الحضارة المنحرفة:
مواريثُ حربِ صِفِّين كما رآها مالك بن نبي

محمد المختار الشنقيطي*

*قسم الشؤون الدولية، جامعة قطر، قطر.

ملخص: يتناول هذا البحث جانبًا من جوانب فكر مالك بن نبي، تمتزج فيه فلسفة السياسة بفلسفة التاريخ، وهو مواريث حرب صِفِّين وآثارها العميقة في الحضارة الإسلامية. ويشرح البحث – بناء على رؤية مالك وتحليله التاريخي – أثر تلك الحرب في انكسار القيم السياسية الإسلامية وانحسارها من حياة المسلمين في القرون التالية، وما تركتْه من جراح غائرة في قلب الحضارة الإسلامية وندوب ظاهرة على وجهها على مسار التاريخ الإسلامي منذ القرن الأول الهجري إلى اليوم.

الكلمات المفتاحية: كلمات مفاتيح: الإسلام، الحضارة الإسلامية، الشرعية السياسية، الفكر السياسي.

Deviating Civilization: The Legacy of The Siffin War as Seen by Malek Bennabi

MUHAMMET MUHTAR ŞANKITİ*

ORCID NO : 0000-0003-0916-1911

ABSTRACT: *This paper tackles an aspect of Malek Bennabi's thought, in which he mixed political philosophy with the philosophy of history: the legacy of the War of Siffin and its profound impact on Islamic civilization. The paper explains, based on Bennabi's view and historical analysis, how the War of Siffin was the root cause of the breakup of Islamic political values and their eventual marginalization in Islamic history. It also exposes the deep wounds that Siffin left in the heart of Islamic civilization, and the defections caused by that war in the processes of Islamic history form the first century of Islam until today.*

Keywords:: Islam, Islamic civilization, political legitimacy, Political thought.

*Department of International Affairs, Qatar University, Qatar.

رؤيـــة تركيـــة
2022-(4/11)
175 - 202

DOI:10.36360/1560-011-004-009

بين يدي البحث

يُعَدّ المفكّر الجزائري مالك بن نبي (1905-1973) من أعظم فلاسفة الحضارة في التاريخ الإسلامي المعاصر . وقد أسهم في الفكر الإسلامي المعاصر إسهامًا عظيمًا . ورغم أن الفكر السياسي -بمعناه الضيق- لم يكن صلب اهتمام مالك ، فقد تناول جوانب منه ضمن دراسته لصيرورة الحضارة الإسلامية . يتناول هذا البحث مثالًا من تعاطي مالك مع المسألة السياسية الإسلامية ، وهو حديثه عن حرب صفّين التي وقعت في سنة 37هـ ، وما تركته تلك الحرب من جراح غائرة في الحضارة الإسلامية .

ويعتمد البحث منهجًا استقرائيًّا تحليليًّا ، فيستوعب كل ما ورد عن حرب صِفِّين في تراث مالك باللغتين العربية والفرنسية ، ثم يركِّب من ذلك دلالةَ هذه الوقعة الحربية وأثرها في مصائر الحضارة الإسلامية ، كما رآها مالك بن نبي ؛ فلحرب صِفِّين مكانة مركزية في تفسير مالك للمصائر السياسية التي آلت إليها الحضارة الإسلامية ، فهو يَعدّ تلك الوقعة الدموية محطة الانكسار في منحنى الصعود الصاعق لحركة التاريخ السياسي الإسلامي المبكِّر ، والعامل الأعمق تأثيرًا في المسار السياسي للحضارة الإسلامية فيما بعد .

ويستغرب مالكٌ من أن المؤرخين المسلمين لم يقدِّروا تلك الحادثة التأسيسية حقَّ قدرها ، فيقول : « لستُ أدري لماذا لم يتنبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حوَّلت مجرى التاريخ الإسلامي ، إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل وتزيّنه الأبَّهة والعظمة ، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح ، فإن مؤرخينا لم يروا في تلك الكارثة إلا ظاهرة ثانوية . »[1]

الروح الديمقراطي الإسلامي

لم تكن الفلسفة السياسية في قلب اهتمام مالك ، بقدر ما كان اهتمامه ينصبُّ على أمور أوسعَ وأكثرَ تجريدًا ، تندرج ضمن فلسفة التاريخ ، وبواعث النهوض الحضاري . لذلك لم يكتب مالكٌ الكثير في الفكر السياسي بمعناه الضيِّق ، لكنه ضمَّن بعض أعماله نظرات ثاقبةً ذاتَ صلة بالفلسفة السياسية ، مثل رسالة « الديمقراطية في الإسلام » التي طُبعت حينًا منفردة ، وأحيانًا مُدرجةً ضمن كتابه القضايا الكبرى ، وهي الطبعة التي نحيل عليها في هذه الدراسة . كما ترك لنا مالك خواطر عميقة في الفكر السياسي على شكل شذرات متناثرة في ثنايا كتبه ورسائله والأخرى .

وفي هذا السياق لاحظ مالك « العلاقة العضوية بين الإسلام والديمقراطية »[2] بعيدًا عن الإحساس بالدُّونية أو الاستعلاء، وتوصَّل إلى أن « الحكم الإسلامي ديمقراطيٌّ في مصدره وفي عمله، »[3] وأن « الإسلام يتضمن كل السِّمات التي تطبع الديمقراطية السياسية التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم، والضمانات اللازمة التي تحميه من جوْر هذا الحكم. »[4] وأوضح مالك أن « الروح الديمقراطي الإسلامي »[5] يسعى إلى تحرير المحكوم من الخنوع للعبودية السياسية، وتحرير الحاكم من نوازع الاستعباد السياسي. فالإنسان الحرُّ من المنظور الإسلامي هو « الإنسان الذي تخلَّص من رواسب العبودية ومن نزعات الاستعباد. »[6]

وقد انتبه مالك إلى أن واقع الاستعباد السياسي الذي نتج عن معركة صِفِّين وذيولها من الحروب السياسية في القرن الأول الهجري، لم يتحول مباشرة إلى ثقافة عبودية في نفوس المسلمين. فلكي يستحكم الاستبداد في أي مجتمع لا بدَّ من اجتماع واقع الاستعباد المفروض من جهة الحاكم مع قبول العبودية من جهة المحكوم: لا بد من وجود الطاغية المتجبِّر والعبد الخانع كليهما. لكن ما أسفرتْ عنه وقعة صِفِّين في صدر الإسلام هو تحقيق الشِّق الأول فقط من المعادلة. وفي ذلك كتب مالكٌ: « لا شك أن عهد معاوية [بن أبي سفيان] مثلًا كان -من الوجهة التي تهمّنا هنا- عهد تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي. ولكن إذا لاحظْنا أن الطاغية المستبدّ قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعدُ في شخص المحكوم ما دام متمسكًا بالروح الإسلامي. »[7]

وكان لا بد من اختراق ثقافي للجسد الإسلامي ليصبح الاستبداد سائغًا ومُسوَّغًا من الناحية الأخلاقية، وهو ما تحقق بعد ذلك في العصر العباسي بتأثير الثقافة الساسانية ومنطقها القهري الجبري. وقد وجد مالك في كتاب (ألف ليلة وليلة) مثالًا على ثقافة العبودية: « حيث نرى في كل صفحةٍ الأميرَ يأمر أو يهدّد بضرب عنق، والجلاد يقول: نعم! السمع والطاعة يا مولانا. »[8]

تحقيب التاريخ الإسلامي

وفي تحقيبه لعُمْر الحضارة الإسلامية يعتمد مالك بن نبي ثلاث حقب، يدعوها: مرحلة الصعود، ومرحلة الامتداد، ومرحلة الانحطاط. أما مرحلة الصعود -ويسميها أيضًا مرحلة الروح- فتبدأ من ليلة بدء الوحي في غار حراء، وتنتهي بوقعة صِفِّين عام 37هـ، فهذه المرحلة هي « المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية -التي ابتدأتْ من غار حراء إلى صِفِّين- وهي المرحلة الرئيسة التي تركَّبت فيها عناصرها الجوهرية. »[9]

ثم تليها مرحلة الامتداد -ويدعوها أيضًا مرحلة العقل- وتبدأ من حرب صِفِّين إلى نهاية القرن الثامن الهجري، وتتَّسم مرحلة الامتداد في عمْر أيِّ حضارة بالانتقال «من مرحلة السموّ الروحي إلى مرحلة التوسع العقلي.»[10] وفيها نجد «الحضارة الإسلامية قد خرجت من عمق النفوس -كقوة دافعة- إلى سطح الأرض، تنتشر أفقيًّا من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين... تتغلَّب أولًا على جاذبيتها بما تبقَّى لديها من مخزون روحي.»[11]

وأخيرًا تأتي مرحلة الانحطاط -التي يدعوها مالكٌ كذلك مرحلة الغريزة- وهي تبدأ من نهاية القرن الثامن الهجري، ولا تنتهي إلا ببداية الاستعمار الحديث الذي أيقظ الإنسان المسلم من هَجْعته الطويلة، حين «سلبه وسائله التي كان يتبطَّل بها هادئَ البال،» ثم «نَسَفَ معسكر الصمت والتأمّل والأحلام»[12] الذي كان يعيش فيه.

وليس يهمّنا من هذا التحقيب الثلاثي إلا الدلالة الكبرى لمعركة صِفِّين، باعتبارها مفترق طريق اتخذت فيه الحضارة الإسلامية المسار السياسي الخطأ الذي تورَّطت فيه إلى اليوم. يشرح مالكٌ تلك اللحظة الحرجة بقوله:

«عندما يكون التاريخ في مفترق الطرق، يصبح اختيار الإنسان كأنه هو المقدِّر لكل شيء، وعندما يتم هذا الاختيار يصبح الأمر كأن الإنسان قد ضغط فعلًا بإصبعه على زرِّ المصير، فحرَّك بذلك الأقدار، في الوقت نفسه الذي يدفع فيه تيارَ الأحداث العارم. ومنذ تلك اللحظة يكون كل شيء قد قُدر، وتكون السفينة قد اتجهت إلى خيرها أو شرها. ولقد عرف التاريخ الإسلامي لحظة كهذه في معركة صِفِّين، تلك الحادثة المؤسفة المؤثرة التي نتج عنها التذبذب في الاختيار، الاختيار المحتَّم بين عليٍّ ومعاوية، بين المدينة ودمشق، بين الحكم الديمقراطي الخليفي والحكم الأسري، ولقد اختار المجتمع الإسلامي في هذه النقطة الفاصلة في تاريخه الطريق الذي قاده أخيرًا.. أخيرًا إلى القابلية للاستعمار، وإلى الاستعمار.»[13]

وبهذا يتضح أن العالم الإسلامي كان ميتًا قبل أن يقتله الاستعمار الغربي. وهنا يتقاطع مالك بن نبي مع الفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيجل (1770-1831) الذي يرى أن «الشعب لا يمكن أن يموت ميتة عنيفة إلا عندما يموت في ذاته ميتة طبيعية.»[14] وهذا ما عبر عنه مالك سياسيًّا بمعادلة القابلية للاستعمار المُمهِّدة للاستعمار، وفكريًّا بمعادلة الأفكار الميِّتة المُمهِّدة للأفكار الـمُميتة.[15]

الإمكان وفعْل الزمان

"فالإيمان بالحرية مبدأً أخلاقيًا -مثلًا- لا يعني تحوُّلها الفعلي فورًا إلى قانون منظِّم لحياة الناس، وإنما يتحول هذا المبدأ إلى واقع بعد ترويض شاقّ للذات الإنسانية"

كان مالك بن نبي متأثرًا ببعض مقولات هيجل في فلسفة التاريخ، خصوصًا فكرة الإمكان التاريخي، وهي فكرة لها قيمة منهجية ثمينة لفهم فعْل الزمان في القيم السياسية. وتنبني فكرة الإمكان التاريخي على بيان «الفارق الهائل بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحققه العيني.»[16] ذلك أن «الإمكان يشير -نظريًّا على الأقل- إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعيًّا بالفعل.»[17] ومعنى ذلك أن «الممكنات أغزرُ وأخصبُ وأرحبُ من الواقع... وهي إمكانات تسعى حثيثًا إلى التحقق، وإلى أن تحل محل الواقع.»[18]

وبناء على مفهوم الإمكان التاريخي هذا، ميَّز هيجل بين مرحلة «غرس المبدأ» ومرحلة تحوله إلى علاقات اجتماعية سائدة. فكل حضارة -طبقًا لهذا المنظور الهيجلي- تولدُ بإمكانٍ معيَّن، يتحقق بعضُه ولا يتحقق بعضُه الآخر، بسبب عوامل القصور الذاتي، أو قيود السياق التاريخي. فالإيمان بالحرية مبدأً أخلاقيًّا -مثلًا- لا يعني تحوُّلها الفعلي فورًا إلى قانون منظِّم لحياة الناس، وإنما يتحول هذا المبدأ إلى واقع بعد ترويض شاقّ للذات الإنسانية في مسار تاريخي متعرِّج وقاسٍ أحيانًا.

فما أبعد الشقة بين غرْس المبدأ ابتداءً وتحويله إلى علاقات اجتماعية عفوية بعد ذلك. وفي ذلك يقول هيجل: إن «إدخال هذا المبدأ [الحرية] في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرْس هذا المبدأ، وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد... فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلًا تامًّا، أو جعْلُه يتغلغل في المجتمع- هو عملية تعدُّ هي والتاريخ ذاته شيئًا واحدًا.»[19]

فمبدأا الحرية والمساواة اللّذان بشَّرت بهما الديانات التوحيدية -وكانا في النص الإسلامي أصرحَ وأوضحَ دلالةً سياسيةً منهما في أي دين آخر- لم يتحققا في أتباع تلك الديانات فورًا تحقُّقًا كاملًا، لأن السياق التاريخي لم يكن قد نضج بعدُ لذلك التحقُّق. وإنما بقيَ هذان المبدآن بذرة أخلاقية تنتظر سياقًا يسمح لها بالتفتح والنمو، كما أوضح هيجل.

وفي ذلك كتب مالكٌ مستلهمًا طرفًا من فلسفة التاريخ الهيجلية: «إن عالم الثقافة ليس عالمًا ساكنًا. إنّ له حياته وله تاريخه الذي نستطيع أن نفسِّره انطلاقًا من فكر هيجل،

الذي يقرر بأن هنالك صيرورة لعالم الفلسفة، وصيرورة فلسفيةً للعالم.»[20] وفي موضِع آخر شرح مالكٌ الجدلية التاريخية عند هيجل فكتب:

«فهيجل يُرجع الأسباب التي تحْكم كل حركة تاريخية -أعني كل تغيير اجتماعي- إلى مبدأ التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها... فالحالة التي توجد فيها جماعة إنسانية في لحظة معينة من تاريخها هي -في رأيه- قضية. ولكن قد تظهر خلال هذه الحركات أسباب ذات طابع اقتصادي أو أخلاقي أو مناخي تهدف إلى تعديل اتجاهها. فبتأثير الأفعال وردود الأفعال المتبادلة يصبح الوسط مجالًا لنزعات السكون المتصلة بخموده الفطري، ونزعات الحركة التي تنشئ حالة مناقضة في طريقها إلى الظهور يتكون عنها نقيض القضية. وفكرة التعارض هذه هي التي تكون -في نظر هيجل- القوة المحركة التي تخلق الحركة التاريخية.»[21]

وقد استلهم مالك بن نبي طرفًا من مقولات هيجل في تفسير حركة التاريخ بمفاهيم «الإمكان التاريخي» و«التعارض الداخلي»، فوجد أن الحضارة الإسلامية وُلدتْ بإمكانات سياسية عظيمة، لكن الإمكان السياسي الإسلامي لم يتجاوز مرحلة «غرس المبدأ» بسبب الفتنة التي تفجرت في قلب الجماعة الإسلامية الأولى في حرب صِفِّين، وبذلك بقيت القيم السياسية الإسلامية بذرة تنتظر سياقًا يسمح لها بالتفتح والنماء. فمعركة صِفِّين -في تحليل مالك- تجلٍّ من تجليات نزعات السكون والخمود المعيقة لحركة التاريخ. وقد علَّل مالكٌ انفجار حرب صِفِّين بالفجوة الهائلة بين الإمكان السياسي الإسلامي المختزَن في القيم والأحكام السياسية التي جاء بها الإسلام والواقع التاريخي في الجزيرة العربية وما حولها، وهو واقعٌ كان عاجزًا عن استيعاب هذا الإمكان في ذلك الزمان:

«فالقرآن باعتباره نظامًا فلسفيًّا كان علمًا يتجاوز في مداه آفاق الضمير الجاهلي بطريقة فريدة، فنتج عن ذلك انفصال بين أولئك الذين تمثَّلوا الفكر القرآني الجديد، وأولئك الذين استعبدتهم حمية الجاهلية وأفكارها الاجتماعية، وشرائط الحياة التي جاء القرآن ليمحوها محوًا من طبائع الناس. وتعد هذه الظاهرة هي السر الذي تحكَّم في التاريخ الإسلامي منذ ثلاثة عشر قرنًا، فإذا غابت في غمار القرون، بعثتها ضروب الصراع الباطن من رمسها ما بين أزمة وأخرى.»[22]

فترة التخلُّق الدستوري

وقد طبَّق مالكٌ فكرتيْ هيجل في «الإمكان» و«التعارض» تطبيقًا إبداعيًّا على التاريخ السياسي الإسلامي ومسار الحضارة الإسلامية. فما دعاه هيجل مرحلة

«غرس المبدأ» عبَّر عنه مالك بمصطلحيْ «التخلق الديمقراطي»[23] و«التخلق الدستوري.»[24] فقد كتب مالك عن دولة النبوة والخلافة الراشدة باعتبارهما «عهْد التخلق الديمقراطي الإسلامي،»[25] و«فترة التخلق الدستوري التي تصبُّ خلالها النصوص النظرية في الحقائق الاجتماعية، في أعمال وسلوك الجيل الذي وضع المشروع الديمقراطي الإسلامي في طريق التحقيق.»[26] وحدد مالكٌ الحدود الزمنية لفترة التخلق الدستوري الإسلامي أحيانًا بما «بين الهجرة وصِفِّين،»[27] وأحيانًا «مِن غارِ حراء إلى صِفِّين،»[28] أو «من اليوم الذي أشرقتْ فيه الهداية المحمدية إلى يوم صِفِّين.»[29]

فحقبة الدولة النبوية والخلافة الراشدة التي امتدت نحو أربعين عامًا هي ذاتها –من منظور مالك– مرحلة «غرس المبدأ» بلغة هيجل: «فالمشروع الديمقراطي الذي وضعه الإسلام قد أخذ طريقه للتحقيق نحو الأربعين سنة تقريبًا. ففي هذه المدة وُضعت كل الأصول النفسية التي تقدَّم ذكرها، تكملها وتدعمها مقدمات جديدة، لتكون الأساس المعنوي للديمقراطية الإسلامية.»[30]

وتتطابق مرحلة التخلق الدستوري مع الحقبة الروحية، ضمن التحقيب الثلاثي للتاريخ الإسلامي الذي صاغه مالكٌ، وقد أشرنا إليه من قبل. وفي ذلك يقول مالك: «لا شك في أن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى صِفِّين –وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية– إنما كانت دينية بحتة، تسودها الروح. ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي، من ليلة حراء إلى أن وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية، وهو ما يوافق واقعة صِفِّين...»[31]

لكن هذه الحقبة الخصبة بالقيم السياسية من التاريخ الإسلامي لم تعمَّر طويلًا، فكانت بداية إمكانٍ لم يتحققْ بشكل كامل، وبارقةَ حُلم ضاع في معركة صِفِّين قبل أن يتجسَّد تجسُّدًا صلبًا قادرًا على البقاء. وهنا أهمية دعوة مالكٍ إلى استيعاب «واقعة صِفِّين التي تمثل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي، والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ.»[32]

جوُّ المدينة وجوُّ دمشق

لا يقدِّم مالكٌ تفصيلات عن أحداث الفتنة الكبرى، وإنما يذكر من الأحداث ما كان توضيحًا لإشكال، أو ضربًا لمثال. فهو لا يتحدث بلُغَة المؤرخ الذي يتتبع التفصيلات،

بل بلُغَة فيلسوف الحضارة الذي يبحث عن مغزى الحوادث الكبرى وفعلها فيما تلاها من أزمنة. ويتقاطع مالك مع ابن تيمية في تجاهله موقعة الجمل والتركيز على حرب صِفِّين، حيث يذهب ابن تيمية إلى أن حرب الجمل بين الخليفة الراشد عليّ بن أبي طالب وخصومه بقيادة طلحة والزبير كانت فتنةً عَرَضيةً، إذ «لم يكن لعليٍّ غرضٌ في قتالهم، ولا لهم غرضٌ في قتاله،»[33] بينما ينقل عن كثير من علماء الإسلام توصيفًا دقيقًا لحرب صِفِّين بين عليٍّ ومعاوية، وهو أنها كانت «من باب قتال أهل العدل والبغي.»[34]

ومع اعتزاز مالك بالحضارة الإسلامية وثمَراتها العلمية والعمرانية، فقد نظر إليها بمنظور الإمكان التاريخي، ووجد فجوة كبيرة بين الإمكان والتحقق في مسيرتها. ولذلك حكَم عليها حكمًا قاسيًا -رغم موضوعيَّته وتجُّرده- بأنها «حضارة منحرفة» عن مسارها الأصلي، مُهدِرةٌ لإمكانها القرآني في مجال القيم السياسية. وهكذا أصدر مالكٌ حكمًا مزدوجًا على الحضارة الإسلامية: فهي -في تقديره- حضارة عظيمة بمنطق التاريخ، لكنها حضارة منحرفة بمعايير القرآن الكريم، وبالقياس على التجربة النبوية والراشدية الأولى.

والسبب في هذا الحكم المزدوج هو حرب صِفِّين وما ترتَّب عليها من آثار منذ القرن الأول الهجري إلى اليوم. وفي ذلك كتب مالك: «نحن نَدِين لتلك الحضارة المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي... ومع ذلك فإن هذه الحضارة ليست -من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا- سوى صورة مشوَّهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن.»[35]

وتعبير «الحضارة المنحرفة» هو مفتاح النصّ هنا، وهو ترجمةٌ أمينة لعبارة مالك الفرنسية civilisation déviée.[36] فالحضارة الإسلامية التي نشأت في ظلال سيف البغي والقهر المنتصِر في صِفِّين كانت "حضارة منحرفة" سياسيًّا، بمنظور تاريخ القيم الذي يهم مالكًا ويهمنا هنا. والفجوة بين تلك "الحضارة المنحرفة" وبين الإمكان الإسلامي في القيم السياسية فجوة شاسعة، رغم كل إنجازاتها العلمية وثمارها الثقافية؛ لأن حرب صِفِّين كانت مدخلًا للانتقال من «جو المدينة» إلى «جو دمشق» بحسب تعبير مالك،[37] أي الانتقال من منظومة أخلاقية إسلامية هي قيم الشورى والتراضي والتعاقد، إلى منظومة قيمية مغايرة تمامًا هي قيم التملك والقهر والجبر.

فلم يكن انتقال مركز الدولة الإسلامية من المدينة إلى دمشق انتقالًا جغرافيًّا فحسب، بل كان أيضًا تحوُّلًا أخلاقيًّا شاملًا، وانحرافًا عميقًا في منظومة القيم السياسية. لكن

للانتقال الجغرافي مدلوله كذلك، فما كانت قِيَمُ الملْك القهري لتجد لها جذورًا في مهد الإسلام، حيث وُلدت وترعرعت دولة النبوة والخلافة الراشدة، وإنما كانت دمشق التي ورث المسلمون فيها التقاليد الإمبراطورية البيزنطية هي المؤهِّلة لاستضافة ذلك الانحراف في الأخلاق السياسية الذي سيتحكم في مصائر المسلمين إلى العصر الحديث.

انشطار الذات الإسلامية

وهنا نصل إلى أهمية فكرة « التعارض » الهيجلية في فكر مالكٍ، وفي تفسيره لتاريخ الحضارة الإسلامية. لقد كانت الفتنة الكبرى بمثابة انشطارٍ عميقٍ في الذات الإسلامية. وكانت معركة « ليلة الهرير » في صِفِّين قمَّة التعبير التراجيديِّ عن ذلك الانشطار الأليم. وقد وصف المؤرخ ابن العماد الحنبلي تلك الليلة المرعبة، فقال:

« آخرُ أمْرهم ليلةُ الهرير، وهو الصوت شِبْهُ النُّباح: فَنِيَتْ نبالُهم، واندقَّتْ رماحُهم، وانقصفتْ سيوفهم، ومشى بعضهم إلى بعض، وتضاربوا بما بقي من السيوف وعَمَد الحديد، فلا تسمع إلا غمغمةَ وهمهمةَ القوم، والحديدُ في الْهَام. فلما صارت السيوف كالمناجل تراموا بالحجارة، ثم جثَوْا على الرُّكَب فتحاثَوْا بالتراب، ثم تكادموا بالأفواه، وكُسِفتْ الشمس من الغبار، وسقطت الألوية والرايات، واقتتلوا من بعد صلاة الصبح إلى نصف الليل. »[38]

لقد انتصرت في حرب صِفِّين القوةُ على الحق، والبغيُ على العدل، والمُلْك على الخلافة. ووضعت تلك الحرب أمة الإسلام على حافة الانهيار والاندثار. ولاحظ مالكٌ أن « واقعة صِفِّين فصمت الوحدة الشاملة التي بناها محمد -صلى الله عليه وسلم- بأمر من ربه، فحطَّتْ بذلك من مستوى المعركة التي بدأت يوم بدر. وهذا الحطّ أو الهبوط الأيديولوجي لم يلبث أن أتى بنتائجه المشؤومة في الميدان السياسي. »[39]

ولعل أسوأ هذه النتائج المشؤومة التي ترتبت على حرب صِفِّين هي التأسيس لقطيعة أخلاقية مع القيم السياسية الإسلامية، وتحوُّلُ السياسة إلى وسائلَ مقطوعةٍ عن غاياتها الرسالية والأخلاقية، وجعْلُ السلطة غاية في ذاتها. ولم يكن هذا الانحراف الذي ابتدأه معاوية -باستيلائه على السلطة بالقتال ثم بنقلها لابنه بالتوريث- مجرد انحراف بسيط في أداء السلطة، بل كان خروجًا على القيم التأسيسية التي سنَّها الإسلام في بناء السلطة وأدائها.

وقد انتبه التابعي الزاهد الحسن البصري إلى الانحراف التأسيسي الذي وضع معاوية الأمةَ على عتَباته، فعَدّ كبرى مصائب الإسلام أمرين: إشارة عمرو بن العاص على معاوية

برفع المصاحف في صِفِّين من أجل إحداث بلبلة في معسكر عليٍّ، وإشارة المغيرة بن شعبة على معاوية بتوريث السلطة لابنه يزيد، «قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة.»[40]

على أن مالكًا لا يرى في صفِّين أثرها السياسي فقط، بل هو يرى آثارها ممتدةً في الزمن الإسلامي، وشاملة كل مناحي الحياة الإسلامية، بما في ذلك انشطارُ ذات الفرد المسلم، حيث أثمرت صِفِّين «ثنائية قسَّمت المسلم قسمين: صَلاته من ناحية، وطعامه من ناحية أخرى، قلبُه من ناحية، وسيفُه من ناحيةٍ أخرى.»[41]

لقد أدّت صِفِّين إلى انشطار الذات الإسلامية، لا بانقسام أمة الإسلام شِيَعًا وفِرقًا سياسية واعتقادية فحسب، بل بشطر ذات الفرد المسلم كذلك، وتحويله من إنسان متكامل إلى ذات منشطرة، عاجزة عن التركيب المبدع بين مبادئها ومصالحها. وفي هذا المعنى كتب مالكٌ:

«التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائمًا بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة، بوصفه ممثلًا وشاهدًا. وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل، بالجُزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحلّ، لم يعد يقدِّم لوجوده أساسًا روحيًّا، أو أساسًا ماديًّا. فليس أمامه حينئذ إلا أن يفرَّ إلى صوامع المرابطين، أو إلى أي مستقرٍّ آخر، وهذا الفرار صورة فردية للتمزق الاجتماعي.»[42]

فالجمع بين العروج الروحي والكفاح المادي، والدمج بين الديني والمدني، هو جوهر الإنسان المتكامل. والإنسان المتكامل -في منظور مالك- هو باني الحضارة، ومنبع حركة التاريخ، أما الإنسان المنشطر الذات فهو ظل باهت لإنسان الحضارة، وطللٌ دارسٌ من بقايا الحضارات الحية في لحظات الغروب.

بذور الانحطاط وجذوره

وقد توقَّف مالكٌ متأملًا في هذا الانشطار الأليم في الذات الإسلامية في حرب صِفِّين، وفي آثاره البعيدة عبر القرون، فتوصَّل إلى أن حرب صِفِّين هي السبب البعيد لانحطاط الحضارة الإسلامية؛ لأن تلك المعركة أسفرت عن بداية انحراف خطير عن منظومة القيم السياسية الإسلامية لم يتقوَّم اعوجاجُه إلى اليوم، والسبب هو ما ترتب عليها من ثمرات سياسية مريرة سلبت الأمة قرارها، ووضعتها في مأزق الاختيار بين الخنوع للقهر السياسي أو الاندثار في الحرب الأهلية، أيْ بين الموت الصامت البطيء تحت نير الاستبداد أو الموت الصاخب السريع في حرب داخلية.

فسبب انحطاط الحضارة الإسلامية –من منظور مالكٍ– يرجع إلى أزمتها السياسية المزمنة التي بدأت بانهيار الشرعية السياسية في الفتنة الكبرى منتصف القرن الأول الهجري. وانحطاط الحضارة الإسلامية الذي اكتمل بعد ثمانية قرون من ميلادها –حسب تقدير مالكٍ– كان حصادَ تراكماتٍ بُذرتْ بذرتُها في معركة صِفِّين خلال الفتنة الكبرى، التي كانتْ في ظاهرها مجردَ شِقاقٍ سياسي وعسكري عابر، لكنها –في عُمْقها– حددت مصائر الحضارة الإسلامية ومآلاتِها إلى أيامنا هذه. وهو يقول في ذلك:

"لم يكن الانقلاب [الانحطاط] فجائيًّا، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صِفِّين، فأحلَّ السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلق بذلك هُوَّة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي... هذه اللحظة هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة

معينة . وهنا لا نواجه تغيرًا في النظام السياسي ، بل إن التغير يصيب الإنسان ذاته ، الإنسان المتحضر الذي فقدَ همته المحضِّرة ، فأعجزه فقدُها عن التمثل والإبداع ."[43]

وفي نص آخر معبِّر عن بذور الانحطاط وجذوره ، كتب مالك عن "الأسباب البعيدة" التي أدت إلى انحطاط الحضارة الإسلامية وتقهقرها ، فقال :

« إن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتَّمت تقهقره وانحطاطه . فلقد عرف هذا العالَم [الإسلامي] أول انفصال في تاريخه في معركة صِفِّين . . . إذ كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضًا داخليًّا ؛ كانت حَميَّةُ الجاهلية تصطرع مع الروح القرآني ، فجاء معاوية . . . فحطَّم ذلك البناء . . . ومنذ ذلك الانفصال الأول . . . فقدَ العالم الإسلامي توازنه الأوَّلي ، على الرغم من بقاء الفرد المسلم متمسكًا في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن . »[44]

ومن غرائب الترجمة أن مالكًا كتب في الأصل الفرنسي : "فكان معاوية ، وهو رجل من المؤلفة قلوبهم ، هو الذي حطَّم ذلك البناء .[45] Ce fut d'ailleurs un demi- converti, Moawya, qui brisa une synthèse..." لكن هذه العبارة تحولت -في ترجمة عبد الصبور شاهين لها إلى العربية- هكذا : "فجاء معاوية ، رضي الله عنه ، فحطَّم ذلك البناء"!! وكأن تحطيم ما بناه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون فضيلةٌ!! فهذا مثالٌ على الكوابح الذهنية والمقدَّسات الوهمية التي تَحْرم المسلم من قراءة تاريخه بعين متبصِّرة ناقدة تجعل لقدسية المبادئ رجحانًا على مكانة الأشخاص .

ولم تمتدَّ آثار صِفِّين في الزمان فقط -بحسب تحليل مالك- بل امتدت أيضًا في المكان ، فتلك الحرب الأهلية التي تفجرت في مشرق العالم الإسلامي ، في الجزيرة العربية والعراق والشام ، ألقت بظلالها على مسار الحضارة الإسلامية في أقاصي الغرب من دار الإسلام ، في الأندلس :

ظلت « الدوافع السلبية التي خلفتْها صِفِّين في المجتمع الإسلامي ، تنمو فيه يومًا فيومًا ، إلى أن أتى القرن الثامن الهجري ، فأخذت الحضارة الإسلامية في الأفول وبدأت الظلمات تغمرها في الأندلس ، لأنها فقدت مسوّغاتِها فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقاتها الاجتماعية ، وانطفأت تدريجيًّا جذوتُها الدافعة للضمير واليد والعقل ، وأصبحت دوافعُ الحياة فاترةً ، وفقدت المصلحة سموَّها تدريجيًّا ، وهي التي تهدف إليها الطاقات الاجتماعية ، حتى أصبحت مسوّغات المجتمع الإسلامي حيوانيةً ، عليها غلاف من إنسانية بسيط . »[46]

حضارةُ توفيقٍ وتلفيقٍ

وقد تنبَّه مالكٌ إلى الطبيعة التلفيقية التوفيقية التي اتسمت بها الحضارة الإسلامية في شقِّها السياسي، وما شاب مسيرَتها من تكيُّف مع منطق القهر والاستبداد، حيث تحكَّمت مواريث حرب صِفِّين في مسار تلك الحضارة.

> **إن التطوُّر المعروف باسم الحضارة الإسلامية لم يكن في الواقع سوى محاولة للتوفيق بين واقع الأمر المتخلف عن صِفِّين وبين ما جاء به الإسلام... حتى إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة**
>
> (مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي)

وهذا تشخيص دقيق ومفتاح من أهم المفاتيح لفهم التاريخ السياسي الإسلامي والفقه السياسي الإسلامي، فلن نفهم التراث السياسي إلا إذا أدركنا أنه كان في جوهره تكيُّفًا مع مواريث معركة صِفِّين وما فرضَتْه من قانون الغاب في شأن الشرعية السياسية، واستمرارًا لمنطق صفقة عام الجماعة التي ضحَّت بالشرعية السياسية لصالح وحدة الأمة، فضاعت الشرعية والوحدة معًا!

كانت صفقة عام الجماعة بعد كارثة صِفِّين حدثًا تأسيسيًّا في التاريخ السياسي الإسلامي، وفي الفقه السياسي الإسلامي، من وجهة نظر مالك. وكانت مدخلًا للانتقال من منظومة أخلاقية هي قيم الشورى والتعاقد، إلى قيم التملُّك والقهر، وبهذا المعنى يمكن قراءة عام الجماعة في سياقٍ زمنيٍّ أبعد مدًى، كما فعل مالك بن نبي. فيظهر أن ذلك الصلح الذي ضمَّد جراح المجتمع الإسلامي الوليد بعد أن كاد يندثر في حرب أهلية طاحنة، ترك جراحًا غائرة وندوبًا ظاهرة على الجسد الإسلامي لم يُشفَ منها حتى اليوم.

وربما يكون هذا هو السبب الذي جعل الجاحظ يرفض اعتبار ذلك الصلح صلحًا، أو تسمية ذلك العام عام جماعة.

على أن الجاحظ هنا يقرأ الأحداث بأثرَ رجعِّي بعد أن أسفرت عن آثارها عبر الزمان. وهذا أمرٌ يحسنه كل أحد. لكن الفتنة إذا أقبلتْ أشكلتْ، وإذا أدبرتْ أسفرتْ، كما يقال. فكلام الجاحظ -على صحته في ضوء المسار التاريخي اللاحق- لا يعني أن الصحابة من معسكر الخلافة الشرعية بقيادة عليٍّ قد أساءوا التصرف بقبولهم الصلح عام الجماعة، وإنما يعني أن ما أرادوه صلحًا بين المؤمنين، وحلًّا ظرفيًّا للخروج من حرب أهلية طاحنة، حوَّله معسكر المُلْك والجبْرية إلى خدعة للمتشبثين بالقيم السياسية الإسلامية، وفرصة لتأبيد حالة البغي والانحراف السياسي.

عبرةُ الديمقراطيات الغابرة

ومن اللَّمَحات الذكية في تحليل مالك لمواريث حرب صِفِّين إدراكُه الشبَهَ بين الديمقراطية الإسلامية الموءودة، والديمقراطية اليونانية والرومانية الغابرة. ففي معرض مقارنته بين القيم السياسية الإسلامية والقيم السياسية الديمقراطية بدأ مالك رسالته «الديمقراطية في الإسلام» بالإشارة إلى أقدم تعريف للديمقراطية، وهو التعريف الوارد في تاريخ المؤرخ اليوناني توسيديد (400-472 ق. م.) على لسان النبيل اليوناني بيريكليس.[47] ولم يورد مالك نصَّ التعريف، وإنما لخَّص معناه، لكننا نورده هنا بنصه من مصدره اليوناني العتيق، نظرًا لأهميته. فقد قال بيركليسْ ضمن خطابه الذي أورد توسيديد نصَّه ما يأتي:

«أود أن أتحدث عن طريقة الحياة التي أوصلتنا إلى ما نحن عليه اليوم، والمؤسسات والعوائد الذهنية التي رفعتْنا إلى العظمة... فنحن نتمتع بشكل من الحكومة لا يقلّد مؤسسات جيراننا، بل إننا نحن الأسوة للآخرين أكثر من كوننا مقلدين لهم. والديمقراطية هي الاسم الذي منحناه لنظامنا، لأننا ندير أمرنا لصالح الأكثرية، لا لصالح الأقلية. ورغم أن الجميع متساوون أمام القانون في الخصومات الشخصية، فإنه في مجال التميّز في الشأن العام تنبني الأهلية لتولي المنصب على معيار الكفاءة [الشخصية]، لا الطبقة الاجتماعية. وينضاف إلى ذلك أن الفقر ليس مانعًا لأي أحد [من تولِّي المناصب العامة] إذا كان قادرًا على تحقيق مكسب للمدينة. ويسود روح الحرية في سلوكنا، لا في الشؤون العامة فقط، بل حتى في إدارة التوترات الصغيرة في حياتنا اليومية.»[48]

فهذا التعريف الذي تضمَّن العناصر الأولية لمفهوم الديمقراطية (حكم الأغلبية، والمساواة أمام القانون، والحرية الشخصية، والكفاءة في المنصب العام) يكشف عن أوجه شَبَه مهمة بين منظومة القيم السياسية الإسلامية ومنظومة القيم السياسية الديمقراطية. وتفكيك المفهوم الديمقراطي، وإرجاعه إلى عناصره الأولية، هو الطريقة الأنسب لفهم هذا المفهوم، وتقييمه بمعايير القيم الإسلامية، بعيدًا عن التعميم والتهويل.

ومن الواضح أن مالكًا -وهو يكشف جوانب التقاء النظام الديمقراطي مع منظومة القيم السياسية الإسلامية- لم يستأسرْ لِهواجس الخصوصية كما استأْسر لها آخرون يتحرجون من وصف النظام السياسي الإسلامي بأنه ديمقراطي، ولا استعْبدته الألفاظ والمصطلحات التي استعبدتهم، حتى أصبح استعمال مصطلح «الديمقراطية» تعبيرًا عن مفهوم الشورى الإسلامي من الموبقات الفكرية والأخلاقية عندهم.

وليت هؤلاء المتنطعين اقتدوا بالعلامة ابن خلدون، الذي تحدَّث في تاريخه عن الديمقراطية الرومانية بلغة الشورى الإسلامية، بعيدًا عن عُقد الدونية والاستعلاء التي تعصف بنفوس بعض

المسلمين اليوم، فكتب متحدثًا عن الرومان: «كانوا برومية، وكان أمرهم شورى بين ثلاث مئة وعشرين رئيسًا، ورئيس واحد عليهم يسمونه الشيخ يدبِّر أمرهم، ويدفعون للحروب من يثقون بغَنائه وكفايته منهم أو من سواهم.»[49]

> **استَوْلى معاوية على المُلْك، واستبدَّ علَى بقيَّة الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين، في العام الذي سَمَّوهُ عام الجماعة، وما كان عامَ جماعة، بل عام فُرْقة وقهْر وجبْرية وغلَبة، والعام الذي تحوَّلت فيه الإمامة مُلكًا كِسْرويًا، والخلافة غصْبًا قيصريًا**
>
> (الجاحظ، الرسالة النابتة)

وفي موضِع آخر كتب ابن خلدون: «وكان اللطينيون [=اللاتين] بعد روملس وأماش وانقراض عقِبهم قد سئموا ولاية الملوك عليهم فعزلوهم، وصار أمرهم شورى بين الوزراء، وكانوا يسمونهم القنشلش [=القناصل] ومعناه الوزراء بلغتهم، وكان عددهم سبعين على ما ذكر هروشيوش. ولم يزل أمرهم على ذلك مدة سبع مئة سنة إلى أن استبد عليهم قيصر بولش [=قيصر يوليوس] بن غايش أول ملوك القياصرة.»[50] ومثل ذلك ما ورد في ملاحظة عرَضية لابن خلدون وهو يتحدث عن «حكام بني إسرائيل بعد يُوشع»، حيث وصفهم بأنهم «كان أمرهم شورى، فيختارون للحُكْم في عامَّتهم مَن شاؤوا، ويدفعون للحرب من يقوم بها من أسباطهم، ولهم الخيار مع ذلك عَلَى من يلي شيئًا من أمرهم.»[51]

على أن الأمر الأهم في إشارات مالكٍ إلى الديمقراطية العتيقة في أثينا وروما –من منظور تحليله لمواريث حرب صِفِّين– هو توصيفُه للمنحدَر النفسي والاجتماعي الذي انتهى بدمار كلتا التجربتين، وما يحمله من ملامح الشَّبَه بالمنحدر الذي أنهى تجربة الديمقراطية الإسلامية منتصف القرن الأول الهجري. وهنا يرتفع مالكٌ بتحليله التاريخي عن تحميل الأفراد وزْرَ حرب صِفِّين، ويركز على التحوُّلات العميقة في روح الحضارة والمجتمع، فيقول:

«فليس (يوليوس قيصر) هو الذي قتل (جمهورية روما)، فموتها كان نتيجة التحولات الخفية التي طرأت على الروح الرومانية... والجمهورية لم تمت في (أثينا) بسبب (يوليوس قيصر)، بل في أعقاب التحوّلات النفسيّة ذاتها التي قادت إلى موتها في (روما). فالتحوّلات النفسيّة التي تدخل في الاطِّراد وتصبح بادية في المستوى الاجتماعي والسياسي تنشأ في مستوى الدوافع التي تتحكم في السلوك. وهذا ما نلاحظه بوضوح تام في السيرة التي قادت المجتمع الإسلامي بعد عام (38) للهجرة نحو أفول الروح الديمقراطية.»[52]

ويبدو أن ورود اسم يوليوس قيصر (44-100 ق .م) في سياق الحديث عن أثينا سبْقُ قلم من المؤلف في أصل الكتاب بالفرنسية،[53] وهو ليس خطأً من مترجمَي الكتاب إلى العَربية في كل الأحوال . والذي يقصده مالكٌ هنا -وهو يتحدث عن جمهورية أثينا- ليس الإمبراطور الروماني يوليوس قيصر الذي عاش بعد نهاية الديمقراطية الأثينية بثلاثة قرون . وإنما يقصد -على الراجح- الملك المقدوني فيليب الثاني (336-382 ق .م) ، فهو الذي قوَّض الديمقراطية الأثينية ، ثم حوَّل ابنه الإسكندر المقدوني (-356 323 ق .م) أرض اليونان جزءًا من مشروعه الإمبراطوري . وهذا ما فعله يوليوس قيصر بجمهورية روما بعد ذلك بقرون .

بين مالكٍ وإقبال

ولاستكمال نظرة مالك بن نبي لحرب صِفِّين ومواريثها ، يحسن أن نقارن بينها وبين نظرة الفيلسوف الشاعر محمد إقبال (1877-1938) . فقد كان إقبال -شأنه شأن مالكٍ- من المعجبين بفلسفة هيجل ، وقد كتب في خواطره : « إن فلسفة هيجل ملحمة شعرية صِيغتْ نثرًا . »[54] والظاهر أن إقبالًا -الذي درس الفلسفة في ألمانيا- قد استبطن عددًا من المقولات الهيجلية في فلسفة التاريخ -خصوصًا فكرة الإمكان التاريخي- فظهرت آثارها في تأملاته بشأن المصائر السياسية للحضارة الإسلامية .

فقد كتب إقبال في رسالة له إلى المستشرق الإنكليزي نيكلسون عام 1921 : « إنني أعتبر من الخسارة الكبرى أنَّ تقدُّمَ الإسلام كإيمانٍ فاتح أدّى إلى تجميد نموٍّ أجنَّة (أو بذور) التنظيم الاقتصادي والديمقراطي للمجتمع التي أجدُها مبثوثة في صفحات القرآن والسنَّة النبوية . ما من ريب أن المسلمين نجحوا في بناء إمبراطورية عظيمة ، لكنهم -وهم يفعلون ذلك- أدخلوا الروح الوثنية إلى قيَمهم السياسية ، وأضاعوا بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم . »[55]

ففي هذه الأسطر الثمينة أجْمَلَ إقبال أفكارا مهمة تكشف جوانب من الإمكان التاريخي الإسلامي المهدَر ، والقيم السياسية الإسلامية المعطَّلة في التاريخ الإسلامي ، ومن هذه الأفكار : أن الإسلام قدَّم قيمًا سياسية واقتصادية « مبثوثة في صفحات القرآن والسنة النبوية ، » وأن هذه القيم تجمَّدت بسبب الفتوح الإسلامية السريعة التي خسر فيها المسلمون في العمق بقدر ما كسبوا في الامتداد ، ومن النَّوع بقدر ما كسبوا من الكمِّ . وأن الثقافات التي غزا المسلمون الأوائل أرضها استوعبتْهم سياسيًّا قبل أن يستوعبوها ، واحتوتهم قبل أن يطوِّعوها لقيمهم . وأن كل هذا المسار ضيَّع على المسلمين فرصة

استلهام « بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم . » ويقصد إقبال بذلك هنا القيم السياسية الإسلامية تحديدًا . وأخيرًا أن من نتائج كل ذلك أن المسلمين بنوا إمبراطورية عسكرية -كما فعلت أمم أخرى- بدلًا من أن يبنوا دولة تصلح قدوة أخلاقية وسياسية لبقية البشرية .

فبينما يفسر مالكٌ الانحراف السياسي في الحضارة الإسلامية تفسيرًا عضويًّا داخليًّا ، يفسره إقبالٌ تفسيرًا هيكليًّا خارجيًّا ، فهو يرى أن المسلمين فتحوا فتوحًا عسكرية زائدة ، وانفتحوا انفتاحًا ثقافيًّا زائدًا ، فكانت النتيجة ما لاحظه في رسالته إلى نيكلسون من تمدد على حساب العمق . فسبب الانحراف السياسي في الحضارة الإسلامية -من منظور إقبال- هو الطريقة الخاطفة التي اقتحم بها المسلمون تلك « الإمبراطوريات المرهقَة »[56] التي كانت تحيط بالجزيرة العربية . فالفتوح الإسلامية التي سارت « بسرعة تحبس الأنفاس »[57] -حسب تعبير فوكوياما- كانت سرعتُها على حساب البناء الداخلي الصلب ، الملتزم بقيم الإسلام السياسية .

ويتفق الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري مع محمد إقبال في التوصيف، لكنه يختلف عنه في التعليل. فقد لاحظ السنهوري «عزوف الفقهاء عن الخوض في مسائل الخلافة، خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين. وأيًّا كانت العلة، فالذي لا جدال فيه أن شطر الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام قد بقي في حالة طفولة؛ بسبب هذا العزوف.»[58] فتعبير «الطفولة» في كلام السنهوري هنا يشبه -إلى حدّ بعيد- تعبير «الأجنَّة» في كلام إقبال، وتعبير «الغرس» في كلام هيجل. وتعبير «الأجنة» أو «البذور» -حسب ترجمة لفظ germs الإنكليزي الوارد في رسالة إقبال- يعبر عن الإمكان التاريخي المهدَر تعبيرًا دقيقًا، ويكفي أن نتذكر حديث هيجل عن البذرة والشجرة لنرى القرابة العقلية بين هيجل ومحمد إقبال ومالك بن نبي.

وقد أشار مالكٌ إشاراتٍ عرَضيةً إلى رسالة إقبال إلى نيكلْسون، ولفتت انتباهَه فكرة «تجميد الأجنة» في الرسالة.[59] ولاحظ ما لاحظه إقبال قبله من بقاء القيم والأحكام السياسية في طور الأجنة، وفي ذلك يقول: «فنحن نرى إذن أجنَّة أخلاق اجتماعية وقواعد للسلوك المؤثر الإيجابي تسقط في غمار الإهمال والنسيان؛ لأن العالم الإسلامي -لا الإسلام- هو الذي أهملها وأغفلها... وإذن فلو أننا تحدثنا اليوم عن قدر لا بأس به من السلبية في المجتمع الإسلامي فلا محل إطلاقًا لأن نُرجع سببها إلى الإسلام -كما اعتاد ذلك بعض المستشرقين- ولكن إلى تطبيقه التاريخي.»[60]

جدلية العمق والامتداد

ولإعطاء نظرية إقبال حقها من الاعتبار يحسن أن نضعها في سياق التاريخ العالمي القديم. وبذلك يظهر أن ما ذهب إليه إقبال من أن انهيار منظومة القيم السياسية الإسلامية يرجع سببه إلى توسُّع الفتوح العسكرية الإسلامية، رأيٌ له وجاهته. فرغم أن ما ذهب إليه إقبال لا يكفي وحده تفسيرًا لانهيار الخلافة الراشدة وضمور القيم السياسية الإسلامية، فهو يضفي المعنى على الاختيار الصعب الذي واجه المسلمين الأوائل، من حيث الترجيح بين العمق ولامتداد: إما البقاء في عالم الجزيرة العربية الضيق، وصيانة الدولة الراشدة المبنية على قيم الإسلام، أو التوسع في مشروع إمبراطوري يعضِّد قوة المسلمين بين الأمم، لكن على حساب القيم السياسية الإسلامية.

وقد سار المسلمون في المسار الثاني لأسباب كثيرة لا تكاد تترك لهم خيارًا، وهي أنهم عاشوا في عالم تتنازعه الإمبراطوريات، ولا يُتصور أن تبقى فيه أمة على قيد الحياة دون أن تنخرط في لعبة الصراع الإمبراطوري، هذا فضلًا عن أن «الإسلام ربما كان

[سـ]يبقى من دون الفتح دينًا ثانويًّا ، محصورًا في نطاق الجزيرة العربية »[61] كما لاحظ هشام جعيّط . فلم يكن الاختيار بين العمق والامتداد في العصر الإمبراطوري أمرًا سهلًا ، كما هو الحال في العالم السياسي المعاصر ، الذي تضبطه غالبًا ضوابط القانون الدولي ، وأعراف احترام السيادة .

ولو أننا وضعنا التاريخ الإسلامي المبكر ضمن سياق كوني ، آخذين جدلية العمق والامتداد في الاعتبار ، فسنجد في تاريخ الحضارات الأخرى ما يؤيد تفسير إقبال . فالمدن القديمة التي بنتْ نظامًا سياسيًّا حرًّا قائمًا على اختيار شعوبها –مثل أثينا وروما الجمهورية– انهار نظامها السياسي بعد أن توسعت عسكريًّا . ولم تخرج دولة المدينة المنورة التي أسسها رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون عن هذه السنَّة التاريخية . فإذا تركنا التفصيلات الجزئية للحرب الأهلية التي أدت إلى انهيار الخلافة الراشدة جانبًا ، وركزنا على الصورة الكلية ، فسنجد شَبَهًا كبيرًا بين الطريقة التي سقطت بها دولة المدينة المنورة والطريقة التي سقطت بها الديمقراطيات اليونانية والرومانية من قبل .

لقد بدأت كل من التجارب الثلاث –اليونانية والرومانية والإسلامية– في صورة مدينةٍ ديمقراطية ، تتأسس علاقة الحاكم بالمحكوم فيها على أساس التعاقد والتراضي . ثم تحولت كل من التجارب الثلاث مشروعًا إمبراطوريًّا تُؤسَّس علاقة الحاكم والمحكوم فيه على القهر . وتزامن هذا التحول في النظام السياسي –في الحالات الثلاث– مع حركة الفتوح والتوسع العسكري . ويدل هذا المسار الذي تكرر في التاريخ اليوناني ، ثم الروماني ، ثم الإسلامي ، على نتيجتين جديرتين بالتأمل : أولاهما استحالة الجمع بين الدولة الحرة والروح الإمبراطوري في العصور القديمة ، لأسباب أخلاقية وهيكلية عديدة ، وثانيتهما أن أيّ أمة قديمة اختارت سبيل التوسع العسكري في الخارج آنذاك فقدتْ قيم الحرية السياسية في الداخل .

وكلتا النتيجتين تزكّي ما توصل إليه إقبال من أن الاندفاعة العسكرية الإسلامية العاصفة التي فتحت أمام المسلمين أبواب الإمبراطوريات العتيقة كانت سببًا من أسباب الانهيار الداخلي في النظام السياسي الإسلامي ، وانطماس أمهات القيم السياسية الإسلامية في فكر المسلمين وواقعهم . فكانت النتيجة أن بقيت تلك القيم « أجنَّة » بتعبير إقبال ، وتجمدت في رحم التاريخ الإسلامي ، لأن السياق الإمبراطوري لم يسمح لها بالنمو الطبيعي .

لكنَّ مالكًا قدَّم منظورًا مختلفًا ، ركز فيه على التناقضات الداخلية ، بدل التركيز على الاندفاعة الخارجية كما فعل إقبال ، وعلى تغيُّر الأنفس ، بدل السياق العالمي . ويبدو كل

من إقبال ومالك منسجمًا مع ذاته، ومع العبرة التي استخلصها من التاريخ. والطريف أن بعض الساسة اليونان كانوا على وعي بمعادلة العمق والامتداد هذه منذ القرن الخامس قبل الميلاد، فقد لاحظ المؤرخ تُوسِيدِيدْ إدراك بعضهم أن « الديمقراطية عاجزة عن إدارة امبراطورية »[62] وأن « النظام الدستوري المتحجر المنكفئ على ذاته عاجز عن المبادرات الخارجية. »[63] فهل كانت حرب صِفِّين ترجمة للإخفاق في إدراك تلك المعادلة العسيرة التي واجهها عدد من الأمم الصاعدة قبل الإسلام بقرون؟!

صَدَى احتجاج الضمير

لاحظ مالك أن الضمير المسلم لم يتخلَّ بسهولة عن القيم السياسية الإسلامية، ولا رضيَ بتحول الخلافة إلى مُلْك عن طيب خاطر، بل واجه ذلك بثورات دموية طيلة القرن الأول الهجري، ثم من وقت لآخر خلال القرون التالية. وذهب مالك بن نبي إلى أن تلك الانتفاضات والثورات الدائبة -ومنها حركتا المرابطين والموحدين- هي « الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد. ويمكن القول إن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبَّرت بصورة أو بأخرى عن استمرار الروح الديمقراطي الإسلامي عبر التاريخ قرونًا طويلةً. »[64]

وقد استمرت ظاهرة الثورات الشعبية في تاريخ الإسلام لإسقاط منظومة حكم وبناء منظومة أخرى أكثر عدالة، رغم أن أيًّا من تلك الثورات لم تفلح في الالتزام الكامل بالقيم السياسية الإسلامية، أو استعادة روح الدولة النبوية والخلافة الراشدة، وإن كانت أظهرتْ رفض الحاسة الأخلاقية الإسلامية للقهر السياسي، وإباءَ الأمة الإسلامية عن السير في ركاب الحكام الظلمة.

لكن مالكًا وهو مؤمن عميقُ الإيمان، وفيلسوفُ تاريخ متمرس، لا يفقد الأمل مطلقًا في أن الأمة الإسلامية ستتجاوز مواريث صِفِّين، بكل أثقالها التاريخية، وأعبائها النفسية. وهو يبني هذا الأمل على أمرين على قدْرٍ من الأهمية:

أولهما صلابة الرسالة الإسلامية التي لم يتطرق إليها التحريف، رغم كل ما شاب تاريخ المسلمين من شوائب سياسية وغير سياسية؛ فلئن كان بعض الطامحين قد حرَفوا مسار التاريخ السياسي الإسلامي، و »تمكنوا من تغيير مجراه منذ واقعة صِفِّين، ولكنهم مع ذلك لم يتمكنوا من تغيير ذرة من دستوره المنزل، لأن القرآن يدفع عن نفسه الأباطيل، ويطرد كل دخيل عليه. »[65]

وثانيهما هو البذرة الإصلاحية التي بذرها علماء الإصلاح والتجديد من المسلمين المعاصرين، من أمثال جمال الدين الأفغاني (1838–1897) وعبد الحميد بن باديس (1889–1940) وحسن البنا (1906–1949). وهي بذرة كفيلة بإعادة روح الإسلام إلى ما قبل انشطار صِفِّين، إذا أُحسنت سقياها ورعايتها.

فقد لاحظ مالكٌ أن الأفغاني في مساعيه الإصلاحية الثورية «كان هدفه الأول أن يقوِّض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الأخوَّة الإسلامية التي تمزقت في صِفِّين.»[66] وفي تقييمه للحركة الإصلاحية في الجزائر مطالع القرن العشرين، لم يتردد مالك في أن يربطها بالتحرر من مواريث صِفِّين أيضًا، حيث لاحظ أنه «بعد ثلاثة عشر قرنًا نرى النزعة التي تمثل عليًّا [بن أبي طالب] تنتصر على النزعة الجاهلية، تمثِّلها الحركة الاصلاحية في الجزائر.»[67] ثم علَّق على ذلك بالقول: «إن للأقدار كَرَّةً.»[68]

كما وجد مالكٌ في حركة الإخوان المسلمين التي أسّسها حسن البنا، وروح الأخوَّة التي رفعتْها وبثَّتْها بين المسلمين انبعاثًا للأخوَّة الإسلامية الأولى السابقة على لحظة صِفِّين، ولاحظ أن «هذه الحركة قد نجحت في بلورة الوعي الجماعي الذي كان ينقص البلاد الإسلامية منذ صِفِّين.»[69] ثم فصَّل الأمر تفصيلًا في قوله:

«فالحركة تخصُّ العالم الإسلامي باعتبارها محاولة من محاولاته التي يهدف بها إلى التخلص من فوضاه الراهنة، وهي تُعَدُّ في التاريخ الإسلامي المعاصر أول محاولة إيجابية لاستحداث تركيب عضوي تاريخي، ربما تمخضت عن تجميع أفكار العالم الإسلامي المعاصر، وطعَّمتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث في حركة تطوره. بل ربما كانت هي العامل الحاسم الذي ينشئ جسرًا عبر التاريخ، يقوم أوله على الأرض التي شهدت وحدة القلوب، وصفاء النفس الإسلامية فيما قبل انحراف صِفِّين، ويقوم آخره على الأرض التي شهدت تصفية صنوف العجز، وضروب الخرافات والأوهام التي طبعت عصر ما بعد الموحِّدين.»[70]

ومن المثير للانتباه في ترجمة عبد الصبور شاهين للفقرات ذات الصلة بجماعة الإخوان المسلمين في كتاب وجهة العالم الإسلامي أنه حذف اسم "الإخوان" واسم "حسن البنا" من الترجمة العربية، واستعاض عنهما بلفظيْ "الحركة" و"الزعيم"، رغم تكرارهما بالاسم الصريح في الأصل الفرنسي.[71] ولا يُستبعَد أن هذا الحذف كان باتفاق بين المؤلف والمترجم، وأنه كان مدفوعًا بدوافع الضرورات السياسية، ومثله النقدُ القاسي من مالك بن نبي للإخوان في أحد الهوامش التي أضافها للطبعة الفرنسية للكتاب

ذاته عام 1954 .[72] ومما يزكّي هذه الوجهة في التحليل وصولُ مالك إلى المشرق بالتوازي مع حدثين سياسيين مهمين، هما: تفجُّر الثورة الجزائرية، وتفجُّر الصراع السياسي بين الإخوان ونظام جمال عبد الناصر. وقد أقام مالكٌ في القاهرة بضعة أعوام في ضيافة السلطة الناصرية، وكان حريصًا حينها -لأسباب وجيهة- على استمرار دعمها للثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي.

استعادة الشعور بالإنسان

إذا كانت هذه هي مواريث صِفّين الثقيلة، فما السبيل إلى الخروج منها؟ يعتقد مالكٌ أن السبيل إلى تصحيح الانحراف السياسي الضارب بجذوره في التاريخ الإسلامي -منذ القرن الأول الهجري- هو التشبث بالقيم السياسية الإسلامية كما وردتْ في الوحي، وأن ذلك هو الطريق إلى التحرر من مواريث صِفّين السياسية السلبية. وقد عبَّر مالك بن نبي عن ذلك بقوله: «فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولًا -وقبل كل شيء- بإعادة سيادة الإيمان الخالص على منطق التسلط السياسي الذي نشأ عن صِفّين، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعًا إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من الغواشي الكلامية والفقهية والفلسفية.»[73]

وقد تدخل قلم المترجم عبد الصبور شاهين مرة أخرى هنا في عبارة مالك الفرنسية:

rétablir la prééminence de la pure doctrine sur "le fait du prince" qui a" découlé de Siffin ."[74] ومعناها: «إعادة سيادة الإيمان الخالص على منطق التسلط السياسي الذي نشأ عن صِفّين.» فترجمها شاهين بـ«سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد الذي نشأ عن صِفّين.»[75] وهي ترجمة غير دقيقة، لا أدري إن كان شاهين متفقًا مع مالك عليها، لكنها متأثرة -فيما يبدو- بالكوابح النفسية والمقدَّسات الوهمية التي تلطِّف العبارات سعيًا لتلميع بعض شخصيات السلف، ولو بخذلان قيم الإسلام وأحكامه السياسية. وهو أمر لا ينسجم مع أسلوب مالكٍ ومنهجه، حتى في كتاباته المتأخرة باللغة العربية.

ومهما يكن من أمر، فقد لاحظ مالكٌ أن سياقات العصر الحديث تفتح للمسلمين آفاقًا لتفعيل الإمكان السياسي الإسلامي، وتجاوُز مواريث صِفّين، وعبئها الذي أثقل كاهل الضمير المسلم عبر القرون. لكنه يشترط لتحقيق ذلك استعادة الشعور بقيمة الإنسان وكرامته في الثقافة الإسلامية. ففقدان هذا الإحساس بقيمة الإنسان هو جذْر الشر الذي يفتك بكل حضارة حسب نظرية مالك بن نبي، ولم تكن الحضارة الإسلامية استثناء من هذه القاعدة، ذلك أن «الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في

أساسها قيمة الإنسان . وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة إن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان . »[76]

ويرى مالك أنه « فيما يخص مستقبل الديمقراطية في البلاد الإسلامية ، فهذه البلاد تمر قطعًا بحالة إرهاص تبشّر بنهضة الروح الديمقراطية في هذه البلاد ، حيث تجري تجارب ديمقراطية ملحوظة . ولكن هذه المحاولات لا تنجح إلا بقدر ما تضع في ضمير المسلم تقويمًا جديدًا للإنسان ، أي بقدر ما تضع في ضميره قيمته وقيمة الآخرين حتى لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد . »[77]

لكنّ مالكًا يوصي الساعين إلى الإصلاح السياسي واستئناف الحضارة الإسلامية باستخلاص العبرة من صِفِّين ، حيث بينتْ تلك الحرب الدامية أن التشبث بالمبدأ هو حبل النجاة على المدى البعيد ، وأن الحلول التلفيقية والتوفيقية على حساب المبدأ لن تُخرج الأمة من أزمتها السياسية العميقة ، حتى وإن بدت تضميدًا ظرفيًّا للجرح النازف ، ولمًّا لشمل الأمة على المدى القريب . فحين تكون أمةٌ على مفترق طريق ، يكون التمسك بالحق والعدل هو العروة الوثقى التي لا انفصام لها ، كما فعل عمار بن ياسر رضي الله عنه أيام صِفِّين . وفي ذلك يقول مالكٌ : « إن لنا لعبرة في بعض فصول تاريخ المسلمين ، فعمار بن ياسر في واقعة صِفِّين –التي كادت تكون قاصمة– كان يقول : (والله لو ردونا إلى صحراء هَجَر لبقيتُ على يقيني أننا نقاتل على حق وهُم على باطل) . »[78]

خاتمة: كَرَّةُ الأقدار

لم تكن حرب صِفِّين من منظور مالك بن نبي مجردَ شقاق سياسي ظرفيٍّ ، أو وقعة عسكرية عابرة ، بل كانت صَدْعًا في جدار الأمة الإسلامية ، وشرخًا في قلب الحضارة الإسلامية ، ظلَّ يتَّسع على مرِّ القرون حتى أودى بها في نهاية المطاف . وقد كان لمالكٍ الفضلُ في الانتباه لدلالة حرب صِفِّين ، باعتبارها حدثًا تأسيسيًّا في تاريخ الحضارة الإسلامية . وباستقراء نصوص مالكٍ عن صفِّين ، كشفتْ هذه الدراسات بعض الجراح الغائرة والندوب الظاهرة التي تركها ذلك الشقاق على مسار الحضارة الإسلامية ، لا في شقها السياسي فحسبْ –فذلك ظاهرٌ منذ أن انتقلت الخلافة الراشدة إلى مُلْك عَضوضٍ– بل أيضًا في الجوانب النفسية والثقافية والاجتماعية .

بيْد أنَّ مالكًا ، وهو مؤمنٌ عميقُ الإيمان ، وفيلسوف حضارة متمرِّس ، ظل واثقًا دائمًا من أن الحضارة الإسلامية حضارةٌ خالدةٌ بخلود رسالة الإسلام ، وأنها ستتحرر من مواريث صِفِّين وأعبائها التي أثقلتْ كاهلها عبر القرون ، وستُحيي قيم الإسلام وأحكامه

السياسية التي وقع عليها الحيف، جرَّاء حرب صفِّين وثمارها المريرة. وقد عبَّر مالكٌ عن ذلك الإحياء تعبيرًا مُوحِيًا، ضمن حديثه عن حركة الإصلاح الإسلامي الحديث في الجزائر بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس، فدعاه «كَرَّة الأقدار». فللأقدار كرَّتُـها التي لا تُغلَب، وللمبادئ انتقامُها ممن خذلوها في ساعة العُسرة. ورحم الله الإمام الحضرمي إذ قال: «الحق ظلٌّ ظليلٌ، والباطل منقطعٌ قليلٌ، وحقٌّ مغلوبٌ خيرٌ من باطل غالب. وإذا غلبتَ الحقَّ فإنما غلبتَ نفسك، وإذا احتججْتَ للباطل فإنما خادعتَ عقلك.»[79]

ولو كان العمر امتدَّ بمالك إلى أيامنا هذه، وشاهد عنفوان الشعوب الإسلامية اليوم، وسعيَها للتحرر من أعباء التسلط السياسي المتراكم، وتضحياتِها الجسام في هذا السبيل، رغم صنوف التنكيل، وتواطؤ عوامل الجهالة والظلم في الداخل والخارج ضد حركة الشعوب.. لرأى بأمِّ عينه ما يُثبت إيمانه العميق بقدرة الروح الإسلامي على الانعتاق، وتحفُّز الحضارة الإسلامية للاستئناف، ولأدرك حسنَ تقديره ونظرته الثاقبة في مصائر الشعوب والأمم، حين قال: «إنَّ للأقدار كرَّةً».

الهوامش والمراجع:

1. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، 52.
2. مالك بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" ضمن كتابه: القضايا الكبرى (دمشق: دار الفكر، 2000)، 148.
3. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 148.
4. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 156-157.
5. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 162.
6. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 140.
7. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 162.
8. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 141.
9. بن نبي، شروط النهضة، 52.
10. بن نبي، شروط النهضة، 56.

11. بن نبي، شروط النهضة، 53.

12. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، 48.

13. مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 2001)، 109.

14. هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، 151.

15. راجع عن هاتين المعادلتين: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 95. وكذلك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، 1988)، 146-152.

16. هيجل، العقل في التاريخ، 89.

17. هيجل، العقل في التاريخ، 130.

18. هيجل، العقل في التاريخ، 7. من تقديم مترجم الكتاب إمام عبد الفتاح إمام.

19. هيجل، العقل في التاريخ، 88.

20. بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، 76. وكذلك: مالك بن نبي، من أجل التغيير، ترجمة عمر مسقاوي وبسام بركة (دمشق: دار الفكر، 2005)، 12.

21. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، 21.

22. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 124.

23. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 158.

24. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 156.

25. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 156.

26. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 152.

27. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام،" 162.

28. بن نبي، شروط النهضة، 52.

29. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 152.

30. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 150.

31. بن نبي، شروط النهضة، 52.

32. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام"، 163.

33. تقي الدين ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1986)، 339/6.

34. ابن تيمية، منهاج السنة، 328/6.

35. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 30-29.

36. Malik Bennabi, Vocation de l'Islam (Alger: Editions ANEP, 2006), 24.

37. بن نبي، شروط النهضة، 47.

38. عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 1/211.

39. مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (دمشق: دار الفكر، 1981)، 42.

40. محمد بن أحمد بن قَايْماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، 5/272.

41. بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، 156-157.

42. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 32.

43. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 36.

44. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 30-29.

45. Bennabi, Vocation de l'Islam, 23.

46. مالك بن نبي، تأملات (دمشق: دار الفكر، 2002)، 43

47. بن نبي، "الديمقراطية في الإسلام" 134.

48. Thucydides, The War of the Peloponnesians and the Athinians (New York : Cambridge University Press, 2013), 111.

49. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (بيروت: دار الفكر، 1988)، 139/2.

50. ابن خلدون، كتاب العبر، 233/2. والمقصود بـ«روملس وأماش» في كلام ابن خلدون الشقيقان رمليوس Romulus وريموس Remus اللذان تعزو إليهما الأساطير الرومانية تأسيس مدينة روما. عن أسطورة هذين الشقيقين راجع: ول ديورَانتْ، قصة الحضارة (بيروت: دار الجيل، 1988)،9/27.

51. ابن خلدون، كتاب العبر، 101/2.

52. بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، 156-157.

53. Malek Bennabi, Le problème des Idées dans le Monde Musulman (Algiers : Editions Al-Bay'yinate, 1990), 131-132.

54. Muhammad Iqbal, Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal. Edited by Dr. Javid Iqbal (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1992), 25.

55. Syed Abdul Vahid (edit.), Thoughts and Reflections of Iqbal, (Lahore: Kazi Publications, 1985(, 100.

56. هذا تعبير للمؤرخ العسكري البريطاني ديفيد نيكول. انظر:

David Nicolle, The Great Islamic Conquests AD 632-750 (Oxford: Osprey, 2009), 48.

57. فرانسيس فوكوياما، أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية، ترجمة مجاب الإمام ومعين الإمام (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016)، 272/1.

58. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، بلا تاريخ)، 63.

59. انظر: بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، 228.

60. بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، 230.

61. هشام جعيّط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة، 2000)، 42.

62. Thucydides, The War of the Peloponnesians and the Athenians, xviii- xix.

63. Thucydides, The War of the Peloponnesians and the Athenians, xviii- xix.

64. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام»، 163.

65. بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، 79.

66. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 50.

67. مالك بن نبي، في مهب المعركة: إرهاصات الثورة (دمشق: دار الفكر،2002)، 75.

68. بن نبي، في مهب المعركة، 75.

69. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 73.

70. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 160.

71. انظر على سبيل المثال:
Bennabi, Vocation de l'Islam, 55, 93, 138, 139, 140, 141,157.

72. انظر هامش الصفحة هنا: Bennabi, Vocation de l'Islam, 141.

73. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 62.

74. Bennabi, Vocation de l'Islam, 55-56.

75. بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 62.

76. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 154.

77. بن نبي، «الديمقراطية في الإسلام،» 154.

78. مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه (دمشق: دار الفكر، 2002)، 122.

79. محمد بن الحسن المرادي الحضرمي، كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 67.