بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 06 يناير 2017

في جدل الديني والسياسي

بين اقتضاء الإصلاح واستراتيجيات التحديث

عمر بن بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

في جدل الديني والسياسي[1]
بين اقتضاء الإصلاح واستراتيجيات التحديث

[1] نشرت هذه المادة في ملف "الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر"، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الملخص

في ثنايا المعرفة الإنسانية، من جهة ما هي واحدة، يتبين أنّ كلّ استئناف للتساؤل عن أنفسنا إنّما يشير بأشكال متنوعة إلى التزام فذّ وعميق بالمشترك. وإنّه لمن هذا الجانب حري بنا أن نبصر أنّ موضوع السلطة في الفكر العربي، تعلق بالإرادة الإنسانية تعلقاً عظيماً وبين نصيّة دينية إيمانية حجبت تقصّي معناها البعيد، وعمدت إلى إيثار المضامين على الآليات. ولا يمكننا في هذا الموضع تدبّر إرهاصات إجابة بغير إعادة التفكير في الأصول باعتبارها هي مصادر أنفسنا، وهو ما يمكن أن يكون كفيلاً بإجلاء سلسلة تماهٍ مركّب ومزدوج . إلا أنّ استئناف التفكير في هذه المسألة يستوجب التأكيد على البعد النقدي في التعاطي مع هذا المنجز، وبذلك فلا يمكن إدراك مقتضى الحياة السياسيّة في عصرنا دون التساؤل عن الحدود التي في مستواها ما يزال الدين يشكل عنصراً فاعلاً في تكوين الوعي السياسي والمدني العربي المعاصر.

فما حقيقة تراث الإسلام وما أضمرته النصوص، وعلاقته بالسياسة ومفهوم السلطة؟ هل تبدل الواقع التاريخي يستوجب تبدل تأويلاتنا لمقاصد الدين؟

هل يوجد تمايز بين الدينيّ والسياسي؟ بين «الرسالة» و«الملك»؟ ما هي أركان الدولة؟ هل تنهض على ولاء وطني عميق وتستند إلى أخلاقية دستورية وقانونية أم هي تعبير عن فكر حالم؟

1 ـ في وطأة السلطة وآليات الطاعة والإكراه

نحن نقترح أن نركن إلى أنفسنا ومعضلات راهننا ولو قليلاً، ولكن لنا أن نشير إلى أنّ ذلك لا يكون إلا إذا ملنا ميلاً يسيراً إلى تلمّس المسالك التي سلكتها الوجهة العامة لمشكلة العلاقة بين السلطة والدين، والتي كانت تروم السمو بالخليفة إلى منزلة «سلطان الله في أرضه»، وذلك في إطار الملابسات التي عرفتها صيرورة تطور وتحول السلطة في الإسلام وانتقالها من الخلافة إلى الملك العضوض، وقد اتخذت «مماثلة الأمير بالإله» عدّة مسالك أبرزها: تسييس المتعالي والتعالي بالسياسي.[1]

وفي سياق سعيه إلى الظفر بمحددات وتجليات تلك اللحظة، يستقصي «الجابري» الأدلة الدالة على أنّ هذا الإرث المفهومي إنّما كان «ابن المقفّع» (هذا الأديب الضخم) قد انكب على صياغته، والذي وإن كان يشتط ويرى في كلّ ما عدا الشريعة الإسلامية جوراً إلا أنّه رأى «صلاح الدنيا» في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي.

فالخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب، إنّما يستلزم الانتباه إلى أدبيات ابن المقفع[2]، فما لا يمكن أن يكون مغفولاً عنه أنّها لا يمكن أن تفهم إلا في سياق التبرير والتنظير لجوانب من الدعوة العباسية، وخاصة لما كان يدّعيه «أبو جعفر المنصور» من كونه يصدر في حكمه عن إرادة الله، حيث يترتب عن ذلك أنّ طاعته من طاعة الله.[3]

وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمل الحصيف، هو أنّ الآداب السلطانية فاعلة بشدة فريدة، حيث استمرّت رافداً سرياً، نعثر عليه طي المتون والهوامش كنمط من الكتابة فصلت الكلام وأفاضت القول في التبرير السياسي المواكب لتحولات الدولة السلطانية والدفاع عن استمراره يحرسون الدين ويسوسون الدنيا. أمّا تجليات هذا النظام فنستجيز لأنفسنا إيجازها فيما استحصلناه منها، حيث يكون الملك مقدّساً، وبالتالي فالطاعة في ارتباط وثيق بما هو ديني.[4]

1ـ انظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 03، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي 1990 ص 58

2ـ انظر، كمال عبداللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2011 ص 77

3ـ انظر، محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 03، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي 1990 ص 58

وهو ما أشار إليه أيضاً: علي عبد الرازق «أنّ الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأي نجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً، وكلّ كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. وقد رأيت فيما نقلنا لك آنفاً أنّهم جعلوا الخليفة ظلّ الله تعالى، وأنّ أبا جعفر المنصور زعم أنّه إنّما هو سلطان الله في أرضه».

انظر، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار الجنوب، تونس 1996 ص 21

4ـ يقول «الجابري»: «لا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين، لأنّه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه غير شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه».

انظر، محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1992 ص 85

في هذا المستوى بالذات يتراءى لنا استمرارية هذا الضرب من الخطاب في الأزمنة الحديثة، وبالتالي فاستشكال وجوه العلاقة بين السلطة والدين كما دشنها التراث تستوجب النظر إلى الدين من جهة ما هو رحمة ومودة مقابل منهج القهر السياسي، فالنبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، إنّهم يعيشون الما فوق ـ تاريخ. **إنّها الأرضية الرمزية والخيالية**، إلا أنّ الدين أيضاً لا يضمن تحققه التاريخي دون الدولة.

فقد انحفرت «صحيفة المدينة» فاندرجت في مساق الحل العملي للتنازع والتغالب، ومجاوزة التوترات بين العشائر، فهي تنظم بشكل رائع العلاقات بين الجماعات وتفصح عن فكر «تشريعي» و«حقوقي» عظيم، فهي تقول من ضمن ما تقول إنّ اليهود يشكّلون أمّة بالتشارك مع المسلمين، بالتحالف معهم، وكلّ واحد منهما يحتفظ بدينه، بموجب «الصحيفة» - من جهة ما هي وثيقة تأسيس - إذن ولدت «الأمّة الإسلامية»، تحت نظر الله ونبيّه[5].

في تلك الفترة بالذات اتخذت السلطة النبوية وجهها كدولة، مرتبطة في جوهرها بالسلطة الزمنية، فليست هي سلطة دينية إلا بقدر ما يكون الديني أساس وجود «الأمّة»، وبقدر ما يكون السياسي مصبوغاً في أساسه بالديني، السلطة إذن قائمة على عنصرين، هما: عنصر الإيمان وعنصر القوة. وكان التقديس مقتضى أساسياً من مقتضيات السلطة وتمكين الدولة.

لذلك فتحويل الإسلام إلى مؤسسة يعني انتشار وتوسع ثقافة دنيوية وحضارة مادية، فالإسلام بالمعنى الذي جسّده «إبراهيم» استقبل وأخصب وعمّق وفسّر، وهو ما من شأنه أن يوضح الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي، لحظتئذ لم يعد في الإمكان أن نميز أيّهما كان أشد وطأة وأثقل تأثيراً. إلا أنّه لا بدّ من حصر الإسلام التأسيسي في النبي وفي الخليفتين الأول والثاني، كان النبي قد أسّس الدين والدولة.[6]

فـ«محمد» لم يكن، عندما ظهر، يواجه سلطة مركزية قوية، شأن «المسيح» إزاء الإمبراطورية الرومانية»، وإنّما كان عليه أن يخلق نظاماً سياسياً صارماً، ولكنّه لا يتماهى والتحجر، مرتكزاً على رمزية دينية جديدة، فبات البون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع، والعمل التاريخي للنبي «محمد» قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي: رمزيّة «الميثاق».

ينبغي أن ندرك أنّ مهمة النبي إنّما كانت مزدوجة، فقد كان في الآن عينه يبلور الفضاء السياسي ويشكل النظام الديني (تحويل القبلة، دمج شعيرة الحج، يوم الجمعة، إقامة مسجد في المدينة، تعديل وترميم قواعد

5- هشام جعيط، في السيرة النبوية- 3، مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص 61

6- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 322

الإرث واستراتيجيات الزواج)، إنّه التأسيس لنظام سيميائي وليد يبطل نظاماً سيميائياً كان سائداً، وسيحظى هذا المسلك بالاستمرارية والديمومة متى ما فهم القرآن على أنّه إنّما ينهض على رمزية مجازية تولد المعنى وتنفتح على الممكن والمطلق.

فكلهم كانوا قد لبسوا التاريخية الجديدة، وبالتالي كانوا يرتقون فوق الحالة البشرية العادية. إلا أنّ «معاوية» دشّن من جهة أخرى وبوجه خاص طريقة في إضفاء «العلمنة» على مفهوم السلطة، لأنّه برهن أنّ السلطة تكون لمن يحسن أخذها، الذي يكون جديراً بها سياسياً[7]. فالسلطة تنهض ها هنا على شرعية القوة وقواعد الغلبة والقهر لا الشرعية الدينية، حيث لا يذكر التاريخ خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه والقوة القاهرة التي تظلّه[8].

إنّ قصدنا هو أن نكشف كيف أنّ الدولة تنفرد بالقدرة على خلق أسطورة الواحد فتخفي ما هو رهيب وفظيع، وعلينا أن نعلم أنّ ذلك إنّما هو مدخل استبطان السلطة الأبدية، الذي لا نفهم من أمره شيئاً، نحن غرضنا هنا أن نمتحن مرّة أخرى: كيف تعمل السلطة للسيطرة؟ إنّ هذا التساؤل لم يعد اعتباطياً ولا هو من جنس فضول الفضوليين، بل إنّما هو شرط إمكان المسكوت عنه الذي يبرر محاولة فهم أشياء لا معقولة.

فمفهوم الخلافة يرتبط في الميراث الفقهي السياسي الإسلامي بسلطة دينية وسلطة سياسية، فالكثير تبوأ عرش الخلافة تحت ظلال السيوف وعلى أسنة الرماح، إلا أنّ المشكلات المطروحة لم تكن لتنازع الديني موقعه، وإنّما كانت تعترض على السلطان السياسي استبداده، فقد قارعوا الاستبداد الديني الذي رأوا فيه أساساً مكيناً لتوليد الاستبداد السياسي[9]. والمقام يستوجب أن نشير إلى أنّه لا يوجد سوى فرق لطيف طفيف بين المجتمعات المتولّدة أو المنتجة عن الكتاب الموحى، وذلك أمر يدفعنا دفعاً شديداً إلى اكتشاف مسألة أكثر أهمية، وهي أنّ الحديث عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية إنّما هو ضرب من ضروب انشطار الوعي على نفسه، ذلك أنّه علينا أن نحترس من تلك الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية، وتقول إنّ المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية، في حين أنّ الإسلام خلط بينهما منذ البداية، فهي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة. وإنّه ضمن هذا الأفق يستدرك «أركون» في تساؤل طريف

7- هشام جعيط، المصدر نفسه، ص 324

8- انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة ـ 1من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، أكتوبر 2014، 166

9- انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة ـ 1 من الإصلاح إلى النهضة، نفسه، ص 160

(انظر، عبدالرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، في، عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1995).

ولكنّه بعيد الغور: ما الذي حصل تاريخياً لذروتي الروحي والزمني؟ لماذا ينغلق العقل الإسلامي ويهزم أمام تحديات الحضارة المعاصرة[10]؟

لقد استقام لدينا حينئذ أنّه وفي هذه المواجهة تمّ الخلط بين رهانين: الرهان الأول هو الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى «الميثاق»، وقد تحوّل هذا الرأسمال الرمزي وانحطّ فيما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثمّ استحال إلى ضرب من القانون القضائي والسلطة الإكراهية المحتكرة من قبل «الكنيسة ـ الدولة»، وأمّا ثاني ذينك الرهانين، فهو صعود السلطة الروحية العلمانية المواكب لصعود البرجوازية في أوروبا. فقد نقلت البرجوازية وظيفة «مديونية المعنى» من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية[11].

لقد سعى «أركون» إذن إلى فكّ كثير من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أنّ أوروبا إنّما خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لم تعد تسيطر عليها. وضمن هذا الأفق يشير «أركون» إلى أنّ الحضارة الحديثة لم تكن تكترث لابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كلّ أنظمة الدلالة التي «يفسّر» البشر بوساطتها و«يبررون» سلوكهم. وإجلاء لما غمض وتيسيراً لما عسر ودفعاً بالإشكال إلى مداه، نوضح أنّ هذا الذي أهمل، كرّس نهاية النظام الديني التقليدي وأسس البداية الثورية لما دعاه «ريمون آرون» بالأديان العلمانية (الأحزاب السياسية) وليس في وسعنا حينئذٍ إلا الوقوف عند استنتاج مفاده أنّ الديمقراطيات إنّما حلت محل الأديان، لكن دون مديونية المعنى.

إنّ القصد من الإشارة إلى الظروف والشروط والتطورات والمتغيرات، إنّما هو التنبيه إلى أنّ الكنيسة والدولة في الغرب المعلمن، قد أخذتا تتقاربان بحثاً عن تعاقدات جديدة.[12]

ولمّا كانت الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي تولّد باستمرار سلطات متقطعة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة، فإنّ الحال سيختلف حتماً، وبالتالي ثمّة صدام لا ريب فيه ومواجهة لا فكاك منها.

10ـ انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992، ص 58

"سجّل القرآن تحولاً ثقافياً عرفه العالم القديم وعهداً جديداً افتتح بهجرة إبراهيم، استهل بها خط سردي جديد، وأشير إلى أنّ إبراهيم استقرّ منذ البداية في أرض مكة لتتحول هذه البقعة لاحقاً إلى مكان يشهد إعادة تأسيس عقيدة التوحيد". انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 2013، ص 124

11ـ هذا هو نص المحاضرة التي ألقاها محمد أركون أمام مركز توماس مور، الذي يعقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة، ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش. وهي ثاني محاضرة عن العلمنة يلقيها محمد أركون في المركز المذكور. فالمحاضرة الأولى كانت قد ألقيت في شهر ديسمبر من عام 1978، وذلك بعنوان «الإسلام والعلمنة». وقد ترجمت إلى العربية وصدرت في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». وفي عام 1985 يدعى محمد أركون مرّة ثانية، للتحدث ليس فقط عن الإسلام والعلمنة، وإنّما أيضاً، وبشكل أوسع، عن «العلمنة والدين»، أي دين كان. ولكنه يركز تحليله كما هو متوقع على الإسلام، والمسيحية، والغرب المُعَلْمَن. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 59

انظر ايضاً: العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة 3 ـ 1996

12ـ انظر، محمد شحرور، الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2015 ص 231

إنّه من أجل ذلك كان لا بدّ من مواجهة نقدية للتراث السياسي السلطاني، سواء في مظهره التقليدي المنافح للاستبداد والطغيان، أو في مظاهره الجديدة التي تتزيّا بأزياء متنوعة، وتتخذ أقنعة متعددة في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر. لكن ما هو معيار النقد والمواجهة؟ ما هو معيار تعرية اللغة السياسية السلطانية التي تحتفي بالقهر وتشرّع له بالدفاع عن سياسة الطاعة والانقياد؟ ها هنا أرى المقام يستوجب منا أن نشير إلى ما أشار به علينا «العروي» من أنّ طوبى الخلافة قد كرّست الحكم السلطاني، ويتساءل العروي بخبث لطيف: «ألم يعمل تشبث «الإصلاحيين» بطوبى الإمارة الشرعية بكيفية غير مباشرة وبدون شك غير مرغوب فيها على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية عادلة»؟[13]

ولو نحن تأملنا ما أسلف «العروي» ذكره على نحو جميل ولافت لألفيناه يظهر لنا أنّ من أبرز سمات المهمة المناطة بعهدتنا، إنّما هي التفكير في شروط كسر النزعات التلفيقية في المجال السياسي النظري وإنجاز المشروع السياسي المبدع. إلا أنّ من رام النّأي عن منزلق خطير، كان عليه تشريح مختلف أنماط تمظهر السياسي القهري والمستبد في عصورنا الوسطى واستمراره المقنّع في الحاضر بشكل حاد ومتوتر. ويمكن أن نفكر في الراهن على ضوء منجزات ومكاسب التاريخ الإنساني في مجال النظر السياسي، لندرك قرائن تفصح عن أشياء لم يمط اللثام عنها.

فهل هذا هو ما يفسّر لماذا بقي الوعي العربي يستعيد قضية الدين والسياسة بدل أن يقيم فكراً ديمقراطياً فاعلاً ويرسّخ حقوق الإنسان؟ ثم، لماذا لم تفتح «ثوراتنا» ثغرات كالتي تشهدها عادة عصور التحول السياسي؟ بل قلْ لماذا قامت «ثورات» من دون أن يقوم وعي حديث بالمواطنة؟ كيف السبيل إلى إقامة الدولة الوطنية الحديثة؟ مدينة السلطة والنظام السياسي من دون أن نصطدم بالدين؟

13- انظر، عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء 1981 ص 132

2 ـ المصطلح والمفهوم بين الفكر السياسي الليبرالي والسياسة الشرعية

وإذا كنا قد رمنا التوقف عند طابع القداسة فلنؤكد أنّه هو إعطاء معنى للسلطة. إنّها تطرح إشكالية السلطة ومرتكزاتها[14] فإنّ مدار قولنا إنّما يتمحور حول ما يذهب إليه العديد من المفكرين من أنّ هيمنة التيولوجيا تؤمن سيطرة مؤسسة الدولة، ذلك أنّ اللاهوت رسم للدولة حينها طرائق تفرض النظام والرقابة. غير أنّه لا يسعنا إلا أن نسجّل أنّه يغلب الظنّ على أنّ الأمر إنّما يعود إلى الافتتان باسم الواحد وحده.[15] كما يرجّح أن يعود الأمر كذلك إلى ضعف البشر. ولا يخفى ما لهذا الضرب من التقدير من أهمّية. إذ يجدر بنا أن نشير إلى أنّه كان بوّابة أنعشت أسئلة ستطرح وتكشف عن مطويّاتها وتفتح آفاقاً للتحليل جديدة، ذلك هو المسار الذي يجب تتبع أطواره لنفهم المنطلقات والإشارات.

فمن الواضح أنّ المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كلّ نقطة مع البرنامج الليبرالي، فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم، وغير معقول، وغير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة. من الواضح أيضاً أنّ أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفاً في النقد وأكثر حماساً في المطالبة بالإصلاح، إنّهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنّهم جميعاً لا يضعون قضية **الحرية والسلطة والدولة والدستور والديمقراطية** في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنّما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

ذلك يعني أنّ ثمة تبايناً غليظاً مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كلّ شيء مسألة **أصل تلك المفاهيم**، إنّهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنّها تتسلل على وجل واستحياء في كتاباتهم، وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية والدستور والسلطة والدولة** في إطارها السياسي الاجتماعي. يقول «الطهطاوي» على نحو عميق ورشيق: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى: حرية طبيعية، وحرية سلوكية،

14- القول بـ «لا مفرّ من السلطة» إنّما يستوجب إعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية، والذي لا يعني تفضيل الحرب على الدولة (كما وضح بيار كلاستر)، أو تفضيل الدين على الدولة (كما بين مارسال غوشيه)، فالأنثربولوجيا السياسية أظهرت أنّ المجتمعات «البدائية» لم تعرف مؤسسات السلطة ولم تعرف العنف.

انظر محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، سراس للنشر 1994 ص 09

G. Balandier «Anthropologie politique», PUF, 1967.

C.L.Strauss «Anthropologie culturelle, ed, Plan, Paris, 1974 .p 368.

P. Claster, La Société contre l'Etat; ed; Minuit, Paris 1978, p 17/56.

15- Pierre légende, jouir du pouvoir, éd, Minuit, 1976

Etienne de la Boetie, discours de la servitude volontaire, Payot, 1978

Claude le fort, L'invention démocratique, Fayard, 1981

وحرية دينية، وحرية سياسية، وحرية مدنية».[16] في هذا التعريف تداخل واضح يبين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأنّ الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلاً: «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها، فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعدّ دافعها ظالماً».[17] هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه. قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية، وهذا هو الأرجح. بيد أنّ المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنّه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بدهي، وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب، ذلك أنّ الحكم الاستبدادي الشرقي[18] الذي عايشوه يتميز باللاعقلانية، لأنّه كان خاضعاً لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطنوا إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمدّ شرعيته من قوة غيبية، كان الغربي يستمدّ شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرّته الثورة الفرنسية.

إنّ إحالة الحرية والسلطة والدستور والدولة على مرجعيتين مختلفتين عندهم، ووعيهم بأصول ذلك الاختلاف وحرصهم على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح تلك المفاهيم اتساعاً أكثر، ونجد في عملهم اشتغالاً كبيراً على المصطلح، فهناك سعي ملحٌّ لإيجاد ما يقابل تلك المفاهيم بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إنّ المقاصد التي تحكمت في تفكيرهم جعلت خطابهم أبعد عن التنظير الفلسفي العميق وأقرب إلى التوظيف العملي الناجع.

لقد نقلت لنا نصوصهم مضامين ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البرلماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إنّ ما يستبين واضحاً أنّهم أبعدوا إلى خصوصية لا يمكنهم التخلص منها، فطفقوا يهاجمون ذلك المسعى بألمعية وسعة حيلة لا تضاهى. ها هنا يلوح أنّ مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كلّ سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيّد أفعاله، وكأنّ تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة. فالنيابة عن الألوهة والنبوّة لا تعصم السلطان ولا تمنع من النقد والمحاسبة.

16- الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 231

17- الطهطاوي: المصدر نفسه، ص 519 (تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس في إيوان باريس، تونس، الدار العربية للكتاب 1991).

18- انظر، علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1985 ص 192

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، والبرلمان، والمجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم السلطة والدولة والحرية ويكتسب دلالاته، وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أنّ خطابهم قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معانٍ ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشوا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، إنّ ما يحركهم هو الرغبة في الإقناع بأنّ تلك المفاهيم ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي، لذلك يتوسع في تأويل المصطلح وإعطائه أبعاداً جديدة تماثل أو تقارب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية.

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامّة» يقول إنّه يُسمّى هكذا عند الأورباويين، «وعندنا بأهل الحل والعقد».[19]

إنّ مقاصدهم، من هذه المنهجية التوفيقية هي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي، ولذلك حرصوا على أن ينقلوا إلى القارئ بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعتهم باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع.

ولكن جلهم إن لم نقل كلهم كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (أسس شرعية دينية). وإنّ هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت بها قديماً دليلاً على أنّ الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة التي خلخلته تخلخلاً شديداً.

19- خيرالدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، عدة طبعات، بيروت، دار الطليعة 1978 / تونس 1998 / الشنوفي المنصف، خير الدين: المقدمة لتحقيق أقوم المسالك. الدار التونسية للنشر، ص 75 (ويتضمن مقدّمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية / هذا النص لم يكن من تحرير خيرالدين، صحيح أنّه يتضمن تنظيراً وتبريراً لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أنّ صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية ـ سالم بوحاجب مثلاً).

ثم إنّها تقودنا إلى تساؤل أهمّ مفاده إلى أيّ حد تستطيع تلك المفاهيم ـ بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية ـ أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن «خير الدين» مثلاً معنياً بالمعنى الفقهي القديم، بل هو معني بما يحفّ بتلك المفاهيم من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة، ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (العدالة، المساواة، الشورى)، فنجد عنده حثاً وتحريضاً على التمسك بهذا المعنى الحديث لتلك المفاهيم وتجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية، إنّما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي. «الطهطاوي» أيضاً لا يخرج عن هذا الخط، فهو يرى أنّ «الأمّة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن القوة في أوروبا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوروبا؟

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. فـ «الطهطاوي» رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلاً في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها «مونتسكيو» بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية، من مزايا الملك أنّه خليفة الله في أرضه وأنّ حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنّما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به. وكذلك الشأن مع «خير الدين» الذي كان من موقعه السياسي والفكري «ميكافيلي» النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام.

لقد كانوا على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي، لذلك حاولوا أن يظهروا عدم التناقض بين المرجعيتين، حيث خلقوا نسيجاً من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب،[20] فخطابهم خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي، دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوتراً، مهتزاً، هشاً.

إنّ ما تقوله خطاباتهم يقوم ضمناً وصراحة على الإحساس بالهوّة بين «دار الحرب» ـ أوروبا ـ و«دار الإسلام»، هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر الكابوسي المحدق، فأوروبا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام»، ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوروبا.

20ـ كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ البيضاء، الطبعة الأولى 1987 ص 18

لقد كان خطابهم تعبيراً عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة، وجلهم يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى، ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فتلك نصوص تمتلك جذوراً واقعية، إنّه ليس مجرد تجريد فارغ، وإنّما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنصّ «خير الدين» واكب عصر «التنظيمات»، أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم، مواجهة لمتطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (الضغوط الفرنسية ـ الإنجليزية)، كما يفكر في سبل التقدم والتمدن.

أمّا نصّ «الطهطاوي» فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي، ولكنّ مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم، فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوروبا.

إنّ تركيزهم على أوروبا الأنوار غيّب عنهم أوروبا المتوثبة للاستعمار، وقد وسم حسن ظنهم بالتمدن الأوروبي ومشاريعهم بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية سطحية. رغم أنّهم يدركون في العمق أنّ ما وصلت إليه أوروبا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس، وتنازل الملك المطلق عن امتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أنّى لهم الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ ذلك أنّه من المفارقات الهامّة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أنّ هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا بها كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية» بكلّ خصوصياتها الشرقية، أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان يمكن إصلاح دون مسّ البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم؟ هل قدروا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟ كيف أمكن لهم تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إنّ الإجابة عن مثل هذا السؤال تفسّر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة[21].

حين استأنف «علي عبد الرازق القول في مسألة الدولة الوطنية من مدخل التمييز بين الدينيّ والسياسي في الإسلام[22]، وعندما انشغل بمسألة الصلة بين السياسيّ والدينيّ، اضطر أن يضع نظام «الخلافة»

21- انظر مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص 11/61، مجلة الاجتهاد، العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/ صيف 1992

22- انظر، عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة -1 من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2014، ص 162

موضع مساءلة، لأنّ مفهوم الخلافة في الميراث الفقهي السياسي الإسلامي يرتبط بسلطتين متضافرتين: دينية وسياسية، فـ«الخليفة» صاحب سلطان ديني بوصفه نائباً عن الرسول وخلفائه، وهو أيضاً صاحب سلطان سياسي يسوسهم ويدبّر أمور دنياهم كما كان يفعل الرسول في المدينة[23]، لقد كان «الإسلام وأصول الحكم» أجرأ محاولة في نزع الصبغة الدينية عن الخلافة بعد حرص مصلحي القرن التاسع عشر من أمثال «الطهطاوي و«خيرالدين» على التوفيق بين مقتضيات السياسة الشرعية التقليدية وأنظمة الحكم النيابي المقيّد بقانون وضعي، [24] فـ«لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم».[25]

إنّها محاولة للتفكير بالنفس من جهة ما هي عين الوجود، إنّ نحت مصادر الذات من الذات والتفاعل مع المستجدات والنوازل والتعاطي مع ممكنات التغيير الجذري لهكذا مفاهيم وقيمتها عند العرب المسلمين، وحرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعاً لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهم إلى الوصل مع النموذج الحديث للدولة الليبرالية.

لقد شكّل هذا الخطاب لحظة «خيانة» مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معاً، لكنّه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك، [26] كما أنّهم ساهموا في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أنّ واقعة الحداثة قد وقعت[27] وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كلّ مفاهيمه وأساليبه ورؤاه وتصوراته.

الدولة لم تكن إذن سوى الدين نفسه، وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوّة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية.[28]

23- المرجع نفسه، ص 162

24- انظر، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر ـ تونس 1996 (را، تقديم عبدالمجيد الشرفي) ص 7

25- المصدر نفسه، ص 113

26- أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).

27- فتحي المسكيني: الهويّة والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2001 ص 56

28- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة 2013، ص ص 57/56 «، وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم، وقد أبرز ذلك القرآن في نقده الشديد والعنيف لكلّ ما له علاقة بالدول السابقة ومساواته بين السلطان والقهر والجبروت ...».

وما لا يبعث على الاطمئنان والرضا بل يؤكد الشك والقلق والاضطراب أنّه ما دامت أنظمة الحكم تستمدّ شرعيتها من قوة القهر فإنّها تلجأ بالضرورة إلى سقف الدين تحتمي به ويكون لها ملاذاً. إلا أنّ العالم الإسلامي لم يكن بإمكانه أن يتجنب واقعة الحداثة. فكيف احتمل العرب المعاصرون علاقتهم بواقعة الحداثة بوصفها ضرباً جذرياً من الدهشة الهوويّة؟[29]

ثمّة مسافة مزعجة ولكن عميقة استبان في مستواها أنّ الحداثة موقف موجب، إنّها ثورات قامت بها الإنسانية الأوروبية، لكنّ «العرب» كان محكوماً عليهم بمعاصرة بلا حداثة: أن يكون ملقى بهم في هذا العصر من دون انتماء داخلي وعضوي إليه، وذلك أنّهم كانوا عندئذ يحملون وعياً آخر بالزمن، ربما كانوا المجتمع الوحيد الذي ظلّ محتفظاً بقرونه الوسطى.[30]

لقد اتخذت الدولة السلطانية، لحظة انفرض عليها «الحوار» القسري مع «الغرب»، بعض مظاهر الدولة الحديثة (لم يتعرّفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة)، ولم يكن شأنهم هنا سوى ردّ فعل لما كان قد وقع فعلياً.

فما حصل في العالم الإسلامي من نقل فوقي لم يثمر سوى عصف بالأصل وتطوير لآليات التسلط السلطاني لم تترك له فيه المجال ليتوحّد مع الصورة التي له عن نفسه، إلى حدّ ينسى معه الاندهاش. فعندما واجه «خيرالدين» مثلاً من يريدون إعادة إنتاج الماضي، تفطن أنّه لا بدّ له إذا ما أراد تدبّر أمر الإصلاح أن يلجأ إلى لغة السياسة التراثية، وطفق طيلة نصه يدافع عن هذه «التنظيمات»، إلا أنّه لم يتمكن من إدراك النواظم الفكرية المؤسسة للدولة العصرية.

خاتمة

لقد استبان أننا ننبّه إلى أنّ السلطة ليس لها من مصدر ولا معنى إلا من خلال فكرة الإلزام الناتج عن الانتماء إلى الجماعة الروحية الكبرى التي تزودنا بمصادر أنفسنا، لأنّه لا أحد كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج وطأة سلاسل الماضي وشرعية الدين، وهو إلزام بطاعة قواعد مشتركة تحدد تحديداً صارماً، والأمر الحاسم في ظهورها هو أنّها شرط تطور قدرات وإمكانيات الأفراد التي بها يكون الحاكم حاكماً. كما وضحنا فيما سلف أنّ طغيان المركزية التراثية العربية ـ الإسلامية، والمركزية الغربية، (وهما معاً تردّدان الوهم الإيديولوجي نفسه: النموذج المرجعي المعياري الذي تقاس به الأفكار والتجارب)، إنّما

29ـ فتحي المسكيني، الهويّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 55

30ـ الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، (تصدير، فتحي المسكيني، تقدم، تراث، هويّة، أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة؟) منشورات ضفاف/ الاختلاف، الطبعة الأولى، 2014، ص 16

تتشاركان في إسقاط التاريخ باسم لحظة من التاريخ[31]. فمن يفكر يستعمل كلّ العقول التي عرفها كأنّها قطعة من نفسه[32] لمجاوزة سلطان السلطة وما تلاه من روح قبلية عشائرية وطائفية وبقايا الدولة السلطانية التي تؤكد غياب الديمقراطية، والتي لا تواجه بغير مشروع الديمقراطية من جهة ما هو نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني، ولئلا تؤول التعددية إلى تشتيت، ينبغي أن تقوم على رباط المواطنة.[33]

31- انظر، عبد لإله بلقزيز، العرب والحداثة -2 من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2011 ص 15.

32- انظر، فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهويّة في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 17.

33- انظر علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط، الطبعة الأولى 1991، ص 90

لائحة المراجع والمصادر

باللغة العربية:

ـ أنور عبد الملك: (الفكر العربي في معركة النهضة: أورده كمال عبد اللطيف).

ـ برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة 2013، فتحي المسكيني، الهويّة والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2001.

ـ خيرالدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، عدة طبعات، بيروت، دار الطليعة 1978 / تونس 1998 / الشنوفي المنصف، خير الدين: المقدمة لتحقيق أقوم المسالك. الدار التونسية للنشر.

ـ الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج2، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

ـ الطهطاوي: المصدر نفسه، ص 519 (تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس في إيوان باريس، تونس، الدار العربية للكتاب 1991).

ـ عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة ـ 1 من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، أكتوبر 2014.

ـ عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1995.

ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1981.

ـ عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1996.

ـ العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة 3 ـ 1996.

ـ علي أمليل، في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، الطبعة الأولى 1991.

ـ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1985.

ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار الجنوب، تونس 1996.

ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر ـ تونس 1996 (را، تقديم عبدالمجيد الشرفي).

ـ فتحي المسكيني: الهويّة والزمان: دار الطبيعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2001.

ـ الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، تصدير، فتحي المسكيني، تقدم، تراث، هويّة، أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة؟ منشورات ضفاف/ الاختلاف، الطبعة الأولى، 2014.

ـ كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ البيضاء، الطبعة الأولى 1987.

ـ كمال عبداللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2011.

ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992.

ـ محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2015.

ـ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج 3، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي1990.

ـ محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1992.

ـ محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، سراس للنشر 1994.

ـ مصطفى النيفر: خير الدين: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص 11/61، مجلة الاجتهاد، العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/ صيف 1992 .

ـ هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 1992.

ـ هشام جعيط، في السيرة النبوية، 3، مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2015.

ـيوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ـتونس، الطبعة الأولى 2013.

باللغة الأجنبية:

- C.L.Strauss « Anthropologie culturelle, ed, Plan, Paris, 1974
- Claude le fort, L'invention démocratique, Fayard, 1981
- Etienne de la Boetie, discours de la servitude volontaire, Payot, 1978
- G. Balandier « Anthropologie politique », PUF, 1967
- P. Claster, La Société contre l'Etat ; ed ; Minuit, Paris 1978
- Pierre légende, jouir du pouvoir, éd, Minuit, 1976

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017