

الدين والدولة من وجهة نظر «الجابري»: هل الإسلام هو الحل؟



عبد الحيّ البوكيلي
باحث مغربي

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

الملخص:

نهدف من خلال هذا البحث إلى توضيح فكرة أساسية، مفادها أن أصحاب شعار "الإسلام هو الحل"، (الإسلام السياسي) الذين يعتبرون "الدين" مرجعاً أساسياً لتصدرهم العملية الديمقراطية و"الانتخابات"، أن علاقة "الدين بالدولة" لم تطرح لا في زمن النبي، ولا في زمن الخلفاء، وأن استغلالهم للخطاب الديني هو لمخاطبة مشاعر الناس والسيطرة على العقول. وبما أنه لا يوجد في القرآن والسنة نص تشريعي ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي قد توفي من دون أن يعين من يخلفه، ومن دون أن يبين طريقة تعيينه، ومن دون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته؛ فإن المسألة برمتها قد بقيت ضمن جنس المسائل التي يصدق عليها قول الرسول: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، متروكة "للدراية" و"الاجتهاد". وبالتالي، - يؤكد الجابري - فشعار "الإسلام هو الحل"، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعاراً فارغاً، ما لم يكن رافعه يشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم بصورة خاصة.

تناولنا هذا الموضوع من خلال المحاور الآتية:

أولاً: الدولة وشعار الإسلام هو الحل

ثانياً: مشكلة الإمامة والخلافة في الإسلام

ثالثاً: الديمقراطية والعقلانية

رابعاً: الشورى والديمقراطية

مقدمة

يقر الجابري، بعد تمحيص دقيق للحقائق التاريخية، أن العلاقة بين "الدين والدولة" لم تطرح أصلاً في زمن النبي، وفي زمن الخلفاء الراشدين؛ لأن الجهد كله كان متجهاً إلى نشر الدين والدفاع عنه، ولأن "الأمر" كله في هذا الشأن كان بيد صاحب الرسالة: للوحي الذي كان ينزل عليه، ولاجتهاده الشخصي، واجتهاد صحابته، وأن مصطلح "الدولة"، كمصطلح سياسي، لم يظهر إلا مع انتصار الثورة العباسية، حين جرى على لسان العباسيين وأنصارهم قولهم: "هذه دولتنا"، أو ما يشبه ذلك، في إشارة إلى انتقال "الأمر" إليهم من يد الأمويين، وهو الأمر الذي جاء على لسان المؤرخين من خلال عبارات: "الدولة الأموية"، و"الدولة العباسية"، و"دولة معاوية"، و"دولة هارون الرشيد"، وغيرها كثير⁽¹⁾.

أما الخلافات التي كانت بين المسلمين زمن النبي وبعده، فلم تكن خلافات دينية، بل سياسية خالصة. ويستشهد الجابري بقول الشهرستاني في "الملل والنحل"، إن "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"؛ ليذكر اختلاف الأنصار والمهاجرين حول تعيين خليفة للنبي، ثم شكوى بعض الصحابة من تعيين أبي بكر لعمر بن الخطاب قائلين له: "لقد وليت علينا فضا غليظاً"، واختلاف "أهل الشورى"؛ أي الستة الذين عينهم عمر لاختيار الخليفة من بينهم بعد وفاته، فاختر عثمان بالأغلبية، وليس بالإجماع، ثم اختلاف الناس في أواخر عهد عثمان حول مأخذ أخذوها عليه، الخلاف الذي تطور إلى ثورة دموية ذهب ضحيتها عثمان نفسه، ثم اختلاف طلحة والزبير وعائشة مع علي بن أبي طالب وخروجهم عليه، والحروب بينه وبينهم. وأخيراً، الخلاف بين علي ومعاوية؛ والحرب التي نشبت بينهما، وحروب علي مع الخوارج...⁽²⁾. إذا كان الأمر على هذا النحو، فمن أين تستمد حركات الإسلام السياسي مشروعيتها؟

ماهي مبرراتهم؟ هل يوجد بالفعل داخل الدين الإسلامي ما يسمح برفع شعار "الإسلام هو الحل" كشعار سياسي؟ أم أن شؤون الناس مرتبطة بهمومهم ومشاكلهم الآنية، وبالتالي وجب الاجتهاد والبحث عن بدائل حقيقية؟

1 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، فبراير 1996، ص 21

2 المصدر نفسه، ص 22

المحور الأول: الدولة وشعار الإسلام هو الحل

لقد تسببت الخلافات المشار إليها أعلاه في صدامات وحروب، وهي في نظر الجابري، عبارة عن مواقف وصراعات سياسية آنية تحكمها القرابة والمصالح. أما الدين، فلم يكن موضوع خلاف، ولا كان حاضراً كطرف في هذه الصراعات⁽³⁾؛ بما يعني أن الدين ظل بعيداً كل البعد عن الصراعات السياسية الدموية التي وقعت بعد موت النبي؛ لأن الصراع كان حول التعيين بعد الشورى. واستمر الوضع على حاله إلى أن انتقل نظام الحكم مع قيام الدولة الأموية إلى نظام وراثي محصور في أسرة واحدة. وبما أن المسألة السياسية كانت في هذا العهد موضوع خلاف متشعب، فإن النظريات والآراء حول "الإمامة" و"الخلافة" قد تعددت، وتباينت إلى حد التناقض؛ لأن كل صاحب رأي كان يختار مما جرى على عهد الخلفاء الراشدين ما يصلح أن يكون مرجعية لرأيه، وما به يبرر موقفه السياسي من مسألة الحكم في عصره، وهي آراء يحصرها الجابري في مواقف ثلاثة، تخص علاقة الدين بالدولة؛ كان قد استخلصها من النظريات التي أدلى بها المتكلمون والفقهاء في موضوع "الإمامة"، وهي:

الموقف الأول: ويرى أصحابه أن الإمامة؛ أي: تنصيب الإمام، وبالتالي إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي؛ فرض من فروض الدين وركن من أركانه. فالإمامة عند هذا الفريق، وهم الشيعة "ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصيبهم -كما يقول الشهرستاني- بل هي قضية أصولية؛ وهي ركن من الدين لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله؛ أي: تركه للناس من دون سابق تحديد⁽⁴⁾.

الموقف الثاني: وهو مناقض تماماً للأول، فيرى أصحابه أن الإمامة (والدولة) ليست واجبة؛ بمعنى أن الدين لا ينص على وجوب إقامتها، ولا على وجوب تركها، بل ترك أمرها للمسلمين؛ فإن هم استطاعوا نصب إمام عادل من دون إراقة الدماء، ومن دون حروب وفتن، فذلك أفضل؛ وإن هم لم يفعلوا ذلك، وتكفل كل واحد منهم بنفسه وأهله، وطبق أحكام الشريعة كما هو منصوص عليها في الكتاب والسنة، جاز ذلك وسقطت عنهم الحاجة إلى الإمام. وقد قال بهذا الرأي بعض أوائل الخوارج و"النجدة"، أتباع نجدة الحنفي زعيم فرقة من الخوارج؛ كما قال به أيضاً فريق من المعتزلة.

والأهم في الأمر كله، هي الحجج المنطقية التي قدمها أصحاب هذا الموقف، والتي تحمل في طياتها مفارقة مفادها أن "نصب الإمامة باختيار متناقض من وجهين": فمن جهة، إذا اختار الناس الإمام وجبت عليهم طاعته، فكيف يكونون غير ملزمين بطاعته، وهم الذين اختاروه ونصبوه؟ ومن جهة أخرى، كل

3 المصدر نفسه، ص 23

4 المصدر نفسه، ص 24

واحد من المجتهدين الناصبين للإمامة، لو خالف الإمام في المسائل الاجتهادية؛ جاز له ذلك. ما من مسألة إلا ويجوز للمجتهدين مخالفة الإمام فيها، وإلا كيف نجعله إماما واجب الطاعة، ولم نجعل مخالفته شرطا إذا أدى الاجتهاد إلى ذلك؟

ويذكر مؤلفو الفرق حججا أخرى للقائلين بعدم وجوب الإمام، منها قولهم إن "تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة". بمعنى، أن نصب الإمام وإقامة الدولة لا بد من أن ينشأ عنه ما يضيق على الناس، ويحد من حريتهم؛ وهذا إضرار بهم لا يجوز؛ ومنها أن الناس قد يثورون ضد هذه المضايقات والأضرار كما جرت به العادة؛ فيفضي ذلك إلى الفتنة؛ ومنها أيضا أن الإمام غير معصوم، لأن العصمة للأنبياء وحدهم، وبالتالي فمن الممكن أن يكفر الإمام ويفسق؛ فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره، وإن عزل أدى إلى الفتنة. وإذن، فترك نصب الإمام آمن وأفضل⁽⁵⁾.

أما الموقف الثالث: فهو في جملته رد على الموقفين السابقين، وهو موقف عموم أهل السنة وأكثرية المعتزلة والخوارج والمرجئة، الذين يجمعون على أن الإمامة واجبة من جهة، وأنها تكون بالاختيار، لا بالنص من جهة أخرى. وفيما عدا هذا وذاك، يختلفون اختلافا كبيرا؛ فمنهم من يرى أن وجوب الإمامة يفهم بالعقل، ومنهم من يرى أنه يفهم بالشرع، ومنهم من يجمع بين الاثنين؛ والخلاف في هذه المسألة يرجع في الحقيقة إلى أصول المذاهب، وليس إلى القضية نفسها⁽⁶⁾.

إن التوظيف السياسي للتجربة التاريخية للأمة في الفقه السياسي، في نظر الجابري، يجعل العلاقة بين الدين والدولة جد ملتبسة وغامضة. لكن غياب نصوص صريحة واضحة من القرآن والسنة، تنظم شؤون الحكم والدولة لا يعني أن الإسلام في جملته غير معني بمسألة الحكم؛ فالتجربة التاريخية للأمة تكذب ذلك تكذيبا. لقد تطورت الدعوة المحمدية زمن النبي نفسه إلى دولة، وحافظ المسلمون على هذه الدولة، بشكل أو بآخر، بوصفها ضرورة لحفظ الدين والدفاع عنه ومن جهة أخرى، فالقرآن والحديث يشتملان على ما يمكن أن يعتبر على الأقل أصولا لأخلاقية الحكم في الإسلام، مثل: مدح الشورى والترغيب فيها، والدعوة إلى إقامة العدل، وإلى التكفل بالفقراء والمساكين ومن في معنائهم. وفي هذا، يقول الجابري: "ليس هناك في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو إمبراطورية"⁽⁷⁾. لكن ومع ذلك، يضيف الجابري، هناك حقيقتان لا يمكن الجدل فيهما:

5 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 27

6 المصدر نفسه، ص 29

7 المصدر نفسه، ص 65

الحقيقة الأولى: وهي أن القرآن يتضمن أحكاماً تأمر المسلمين بالعمل بها، وأن من بينها ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه؛ كما في تنفيذ الحدود ومنها حد السرقة مثلاً. أما الحقيقة الثانية، فتتعلق بتنفيذ هذه الأحكام، التي من بينها القيام بالجهاد والفتح إلخ؛ وقد أدت، في نهاية المطاف، إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات، تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري.

غير أن الاستفادة من هذه الحقائق المتكافئة هو أنها لا تسمح بالخروج بنتيجة حاسمة في الموضوع؛ لأن التجربة التاريخية الإسلامية والفكر الفقهي الذي نظر إليها كل حسب ميوله الفكري والطائفي أحياناً، لا يمداننا بمعيار كاف للبت في شأنها. حتى إذا كان الأمر كذلك، وكما جاء في تحليلنا لموقف الجابري من علاقة الدولة بالدين، في شأن الغياب الكلي لنظرية في الدولة في القرآن وفي السنة؛ جاز لنا أن نتساءل: كيف تعتبر الجماعات الإسلامية المعاصرة، سواء الراديكالية أو المعتدلة منها، أن الإسلام هو الحل للأزمة التي يتخبط فيها العالم العربي والإسلامي؟

المحور الثاني: مشكلة الحكم - الإمامة والخلافة في الإسلام

إن الأمر اللافت للنظر في عصرنا هذا، هو هيمنة الخطاب الدعوي الشعبي للجماعات الدينية على عالمنا العربي والإسلامي؛ التي تدعي امتلاك الحل النهائي للأزمة المستشرية في كل المجالات: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، إلخ. وما ثورات "الربيع العربي" إلا دليلاً آخر على وجودها؛ إذ تمكنت الجماعات الإسلامية، عن طريق العملية الديمقراطية (الانتخابات)، من الوصول إلى السلطة في كل من مصر وتونس والمغرب. وانتشرت، كالنار في الهشيم، ليس فقط في كل البلدان الإسلامية، بل وفي البلدان الغربية أيضاً. وبشكل يدفعنا إلى التساؤل: هل يوجد فعلاً في الإسلام ما يجعل منه حلاً للأزمة السياسية التي تخنق العالم العربي الإسلامي، وتعيق تطلعه إلى الديمقراطية والقيم الكونية؟ أم أن شعار "الإسلام هو الحل" فارغ، يدفع إلى البحث عن بدائل أخرى لتحقيق الحق ورفع الاستبداد؛ أكثر مما يحث على تجشم عناء التفكير فيه؟

يرى الجابري في هذا الصدد، أن الشعار الذي يرفعه من يصنفون ضمن ما سمي بـ "الاتجاه الإسلامي"، شعار "الإسلام هو الحل"، يطرح قضية بدون موضوع أصلاً. كونه تحصيل حاصل، ولا يضيف شيئاً للمسلمين؛ إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلماً من دون أن يعتقد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأنه هو الحل دائماً، تماماً مثلما يعتقد المسيحي في مسيحيته واليهودي في يهوديته؟ اللهم إذا كان القصد من توظيفه كشعار سياسي إيديولوجي هو مواجهة شعارات أخرى؛ وفي هذه الحالة، يجب أن يدور النقاش حول المضمون، أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

عندما نسائل المضمون أو المضامين التي تعطى له من طرف رافعيه، يضيف الجابري، نجد فراغا، ويجده كل باحث أو متتبع يهمله أمر هذا الشعار من وجه أو من آخر. فما هو النظام السياسي الذي يمكن وصفه وتمييزه بأنه ”إسلامي“، ويكون في نفس الوقت متلائما مع ظروف عصرنا ومستجيبا لحاجاته واتجاه تطور التاريخ؟ إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على ”الشورى“، وعلى ”العدل“، وعلى ”الإخاء“؛ لأن جميع الديانات والمذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات متشابهة، ولأنها تعبر جميعها عن قيم إنسانية خالدة، ومثل عليا يتطلع إليها جميع البشر، وفي كل وقت زمان.

وبما أنه لا يوجد في القرآن والسنة نص تشريعي ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي قد توفي من دون أن يعين من يخلفه، ومن دون أن يبين طريقة تعيينه، ومن دون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته؛ فإن المسألة برمتها قد بقيت ضمن جنس المسائل التي يصدق عليها قول الرسول: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، متروكة "للدراية" و"الاجتهاد". ومن ثم، يؤكد الجابري - فشعار "الإسلام هو الحل"، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعارا فارغا، ما لم يكن رافعه يبشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم بصورة خاصة.

أما الاجتهاد في الإسلام، كما في باقي الديانات والمذاهب، فلا ينطلق من فراغ، ليس ثمة شيء يبني على لا شيء. إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن تندرج تحت حكم شرعي فيه نص، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها. وفي هذه الحالة، يقول الجابري: "تكون المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الإسلامية هي الموجهة، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار"⁽⁸⁾. يمكن البحث عن بدائل عدة للحكم ورفع الظلم دون فتنة؛ بوسائل كالديمقراطية والعصيان المدني⁽⁹⁾، وكل ما من شأنه ضمان استمرار النظام الديمقراطي.

لكن الجابري لم يتوقف عند هذا الحد، بل عمل على شرح وتمحيص الجانب الأخير، متسائلاً عن الدرس الذي تقدمه لنا التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم. وأكد أن الجواب الذي قد لا يختلف عليه اثنان يمكن صياغته كما يلي: إن الواقعة السياسية الرئيسة في التاريخ العربي الإسلامي، التي يجب إعادة النظر فيها، هي: "انقلاب الخلافة إلى ملك". ومن هنا السؤال الضروري التالي: "لماذا انقلبت الخلافة

8 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 74

9 يعتبر العصيان المدني في نظرنا، من بين أهم مقومات الديمقراطية. كما إن الإقرار بمحايدة الرفض للطبيعة البشرية لا يعني أنه صائب دائما أو أنه يحترم المبادئ المفترضة توفرها في الحياة السياسية، فالفرد قد يطالب بحقه في المشاركة السياسية، وينطلق من فهم فوق بشري للإنسان والعالم، أكان المنطلق هو الكسموس أو الإله أو الدين أو غيرهما، فيفني دون قصد هذه الطبيعة البشرية أثناء التعبير عنها. لذلك كانت الحاجة إلى المفاهيم الحديثة، مثل: الدولة المدنية والقانون والحق والمجتمع المدني، غير أن الدولة ونمط سير جهازها لم يفيا بهذا الغرض؛ إذ رغم وجود الدولة بقي الرفض قائما وفعالا ولم يمنع اللجوء إليه. والواقع أن الاستمرار هنا لا يعني الإبقاء على نفس الأشكال والممارسات، فطرق الاحتجاج تغيرت بتغير نظرة الإنسان إلى الواقع واستفادت من التراكم الذي تحقق في تجارب الشعوب. إن اكتمال مفهوم الديمقراطية في الأذهان وتحسن وسائل وآليات تحقيقها جعلها أشكال الرفض تتحسن هي الأخرى، وتغدو أكثر تنظيما ووفاء للقيم الكونية، وفي مقدمتها العصيان المدني.

إلى ملك؟“، ولماذا لم تعالج الأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان معالجة سياسية دستورية، تضع حداً لتدهور الوضع وتجنب الأمة ما آل إليه أمرها من فتنة وحرب أهلية، انتهت بـ ”انقلاب الخلافة إلى ملك“؟

يجيب الجابري قائلاً: ”إذا ما أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث ”الفتنة الكبرى“، أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول: ”إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي (ص)، ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في المسائل الثلاث الرئيسة التالية“⁽¹⁰⁾: أولاً، عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة. ثانياً، عدم تحديد مدة ولاية الخليفة. أخيراً، عدم تحديد اختصاصات الخليفة.

أما المسألة الأولى، فيرى الجابري فيها أن تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية، كان ”فلتة“؛ كما جاء على لسان عمر بن الخطاب، الذي أشار إلى أنبيعة أبي بكر قد تمت دون تدبير سابق، وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة، هي التي جعلت الأمور تمر بالطريقة التي مرت بها؛ حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء، وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا تحمد عقباه لولا أن بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر؛ فتبعه المهاجرون والأنصار. وجاءت النتيجة في النهاية أفضل مما كان يمكن أن يكون عليه الأمر لو لم يتم استعجاله، ولو لم يكن أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل رضى الناس واختيارهم، ثم حاول الأخير تلافي تكرار مثل تلك ”الفتنة“ بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم. وحداً عمر حدوه بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم؛ فوقع الاختيار على عثمان، ليتضح أن طريقة تعيين ”الخليفة“ لم تكن واحدة أو وحيدة، وأن باب الاجتهاد بقي مفتوحاً على كل الاحتمالات الممكنة، حتى إذا عدنا بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه ومعارضيه، وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام ”الشورى“؛ أي خلال تلك المداولات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة؛ تبين لنا أن ما حدث – في نظر الجابري – من ميوعة سياسية ومن فتنة دموية، انتهت بقتل عثمان، ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث، لو لم يكن هناك فراغ دستوري.

أما المسألة الثانية، والمتعلقة بعدم تحديد مدة ولاية ”الخليفة“، فتفهم من خلال وضع الخليفة في ذلك الوقت، وباستحضار وظيفته الأساسية في إمارة المسلمين وقيادة جهادهم، في حروب الردة وحروب الفتوحات. ”الأمير“ في الاصطلاح العربي القديم صفة لقائد الجيش في المعركة؛ وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب، فإنه من غير المعقول قط تحديد مدة إمرة ”الأمير“، وإن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إذا عزل أو قتل؛ حينئذ يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب؛ فيفقد لقب

10 محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 75

”الأمير“، ويعود على مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنة، ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لديهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة؛ فإن نموذج ”الأمير“ الذي كان حاضرا في مخيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش. وبالطبع، سيكون هذا النموذج هو المسيطر على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا، عندما بايع الصحابة أبا بكر خليفة للنبي، إنما بايعوه خلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك الشؤون وعلى رأسها: قتال المرتدين، بايعوه قائدا عاما لجيوش المسلمين. وعليه، لم يكن من المعقول أن يخطر على بالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي بعد مدة قصيرة من ولايته، بايع الناس عمر بن الخطاب، وصاروا على نفس الخطى. لكن الجديد الذي حدث في عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت ”حتى ملّهُ الناس“، وكان رجلا مسنّا ببيع في السبعين من عمره، وتفاقمت المشاكل في السنين الأخيرة من ولايته، واستفحل الخلاف، ونشبت أزمة دستورية، والخليفة الطاعن في السن محاط بجماعة من الأقارب وأصحاب المصالح، يصنعون له القرار ويسئون التصرف، حتى إذا فشلت النصيحة في إصلاح الوضع؛ لأن ”جماعة الضغط“ و”صانعي القرار“ المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده بالإصلاح، وجد الناس أنفسهم أمام خيار وحيد هو مطالبته بالاستقالة؛ وفعلوا. لكن السؤال الذي لم يطرحه أحد هو: كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي قانون يمكنه تجنب الأمة مخاطر العنف وإراقة الدماء؟ والحال، أن هذه الأزمة الدستورية الخطيرة لم تحل إلا بالدم؛ فعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة الفصل.

كما أنّ السبب الكامن وراء المسألة الثالثة، المتعلقة بعدم تحديد اختصاصات ”الخليفة“ عندبيعة أبي بكر وعمر وعثمان، يرجع في نظر الجابري، إلى النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك، وهو نموذج ”أمير الجيش“ الذي لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، التي لم تكن تدخل في إطار المفكر فيه في ذلك العصر؛ لأنه كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. لكن عندما كثرت المغامرات وتبدلت الأحوال بالناس، وظهرت مظاهر لم يكن من الممكن إلا أن تكون موضوع اعتراض واحتجاج، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها؛ فطرحت بحدة من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان، والتي تتلخص في مسألة واحدة، وهي: أنه تجاوز اختصاصاته، وعيّن أقاربه، وتصرف في خمس الغنائم إلخ.

وعندما قامت الثورة ضده، خطب في الناس، وكان من جملة ما قال: ”ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرتم في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي، ولم تكونوا تختلفون عليه (يعني عمر بن الخطاب)... فمالي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماما؟“. وعندما حاصره الثوار، وقالوا له: ”أعزل عنا لك الفساق،

واستعمل علينا من لا يهتم على دماننا وأموالنا، واردد علينا مظلماً؛ قال عثمان: "ما أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتهم وأعزل من كرهتهم، الأمر إذن أمركم".⁽¹¹⁾

وهكذا، — يضيف الجابري — كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه؛ إذ رفض انتقادات الثوار ومطالبهم، لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في "فضل المال" كما يشاء، وأن من اختصاصاته وحده اختيار العمال والولاة، وأن "الأمر" (أي الحكم والسلطة) يفقد معناه ومضمونه إذا هو جُرد منها. أما جواب الثوار على ما اتجه إليه الأمر من حكم مطلق، — وقد كان يقف إلى جانبهم صحابة كبار، مثل: عمار بن ياسر، وطلحة، والزبير، وعلي بن أبي طالب — فقد كان ما يلي: "والله لتفعلن أو لتعترلين أو لتقتلن فانظر لنفسك أو دع". ولم يستجب الخليفة لطلبهم، وأصر على البقاء في الحكم قائلاً: "لم أكن لأخلع قميصاً قمصنيه الله؛ فحاصروه أربعين ليلة، حتى انتهى الأمر بتسليق جماعة منهم جدران قصره، يقودها محمد بن أبي بكر، وقتل عثمان ويده مصحف يقرأ فيه القرآن"⁽¹²⁾.

إذا أخذنا هذه الحقائق التاريخية بعين الاعتبار في تحليل الواقع اليوم؛ أي في القرن الواحد والعشرين، يمكن القول إن "الجماعات الإسلامية"، التي تتبنى شعار "الإسلام هو الحل"، لا تملك نظرية متكاملة في الدولة، لأن القرآن والسنة لم يبيّنا كيفية تدبير الدولة. إن الأزمة الدستورية التي سادت ذلك العصر، ستلازم "الإسلام السياسي"، أبد الدهر، ما لم تعمل الجماعات الإسلامية على إيجاد حلول دستورية للأزمات التي وعدت بإيجاد حلول لها انطلاقاً من "شعار الإسلام هو الحل"، إذ لا يمكن أن تعالج أزمة التشغيل مثلاً، بإقناع العاطلين أن "الرزق بيد الله"، وأن الله يقول وقوله حق: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ [هود: 6]". نعم، قد تفيد هذه الحجج في زمن مضى، لكن اليوم، مع وفرة النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة التي نجحت في جعل الديمقراطية والسلم والأمن أساساً للحكم، وأداة لردع الحاكم والظالمين؛ وبعد تحقيقها نتائج ملموسة في بلدان أخرى، فإنه يتعين السير في اتجاه العصر، وتبني الديمقراطية ومقوماتها، من عصيان مدني ودولة مدنية وغيرهما. هذا على كل حال هو البديل الذي اقترحه الجابري بعد تجلية الغموض الذي يكتنف علاقة الدين بالدولة في الإسلام، وسنعرض له بعده.

11 محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 80

12 محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 80

المحور الثالث: الديمقراطية والعقلانية

بديلا عن ذلك، اقترح الجابري تبني الديمقراطية والعقلانية؛ فبعد رجوعه إلى فكر النهضة، وفك لغز علاقة الدين بالدولة، وفحص الجدل الذي دار بين فرح أنطوان ومحمد عبده، وجد أن معظم القوم لا يميزون بين الأديان، التي يجب أن تكون بين العبد وربّه؛ وبين المدنيات، التي تكون بين الإنسان وابن وطنه، أو بينه وبين حكومته، التي تتخذ صفة الهيئة الاجتماعية، وتفرض تبني النسبية السياسية. وفي هذا يقول:

”وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية، والسياسة؛ أي السلطة المدنية، وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتا وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة، فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين المتميزتين طبعاً، والمتضادتين في معلقتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان وحتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن“.⁽¹³⁾

وفي نفس السياق، يرى ياسين بوعلي أن فصل الدين عن الدولة يتطلب بادئ ذي بدء إحلال العلاقات الموضوعية بين الناس على اختلاف مذاهبهم، بشكل يجعل ديانة الفرد لا تؤثر مطلقاً على مكانته في المجتمع، كما أنه ينبغي تقييم الفرد حسب عمله، أي كانت طائفته أو ديانته، اتباع هذا المبدأ يؤدي إلى تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص الذي يريد انتقاء الأشخاص للمناصب حسب إمكانياتهم⁽¹⁴⁾، وهو المبدأ الذي أكد عليه الفيلسوف الأمريكي المعاصر ”جون رولز“ في كتابه ”نظرية في العدالة“.

ولتوضيح الدوافع وراء القول بالديمقراطية والعقلانية، يرى الجابري أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضة العربية ثلاثة رئيسية: استلهاً التجربة الدينية الأوروبية، ومشكل الطائفية الدينية، وربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة؛ أي استلهاً النهضة الأوروبية. وهذه العوامل الثلاثة تختلف اختلافاً كلياً -حسب الجابري- عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية الإسلامية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضة المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما ترتبط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة.

ولهذا اعتبر الجابري هذه الثنائية (الدين والدولة) في الفكر العربي المعاصر، ثنائية مزيفة، وذلك بسبب تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبراً إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة. في حين أن شروط النهضة

13 المصدر نفسه، ص 93

14 ياسين بوعلي، الثالث المحرم، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط2، دار الطليعة بيروت، 1978، ص 77 - 80

ليست واحدة، بل متعددة ومتشابكة، وتتغير بحسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرط النهضة في تجربة تاريخية معينة. وقد يكون بالعكس من ذلك، إما عنصرا محايدا، وإما عنصرا عائقا للنهضة، وهي أيضا ثنائية مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر، وتقفز عليها وتطرح بدلا عنها مشاكل أخرى، تجعل حلها شرطا للنهضة وضرورة مستقبلية.

وللتخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية يقول الجابري إن الحل:

”يكنم أولا، وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة، ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما، على أنه مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... إلخ وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة“⁽¹⁵⁾

ليست مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي في نظر الجابري مشكلة قومية، بل مشكلة قطرية، وهي أمر بعيد عن حلم القومية العربية؛ قريب إلى فكرة القومية الغربية. فكيف يجب أن نعالج ثنائية الدين والدولة معالجة تخدم المسألة القومية؟

إن ثنائية الدين والدولة في العالم العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة -حسب الجابري- لأنها تخفي مشكلة حقيقية، وهي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية. وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط، لأنها لا تعم الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية، هي: غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط⁽¹⁶⁾.

هذا ما جعل الجابري، يفضل الديمقراطية والعقلانية، لحل هذه الثنائية المزيفة للأسباب المذكورة، بدلا من العلمانية. لكن الضمانات التي قدمها مفكرو الغرب لصون الديمقراطية، ومنها العصيان المدني الذي يعد اختبارا حقيقيا يسهم في منعها من الانحراف، تتأسس في مجملها على العلمانية. فما هي إذن الضمانات التي سيقدمها الجابري، وغيره من المفكرين العرب لتجنب انقلاب الديمقراطية على نفسها، وسوء تصرف مبادئها؟

يقول الجابري بضرورة استبعاد شعار ”العلمانية“ من قاموس الفكر القومي العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية اللذين يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي. فعندما استقلت

15 الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، 98

16 المصدر نفسه، ص 107

الأقطار العربية، وبدأ التنظير لفكرة العروبة والقومية العربية، — وإن كانت فكرة القومية كما رأينا، مرتبطة بدفع الاستعمار والاستبداد — أعيد طرح شعار "العلمانية" من جديد، خاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية، حيث وجد تبريره في ما استشعرته الأقليات من الخطر الكامن من وراء المناداة بالدولة العربية الواحدة. ومشروع القومية العربية؛ سيكون الكلمة الفصل فيها للأغلبية المسلمة، وتفرز وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني؛ وتجد من يدافع عن فكرة "الشورى" بدل الديمقراطية. يقول الجابري:

"إن الدلالة الحقيقية لشعار "العلمانية"، في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي "فالعلمانية" على هذا الاعتبار، كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية"⁽¹⁷⁾، لينتهي الجابري إلى ضرورة مراجعة وتدقيق مفاهيم الفكر العربي، وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، وهو ما قام به فعلاً في العديد من أعماله، لكن الشرط الذي نراه أنجع في حل المشكل، بدل الاستغراق في الدوران حوله وتوصيفه؛ وهو الكفيل برفع الظلم وتخليص العالم العربي من براثن التخلف، هو جعل المفاهيم أكثر احتراماً لروح العصر. يجب الاستفادة من تجارب من سبقنا إلى الديمقراطية والاكتفاء بجني ثمار التقدم بدل تكرار المحن التي تخللت مساره. يجب طرح أنقال الماضي، ماضينا وماضي غيرنا، واغتنام كل ما ثبتت جدواه في بناء المواطن الحرّ، الذي لا يخاف قول الحق، ولا يتردد في مجابهة الظلم والاستبداد، وهو ما نراه متحققاً في العصيان المدني وما يرافقه من شروط: كالعلمانية والديمقراطية والدولة المدنية وغيرها؛ ذلك أن الشعارات التي تم رفعها إلى اليوم، وإن كانت مبنية على مبادئ معقولة، لم تؤت أكلها؛ وثورات "الربيع العربي" افتقدت إلى الوعي السياسي الكافي الذي يحرم خصومها فرصة إفسادها. ففكرة العصيان المدني، إذا ما طبقت بالشكل المطلوب، قادرة على تحقيق أهدافها وإفساد أسباب الالتفاف عليها، وهي على كل حال حاضرة عند بعض المفكرين العرب، مثل: عبد الرحمن الكواكبي. لكن الأغلبية الساحقة من المحسوبين على المتنورين، إما أنها ترفضها أو أنها تؤمن ببعضها وتكفر بالبعض الآخر، وبانتقائية معيبة تريد رفع الصرح قبل تثبيت أساساته. يقول حسن حنفي في رده على الجابري حول العلاقة بين الدين والدولة:

"إن الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس

17 الجابري، الدين والديمقراطية وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص 112

وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم. فالعيب فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي".⁽¹⁸⁾

فلماذا رفض الجابري "العلمانية" من قاموس الفكر العربي وعوضه بشعاري "الديمقراطية" و"العقلانية"؟، لقد تم استبعادها من قبله، لأنها في نظره لا تعبر عن حاجات المجتمع العربي، عكس "الديمقراطية" و"العقلانية". فالأولى تحفظ الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والثانية تعني قيام الممارسة السياسية على العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج. ولهذا، دعا إلى إعادة تأسيس الفكر القومي على مبدأي الديمقراطية والعقلانية، وإعطاء الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة؛ الفكر الذي يرفع شعار الوحدة العربية والوطن العربي الواحد من المحيط إلى الخليج.

إنّ القول بالعلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة، لا يستقيم في نظر الجابري؛ لأنه لا يطابق الواقع، ولا يؤدي وظيفة إيجابية إلا حين تكون هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه، وتنازع الدولة في السلطة، وتكون النتيجة دولة ضد دولة، أو دولة داخل الدولة في المجتمع الواحد، وحيث يكون الفصل بينهما ضرورياً، تحديد اختصاصات كل منهما تحديداً يجعل الواحدة منهما تمارس مهمتها دون أن تتشابك أو تتصادم مع الأخرى، كما حدث في أوروبا مطلع العصر الحديث. لكن مجتمعنا، الذي يدين أهله بالإسلام ولا توجد فيه مؤسسة دينية؛ إذ الدين في الإسلام شأن الفرد وحده، والعلاقة بينه وبين الله علاقة مباشرة تتم من دون توسط؛ لا يحتاج إلى الفصل أساساً. ولهذا، يقول الجابري: "ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسية"⁽¹⁹⁾. تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية؛ لأنّ الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسية ما هو نسبي ومتغير؛ السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، والدين يبقى منزهاً عنها، وإلا فقد جوهره وروحه؛ غير أن قول الجابري هذا ينطوي على تناقض؛ إذ كيف نعتبر الدين شأنًا شخصيًا، ومسألة ضمير، نحن نعلم أن حد الردة أحد ثوابته؟

لم يخض الجابري في هذه الأمور، واكتفى بالتشديد على أن جوهر الدين وروحه أن يوحد، لا أن يفرّق؛ توحيد على مستوى العقيدة (إله واحد)، وتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة)؛ وهو توحيد على مستوى فهم الدين وممارسته. أما السياسة، فجوهرها وروحها أن تفرّق، لا تكون إلا حيث توجد أسباب الاختلاف، وبالتالي هي أقرب ما تكون إلى "فن إدارة الاختلاف" منه إلى أي شيء آخر. إما إدارة الاختلاف القائم، أو العمل على خلق آخر. يقول: "كان ربط الدين بالسياسة - أيا كان نوع هذا الربط

18 محمد عابد الجابري، حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، سبق ذكره، ص 38

19 الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص 117

ودرجته - يؤدي ضرورة إلى إدخال جرثومة الاختلاف إلى الدين⁽²⁰⁾. والاختلاف في الدين، إذا كان أصله سياسياً، يؤدي بالضرورة إلى الطائفية، ثم الحرب الأهلية. وتاريخ الإسلام شاهد على ذلك، على الأقل من عهد عثمان إلى الآن.

إن النتيجة المستفادة من التحليل أعلاه، من تتبع استدلال الجابري وحججه، والتي لا يمكن أن يحجبها شيء، هي صعوبة، إن لم أقل استحالة، القول إن الإسلام هو الحل. وتؤكد اعتبارات التالية:

- توظيف الدين في السياسية؛ الذي تقوم به جماعة دينية ما، عندما لا تجد مصلحة في الإفصاح عن الطابع السياسي المحض لقضيتها؛ فتلبسها لبوساً دينياً، وتسقط في استغلال مادي سافر لها.

- افتقار الجماعات الدينية إلى الوعي السياسي؛ الذي يجعلها غير قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية والاقتصادية طرحاً مكشوفاً.

- التوظيف الطائفي والمذهبي للدين؛ الذي يريد بعث نزاعات ومسميات قديمة، واستغلالها في صراعات الحاضر التي تختلف شكلاً ومضموناً عن الصراعات الأيديولوجية القديمة؛ كأن تعمل بمنطق القبيلة داخل الدولة.

الإسلام السياسي محكوم بالفشل في تحقيق أهدافه التاريخية؛ لأنه لا يطرح المسائل طرحاً سليماً يستجيب لانشغالات المواطن الحقيقية. ولا يتعرض لمسألة الاستبداد والظلم، وما يترتب عنهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية، من بابها الرسمي المعاصر؛ باب السياسة التي تؤمن بالاختلاف والتعايش السلمي والحق الدستوري في الاحتجاج والعصيان المدني، والديمقراطية والعقلانية وغيرها.

الإقرار بأن الحضارة المعاصرة التي نحيها اليوم - التي تنصب نفسها حضارة العصر، علينا وعلى غيرنا، بالفكر والتقنية والسلع والسلاح - شيء جديد تماماً، يقع خارج الحضارة العربية الإسلامية التي أصيبت بالتراجع. وأن استلهاً نهج السلف الصالح يكفيننا اليوم، كما كفانا يوم كان التاريخ تاريخاً.

ينبغي ألا ينطلق النموذج المراد استلهاً في إعادة بناء الذات، ذاتنا نحن، وتحصينها من الاندثار، من "نموذج-السلف" الذي يقدم نفسه كعالم يكفي ذاته بذاته، بل يجب أن يستند على التجارب التاريخية المشتركة بين الأمم كافة، والتي تعد إرثاً للبشرية جمعاء؛ إذ ما ناضل مناضل أو صرخ مظلوم في وجه الاستغلال إلا وكان لنا في فعله عبرة وفائدة. وتكون التجربة التاريخية للأمم الأخرى، التي تفرض حضارتها كنموذج كوني، بعد مسار حافل بالمحن والمآسي التي يستحسن أن نتجنب السقوط فيها، خير هاد لنا في محاولتنا فهم تجربتنا ورتق عيوبها، ألا تعتبر الشورى مرادفاً للديمقراطية الغربية؟

المحور الرابع: الشورى والديمقراطية

تحظى الشورى بأهمية بالغة في الإسلام؛ فقد حثّ النبي عليها، وسميت سورة من القرآن بها، حتى جعلها البعض مرادفاً للديمقراطية. لكن ما يثير الانتباه في السورة التي ذكرتها هو أنها مكية، تصف حال المسلمين وتميزه عن غيرهم، "أمرهم شورى بينهم"، عندما كانوا مستضعفين في بداية الدعوة، وقبل أن تكون لهم دولة ونظام حكم. وبما يفيد أنها شكلت حينها منهجاً بديلاً ومغرياً بالنسبة إلى المؤلفة قلوبهم الذين ضاقوا ذرعاً بالأعراف القبلية وهيمنة الوجهاء. يقول الجابري في هذا الصدد:

"لقد جعل القرآن الكريم من الشورى خصلة من الخصال الحميدة، جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة... فقال تعالى: "فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ، وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ؛ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ؛ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ" (21)

يوجه القرآن الكريم الخطاب مباشرة إلى النبي، ويدعوه إلى جعل الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه. "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (سورة آل عمران الآية 159). أما سر الأمر بها، فيرجعه "صلاح عبد الفتاح الخالدي" إلى السياق الذي نزلت فيه الآيات، ومقدمات الغزوة التي كانت الشورى معلماً بارزاً فيها، حيث يذكر أنه لما تجهزت قريش لقتال رسول الله والمسلمين في المدينة، وكان المسلمون يستعدون للمواجهة، رأى الرسول عليه السلام رؤيا عجيبة، لها ارتباط مباشر بالمعرفة القادمة: رأى بقراً يذبح، ورأى في سيفه ثلثة (أي نقصاً) ورأى أنه أدخل يده في درع حصينة. فطلب المسلمون تعبيرها، قال لهم: البقر الذي يذبح، هم ناس من أصحابي يقتلون؛ والثلثة التي في سيفي: رجل من أهل بيتي يقتل؛ والدرع والحصينة هي المدينة.

فما كان منه إلا أن استشار الصحابة في شأن مكان المعركة، هل يقاتلون قريشا في المدينة، أو يقاتلون خارج المدينة. وكان رأي الرسول أن لا يخرجوا من المدينة، بل يتحصنون فيها، حتى إذا دخلتها قريش، قاتلها المسلمون في الشوارع والحارات والأزقة، وقاتلت النساء من أسطح البيوت، وواقفه في الرأي مجموعة من المسلمين، جلهم من المنافقين، كعبد الله بن أبي زعيم. لكن الأكثرية من المسلمين كان لها رأي آخر، وبخاصة الشبان منهم، والذين لم يشتركوا في معركة بدر، والمتحمسين للقتال والشهادة؛ إذ كان

21 الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص 87

رأيهم الخروج من المدينة وملاقاة قريش خارجها⁽²²⁾. فوافق الرسول على ذلك، ورغم أنه يعلم مسبقاً أن النتائج ستكون وخيمة؛ أخذ بمبدأ الشورى القائم على رأي الأغلبية من المسلمين، وهو المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية. لكن ديمقراطية العدد، ليست دائماً على صواب، وتحتاج إلى آليات أخرى تدفعها إلى أخذ رأي الأقلية بعين الاعتبار وحفظ المصلحة العليا للأمة، خاصة دعاء السلم وحرية الاختيار والقرار.

وفي نفس السياق، يرى "سيد قطب" أن الآية نزلت عقب وقوع مبدأ الشورى في نتائج بدت خطيرة في ظاهرها؛ لأن الخلل كان في وحدة الصف لا فيها، وفي انقسام المسلمين إلى فريقين أثناء المعركة الذي جعل عبد الله بن أبي يعوذ بثلاث الجيش. وبدا لكثير من المسلمين أن خطة خوض المعركة لم تكن أسلم الخطط من الناحية العسكرية، خاصة وأن الرسول كان على علم مسبق بنتائجها الخطيرة ولم يمنعها؛ عرفها من رؤياه الصادقة، وكان من حقه أن يلغي ما استقرت عليه الشورى. لكنه أمضاها، وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات، لأن إقرار المبدأ، وتعليم الجماعة، وتربية الأمة، أكبر من الخسائر الوقتية⁽²³⁾.

أما الدلالات والمعاني التي تحملها الآيات التي أمرت الرسول بمشاورة المسلمين، فإن صلاح عبد الفتاح الخالدي يحصرها في الأمور الستة التالية:

1_ إقرار الشورى بصيغة فعل الأمر: "وشاورهم". وهذا يشير إلى أن الشورى مأمور بها، واجبة، وليست تطوعية أو مندوبة؛ لأن الأصل في الأمر هو الوجوب.

2_ القول يلزم "ال خليفة" أو "الإمام" أو "السلطان" أو "الحاكم". إن كان خطاباً موجهاً في الأصل إلى الرسول، باعتباره إماماً للمسلمين وقائداً لهم، فهو كذلك قدوة للحكام والقادة من بعده؛ فالخطاب الموجه إلى الرسول موجه إلى أمته، ما لم يقدّم دليل على تخصيصه به -كما يقول علماء الأصول والتفسير-.

3_ المعنيون بالمشاورة هم المسلمون، لأن المفعول به في "شاورهم" يعود على المسلمين عموماً؛ فكل فرد في الأمة من حقه أن يقدم رأيه، وأن يشير بما يراه مناسباً للأمة ويحقق مصلحتها. لم تحدد الآية كيفية مشاورة المسلمين، وتركت أمرها للأمة، باعتباره "شكلاً" أو ترتيباً إجرائياً، لكنها تتحقق باستفتاء عام، كما يمكن أن تتحقق بانتخاب ممثلين عن الأمة أو غيره.

4_ مضمون الشورى وموضوعها بقيا عامين. قال: "وشاورهم في الأمر"، والأمر كلمة عامة، و"أل" "التعريف" فيها للاستغراق فقط؛ أي: تستغرق كل صور الأمر ومجالاته وحالاته وألوانه، كل أمر

22 صلاح عبد الفتاح الخالدي وآخرون، الشورى في الإسلام، ج 1، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، 1989 م، ص 59. للاطلاع على المزيد حول هذه الرواية يمكن الرجوع إلى نفس المرجع ص ص 60/61

23 صلاح عبد الفتاح الخالدي وآخرون، الشورى في الإسلام، ج 1، مرجع سبق ذكره، ص 61. عن سيد قطب، في ضلال القرآن، بتصرف.

يهم المسلمين ويحتاج إلى سماع آرائهم، وأخذ شوراها، فلا بد من مشاورتهم فيه، من الأمور السياسية والاقتصادية والقانونية... إلخ

5_ وإذا جمعنا بين الآيتين: "وشاورهم في الأمر" و"أمرهم شورى بينهم"، يظهر تركيز النص القرآني على أن "الأمر" فيهما عامّ وشامل لكل صور الأمر ومجالاته، ويؤكد جعلهما موضوع الشورى عاما شاملا لكل ما يهم المسلمين.

6_ لا يجوز أن تقود الشورى إلى الفوضى أو انفلات الأمور والضعف؛ فالحاكم يشاور الأمة في الأمر ويستمع إلى كل وجهات النظر، ويقلب الأمر على وجوهه كلها، ويقدر الآراء المتعارضة جميعها، ثم يختار منها ما يحقق مصلحة الأمة ويرجحه.

حتى إذا تقدم أحد أفراد الرعية برأي مخالف لرأي الحاكم، يقول صلاح عبد الفتاح الخالدي:

"لا يجوز أن يؤدي إلى تغيير رأي الحاكم فيه وتغيير قلبه عليه، بل يبقى ذلك الحاكم رفيقا به، لنا معه، رحيمًا به، مستغفرا له. طالما أن ذلك الأمر بقي ضمن إطار دائرة الشورى، وتقديم الرأي؛ وطالما أن ذلك لم ينته إلى مخالفة الإمام وعصيانه، وحتى لم يأخذ برأيه؛ وطالما أن ذلك لم يؤدّ إلى الخروج عليه. فإن اشتط ذلك الفرد، وعصا أوامر الإمام، وخرج عليه، فعندها يعاقبه عقوبة تتفق مع عصيانه".⁽²⁴⁾

كان الرأي المجمع عليه لدى أهل السنة يقول إن مسؤولية الحكم تعود لحاكم الأمة وحده، بعد الله؛ ليس مسؤولا في آخر الأمر إلا أمام الله وأمام ضميره. أما طريقة تسلم الحكم، فكانت تتم في عصر الإسلام الأول بالشورى؛ أي باختيار أعيان الجماعة، إلا أن طريقة الحكم هذه (البيعة) تحولت بعد انصرام العهد الأول إلى مظهر شكلي فقط، حيث يقول ألبرت حوراني إنها: "فقدت فيه حتى نظريا معنى الاختيار وغدت بالأساس مناسبة للاعتراف بالخليفة لا اختياره".⁽²⁵⁾

يتضح مما سبق، أنّ مفهوم الشورى ينطوي على فراغ دستوري آخر، يتعلق بعدم تحديد العقوبات المرتبطة بأنواع المخالفات، وترك الأمر للحاكم الذي ينزل العقوبات التي يراها مناسبة. وأن العصيان في هذه الحالة، كان يعد عصيانا للحاكم وليس لقوانين معينة، ما جعل أغلب القضايا تحل بالسيف. فتظهر صعوبة الحديث عن إمكانية الديمقراطية والعصيان المدني في غياب دولة دستورية ذات قوانين واضحة مصدرها الأرض (الشعب) وليس السماء (الله)، قابلة للتعديل وفق متطلبات الأفراد. تقول نور هان عبد الوهاب: "على عكس الشورى، تسمح الديمقراطية بتعديل النصوص المؤسسة، ففي إطار الديمقراطية يمكن للمواطنين أن

24 صلاح عبد الفتاح الخالدي وآخرون، الشورى في الإسلام، ج 1، سبق ذكره، ص 64

25 ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، لبنان، بيروت، ص 16

يقوموا بتعديل الدستور، باعتباره النص المؤسس لنظام الحكم. أما في إطار الشورى، فلن يمكن تعديل النص القرآني أو ما ثبت صحته من الأحاديث النبوية⁽²⁶⁾.

قد لا يجد البعض مشكلة في عدم إمكان تعديل النصوص القانونية "الفقهية"، بحجة أن المسلمين ملتزمون في كل الأحوال بمبادئ الإسلام، كأصل عام؛ غير أنهم يتغافلون، في الواقع، عن حقيقة أنها ثمرة تأويل بشري للنصوص، ينطلق من تفسيرات قديمة جداً، كانت مناسبة للواقع وقتها ولم تعد كذلك اليوم، مما يجعل الأمر أكثر تعقيداً. ولنا في الشورى، كمبدأ إسلامي، خير مثال؛ إذ يخضع تفسيره إلى الفهم التقليدي للنصوص الإسلامية الذي أشرنا إليه في توضيحنا للآليات المتعلقة به.

إنّ الملاحظة الأخرى، والأكثر أهمية وخطورة، والتي يمكن استخلاصها من تناول موضوع الشورى في الخطاب الديني الإسلامي، هي أن الحاكم حرّ في العمل بمبدأ الشورى؛ ألا يعمل به إلا إذا علم أنه يخدم مصالحه أو يتوقع أن يكون كيفما شاء. وأنه ملزم باستشارة الأمة، لكن دون تحديد المعنيين بها: أيتعلق الأمر بنخبة مختارة على المقاس؟ أم يتعلق بالأقارب، كما حصل في زمن عثمان؟ وهل تشمل النساء وغير المسلمين؟

المؤكد في كل الأحوال، أنها تختلف عن الديمقراطية التي تتعامل بمبدأ المواطنة؛ تنزل الشورى من الأعلى إلى الأسفل، وتصد الديمقراطية من القاعدة الشعبية إلى الحاكم. يقول الجابري في هذا الصدد: "يجب أن تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من إعادة تأصيل المبادئ الثلاثة المنوّه بها (الشورى- المسؤولية- وقوله أنتم أدرى بشؤون دنياكم) وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته"⁽²⁷⁾.

إن تبني مبدأ الشورى في العصر الحاضر، يقتضي في نظر الجابري إقرار المبادئ الثلاثة التالية والعمل بها: تحديد طريقة ممارسة "الشورى" بالانتخاب الحر، وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، وإسناد مهام السلطة التنفيذية إلى حكومة مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل الأخير وحده مصدر السلطة. إنها المبادئ، يقول الجابري: "التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان فأدت إلى "انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض"⁽²⁸⁾.

26 نورمان عبد الوهاب وآخرون، الشورى والديمقراطية: الفرق والفارق، سلسلة ملفات بحثية، تحت إشراف بسام الجمل وتنسيق أنس الطريقي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فبراير 2016، ص 10

27 الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص 90-89

28 المصدر نفسه، ص 90

ليس هناك إذن ما يبرر تحفظ بعض الحركات السياسية الإسلامية من الديمقراطية الحديثة؛ لأن الزعم بأن الخليفة في الإسلام يمكن أن يعيّن بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين، وأن مدة ولايته لا يمكن تحديدها، لأن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه، وأن مبايعته تفوض الأمر له بدون تحديد اختصاصاته؛ لا أساس معقول له. إن هذه التبريرات، يقول الجابري: "لا تستند إلى أيّ أساس، لا من العقل، ولا من النقل، وإنما تستعيد آراء فقهاء السياسية "كالماوردي" وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم، إنما أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملت عليها ظروفهم. إما ردّا على الشيعة الرافضة، وإما تكريسا للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة".⁽²⁹⁾

ويرى "حسن حنفي" في هذا الصدد، أن جذورا تاريخية تكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، وأنها حصيلة تراكم طويل عمّر ألف عام، لا يخص الحركات الإسلامية وحدها، بل أيضا الحكام والشعوب. فالأشعرية في نظر حنفي، تعطي أساسا نظريا للسلطة المطلقة من التراث الديني الذي تربّى عليه الناس، والذي أصبح صلب العقيدة الدينية؛ فالله فعّال لما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، يسمع ويبصر كل شيء، ولا تخفى عنه خافية. ثم يوظف فقهاء السلطان هذه البنية النفسية، وينقلونها من الله إلى السلطان، ومن الخالق إلى رئيس الدرك.

أما العقل، فيبقى قاصرا في عُرفهم عن إدراك حسن الأشياء وقبحها، ويحتاج إلى وصاية من الخارج وتوجيه منه، يقدّمها النقل الذي يمدّه بمقاييس السلوك. أما الدولة، فكلها مركزة حول شخص "الحاكم": صفاته واختياره وطاعته، أكثر من تركيزها على المؤسسات المستقلة أو بيان حالات الخروج عليه. وطالما أن الأشعرية هي الأيديولوجية السائدة والعقيدة الرسمية للدولة، تنتشرها الصحافة وتدعو إليها أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية ووسائل التواصل الاجتماعي، لن يكون بمقدور أية ديمقراطية أو حرية أو مدنية أو ليبرالية غربية أو غيرها، أن تدرك النجاح أو تعرف الاستمرار في هذه التربة.

أما بالنسبة إلى الشعب، فإن أيديولوجية الاستسلام المتمثلة في التصوف تدعو الناس إلى الطاعة، طاعة السلطان، والتسليم بالأقدار، نظرا لما يفرزه من قيم سلبية، مثل: الزهد والقناعة والصبر والرضا والتوكل. وقد تحولت إلى أمثال عامية يستشهد بها الناس، مثل: "القناعة كنز لا يفنى"، "الصبر مفتاح الفرج"، "العين صابنتي ورب العرش نجاني"، "المنحوس منحوس ولو علقوا على راسه فانوس"، إلى أن أصبحت القدرية حكمة شعبية تصدر منها أحاديث موضوعية، مثل: "السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه"، تمنع من المبادرة وأخذ زمام الأمور.⁽³⁰⁾

29 المصدر نفسه، ص 91

30 محمد عابد الجابري، حسن حنفي، حوار الشرق والغرب، نحو إعادة الفكر القومي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1990

وفي نفس السياق، قام "إمام عبد الفتاح إمام" بدراسة تحت عنوان "الطاغية" رصد فيها حضور هذه الحقيقة في الواقع التاريخي للعرب؛ أي: حقيقة الطغيان والاستبداد. وكشف سمة الاستمرارية التي تربط تاريخنا القديم في الشرق، حيث ساد طغيان الحاكم المتأله في مصر وبابل وأشور وفارس؛ بالطغيان الحديث والمعاصر الذي شهدته البلدان نفسها وتأله فيه الحاكم أيضاً. ساد الطغيان نفسه تاريخنا القديم والوسيط والحديث، ونصب نفسه نموذجاً لكل طغيان، فخلق عند المواطن الشرقي طبيعة خاصة تجعله ينقاد بسهولة لمثل هذا اللون من الحكم، بل ويتقبله ويسعى أحياناً إليه دون أن يجد في ذلك حرجاً أو غشاً. لقد كان أرسطو يقول: "إن الرجل الحر لا يستطيع أن يتحمل حكم الطاغية"، لأن الرجل اليوناني كان لا يطبق الطغيان، بل وينفر منه. أما الرجل الشرقي، فإنه يجده أمراً طبيعياً، هو نفسه طاغية في بيته، يعمل أسرته معاملة العبيد. ولهذا لا يدهشه أن يعامله الحاكم هو نفسه معاملة العبيد⁽³¹⁾. وهنا يصعب الحديث عن مفهوم الشورى.

وطالما لم تتحول - في نظر حسن حنفي - هذه القيم السلبية إلى قيم إيجابية، مثل: الرفض والثورة والغضب والتمرد والتحرر والمعارضة والمقاومة، لن يتحرك شعب، ولن تنجح دعوة للحرية. وبما أن هذه المفاهيم صعبة الفهم على الشعوب التي ألقت الطاعة وجعلتها جزءاً لا يتجزأ من سلوكها اليومي، فإن مفهوم العصيان المدني يكون أقرب إلى الاستيعاب وأسهل عند التنفيذ، لأنه لا يقترب بشكل مباشر من الحاكم المقدس عند الشعب، بل يرفض القوانين فقط. شريطة أن يعاد بناء المخزون الثقافي العربي، الذي ما يزال قادراً على التفاعل والعطاء، على أسس جديدة تعيد للإنسان العربي إنسانيته. ليس بترجمة ما كتبه الآخر عن التحرر والحرية والديمقراطية، أو الانغماس في غياهب الماضي، وإنما بالعمل الفعلي الذي يجتث التسلط، ويكشف أسباب القهر وعوامل الطغيان المترسخة في وعينا التاريخي؛ والذي يمكن أن يتأتى عن طريق الرفض المدني لكل أشكال الاستبداد وتحمل النتائج كيفما كانت.

خاتمة:

خلاصة القول، ليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، ويمكن التأسيس عليه. كل ما هنالك، مجرد اجتهادات قام بها أصحابها في ظروف محددة وبغايات مخصوصة. بدأت هذه الاجتهادات بانتقال الدعوة، غداة وفاة الرسول، إلى نظام في الحكم يستلهم نموذج "أمير الحرب" الذي فرضته ظروف الأمة الناشئة. ثم تطورت مع الدولة العربية الإسلامية، مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام، فتبين عجز هذا النظام عن استيعاب التطورات التي حصلت، وبرز الفراغ الدستوري الذي كادت تداعياته أن تذهب بروح

31 إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، الكويت، عدد 183، مارس 1994، ص 157

الأمة ووحدها؛ كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث المذكورة أعلاه. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة فقهية سلمية، فإن القول الفصل بقي للسيف، و"انقلبت الخلافة إلى ملك". وهذا ما يجعل من شعار "الإسلام هو الحل" خطابا أجوف إن لم يتعزز باستقرارات واقعية، للواقع الحالي الذي يختلف كثيرا عن زمن النبي والخلفاء، والنظر لما أنتجته الإنسانية من نظريات سياسية ساهمت في تطور مجتمعات بعينها، وسببت تخلف أخرى.

كما أن حكمنا هذا، سيكون متسرعا وظالما إن نحن لم نأخذ بعين الاعتبار تنامي الوعي بالحرية الملحوظ في العالم العربي، والذي جسده الحركات الاحتجاجية الأخيرة، أقصد الربيع العربي. لذلك، نتساءل: هل أعادت ثورات ما يسمى "بالربيع العربي" الأمل في التحرر بعد الاستسلام الذي طال أمده؟ هل يمكن أخذ العبرة مما وقع (الربيع العربي)؟ هل هي بداية تحرير العقل العربي؟ أم أن هذه الحركات الثورية لم تنتج إلا اللااستقرار والفوضى؟ أية آفاق ممكنة للدول العربية بعد الانتفاضات؟ وهل نحن في حاجة إلى ثورة ثقافية توفر للرفض أسباب النجاح، قبل الشروع فيه؟

قائمة المصادر والمراجع

- _ محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، فبراير 1996
- _ ياسين بو علي، **الثالوث المحرم**، دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط2، دار الطليعة بيروت، 1978
- _ صلاح عبد الفتاح الخالدي وآخرون، **الشورى في الإسلام**، ج 1، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، 1989 م.
- _ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، 1798-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
- _ نور هان عبد الوهاب وآخرون، **الشورى والديمقراطية: الفرق والفارق**، سلسلة ملفات بحثية، تحت إشراف بسام الجمل وتنسيق أنس الطريقي، مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث، فبراير 2016
- _ محمد عابد الجابري، حسن حنفي، **حوار الشرق والغرب**، نحو إعادة الفكر القومي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1990
- _ إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية، دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، الكويت، عدد 183، مارس 1994

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com