دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	أسطورة الفكر السياسي
المصدر:	مجلة الفكر العربي المعاصر
الناشر:	مركز الإنماء القومي
المؤلف الرئيسي:	الكبسي، محمد علي
المجلد/العدد:	ع 39
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1986
الشهر:	يونيو
الصفحات:	107 - 111
رقم MD:	434220
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الأيديولوجيات ، الفكر السياسي ، السلطة السياسية ، النظم السياسية ، الفكر العربي ، الفكر الإسلامي ، العلاقات السياسية ، الأحوال الاجتماعية ، الأحوال السياسية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/434220

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

محمّد علي الكبسي

أسطورة الفكر السياسي

توطئة

درج الفكر الفلسفي المعاصر عند تناوله للفكر السياسي على إثارة الخوف والتشاؤم لدى الفرد بما يكشفه من آليات التسلّط والطغيان والبربرية ، التي يقوم عليها المجتمع الإنساني معلناً بذلك نهاية العقلانية باعتبارها إفرازاً هدّاماً ولّدته علاقات التزاوج بين القوى التقنية للإنتاج وقوى السيطرة السياسية والاجتماعية حسب تعبير ماركوز . بهذا المعنى يغرق الخطاب السياسي في ثنائية رهيبة : ثنائية التقدم اللاعقلاني / السلطة الكابتة[١] . وما بين ثنائية التقني والسياسي تمتد آليات نزوع السلطة للظهور . هذا النزوع ينطوي على الغاء الآخر ، فهل نقول إن ابتغاء السلطة يعني دوماً الرجوع الى السلطة لمساءلتها عن سرّ تنافر الحيّز الاجتماعي مع لغز السلطة السياسية ؟ هل تَصْطرع ماهية السلطة بالحرية لتنتهي الى عدم استبصار أحدهما بمعزل عن الآخر ؟ أيا كانت الصيغة فإن وعياً نقدياً متقصياً يُحررنا من المسلّمات والنماذج المعرفية المكتملة يصبح ضرورة تقودنا الى القيام بحفريات للخطاب السياسي . لا لقراءة المنعكسات الحادّة للعلاقة بين السلطة / التحرّر بل للكشف عن المكبوت السياسي أو الكشف عن اللامرئي حسب تعبير ألْتوسّير .

هذا الاستنفار لفعل التأمل أصبح ممكناً من خلال الزخم الذي وفّرته الانتروبولوجيا السياسية لمراقبة موروثنا الثقافي / السياسي بحس نقدي يضعنا على عتبات القطع النهائي مع السِّياسَويَّة التي أصبحت فقه العصر ، وأصبحت مقولة التمركز الذاتي ألفية فقهائنا المعاصرين .

تأزم الفكر السياسي

قد يبدو بديهياً داخل الفكر السياسي الربطُ بين ماهية الاجتماعي والسلطة . هذه النظرة المرتبطة بالفهم السلطوي للهوية الاجتماعية جعلت تاريخ الفكر السياسي يتمحور حول مبدأ القصور الذاتي للأفراد ، لكي ينتهي بتقرير ضرورة السلطة تقريراً أصبح تقليداً درج المفكرون السياسيون على تكريسه من خلال افتعال غبار اسئلة درجت هي بدورها على إقناعنا باستحالة العيش بلا سلطة دون الوقوع في محظور .

هذه الحاجة للسلطة لا تتم معرفتها إلا عبر الخوف منها ، فما دَامت الحاجة للسلطة مقبولة فهل بالإمكان منع تحوّلها الى أداة تفوق ؟

لا شك أن هذه الحيرة المفتعلة كان بالإمكان تجنّبها لو لم تفهم ماهية الاجتماع على كونها ماهية منفصلة عن ذاتها[٢] . ان الخطاب الأنتروبولوجي السياسي يضع السلطة فوق المجتمع ثم يتظاهر بتفسير ما ليس اجتماعياً ليجعله أصل الاجتماع[٣] .

هذه المفارقة مثّلت سمة الفكر السياسي طيلة التاريخ المعرفي ، فحوّلت مقولة انقسام المجتمع الى مسلّمة تدور حول مدارها كل أبحاث الأنتروبولوجيا السياسية[٤] ، منذ أفلاطون مروراً بابن خلدون فماكيافيلي وصولاً الى ماكس فيبر فألْتوسّير. لقد أكد غوشيه أن شرط قيام « الحيّز الاجتماعي » يتجسّد في ظهور السلطة باعتبارها رأساً وأصلاً . ومتى أثرنا العودة الفعلية لبدايات الاجتماع فإننا نجد المجتمعات (كل المجتمعات) حتى تلك التي تنعت بالهادئة حسب تعبير كلاستر[٥] ترتكز على هذه المقولة أو تولدها متى افتقدتها ، وذلك باسم البحث عن الوحدة[٦] . هذه الرؤية التي دعمتها جماعة مجلة « ليبر » ، تقوم على مبرّرات تميز الطابع العام لهذه الجماعة التي تدعو الى تفسير جذور السلطة عوضاً عن رفضها متى أردنا فهم حقيقتها . إننا لا نبغي الردّ على هذه الجماعة في هذه الدراسة رداً مباشراً ، لكن موقعنا المعرفي والحضاري يتطلّب منا إدخال تعديلات كثيرة حول هذه الرؤية لتصبح متفاعلة مع موروثنا الثقافي . ولا يتأتى ذلك إلا بإعادة طرح

المسألة السياسية طرحاً مغايراً ينطلق من بحث مصداقية القول بـ « لا مفرّ من السلطة » الذي هلّل له كل الفلاسفة منذ أفلاطون وصولاً الى هذه الجماعة[٧] . إن إعادة النظر بمبدأ السلطة تستوجب إعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية . وإعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية لا يعني أننا نفضّل الحرب (كلاستر) على الدولة أو أننا نفضّل الدين (غوشيه) على الدولة . كما لا يكفي القول بانقسام المجتمع ، لأن ذلك يخلق مسافة وهمية بين المجتمع وذاته ويجعل هذا الأخير غير قادر على تعقّل ذاته إلا من خلال مبدأ متعالٍ عليه[٨] .

لقد سبق وقلنا إن الانتروبولوجيا السياسية أظهرت بما فيه الكفاية أن المجتمعات ـ البدائية خاصة ـ لم تعرف مؤسسات السلطة ولم تعرف العنف . وهذا يجعلنا نقرر أن انقسام المجتمع لا يعدو كونه مسلّمة تحتاج الى تدليل. هذه المفارقة تمنع الفكر السياسي من تحديد الانقسام وتفريعاته . وتمنع بحث العلاقة لإرجاعها الى الأصل ، من أجل فهم جوهريتها أو عرضيتها . كما تجبرنا على اختزال المسألة السياسية في حلول ليست إلا وقوداً لاستمرارية وطأة السلطة ووطأة الكابوس الذي تخلّفه آليات العنف على أذهان البشر وأجسادهم . ولا تَعْدو محاولة كلاستر كونها محاولة تبغي إقناعنا بوجود عنف هادىء ، لكنها لم تستطع استخلاص النتائج الحتمية للأبحاث الميدانية التي توصّلت اليها . وذلك يعود ـ حسب اعتقادنا ـ الى الوجهة الجدالية التي اعطاها لأبحاثه[٩] ، وهذا لعمري ارتهان إيديولوجي عاب بني جنسه عليه . إن غياب مؤسسة الدولة لم يدفعه الى التساؤل عن دلالات الغياب ، وعن طبيعة هذا الغياب وهل هو انقطاع ام خفاء ؟ وهل هو جوهري أم عرضي ؟بل مكّنه من إعادة ترتيب العلاقة بين السياسي والاقتصادي مؤكداً على تهافت الماركسية ـ وهذا همه وارتهانه في الوقت نفسه ـ من خلال تأكيده على أسبقية السياسة على الاقتصاد[١٠] ، وهذا ما منعه من رؤية الوجه الآخر الذي تعلنه أبحاثه وأبحاث الأنتروبولوجيا السياسية بوجه عام . هذا الوجه حاولنا الاستفادة مما يقوله لنرى اللامقول من خلاله .

إن محاولة التجاوز والإنهاء هي في الأصل موقف سياسي ، لكنْ لا يعني ذلك ان الجهد النظري أو التفسيري لاغٍ ، لأن الفكر الفلسفي الذي يعود اليه الخطاب السياسي فرض علينا تصوّر السلطة باعتبارها تمظهر العقل أو الوازع أو الأمير أو المطلق أو الطبقية . فالوعي بهذه العملية الحركية فرض شبه اعتقادٍ بأن المجتمعات تتكلم اللغة نفسها : لغة قيادة / طاعة . وكل أشكال الطقوس المجتمعية حسب ما يوضح كليكسمان[١١] مظاهر قيادة ، فهي تعمل على تثبيت الانقياد في حين انها لا تعدو كونها إعلاناً عن محدودية بنية السلطة مهما جثمت . فدوماً يكون للطقوس المجتمعية وجه آخر يرتفع فوق زمن الأحداث دون ان يعني ان المنطوق السياسي منطوق متعالٍ ، بل تكراري بسبب دخوله في « الجماعي » .

السلطة / اللاسلطة

إذا كانت الملاحظات السابقة تبرز أن تدبير المجتمع قد خضع للاختزال السياسي الذي حول علاقاته الى علاقة قوة /قوة ، فإن أهمية استنتاجاته لا يجب ان تحجب عنا ان المجتمع ليس مجرد مشكلة إدارية للسلطات ، وأن الانتباه لا يقتصر على تحليل أدوات التسلط كما فعل فوكو[١٢] ، بل بامكاننا بحث امتناع استعمالها الذي لم يحدث في التاريخ الاجتماعي كما يرويه الفكر السياسي والفلسفي ، هذا الاصغاء لما وراء الأشياء ليس إصغاء للنومين nomène بل إصغاء لما يوضح لنا سبب عدم قيام ما ليست هي ؛ فإعلان الحقيقة لا يكفي فيه الكشف عن مختلف وسائل القمع السياسي كما ظن فوكو[١٣] ، بل الحقيقة هي في الكشف عن مختلف الوسائل المانعة لقيام خطاب عن اللاسلطة، حينئذٍ تكون رؤية وحدة الجنس البشري ممكنة، كما أن أبجدية سلطة مقابل سلطة لا تخرج عن مجرد إعلانٍ عن مبررات السلطة أكثر منها تجديداً للمقومات التي عملت على عدم إبراز ما ليس هي . فالمنطوق السياسي بوجهه السلطوي لا يكفّ عن تضخيم هذه المقولة ، وتعليمنا أن وجهها الطاغي والوحيد هو آخر حلقة وصل إليها الابداع الإنساني بعد ان مرَّ بحلقة السحري ، والديني ، على حدّ تعبير روجيس دوبريه[١٤] . هذا الموقف يؤدي الى الإقرار بعدم وجود مخرج على الصعيد الاجتماعي والسياسي ، وهذا بدوره إعلان عن نضوب الفكر الانساني ونضوب طاقته الثورية وتآكلها ، فيصبح كل تحرّر عبارة عن تغيير سلطة وإحلال سلطة أخرى محلها في حين أن السلطة ، والسياسة (بصفة عامة) إطار يتحرك داخله الأفراد ، لا يعدو كونه اختياراً اختاره المجتمع ليتميّز به . لأن الاجتماع بما هو اجتماع يتطلّب سعياً جماعياً وحلولاً جماعية تتجاوز الحلول الإدارية . لقد حاول سارتر (الوجود والعدم) الشكَّ في نجاعة السلطة ونجاعة علاقتها بالاجتماعي لكنه بشّر بها في نقد العقل الديالكتيكي حيث

لم يستطع تصوّر مجتمع بدون شر وبالتالي بدون خضوع . هذا التقليد لم يَسْلم منه حتى أولئك الذين تناولوا الفكر السياسي من وجهة نظر التحليل النفسي ، حيث لم يتمكنوا إلا من إطلاق أسماء جديدة على السلطة . وأصبحت السلطة لديهم سلطة أبوية تارة وأمومية تارة أخرى[١٥] . وهذه الأخيرة ، كما يحدد ماركوز ، حلمٌ طفولي ورديّ يسعى الإنسان الى تحقيقه[١٦] . هذا التصور ليس إلا طلاء لجعل السلطة مقبولة ولا مندوحة عنها . إن فهم ماهية الاجتماعي لا يستثني فرضية الفصل بين السلطوي والاجتماعي رغم كون التاريخ السياسي لم يظهر لنا الا الاتصال . فالهياكل والأجهزة الاجتماعية ليست مسؤولة عن وحشية الإنسان وشَرِّيته كما زعم روسو فهي مؤسسات مغدورة في حدّ ذاتها لأنه وقع توظيفها بحثاً عن النجاعة . وهي ليست سبباً للايديولوجيات الكليانية كما زعم بوبر[١٧] بل نتيجة لها ، لأن امكانية الاستغناء عنها واردة طالما انها آليات مجتمعية احتاجتها المجموعة لغايات نبيلة . وكلما تعقّدت المجتمعات تعقّدت هذه الآليات وبعدت الغايات الى درجة أنها لم تعد تقنع أحداً بوجودها ، حين مسكت بها يد الإدارة السلطوية . لكن هذا لا يُخفي عنا أبداً أنها بالإمكان أن تسترجع هويتها ، ولا يكون ذلك إلا حين يستطيع المفكر توجيه الانتباه الى هذا المسخ . لا من أجل جعله هوساً (Psychose) بل من أجل تبيان علاقات جديدة لم تنضج بعد . وسبب ذلك درجة التطور والحضارة التي بلغتها الشروط الاجتماعية داخل كل مجتمع . والغريب ان تاريخ التقنية يشبه كثيراً تاريخ السلطة ، فالأدوات والآلات التي كانت توظف او تخلق نتيجة غايات نبيلة باعتبارها امتداداً للحس أو لبعض الأعضاء لاضفاء مزيد من القوة والدقة ، تحوّلت فيما بعد الى آلات سيطرة وخضوع على حد ما وصف هبرماز . فالمصير نفسه عرفته المؤسسات الاجتماعية التي ليست سوى اجهزة اجتماعية تشكّلت داخل السيرورة التاريخية لكل مجتمع واصطبغت بصبغة التشكيلة الاجتماعية التي وجدت فيها . لهذا اخذت مظهر آليات طقوسية حينما سادت الأسطورة والسحر ثم تمظهرت في آليات دينية فإيديولوجية فسياسية متسلّطة في عصرنا الحاضر . وصارت الى وضع انسدادي لم يحاول فيه المفكرون بحث وجهة السيرورة ولماذا كانت على هذا النحو . بل ذهبوا الى تحبير وصفات دواء تخفف عنا وطأة الواقع السياسي كما فعل شرويـر (Schroyer)[١٨] . كيف يمكن اللقاء بعدئذٍ بين الفلسفة أو بالأحرى بين فعل التأمل وماهية السلطة ما دام وقوف المفكر أضحى وقوفاً احادي الجانب إن لم نقل أعرج ؟

هكذا يقود السؤال عن معنى السلطة لا إلى الوعي بها من أجل تحليل آلياتها بل إلى ثورة الوعي ضد عدم قيام نقيضها . ولئن بدا تاريخ الانسان محكوماً بالمطابقة بينه وبين السلطة فإن مطلب الحضارة الانسانية قد غدا يقوم على طموحٍ آخر وهو « لماذائية السلطة » .

على هذا النحو يوظّف الغوص التأملي من أجل كشف التنوعات اللامتعينة التي عملت مقولة السلطة على امتصاص ظهورها . عندها نصل الى تخومها التي تسمح بفهم الصراع اللامنظور الذي تخوضه اللاسلطة باسم الأخلاق تارة والقانون تارة اخرى والانسانية طوراً آخر ، والذي ينتهي بالخسارة دائماً ويعجز عن اجتذاب الاهتمام به . وهذا لا يعني كونه معدوماً بل محجوباً محظوراً . هكذا تصْطرعُ ثنائية جديدة بين بعد السلطة وبعد اللاسلطة . فلئن ولدت الثنائية القديمة (الفلسفة / الايديولوجيا) اغتراباً لماهية السلطة والحق ، فان هذه الثنائية الجديدة تمزق هذا الاغتراب وتمزق أساليب صناعة الأفكار ، وضبط الشعوب في غرف خصوصية بما توضحه من ضرورة رفض السلطة بالسلطة ذاتها ، للارتقاء للاسلطة بديلة . صحيح ان هذا المنحى ينطوي على نقد للفكر السياسي غير أن هذا النقد شرط منقوص ما لم يقترن بنقد لموروثنا الثقافي ، وهكذا نساهم في نقد الوهم الذاتي في تصوّر لذواتنا وللآخر . وتحصل اعتقاداتنا من معطيات الانتروبولوجيا السياسية لأنها تساعدنا على توجيه البحث وجهةً جديدة تنتهي الى تحديد أركيولوجيا للعقل السياسي عندنا[١٩] أركيولوجيا لا تقتصر على تحديد العصبية أو الحل والعقد ، أو الإمامة ، لأن صعوبة تعقل الثقافة العربية الاسلامية لذاتها ما تزال قائمة . إن وجهة النظر هذه تكتسب أهمية استثنائية بالنسبة الى تحليل مسألة الاجتماع العربي ؛ فكل الذين تناولوا القرآن والمؤلفات الكلاسيكية الاسلامية قد منعتهم مقولة السلطة من الالتفات الى ما يمكن أن يوجد وراء التاريخ العربي الاسلامي ووراء اللغة والمفاهيم مثل : السلطان ، والإمارة ، والولاية ، والعهد والطاعة الخ . . . من دلالات على غياب السلطة . واللاسلطة التي نعنيها ، ليست التملص من تسيير شؤون المجتمع بل التملص من الانقسام ورؤية ظهور المجتمع بدون النصاب الذي يتوسط المجتمع ليجعله مجتمعين[٢٠] وهذا التملص هو الذي يجعلنا نعقل المجتمع بالمجتمع من

خلال تعقل : لماذا لم تسهم المؤسسات الاجتماعية المختلفة إلا في إفراز التوسط بين المجتمع ونفسه ، هذا هو لبّ اللماذائية التي أثرناها .

لماذائية الفكر العربي الاسلامي

الاستقصاءات التي عرضناها تجعلنا نضع سؤالَ « ثنائية » الدين/الدولة وضعاً جدّياً ، لا بالانتصار لأحدهما على الآخر ، كما يفعل ذوو اليمين أو ذوو اليسار ، وانما بتتبّع التأرجح نفسه ، لأنه أهم عندنا من تقرير أهمية الديني في صوغ العلاقات السياسية أو تقرير أهمية السياسي في احتواء الديني ، وذلك ما يسمح بالبحث في شكل السلطة وإدارتها للانقسام الاجتماعي للوقوف على اللا إنقسام ، الذي يعني أن المشكلة هي مشكلة « الاجتماعي » بما هو كذلك وبما ينتجه من « سياسي » . فالاجتماعي ليس جوهراً بقدر ما هو جملة عناصر يُعاد بناؤها في شكل بنى ، وبشكل عنيف في أغلب الأحيان ، لكنها هادئة أحياناً أخرى ؛ من هنا تختلف الرؤية عن أولئك الذين يقررون وحدة المجتمع بكونها وحدة معطاة كما أنها تختلف عن القائلين بفكرة انقسام المجتمع الذي استحال بدوره الى انقسام معطى . فالدين ليس حلاً للانقسام كما ذهب غوشيه ، لأن الانقسام يمكن أن يكون نتيجة له . فالمِلَل والنِّحل التي عرفتها مجتمعاتنا كانت دوماً باسمه ، سواء من جراء اختلاف النظر أو الاجتهاد حوله أو لأجل احراز تفوق سلطوي من خلاله كما أكد ذلك ابن خلدون . وما يهمنا في الخطاب القرآني هو تقرير وحدة الاجتماع البشري . هذه الوحدة التي تهددها السلطة ولا تحفظها خلافاً لما قال ابن خلدون . وما نراه من وحدة ظاهرية إنما هي مصطنعة وليست كمالاً من كمالات الاجتماع .من هنا نلمس شجباً مبطناً للخطاب القرآني للسلطة باعتبارها هلاك الاجتماعي . لكن لا يذهب في اعتقادنا أن هذا هو الموقف الوحيد للخطاب القرآني . فهو بقدر ما يشجبها ينص على ضروريتها[٢٢] . من هنا نفهم سبب رفض بعض الفرق الاسلامية كالقدرية والخوارج لها وقبول بعض الزيدية والمعتزلة والأشاعرة كلهم لها ، وأوجبوها شرعاً تارة ، وعقلاً تارة أخرى . هذا التأرجح بين إعلان فساد السلطة وصوابها يُظهر إرادة جديدة تقوم على أن السلطة غير شائعة في الاجتماع شيوعَ ضرورةٍ وإنما شيوعَ غَلَبَةٍ . فلا شيء ضروري كالعقل ، وعن طريقه يمكن كمال الاجتماع . وما دام العقل عقالاً ، وما دام العقال امتناعاً عن الشر أو عن القبح كما ورد عند الماوردي[٢٣] فإن الاجتماع يستقيم بمعزل عن الوازع ، طالما أن الانسان بإمكانه حبس أهوائه[٢٤] ، فالخطاب القرآني يقوم على مركزية العقل لاستمرار التماسك الاجتماعي في إطار الأمة ، ولا سبيل الى ذلك إلا بخلق مؤسسات تقوم على ذلك وتكون مؤسسات اجتماعية بالجوهر ، لأن اداء وظيفتها أدى الى إحداث تراتبية استغلت فيما بعد لتصبح مراتبية تسلطية تحتكر المعرفة والسيف . هذا هو السبب في تحول الطابع الجماهيري للشريعة الى سمة انقسامية تسلطية عضوضة . لكن ذلك لا يحجب عنا عناصر التماسك التي تشدد عليها الشريعة ، هذا التماسك الذي يتجاوز الدلالات الايديولوجية لينير الطريق أمام المتأمل لفهم أصل الاجتماع الكوني من خلال الخطاب القرآني على أنه اجتماع وحدويّ شمولي .

وما الانقسام الا مظاهر « النومين » الذي هو أكثر واقعية من الظاهرة نفسها والذي علينا إبرازه لا باعتباره « نومينا » بل باعتباره ظاهرة تتجاوز الظاهرة نفسها . فالانقسام يولّد وضعاً ناضجاً للتصحيح باتجاه الأمة باعتبارها أمة جامعة وجامعيتها تتجسّد في وحدة مثالها لا في انقسام هذا المثال . من هنا نفهم أن بعض التمايز التي تبلورت في الصراع على السلطة قد حولت السلطة ومنعتها من الارتكاز على مثال أعلى . وبالتالي منعت ظهور البنى اللاسلطوية ، ومنعت ظهور الانسجام الاجتماعي . ويستتبع ذلك وجود انقسام وتمايز هذا الوجود ، الذي رأى البعض اندثاره عن طريق الملك أو الإمارة في حين لم يؤدِّ ذلك إلا الى مزيد من التسلط حين اعتُقِد أنه الحل للخروج من السلطوية . والخطاب القرآني يرى ضرورة تصحيح هذا الانقسام لا بتغيير سلطة بسلطة وإنما ببناء مجتمع اللاسلطة ، باعتباره مجتمعاً رسالياً يكون أفراده شهوداً على أولئك المتسلّطين الذين يرفضون الاستجابة لهذا المجتمع اللاسلطوي : « انه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون[٢٥] » .

فالمجتمع القرآني شمولي وعلاقاته علاقات توادّ وتحابب : « إنما المؤمنون إخوة »[٢٦] . وخطبة الوداع تجسد ذلك بكل وضوح كما تجسد خوف محمد من تحوّل مجتمعه الى مجتمع سلطوي . فزاد حرصه على عدم الاختلاف وأمر بمتابعة نشر رسالته . وقد حاول عُمر مواصلة ذلك فقال أو جعلوه يقول : « من دعا الى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه » . لكنْ ما الذي جعل هذه الرؤية تترك مكانها للملك العضوض ؟ لماذا لم تنتصر هذه الرؤية وتصبغ مؤسسة الأمة بصبغتها ؟ لا شك أن الإجماع أو المبايعة قد منعا مثل هذا

الظهور حين تحوّلا إلى إجماع حول ضرورة الإمام ، وليس إجماعاً لبقاء تلك الرؤية الرسالية .

فهل يكون مؤتمر السقيفة نهاية البداية ؟

أم نعود إلى ممارسات النبي محمد اليوميّة التي تخضع لمنطق التكتيك ؟

تونس / ١٩٨٦

الهوامش والمراجع

(1) E. Marcuse: **L'homme unidimensionnel.** Ed. Minuit, P27-45.

(2) G. Balandier: **Anthropologie politique** , P.U.F 1967.

(3) Pierre Gouchier: **Revue libre,** N° 4, 1978, Paris, P 56- 66 Ed Payot.

(4) C.L. Strauss: **Anthropologie culturelle,** Ed. Plan Paris, 1974, P 368.

(5) P. Claster: **la societé contre l'Etat.** Ed. Minuit, Paris, 1978. P 17, P 56.

(6) M. Gouchier: Ibid: P 25.

(7) **Revue libre,** 1980, N° 7, P 34.

(8) M. Gouchier: Ibid: P 23.

(٩) تعتبر أبحاث كلاستر جدلاً مع التفكر المادي / الجدلي فهو يؤكد أولوية السياسي باعتباره اختياراً يحدد حياة المجتمع الاقتصادية . من هنا تكون الدولة ليست إفرازاً لأسباب تقنية واقتصادية بل هي شرط ظهور ونمو قوى الإنتاج .

(١٠) أنظر كلود لوفور المرجع السابق عدد ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ٥١ .

(١١) انظر كليكسمان(Max Glikcman) وكتابه عن النظام والتمرد في إفريقيا ١٩٣٦ خاصة شعب «Agni et Sswizi»

(12) Michel Foucault: **l'histoire de la sexualité-2** l'usage des Plaisirs, Ed: N.R.F.P14.

(13) Michel Foucault: **Surveiller et punir,** Gallimard, 1975, P 192.

(14) Regis Debray: **Critique de la raison politique,** N.R.F, P 51 .

(15) S. Freud: **Introduction à la Psychanalyse:** Ed Payot.

(16) H.Marcuse: **Essai de liberation au 1969.**

(١٧) أنظر مقالنا حول كارل بوبر في مجلة « الفكر العربي المعاصر » العدد ٣٧ ، سنة ١٩٨٥/١٩٨٦ .

(18) T. Schroyer: **critique de la domination:** Ed.Payot p230-237.

(١٩) هذه الفكرة هي لب أطروحتنا التي عالجناها في كتابنا « **الطوباوية والتراث** » وهو كتاب تحت الطبع .

(20) P. Claster: **la Societé contre l'Etat,** Ed Minuit, P. 17, 26, 92.

(٢١) وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا (سورة يونس) ١٩ . أنظر كذلك (سورة البقرة) ٢١٣ .

(٢٢) أنظر القرآن وكل السور الحاثة على استعمال القوة .

(٢٣) الماوردي : **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣ .

(٢٤) الجويني : **الإرشاد** ، ٤١٥ ـ ٤٢٥ . كذلك البغدادي : **الفرق بين الفرق** ص ٣٤٠ .

(٢٥) سورة الزخرف آية ٤٤ .

(٢٦) سورة الحجرات آية ١٠ .