طبقة المثقفين بن الواقع والتراث الإسلامي"، المقال الأول، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٨، السنة السادسة ١٢ صفر ١٤١٦هـ / ١٠ يوليو.
١٤٣. حامد ربيع (١٩٩٥)، "عناصر الطبقة المثقفة في العالم العربي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٩٠، السنة السادسة ٢٦ صفر ١٤١٦هـ.
١٤٤. حامد ربيع (١٩٩٥)، "مفهوم الأمة"، تقرير قضايا دولية، العدد ٣٠٢، السنة السادسة، ٢١ جمادى الأولى ١٤١٦هـ / ١٦ أكتوبر.
١٤٥. حامد ربيع (١٩٩٥)، "نحو ثورة ثقافية"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٩٦، السنة السادسة ٩ ربيع الثاني ١٤١٦هـ / ٤ سبتمبر.
١٤٦. حامد ربيع (١٩٩٦)، "الدلالات السياسية للنماذج الحضارية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٣٤، السنة السابعة - ٩ محرم ١٤١٧هـ / ٢٧ مايو.
١٤٧. حامد ربيع (١٩٩٦)، "المنهجية المقارنة لفهم التراث". تقرير قضايا دولية، العدد ٢٦٤، السنة السابعة - ١٣ شعبان ١٤١٧هـ / ٢٣ ديسمبر.
١٤٨. حامد ربيع (١٩٩٦)، "النداء الحركي". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٤٨، ١٨ ربيع الثاني ١٤١٧هـ / ٢ سبتمبر.

١٤٩. حامد ربيع (١٩٩٦)، "تجاهل التراث السياسي الإسلامي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٣٢٥، السنة السابعة - ١٧ جمادى الأولى ١٤١٧ هـ / ٣٠ سبتمبر.
١٥٠. حامد ربيع (١٩٩٦)، "تحليل التراث السياسي الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٤، السنة السابعة ٤ ربيع الثاني ١٤١٧ هـ / ١٩ أغسطس.
١٥١. حامد ربيع (١٩٩٦)، "تحليل النصوص السياسية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٥، ٢٠ شعبان ١٤١٧ هـ / ٣٠ ديسمبر.
١٥٢. حامد ربيع (١٩٩٦)، "صعوبات دراسة العلاقات الإسلامية الدولية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣١٦، السنة السابعة - ٢٩ شعبان ١٤١٦ هـ / ٢٢ يناير.
١٥٣. حامد ربيع (١٩٩٦)، "ضوابط لتحليل التراث الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد ٣١٤، السنة السابعة - ١٥ شعبان ١٤١٦ هـ / ٨ يناير.
١٥٤. حامد ربيع (١٩٩٦)، "عوامل تجاهل التراث السياسي الإسلامي"، تقرير قضايا دولية، العدد ٣٥٣، السنة السابعة - ٢٤ جمادى الأولى ١٤١٧ هـ / ٧ أكتوبر.
١٥٥. حامد ربيع (١٩٩٦)، "مصادر اكتشاف المنطق الإسلامي للتعامل الدولي". تقرير قضايا دولية، العدد ٣١٩، السنة السابعة - ٢١ رمضان ١٤١٦ هـ / ١٢ فبراير.
١٥٦. حامد ربيع (١٩٩٦)، "مضمون الثقافة السياسية"، تقرير قضايا دولية، العدد ٢٨٦، السنة السادسة - ٢٨ محرم ١٤١٦ هـ.
١٥٧. حامد ربيع (١٩٩٦)، "وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية"، مقال في تقرير قضايا دولية، العدد ٢٣٦، السنة السابعة، ٢٤ محرم ١٤١٧ هـ / ١٠ يونيو ١٩٩٦.
١٥٨. حامد ربيع (١٩٩٧)، "البعد الاجتماعي في الفكر السياسي الإسلامي". تقرير قضايا دولية، العدد (٣٦٨) السنة الثامنة - ١١ رمضان ١٤١٧ هـ / ٢٠ يناير.
١٥٩. حامد ربيع (١٩٩٧)، "أنواع النصوص السياسية". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٧، ٤ رمضان ١٤١٧ هـ / ١٣ يناير.
١٦٠. حامد ربيع (١٩٩٧)، "بين الفكر والحركة". تقرير قضايا دولية، العدد ٣٦٩، السنة الثامنة - ١٨ رمضان ١٤١٧ هـ / ٢٧ يناير.
١٦١. روبرت فيسك (٢٠٠٣)، "هوية العراق الثقافية قد تُحيت .. لماذا؟!". صحيفة الإندبندنت اللندنية، ١٥ أبريل.

١٦٢. سعيد بنسعيد العلوي (٢٠٠٠)، "التحديث والتجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: (وقفه تأمل ومراجعة)"، مجلة التاريخ العربي، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، العدد ١٤ ربيع.
١٦٣. ضياء رشوان، (٢٠٠٨) "المشكلات التي تواجه مراكز الدراسات والبحوث العربية"، صحيفة الاقتصادية، العدد ٥٢١١، بتاريخ ١٧/يناير.
١٦٤. طه جابر العلواني (٢٠٠١)، "عادل حسين.. مفكراً ومناضلاً" (ورقة عمل قدمت في ندوة فكرية خاصة أقامها مركز الحوار العربي بواشنطن في ذكرى وفاة الأمين العام السابق لحزب العمل المصري عادل حسين)، ٢ مايو.
١٦٥. عبد الحميد يويو (٢٠٠٥)، محاضرة عن: سلطة الثقافة وثقافة السلطة، في ندوة بعنوان "وصل ما انقطع بين الفكري والسياسي، نظمه منتدى الحكمة في جامعة محمد الأول بوجدة بتاريخ ١٦ و ١٧ مارس.
١٦٦. عبد الخبير عطا (١٩٩٥)، مذكرة جامعية في منهجيات العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
١٦٧. عبد السلام بن ميس (٢٠٠٠)، "أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي"، مجلة التاريخ العربي المغربية، العدد ١٥، صيف ٢٠٠٠.
١٦٨. عبد العظيم حماد (١٩٩٩)، مجلة المعرفة المصرية، العدد ٤٦، عدد أبريل/مايو.
١٦٩. عبد الله إبراهيم الكيلاني (٢٠٠٦)، "الرؤية الإسلامية وأثرها في تحديد السياسة الخارجية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٥، صيف ٢٠٠٦.
١٧٠. عبد الله الأشعل (٢٠٠٦)، "هالات الخطر على سيناء!". صحيفة الثورة السورية، ٢٩ مايو.
١٧١. عصام تليمة (٢٠٠٦)، "صناعة الرموز". صحيفة المصريون، ١٤ يونيو.
١٧٢. عصام رفعت (٢٠٠٦)، "إسرائيل وحرب الانفجار النازي". صحيفة الأهرام الاقتصادي، ١٤ أغسطس.
١٧٣. علي أحقو (٢٠١١)، "الوزير الكبير نظام الملك السلجوقي صاحب تجربة المدارس النظامية: محاولة تطوير التعليم في العالم الإسلامي"، مجلة آفاق الثقافة والتراث - مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة التاسعة عشرة، العدد الرابع والسبعون - رجب ١٤٣٢هـ/ يونيو.
١٧٤. فتحي يكن (٢٠٠٣)، "التجديد في الخطاب الإسلامي"، محاضرة في البقاع في احتفال "مسلمون بلا حدود" يوم ٩ أغسطس.

١٧٥. فريد جحا (١٩٨٤م)، "بيبلوغرافيا الدراسات الخلدونية: مؤلفات ابن خلدون ومصادر دراسته"، مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق.
١٧٦. فهمي هويدي (٢٠٠٧)، "لأن مصر في خطر دائم". صحيفة الشرق القطرية وكذا صحيفة الشعب المصرية، ٢٤/١٠/٢٠٠٧.
١٧٧. كمال حبيب (٢٠٠٨)، "الدين وعلم الاجتماع الغربي". صحيفة المصريين، ١١ أبريل ٢٠٠٨.
١٧٨. ليث سعود جاسم وإيمان محمد عباس (٢٠٠٨)، "جدلية العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: نظرة تاريخية فكرية"، مجلة الجامعة، جامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية بجوغجاكرتا، إندونيسيا، المجلد ٤٦، عدد أيلول ٢٠٠٨.
١٧٩. مجلة الأمة القطرية، "الصحة الإسلامية لماذا وإلى أين؟: حديث مع حامد ربيع، العدد ٣٩.
١٨٠. مجلة المجلة، العدد ١٤٢٦.
١٨١. محمد بن موسى حسن (٢٠٠٨)، "القبيلة والدين في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية"، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد ٢٢، ربيع.
١٨٢. محمد عبد الله (٢٠٠٩)، "هل ترفع أمريكا شعار الصوفية هي الحل؟"، جريدة الأسبوع المصرية، ٢٨ أغسطس.
١٨٣. محمد نعمان جلال (٢٠٠٧)، "قضية الحكم الإسلامي". صحيفة العرب اليوم الأردنية، ٢٤ ديسمبر.
١٨٤. مصطفى الخلفي، (٢٠٠٨)، "مراكز البحث والصحراء القاحلة" جريدة التجديد المغربية، بتاريخ ١٤/يناير.
١٨٥. نادية محمود مصطفى (٢٠٠٧)، "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة" (كلمة في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الدولي الذي أقيم بجامعة القاهرة ضمن برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ١٠-١٣ فبراير).
١٨٦. نصر محمد عارف (١٩٩٤)، "الحضارة- الثقافة- المدنية". فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٨٧. يونس صوالحي (١٩٩٦)، "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الإمام الشاطبي في الموافقات"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤١٦هـ.

ثالثاً: المصادر و المراجع الأجنبية:

188. Abdurrahman Mas'ud (2006), Dari Haramain Ke Nusantara. Cetakan K-1. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. (باللغة الإندونيسية)
189. Azyumardi Azra (2004), The origin of Islamic reformism In Southeast Asia, 1st Edition. Australia: Allen & Unwin.
190. Chares Howard Mcikwain (1968) ,The Growth of Political Thought in the West, 2nd Edition. New York: Cooper Square Publishers, Inc.
191. George H.Sabine.Thomas L.Thorson (1973). A History of Politaical Theory, 4th edition. Hisdale, Illinois: Dryden Press.
192. Geymonat, Storia del pensierc filosofico scientifico, Vol. 1, IX, 1977.
193. Henry J. Schmad (1960). The History of Political Thoght. Milwaukee, USA: The Bruce Publishing Company.
194. J.H Burns (1991) (editor), The Cambridge History of Politcal Thoght: 1450-1700. Cambridge: Cambridge University Press.
195. Jacob Ben-Amitty (1972). The history of political thought: From Ancient to Present Times, 1st Edition. New York: Massada Press Ltd.
196. Janet Coleman (2000), A History of Political Thoght: From the Middle Ages to the Renaissance. Massachsetts: Black Well Publishers.
197. Kamarruzzaman Bustamam-Ahmad (2004), Wajah Baru Islam di Indonesia. Cetakan Pertama. Yogyakarta: UII press. (باللغة الإندونيسية)
198. Leo Strauss & Joseph Cropsey (1972), History of Political Philosophy, 2nd Edition. Chicago: Rand Mcnallu & Company.
199. Mulford Q.Sibly (1970), Political Ideas and Idiologies: A History of Political ThoughtNewYork: Harper & Row Publishers.
200. Ramayulis (2005), Ensiklopedia Tokoh Pendidikan Islam. Jakarta: Quantum Teaching. (باللغة الإندونيسية) .

رابعاً: مواقع إنترنت:

٢٠١. حامد قويسى، الحركة الإسلامية على أبواب القرن الحادي والعشرين،
([www.siironline.org/alabwab/derasat\(01\)/400.htm](http://www.siironline.org/alabwab/derasat(01)/400.htm)).
٢٠٢. مجلة الساقية، العدد السادس عشر، فبراير ٢٠١١، وأعيد نشر الحوار مطولاً على الموقع
(<http://my.opera.com/ahmadkhalaf/blog/prof-saif-al-din-abd-alfattah>).
٢٠٣. مركز أمان (المركز العربي للمصادر والمعلومات حول توثيق العنف ضد المرأة)، النموذج المقاصدي وتنظير حقوق الإنسان " رؤية إسلامية "، دراسة أعدها سيف الدين عبد الفتاح، الأستاذ بكلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، أبريل ٢٠٠٤،
(http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=478).
٢٠٤. موقع لواء الشريعة، محمد سيد بركة، حامد ربيع : من أعلام الفكر السياسي الإسلامي،
(<http://www.shareah.com/index.php?records/view/action/view/id/1487/>). ، ٢٠٠٨/٩/٦

- ٢٠٥ . موقع إسلام أون لاين .نت محمد سليم العوا، التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري،
(http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1196786343913&pageName=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout).
- ٢٠٦ . موقع إسلام أون لاين.نت، فاطمة حافظ، "منى أبو الفضل ومعالم رؤية نسوية بديلة"، ٥ أكتوبر
٢٠٠٨،
- (http://www1.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1221720424389&pageName=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout).
- ٢٠٧ . موقع إسلام أون لاين.نت، مصطفى عاشور، حامد ربيع : الموهوب المغبون،
(www.islamonline.net/Arabic/1422/03/articale40.shtml).
- ٢٠٨ . موقع الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والشبابية، سعيد عويديد، الدكاترة الرواد حامد
ربيع، ٨ أبريل ٢٠٠٧، (<http://iifso.net/Stories/NewsDetails.aspx?ID=1053>).
- ٢٠٩ . موقع الإسلام اليوم، حوار مع طارق البشري، بتاريخ ٥/٧/٢٠٠٧،
(<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-89-9169.htm>).
- ٢١٠ . موقع الألوكة،
(<http://alukah.net/Articles/Author.aspx?AuthorID=670&CategoryID=54>).
- ٢١١ . الموقع التعليمي: تاريخ وثقافة إسلامية: (http://ar.islamedu.ru/Islam_in_Russia).
- ٢١٢ . موقع الجامعة الأوربية في مدينة فلورنسا الإيطالية : (<http://www.iue.it/>).
- ٢١٣ . موقع الجامعة العبرية في القدس : (<http://www.huji.ac.il/>).
- ٢١٤ . الموقع الرسمي لمنظمة اليونسكو، (<http://whc.unesco.org/archive/convention-arb.pdf>)،
(<http://whc.unesco.org/en/criteria/>) و (<http://whc.unesco.org/en/globalstrategy/>).
- ٢١٥ . موقع الصوفية : "فهم الصوفية ودورها المحتمل"، تقرير مؤتمر مركز نيسكون، مارس
٢٠٠٤،
- (http://www.alsoufia.com/articles.aspx?id=1961&page_id=0&page_size=15&links=True).
- ٢١٦ . موقع العلم والدين في الإسلام، "محمد إقبال وتجديد الفكر الديني في الإسلام"، زكي الميلاد.
(http://science-islam.net/article.php3?id_article=773&lang=ar).
- ٢١٧ . موقع المصري اليوم، عادل السنهوري، الحوادث الغامضة والحقائق الغائبة بين لندن والقاهرة وتل
أبيب، بتاريخ ٩/٧/٢٠٠٧، (www.almasry-alyoum.com).
- ٢١٨ . موقع إيلاف، هيكل أبو هزيمة، عبد الله كمال، ١٤ أبريل ٢٠٠٧،
(www.elaph.com/elaphweb/elaphwriter/2007/4/226204.htm).

٢١٩. موقع بيبلو إسلام: "الإسلام والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية"، أ.د. أحمد النيفر،
(<http://www.biblioislam.net/ar/Scholar/card.aspx?CriteriaId=4&ID=11&UICollectionID=20>).
٢٢٠. موقع بيبلو إسلام، "الإسلام والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية"، أ.د. أحمد النيفر،
(<http://www.biblioislam.net/ar/Scholar/card.aspx?CriteriaId=4&ID=11&UICollectionID=20>).
٢٢١. موقع تراث ابن حزم. (<http://www.ibnhazm.net/>).
٢٢٢. موقع جامعة القضية الغربية في كليفلاند شمال الولايات المتحدة الأمريكية:
(<http://www.case.edu/>).
٢٢٣. موقع جامعة اللاتران الحبرية أو البابوية: (<http://cms.pul.it>).
٢٢٤. موقع جامعة هارفارد: (www.gov.harvard.edu/faculty/sverba/).
٢٢٥. موقع روسيا اليوم، ديسمبر ٢٠٠٩: <http://www.rtarabic.com/russia/10426>.
٢٢٦. موقع فورين أفييرز: (www.foreignaffairs.org).
٢٢٧. موقع مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، برهان غليون، الجماعة والجماعة السياسية والمواطنة، ٢٠٠٨/١/٦، (<http://www.dcters.org/s3199.htm>).
٢٢٨. موقع ناصرية.نت، لماذا كل هذا الهوس الجنوبي من الغزو الثقافي؟، شاكرا نابلسي، نوفمبر ٢٠٠٨، (www.nasiriyeh.net/maqalat-1Nov08/shakiralnabolsi-1Nov08.htm).