الإسلام المعياري والإمكان التاريخي

قراءة تحليلية نقدية للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

عبد النبي الحري *

ملخص: تهدف هذه الورقة إلى تقديم قراءة تحليلية نقدية لكتاب الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية[1] للمفكر محمد بن المختار الشنقيطي، الذي ينخرط في مشروع نظري طموح، غرضه إعادة قراءة المدونة التراثية الإسلامية قراءة جديدة، بما يعتقد أنه سيفيد شعوب الأمة الإسلامية في مختلف معاركها الراهنة: الفكرية والسياسية والأخلاقية، أو كما جاء بتعبير المؤلف «معركتها الحضارية»، حيث يتبنى نفَسًا تجديديًّا، مع مواقف تجاه قضايا التغيير في المنطقة، ويحاول الباحث تناول المؤلفات السابقة للشنقيطي، في سياق البحث ضمن الإطار النظري لهذه الدراسة.

*جامعة الحسن الثاني، المغرب

Normative Islam and the Historical Possibility a Critical Analytical

ABDUL NABI AL-HARI *

ABSTRACT *This paper aims to present a critical analytical reading of the book The Constitutional Crisis in Islamic Civilization [i] by the thinker Muhammad bin Al-Mukhtar Al-Shanqeeti, who is engaged in an ambitious theoretical project, which aims to re-read the Islamic Heritage a new reading, with what he believes will benefit the Islamic nation in its various current battles: Intellectual, political, and moral, or as the author states his "civilized battle." He adopts a regenerative breath, with attitudes toward issues of change in the region. The researcher tries addressing the previous literature of Al-Shanqeeti, in the context of research within the theoretical framework of this study.*

*Hasan II University, Morocco

رؤية تركية
2020-(9/1)
205 - 181

DOI: 10.36360 / 1560- 009- 001- 012

لعل من المفيد، بالنسبة لنا، التوقف عند كتابين سابقين لمؤلفنا، وإلقاء نظرة سريعة على إشكاليتهما المركزية تمكننا من «موضعة» الكتاب الذي نحن بصدده، ضمن الإطار النظري العام الذي يشتغل فيه مؤلفه.

> **تُحَرِّك فكرَ الشنقيطي قضيةٌ مركزية هي البحث عن مخرج للأمة الإسلامية من أزمتها الحضارية الخانقة من خلال العمل على وضع حدّ للجوهر الدستوري لهذه الأزمة**

لنبدأ بأطروحة الشنقيطي لنيل درجة الدكتوراه في تاريخ الأديان المقارن من جامعة تكساس تك الأمريكية، التي ترجمها بنفسه، من الإنكليزية إلى العربية، في كتابه الموسوم بـ«أثر الحروب الصليبية على العلاقات السُّنية الشيعية»[2]؛ الذي هو تأملات في صفحات من الصراع الطائفي، بين «السنة» و«الشيعة»، بوصفه عرضًا من أعراض الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية، الذي مزق المسلمين شر تمزيق، ولا يدخر المؤلف أيّ جهد نظري في العمل على إخراج الأمة الإسلامية من «الجهالة الطائفية» و«الهمجية السياسية» التي ورثتها بسبب هذا الصراع؛ حيث اقترح ما يعتقد أنه الدواء الشافي والكافي للطائفية، وهو «العدل والحرية للجميع، دون ازدواجية ولا مثنوية»[3].

أما الكتاب الثاني فيحمل عنوان «الخلافات السياسية بين الصحابة»رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ»[4]، ويعالج فيه الكاتب المظهر الأول لما يعتقد أنه يمثّل جوهر أزمة الحضارة الإسلامية، وهو «الأزمة الدستورية»، التي تمثلت في الاستقطابات الحادة التي وقعت بين الصحابة بعد التحاق النبي صلّى الله عليه وسلّم بالرفيق الأعلى، سواء خلال النقاشات الساخنة التي عرفتها ليلة «السقيفة»، أو الاقتتالات الدامية في معركة «الجَمَل»، أو خلال حرب «صِفّين» التي أسفرت نتائجها عن جراح عميقة، لا يزال العالم الإسلامي يعاني ما نتج عنها من ويلات الفرقة والتشتت والطائفية التي ازدادت استفحالًا خلال أيامنا هذه.

تُحَرِّك فكرَ الشنقيطي قضيةٌ مركزية، هي البحث عن مخرج للأمة الإسلامية من أزمتها الحضارية الخانقة؛ من خلال العمل على وضع حدّ للجوهر الدستوري لهذه الأزمة، انطلاقًا ممّا «تضمنه القرآن والسُّنة من مبادئ هادية في بناء السلطة وأدائها .. [و] ما توفره التجربة الإنسانية المعاصرة من عبرة مفيدة في هذا المضمار»[5].

وإذا كان المؤلف قد تناول أبرز مظاهر هذه الأزمة في منشوراته السابقة، وفي مقدمتها الكتابان المشار إليهما آنفًا، فإنه يخصص قولًا مفصّلًا لها في الكتاب الذي بين أيدينا، مظهرًا قدرة هائلة على البحث والتنقيب، والوصف والتحليل والتقويم، قليلًا ما نجد نظيرًا لها في

كتابات «الإسلاميين» المعاصرين، وبخاصة المتعلقة منها بتقويم الموروث التاريخي أو استيعاب الكسب الحضاري الغربي.

وحقًّا إن كتاب «الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية» سِفر شائق في عدد من المدونات الثقافية الإنسانية حول الحكم والسياسة؛ متنوعة المشارب والتخصصات، والأزمنة والعصور؛ مقالية أو شعرية أو نثرية، فقهية أو تاريخية أو فلسفية...إلخ. وهذا يدلّ على ثقافة موسوعية يتمتع بها مؤلّفه لا تخطئها عين قارئ الكتاب.

يمكن قراءة هذا الكتاب من مداخل متعددة، لكننا نختار من بينها الانطلاق من اقتباسين اثنين، وضعهما الكاتب على رأس كل من مقدمة الكتاب ومدخله، نظرًا لما سيقدمانه لنا من مفاتيح لفهم أطروحة الشنقيطي ورهاناتها التي لا يتردد في الكشف عنها؛ بدءًا من الصفحات الأولى، كما يتعمّد التذكير بها في مختلف مباحث الكتاب المفصلية.

في مقدمة الكتاب لفت نظرنا اقتباس أخذه المؤلف من كتاب طبائع الاستبداد للكواكبي، وهو «فما أنا إلا فاتح باب صغير من أبواب الاستبداد، عسى الزمان يوسعه»[6]. كما أثار فضولنا اقتباس تم وضعه على رأس المدخل، استمدّه من قول لمحمد إقبال من رسالة إلى نيكسون، جاء فيه: «ما من شكّ أن المسلمين نجحوا في بناء إمبراطورية عظيمة. لكنهم -وهم يفعلون ذلك- أدخلوا الروح الوثنية إلى قيمهم السياسية، وأضاعوا بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم»[7].

> **إن كتاب «الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية» سِفر شائق في عدد من المدونات الثقافية الإنسانية حول الحكم والسياسة؛ متنوعة المشارب والتخصصات، والأزمنة والعصور**

لا نحتاج إلى كثير عناء كي ندرك أن قضية الكتاب المركزية قضية سياسية، هدفها الدخول في صراع فكري وأخلاقي مع قيم الاستبداد السياسي، ومحاولة جادة لتحرير الأمة الإسلامية من مختلف الأصنام السياسية المستعبدة لها، وتحديدًا القائمة اليوم منها في مختلف أقطار العالم الإسلامي.

يعتقد الشنقيطي أن ما يسمه بـ «الوثنية السياسية» التي تجثم بأنيابها الحادة على أجساد الشعوب الإسلامية المستضعفة، هي وليدة موروث تاريخي ضارب الأطناب في الفقهيات السياسية، والأدبيات السلطانية، والفلسفة السياسية. بحيث تكون كل محاولة لتحرير هذه الشعوب مدعوة للدخول في حوار نقدي مع مختلف جوانب هذا الموروث التاريخي.

وقد أقدم الشنقيطي على هذه المغامرة بشجاعة أدبية رغم كونها محفوفة بمخاطر كبيرة؛ فهو يعلن منذ البداية عن وجهته البحثية المتجهة إلى النظر في طبيعة الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية اليوم، والتي تضرب جذورها، بحسب اعتقاده، إلى البدايات الأولى للتاريخ السياسي الإسلامي، باعتبارها أزمة دستورية الجوهر.

يدلّ مفهوم «الأزمة الدستورية» عند المؤلف على أزمة شرعية السلطة وتداولها،[8] ويعزز مذهبه هذا بآراء القدامى والمعاصرين. فأما القدامى فيستشهد بعبارة الشهرستاني الشهيرة: «ما سُلَّ سيف في الأمة مثلما سُلَّ على الإمامة». وأما المعاصرون فينتقي منهم من يسمّيهم بـ«أهل البصيرة السياسية»، الذين لم يختلفوا عن الشهرستاني في تشريحه لأزمة الأمة الإسلامية، من أمثال جمال حمدان ومالك بن نبي وعبد الرحمن الكواكبي، وهذا الأخير يَعدّ أصل الداء الذي تعانيه شعوب الأمة هو داء الاستبداد السياسي، حيث يقول: «إن الاستبداد أعظم بلاء، لأنه وباء دائم بالفتن»[9].

تجدر الإشارة إلى أن الشنقيطي لا يستعمل مفهوم «الأزمة الدستورية»، الذي هو المفهوم المركزي في كتابه، بالمعنى القانوني الضيق، ولكنه يقول: إنه يوظّفه بمعنى واسع يتمثل في الهوة الأخلاقية العميقة بين ما جاء به الإسلام من القيم السياسية في مجال السلطة، بناءً وأداءً، وبين التجربة الإمبراطورية الإسلامية التي ابتعدت عن جلّ هذه القيم السياسية.[10]

وقد عرف التاريخ الإسلامي منذ بداياته الأولى صراعًا بين أربعة أنماط من القيم السياسية أو النماذج السياسية، هي: القيم الإسلامية الصافية، والقيم البدوية العربية «الجاهلية»، والقيم السياسية الساسانية الكسروية، والقيم الديمقراطية اليونانية-الرومانية.

وإذا كان ما أدركه المسلمون من النموذج الديمقراطي اليوناني أطلالًا متلاشية، وما تداولوه منه كان سطحيًّا ومنحولًا ومشوّهًا، فإن الصراع دار في البداية بين القيم السياسية الإسلامية، وقيم البداوة السياسية في الجزيرة العربية، نتج عنه ما يعدّه الشنقطي تزاحمًا بين قيمتين إسلاميتين أساسيتين: قيمة «شرعية السلطة» وقيمة«وحدة الأمة»، حيث انتهى الأمر منذ حرب صفين إلى التضحية بقيمة «الشرعية» حفاظًا على قيمة «الوحدة».

لكن التاريخ الإسلامي عرف صراعًا حادًّا، بين القيم الإسلامية والقيم الفارسية، في أواخر الدولة الأموية وبدايات الدولة العباسية، حينما انفتح المجتمع الإسلامي على التراث الساساني، واستمد منه قيم «الاستبداد الشرقي»، بحسب التعبير الهيغلي، وهو ما دفع الشنقيطي إلى الاستنتاج أن تاريخ الفكر السياسي هو تاريخ صراع وتزاحم القيم المختلفة داخله.[11]

يتعين إذن، على مسلمي اليوم، وضع حدّ للفجوة العميقة بين واقع الممارسة السياسية القائمة على الاستبداد الذي هو أسّ كل الفتن، وبين القيم السياسية الإسلامية، القائمة على

الحق والعدل والحرية والتعاقد. هذه القيم التي خرج المسلمون منها مبكرًا منذ زمن الفتنة الكبرى، وقد آن الأوان لإحيائها من جديد.

إن إحياء هذه القيم وتفعيل ما تختزنه من إمكان معطّلان، مع أنهما السبيل الوحيد لتصالح المسلمين مع أنفسهم ومع غيرهم من البشر. هذا الإحياء يتلخّص في شرطين اثنين: أولهما: تحرير الثقافة السياسية الإسلامية من هواجس الخوف من الفتنة وتبنّي مبدأ الثورة على الظلم السياسي. وثانيهما: «ترجمة القيم السياسية الإسلامية إلى إجراءات دستورية تستجيب لمقتضيات الوحي الإسلامي ولطبيعة الدولة العقارية المعاصرة»[12].

وقبل الدخول في تحليل تفصيلات هذه الأطروحة لا بد أن نقف وقفة أولية مع هذين الشرطين، منطلقينَ من تحليل مفهوم «الإحياء» ذاته، الذي نستعمله دلالةً على ما لم يكن، وبمعنى «الخلق من عدم»، أو إعادة بث الحياة فيما كان حيًّا ودبّ إليه الموت، والحال أن القيم الإسلامية المنوّه بها، من طرف الشنقيطي، لم تُطبَّق إلا في فترة قصيرة جدًّا، في العهد النبوي خاصة، ثم توارت إلى الخلف بسبب تزاحم القيم.

وأما الشرط الأول، المتعلّق بالثورة على الظلم والتحرّر من هاجس الفتنة والخوف على البيضة أو الوحدة فواضح من خلاله تأثر محمد بن المختار الشنقيطي بمجريات «الربيع العربي»، الذي –وعلى خلاف مع ما ذهب إليه المؤلف– لم يكن في عمقه فعلًا ثوريًّا بقدر ما كان حركة احتجاجية تحمل مطالب إصلاحية. وهذا يفسر الخطوات الناجحة التي قطعها نموذجها الأكثر إصلاحية في تونس، بينما لم يكن هذا في نموذجها الذي سلك مسلك «الثورة» المسلحة في كل من ليبيا وسوريا، إذ لم ينتج إلا الخراب والدمار والشتات.

> **التاريخ الإسلامي عرف صراعًا حادًا، بين القيم الإسلامية والقيم الفارسية، في أواخر الدولة الأموية وبدايات الدولة العباسية، حينما انفتح المجتمع الإسلامي على التراث الساساني**

وأما الشرط الثاني فيربطه الشنقيطي بمقتضى المواءمة بين القيم السياسية للوحي وبين طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة، وهنا نتساءل حول أي منهما سنخضعه للآخر؟ هل نخضع تقاليد الدولة العقارية المعاصرة لمقتضيات الوحي أم نكيف هذه المقتضيات بما يتلاءم وطبيعة تقاليد هذه الدولة؟

هذه وغيرها أسئلة مهمة تطرحها مقاربة الدكتور الشنقيطي، والتي ستكون لنا عودة إليها، بين الفينة والأخرى من خلال جولة في أقسام مصنّفه الثلاثة، وهي: التأمّر في الأمير، والتأمّر

من غير إمرة، والخروج من فقه الضرورات؛ وسنقترح لهذه الأقسام عناوين مختلفة تفي بما نصبت إليه من تحليل ومناقشة لهذه الأطروحة.

أولًا: القيم السياسية لـ «الإسلام المعياري»

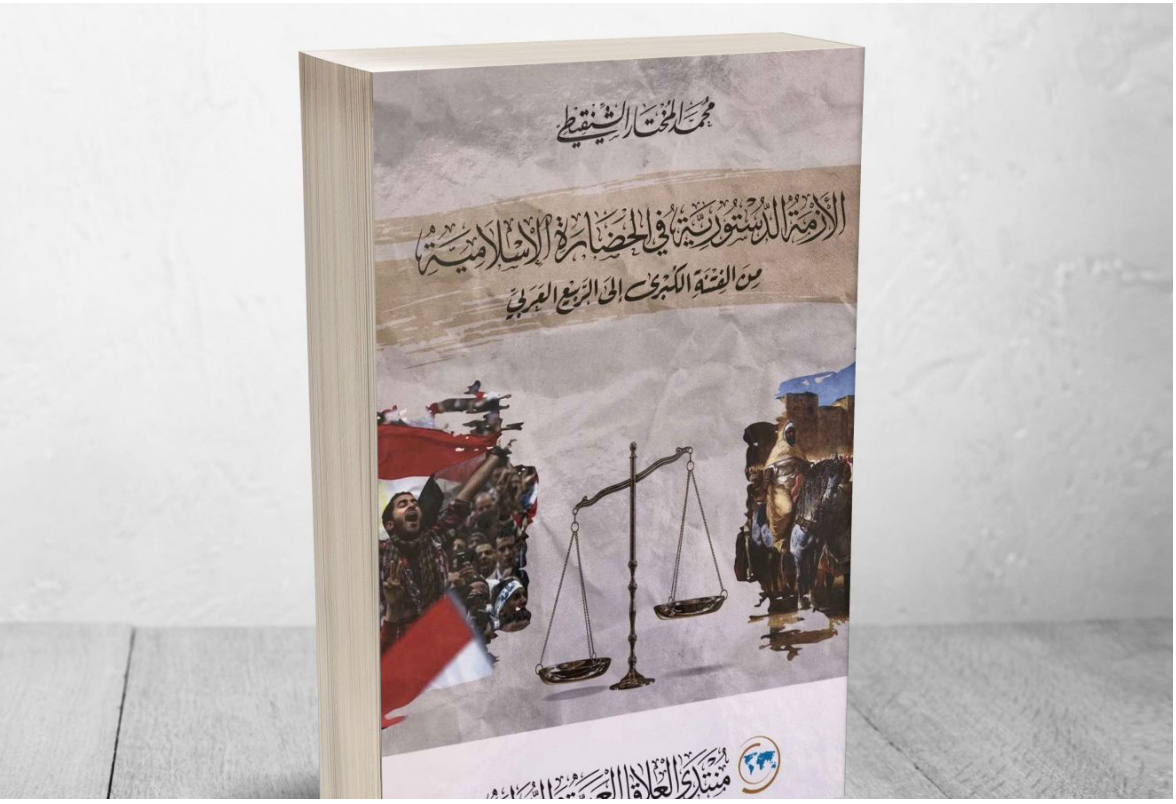
يشير مفهوم «الإسلام المعياري»، إلى الإسلام في منبعه الأصلي، الذي هو الوحي والسنة النبوية باعتبارهما تجسيدًا عمليًّا لهذا الوحي، وهو المعنى الذي لا نجده بعيدًا عمّا وظّفه المفكر الإسلامي فضل الرحمن حينما ميّز بين «الإسلام التاريخي» و«الإسلام المعياري»،[13] الذي لا يخفي الشنقيطي استفادته منه استفادة معتبرة، رغم عدم إدراجه ضمن كتابه «خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين»[14].

ومن هذا «الإسلام المعياري»؛ أي إسلام الكِتاب والسُّنة وإجماع الصحابة زمن الخلافة الراشدة،[15] استمد الكاتب أمهات القيم السياسية الإسلامية، التي ميّز فيها بين قيم البناء السياسي وقيم الأداء السياسي، معتبرًا عملية إحصائه وجرده لها غير مسبوقينِ في الدراسات والبحوث التي تناولت موضوع السياسة في الإسلام.

فأما ما أحصاه من قيم البناء السياسي الإسلامية، التي يقول الكاتب إنه استمدها مباشرة من القرآن والسنة، والتي يمكن ترجمتها اليوم إلى قوانين إسلامية، فهي: تكريم الإنسان واستخلافه، نبذ الوثنية السياسية، قلب الهرمية الفرعونية، الجمع بين العدل والفضل، وجوب السلطة السياسية، الحرية إمكان ومسؤولية، العدل في الحكم والقسم، المساواة في الأهلية السياسية، إهدار المراتب السياسية، وجوب التمثيل السياسي، الشورى في بناء السلطة، عقد البيعة السياسية، لزوم الجماعة وإمامها، طاعة السلطة الشرعية، منع الحرص على الإمارة، المدافعة العاصمة من الفساد.[16]

وأما قيم الأداء السياسي الإسلامية، فهي على التوالي كما رتبها واضعها: الرد إلى الله وإلى الرسول، التزام السواد الأعظم، الأخذ على يد الظالم، المال العام مال الله، منع الغلول والرشوة، الأمانة أو الأهلية الأخلاقية، القوة أو الكفاءة العملية، المواءمة أو الحكمة السياسية، المشاورة في صناعة القرار، النصح من الحاكم والمحكوم، رفق الراعي بالرعية، منع الاحتجاب عن الرعية، منع الإكراه في الدين، وحدة الأمة الإسلامية.[17]

ومن هذه القيم السياسية الإسلامية يمكن فقط، وبشكل حصري، استمداد القوانين الإسلامية، التي من شأن العمل بها وضع حدّ للأزمة الدستورية الحادة التي تعيشها الحضارة الإسلامية اليوم. وهنا يتخذ المؤلف منطلقه التساؤل الذي طرحه، منذ أكثر من ألفَي سنة، الفيلسوف الإغريقي الشهير أرسطو، وهو: «ما الأنفع للدولة؟ أن يحكمها رجل فاضل جدًّا، أم قانون جيد؟»[18].



لا شك، أن الشنقيطي سيرجّح حاضرًا، كما رجح أرسطو ماضيًا- كِفَّةَ «القانون الجيد»، غير أن معايير الجودة عنده لا يحدّده العقل وحده، كما جرت عليه عادة التقليدي الفلسفي الإغريقي، وإنما يستمدّها هذا العقل من القيم السياسية، المستمدة بدورها، من منبع الإسلام الصافي؛ الوحي القرآني.

يعتقد الكاتب أنه حاول، من خلال استنباطه لهذه القيم السياسية، الإجابة عن الأسئلة الأبدية للفلسفة السياسية، منطلقًا من الفرضيتين الفلسفيتين السائدتين في هذه الفلسفة حول ماهية الطبيعة الإنسانية؛ وهما: فرضية هوبس القائلة بأن الطبيعة الإنسانية شريرة، وفرضية روسو القائلة بالعكس؛ أي أن الطبيعة الإنسانية خيّرة. بينما يعتقد الشنقيطي أن النظرية الإسلامية تتخذ موقفًا وسطًا بين هاتين النظريتين المتناقضتين، يجمع بين الخير والشر، لكن ليس بوصف ذلك افتراضًا خياليًّا، بل بوصفه حقيقة قائمة؛ لذلك يرى الكاتب أن التأصيل الإسلامي الفلسفي للحياة السياسية ينطلق من مبدأين اثنين متكاملين ومترابطين هما: مبدأ التكريم ومبدأ الاستخلاف، بحيث تتنافى إنسانية الإنسان مع أي قهر سياسي أو ديني.[19]

إن انبناء هذه القيم الإسلامية على مفهوم التوحيد يترتب عنه، بحسب المؤلف، هدم للوثنية السياسية، وقلب للهرمية السياسية، وجعل الدولة خادمة للفرد عوضًا عن أن يكون الفرد في خدمة إستراتيجية الدولة من حيث هي دولة فقط.[20] بل إنه يذهب إلى حدّ اعتبار نظريات العقد الاجتماعي المعاصرة قد «سارت على سُنّة الإسلام في هدم الوثنية السياسية»[21].

هذه الهرمية الفرعونية وُجِدت، بحسب الشنقيطي، في كل العصور، «بغضّ النظر عن التسميات والاصطلاحات. ففي عصرنا هناك زعماء متألِّهون، ونخب سياسية مرتبطة بهم على شاكلة هامان، وجماعات فساد مالي مستفيدة منهم على شاكلة قارون. أما «جنودهما» (...) فتمثلهم في دول الاستبداد المعاصر أجهزة الجيش والأمن والمخابرات المسلّطة على رقاب الشعوب. وأما السحَرة فتمثلهم مرتزقة الصحافة وفقهاء التبرير»[22].

وهنا لا يفوت الكاتب الفرصة بدون أن يوجّه نقدًا لاذعًا للفقهاء في تاريخ الإسلام، الذين لم يرتق وعيهم إلى مستوى هذه القيم الإسلامية، وما تقتضيه من إيمان راسخ بالكرامة والحرية الإنسانية، ففي الوقت الذي حرّر فيه الإسلام الرقّ، وأمر بذلك، فإن فقهاء الإسلام، بحسب الشنقيطي، قد ميّعوا هذا الحكم الإسلامي أيّما تمييع.[23]

وإذا كان الفكر السياسي المعاصر قد انقسم بين تيارين رئيسين: تيار راولز وأطروحته حول العدالة التوزيعية، وتيار دولة الحدّ الأدنى القائم على حرية الفرد، الذي يجد جذوره في فكر جون استيوارت ميل حول الحرية، فإن الكاتب، يعتقد مرة أخرى، أن ما يعدّه منظورًا معياريًّا إسلاميًّا، يأخذ موقفًا وسطًا بين المنظورينِ السابقينِ المذكورَين.

هكذا يبدو للكاتب أن لا «فرد -بمعناه الكامل- دون حرية، ولا مجتمع -بمعناه الحق- دون عدل. وأن المثال السياسي الذي يمكن استخلاصه من الوحي الإسلامي ومن تاريخ فجر الإسلام يزكّيان فكرة الدولة المحدودة، والإدارة السياسية السمحة الطليقة، التي تتجنب التدخل في حياة الناس الفردية والجماعية إلا لضرورات الخير العام، لكن الإسلام لا يقبل تخلّي الدولة عن مسؤولياتها الاجتماعية (...) تطبيقًا لمبدأ التضامن الاجتماعي»[24].

وبناء على القيم السابقة يعتقد المؤلف أن العدل يقتضي المساواة بين الناس في حقوقهم السياسية، بصرف النظر عن معتقدهم أو عرقهم أو جنسهم، أو مكانتهم الاجتماعية؛ بحيث يمكن لغير المسلم أن يتبوأ كل المناصب السياسية المتاحة في الدولة الإسلامية، بما فيها رئاسة هذه الدولة الإسلامية.

ومرة أخرى، يقف المؤلف وقفة نقدية مع المنظومة الفقهية التقليدية، ملاحظًا أن «بعض شروط الأهلية السياسية التي ألحّ عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي (...) ومن هذه الشروط (...) شرط الذكورة، وهو شرط أخذه الفقهاء من الحديث «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». وهذا الحديث من العام الذي أُرِيد به الخصوص، فالعبرة فيه بخصوص السبب

لا بعموم اللفظ، بمعنى أنه وصف لحال فارس لما جاء الخبر بتمزّق دولتهم وتولية نبلائهم بنت الملك أمرهم، وليس حكمًا شرعيًّا عامًّا»[25].

إن اتخاذ فقهاء الإسلام موقفًا يحرّم المرأة من حقها في الولاية السياسية، ليس، في نظر الشنقيطي، دليلًا شرعيًّا، وإنما هو مجرد «انعكاس لرؤية «الجماعة التأويلية» في سياق زمني اتّسم بالاستئسار لأعباء المواريث الاجتماعية السابقة على الإسلام»[26]. وهو التأويل الذي يتجاوزه بتأويليته المعاصرة، التي تتجاوز بدورها، كلًّا من الموروث الفقهي والموقف السلفي «المعاصر» من قضية الولاية السياسية للمرأة.[27]

> **يشير مفهوم «الإسلام المعياري»، إلى الإسلام في منبعه الأصلي، الذي هو الوحي والسنة النبوية باعتبارهما تجسيدًا عمليًّا لهذا الوحي، وهو المعنى الذي لا نجده بعيدًا عمّا وظّفه المفكر الإسلامي فضل الرحمن حينما ميّز بين «الإسلام التاريخي» و«الإسلام المعياري»**

وبعيدا عن أي نزعة تمجيدية للكاتب فإن الموضوعية تقتضي منا أن نسجّل، في هذا السياق وبكلّ وضوح، ما تحلّى به من شجاعة حرّرت ملكته النقدية، في قراءة مواقف القدماء من شرط القرشية، مثل الغزالي وابن تيمية وغيرهما، من دون الشعور بأي عقدة نقص في القول بأن مواقفهم، بخصوص شرط النسب القرشي، قد زاغت عن منطوق وروح القرآن الكريم في تحديد معايير الأهلية السياسية التي لم يرد فيها شرط القرشية، الذي يُعدّ إخلالًا بيّنًا بشرط المساواة بين البشر الذي جاءت به التعاليم الإسلامية.[28]

إذن من الواضح أن صاحب «الأزمة الدستورية» يقرأ القيم السياسية المعاصرة قراءة إسلامية، ويقرأ القيم الإسلامية قراءة سياسية معاصرة. وهي النقطة التي التي لن تفوتنا فرصة التوقف عندها كلّما دعت إلى ذلك الضرورة، خلال هذا العرض التحليلي-النقدي لمضامين الكتاب الأساسية.

في كل فصول الكتاب تقريبًا يؤكد المؤلف فكرة أساسية تمثّل مفتاح الخروج من أزمة الاستبداد السياسي العربي الراهن، هي الدعوة إلى التحرر من الموروث الفقهي، والتأسيس لفقه سياسي جديد، يحقّق قطيعة مع فقه الإمبراطوريات القديمة، ويتواءم مع فقه الدولة المعاصرة.

سنجد في النص الإسلامي المؤسِّس: القرآن الكريم، المتعلق بالثورة على الحاكم الظالم، ما يحقّق مقصدنا وغايتنا. وهذا النص [الإسلامي] أقرب، في نظر الشنقيطي، إلى التراث

الديمقراطي الغربي منه إلى التراث الاستبدادي الشرقي، بل إن الكاتب لا يتردّد في الإعلان عن أن كل ما أدركه الغرب من قيم إنسانية نبيلة موجود في الإسلام سلفًا.[29]

وهنا يتعجب الشنقيطي من إدراك الفلاسفة الغربيين لهذه المعاني القرآنية على خلاف الفقهاء المسلمين الذين لم ترتقِ فهومهم إلى مستوى إدراك ما تتضمنه من قيم إنسانية سامية، يقول: «والعجب أن يتوصل فلاسفة غربيون -بنور الفطرة ونار التجربة- إلى هذه المعاني القرآنية التي تمنع الإكراه في الدين، وتربط بين حرية التدين والإخلاص في الدين، ولا يهتدي إليها كثير من فقهاء المسلمين إلى اليوم»[30].

ويضرب الكاتب لنا مثلًا بموقف اثنين من أبرز فلاسفة الأنوار حول قضية التعصب الديني، التي كانت ولا تزال أخطر قضية تعاني البشرية ويلات فتنها وحروبها، هما فولتير وروسو؛ فهذا الأخير توصل إلى «تقرير بديهة غابت عن بال المتعصبين في كل عصر، وهي أن «ليست النار والسيف أداتين لإقناع البشر بأنهم على خطأ». وأما الأول؛ أي فولتير، فقد لاحظ أنه «من كل آية متنازع عليها في الكتاب المقدس انبجس عنف مسلّح بالسفسطة والخناجر، أطلق العنان للجنون والقسوة بين البشر»[31].

هكذا يعتقد مؤلفنا اعتقادًا راسخًا، لا يملّ من تكراره، كلما سنحت له الفرصة، وهو أن الإسلام قدّم للبشرية إجابات عن الأسئلة الأبدية للفلسفة السياسية من خلال قيمه السياسية، والتي يختصرها في عبارة «التأمّر في الأمير» [تحكّم الأمة في حاكمها]؛ فحقّق، بفضل هذه القيم، ثورة سياسية لم تعرف البشرية مثلها في الماضي، ولا تزال تصارع من أجل الوصول إليها في الحاضر.[32] وهذا جعل الدولة التي أسسها الإسلام أقرب إلى نموذج الدولة المنسجمة، الذي تتوحد فيه إرادة الحاكم والمحكوم، كما بشّر بذلك الفيلسوف الألماني هيغل.[33]

ثانيًا: من «الإسلام المعياري» إلى «الإسلام التاريخي»

لم يرتق «الإسلام التاريخي» إلى مستوى القيم التي وضعها «الإسلام المعياري»، التي استجابت لها -بناء وأداء- الدولة النبوية ودولة الخلافة الراشدة، وحاولت تجسيد هذه القيم بحسب الإمكان التاريخي إلى أن بدرت عوامل الفتنة زمن عثمان، التي «عصفت بتجربة الخلافة الراشدة كلها، وقادت الأمة في مسار آخر» هو مسار الفتنة الكبرى الذي نقل الأمة من مبدأ «التأمّر في الأمير» إلى مبدأ «التأمّر من غير إمرة»[34].

كان السياق التاريخي الذي ظهر فيه الإسلام عنيدًا ومنفلتًا، فلم يسمح للقيم السياسية الإسلامية، التي عدّها مؤلف عدًّا، وأحصاها إحصاء، واحتفى بها احتفاء كبيرًا، أن تفعل فعلها في الماضي التاريخي الإسلامي، وتتحول إلى «مؤسسات راسخة وإجراءات ثابتة

تضبط حركة الحياة»[35]؛ وهو ما جعل الهوّة بين «الإسلام المعياري» و«الإسلام التاريخي» تبدو كبيرة وسحيقة.

وقد وجد المسلمون أنفسهم مخيّرين بين شرّين اثنين: شرّ الطغيان وشرّ الفوضى، «فالطغيان قتل صامت لروح الأمة، والفوضى قتل صاخب لها»[36]. فاختارت الأمة «أخفّ الضررين» و«خير الشرّين» حيث رجح «فقهاء السياسة الشرعية والآداب السلطانية (...) الاستبداد السياسي على الفوضى الاجتماعية بقولهم السائر: «أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»[37].

ولأن المقارنة بين السياق الإسلامي الوسيط والسياق الغربي الحديث عزيزة على قلب محمد بن المختار الشنقيطي، فهو يلجأ إلى المقارنة بين المسلمين في زمن الفتنة الكبرى والفرنسيين في زمن ثورتهم الكبرى، حيث «واجه الثوار الفرنسيون الخيار الصعب الذي واجهه المسلمون قبل ذلك بأكثر من ألف عام، فآثروا الحفاظ على وجود الدولة على الاستمرار في حمى الثورة، بعد أن تحولت الثورة فوضى عارمة»[38].

وقد انتصرت القيم العربية البدوية الفوضوية السياسية على القيم السياسية الإسلامية في لحظة مبكرة من تاريخ الإسلام، حيث «ثارت الفتن السياسية في قلب الجماعة المسلمة، وأدّت إلى اغتيال الخليفيتين عثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب، وانفجرت انفجارًا دمويًّا في حربَي الجمل وصفين، لم يخمد حريقه إلا بتحوّل الخلافة الشورية إلى ملك قهري»[39].

وسيطر على الأمة هاجس الخوف من الفتنة على وحدة الأمة، ولم تستطع الخروج منه، وهو ما يفسّر التسويغ الفقهي للتوريث السياسي، حيث قام الكاتب بتحليل نقدي لذلك التحول، أو الانقلاب على نموذج «الخلافة الراشدة»، متخذًا موقف الإدانة في غالب الأحيان لذلك الانقلاب، وللواقفين وراءه والمسوّغين له من فقهاء، حيث لم يتردّد في وصف ما جرى بـ«الردّة السياسية» المكتملة الأركان، منتهيًا إلى نتيجة صادمة، وهي أن المجتمع بالرغم من انتصاره على الردّة الاعتقادية فإنه انهزم أمام الردة السياسية.[40]

ونحن نرى أنه بقدر ما نجد هذا التحليل التاريخي مفيدًا ومهمًّا لفهم ما جرى في الماضي، فإنه لن يجدينا نفعًا موقف الإدانة أو الاصطفاف إلى جانب هذا الطرف أو ذاك من أطراف ذلك الصراع، ما دامت قضيتنا مرتبطة بالاستبداد المعاصر، الذي نعتقد أنه مختلف اختلافًا بينًا عمّا جرى في الماضي من أنماط حكم وسلطة. إن ما يهمّنا بالضبط، هو: هل هذه القيم التي يبشّرنا بها السيد الشنقيطي، وبصرف النظر عن التسمية التي يمكن أن نطلقها عليها، «إسلامية» بتعبير الشنقيطي، أو«إنسانية» بتعبيرنا نحن، كيف يمكن زرع بذورها في تربة ثقافية استبدادية؟

لقد واجهت القيم السياسية الإسلامية تحدّيًا آخر لا يقلّ خطورة عن تحدّي القيم البدوية العربية، هو تحدّي القيم السياسية الفارسية، الذي أثّر تأثيرًا بالغًا وبيّنًا في الحضارة الإسلامية، علمًا أن قيم هذه الحضارة أقرب إلى قيم «العالم الغربي القديم ذي التقاليد الديمقراطية اليونانية-الرومانية، منه إلى العالم الشرقي القديم (فارس والهند والصين) الذي ساد في ثقافته تأليه الحكّام والخنوع الطوعي للاستبداد»[41].

لكن هذه القرابة القيمية لم تُترجَم إلى «تواصل وتداخل ثقافي في التاريخ الإسلامي»[42]؛ لأن كفّة الاستبداد الشرقي هي التي رجَحت حينذاك. والسؤال الذي نطرحه على الشنقيطي هو: هل كان في الإمكان غير ما كان، أم أن ما جرى يفسّر حالة تاريخية عامة، حيث التفت المسلمون يمينًا وشمالًا، ووجدوا أن نموذج السلطة الصالحة لزمنهم هو النموذج الملكي الوراثي، ذو الطموح التوسعي الإمبراطوري، الأمر الذي كان يتناسب وتمدّد الفتوحات الإسلامية؟

وقد استسلم المسلمون، كما استسلم الغربيون قبلهم للنموذج السياسي الاستبدادي الفارسي. ومن دون شك فإن محاولات التحرّر من سطوته ستكون متشابهة في النموذجين القريبين من بعضهما بعضًا، لا في الماضي القديم فقط، بل في العصر الحديث أيضًا؛ فهذا روسو، لا يتردّد الشنقيطي في اعتباره أقرب إلى روح القيم السياسية التعاقدية من «مسكويه وغيره من مفكّري المسلمين الذين خضعوا لمنطق الإمبراطورية الساسانية ونموذجها، وابتعدوا كثيرًا عن روح الإسلام وقيمه السياسية، حين خلطوا بين العلاقة الطبيعية بين الوالد والولد، والعلاقة التعاقدية بين الحاكم والشعب»[43].

لكن الشنقيطي يختلف مع الجابري الذي ذهب إلى اعتبار أن هذه الهيمنة كانت شاملة للمجالين السياسي والعقدي، بينما يرى الشنقيطي أنها اقتصرت فقط على المجال السياسي؛ حيث أصبحت السيادة لقيم عهد أردشير، بينما بقيت القيم العقدية التوحيدية بمنأى عنها. فعلى الرغم من أن تأثير عهد أردشير قد بلغ عند البعض في ذلك العصر درجة تفضيله على القرآن،[44] فإن ذلك لم يكن كافيًا لأن يتّفق المؤلف مع الجابري إلى القول بأنّ العقل السياسي العربي مسكون بهاجس المماثلة بين الإله والأمير؛ لأنّ العلماء المسلمين تصدّوا لهذه الوثنية السياسية، وحالوا دون اختراقها للسقف العقدي التوحيدي الإسلامي.[45]

ثالثًا: الدولة الديمقراطية الحديثة ممكِن إسلاميّ

هل يستطيع المسلمون اليوم تعويض ما فاتهم في القرون الوسطى؟

عن هذا السؤال يجيبنا الكاتب على لسان رشيد رضا قائلا: « إن ما فات المسلمين في القرون الوسطى لا ينبغي أن يفوتهم في هذا العصر الذي عرف البشر فيه من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، ومن فوائد النظام وأحكامه، ما لم يكونوا يعرفون»[46].

ما سنن الاجتماع البشري، ونظمه وأحكامه، التي منّ بها عصرنا على المسلمين؟

الجواب هو ما تراكم من تقاليد ديمقراطية في الحكم والسلطة في التجربة السياسية الغربية، بدءًا من الثورة الفرنسية، ومرورًا بالثورتين الإنكليزية والأمريكية، وصولًا إلى اليوم. وهنا سيكون الشنقيطي وفيًّا لمنطقه الخاص القائل: إن القيم الإسلامية السياسية كانت دائمًا أقرب إلى القيم السياسية الغربية، في الماضي كما في الحاضر، لذلك، وكما نوهنا بذلك سابقًا، سيعمد إلى قراءة مزدوجة: قراءة القيم السياسية الغربية قراءة «إسلامية»، وفي الوقت ذاته، سيعمد إلى قراءة ما سيعدّه قيمًا سياسية إسلامية على ضوء القيم العقلانية والديمقراطية الغربية؛ ليخلص، مثَله في ذلك مثَل رشيد رضا، إلى نتيجة مفادها أن ما حققته الإنسانية، ممثلة في الغرب، من مكتسبات اليوم، يمثّل فرصة تاريخية لتحقيق الإمكان السياسي الإسلامي.

يتمثل الإمكان الإسلامي المنشود، في إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، التي تخبطت في مشكلاتها قرونًا عديدة، وذلك عبر مسارين اثنين مترابطين: أولهما، الانتقال من «فقه الفتنة» إلى «فقه الثورة»، وثانيهما، تحويل القيم الإسلامية إلى إجراءات عملية، قابلة للتطبيق والممارسة.

إن نقد الكاتب للموروث الفقهي، المسكون بهاجس الخوف من الفتنة والحرص على الوحدة، والدعوة إلى فقه ثوري جديد، لا يعني أنه يعيد إنتاج موقف الخوارج، أو أنه يحلل الأحداث بنفَس خارجي، كما ذهب إلى ذلك بعض منتقدي الكتاب، عن غير روية ودراية؛ ولاسيّما أن المؤلف يوجّه نقدًا واضحًا ومباشرًا للخوارج، الذين تسبّبوا، في نظره، باغتيالهم للخلفاء الراشدين، في الفراغ السياسي، الذي استغلّه معسكر معاوية في انقلابه السياسي.

وليس هذا فحسب، بل إن هؤلاء الخوارج قد تجردوا، بحسب الشنقيطي، «من الفقه الشرعي والحكمة السياسية، واستباحوا المجتمع كلّه بحجة تخليصه من الجور»[47]، وزعزعوا ثقة المسلمين بالبديل السياسي عن النظام الأموي؛ بسبب ضيق أفقهم الديني والسياسي، وطغيان مسالكهم الفوضوية والعدمية.

إن ما يطلبه الشنقيطي من خلال نقده للموروث الفقهي، ليس إحياء أي تراث كلامي ماضوي، وإنما تحرير المسلمين من هاجس الخوف من الفتنة، الذي تحوّل إلى حالة مرضية مزمنة عند المسلمين عامة وفقهاء المسلمين خاصة. خصوصًا أن آثار هذا الخوف السلبية، والتي يوجد على رأسها «الخنوع الدائم للاستبداد»[48] مستمرة إلى اليوم، معيقة كل عملية جدية للإصلاح السياسي، بـ«ذريعة الخوف على المجتمع من الفوضى، وعلى الدولة من الاندثار»[49].

يعتقد الشنقيطي أن الاستبداد «حرب أهلية مؤجّلة، وبركان كامن مشحون بالدماء والأشلاء. فلتستعد الشعوب التي تفرّط في الحرية وتذعن للاستبداد، لجحيم التمزّق والحرب الأهلية، عاجلًا أو آجلًا»[50]. وعليه، فإن لحظة «الربيع العربي» تتيح للأمة التحرّر من أسر الفقهيات التقليدية، المتعايشة مع الاستبداد والطغيان، وتتيح فرصة التأسيس لفقهيات جديدة قائمة على أمهات القيم السياسية الإسلامية من عدل وحرية.

ومن دون الدخول، مرة أخرى، في جدال مع الكاتب حول ماهية «الربيع العربي»، هل هي ماهية ثورية أم إصلاحية؟[51] فإننا نتفق معه في كون هذا الربيع إعلانًا صارخًا لرفض الشعوب الخضوع للمعادلات الفقهية القديمة، وتعبيرًا عن حاجة إلى اجتهادات فقهية جديدة جدّة كاملة، تنتصر لقيم سياسية مغايرة، قائمة على الشورى والعدل والحرية.

يريد الشنقيطي فقهًا سياسيًّا جديدًا، فقهًا للثورة، التي لا تهدف إلى استبدال حاكم بآخر، وإنما استبدال قيم بأخرى. فقهًا ينبذ وراء ظهورنا قيم التعايش مع الاستبداد والخنوع للطغيان، ويؤصّل لقيم الثورة على الفساد والاستبداد. وهنا، يدعونا إلى الوقوف عند ثورات ثلاث قصد الاستفادة مما يمكن أن تقدّمه لنا مناهجها من عبرات ودروس.

يتعلق الأمر بالضبط بمناهج ثورية ثلاثة: المنهج الراديكالي للثورة الفرنسية، والمنهج الإصلاحي للثورة الإنكليزية، والمنهج المركّب للثورة الأمريكية. مبديًا إعجابه بهذا النموذج الأخير، مع احتمال إمكانية تحقّقه في العالم العربي بسبب جمعه بين «منطق حركة التحرر الوطني من الاستعمار، ومنطق الثورة السياسية على الاستبداد»[52].

لا يفوت الشنقيطي الإشارة إلى أن رهانات الثورات المضادة، في التجارب الثورية الثلاث، كانت رهانات خاسرة، واختيارات كارثية على الجميع، حكامًا ومحكومين، ولم تجنِ الأوطان منها سوى تضييع فرصة ثمينة لـ«الإصلاح السياسي السلمي، والوقوع في مصائب عديدة كان يمكن اجتنابها، ورفع ثمن التغيير على الشعوب، من دون أن تنجز الثورة المضادة مبتغاها في وأد الثورة، وكبت أشواق الناس إلى العدل والحرية»[53].

لا يحتاج المسلمون اليوم إلى المرور بالتجربة المريرة والمؤلمة نفسها، التي مرّ بها الفرنسيون مثلًا، ما دام تحقيق الانتقال الديمقراطي الهادئ ممكنًا من خلال عقد مصالحة تاريخية بينهم وبين ذواتهم من جهة أولى، وبينهم وبين عصرهم من جهة ثانية. فالعقل والحكمة يقتضيان توافقًا تاريخيًّا بين الشعوب وحكامها، فـ«ليس من اللازم أن يكرّر المسلمون في القرن الواحد والعشرين محنة الفرنسيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولا أن يخوضوا تلك المسارات الدموية المرهقة التي خاضتها فرنسا وأوربا، فقد تعلمت أمم كثيرة من التجربة الفرنسية والأوربية، كيف تنتقل من الاستبداد إلى الحرية بثمن أرخص وزمن أقصر»[54].

هكذا عدّد المؤلف مسارات ثلاثة ممكنة أمام موجة الربيع الديمقراطي، التي عرفتها دول المنطقة، وهي مسار الحرب المدمّرة، وسوريا أبرز نموذج لذلك؛ ومسار الإصلاح الوقائي، ضاربًا بالمغرب نموذجًا لهذا الإصلاح، ومسار ما يسميه بـ«الانقلاب العسكري الديمقراطي»، ويقصد به أن يكون تحرّك الجيش ضد السلطة المستبدة تابعًا لتحرك الشعب، ومستجيبًا لمطالبه في تخليص السلطة من الطغيان، وتسليمها فيما بعد لسلطات مدنية منتخبة، كما حدث في تجربة سوار الذهب في السودان سنة 1985.[55]

لا تمثّل لحظة الانتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية سوى الشقّ الأول من حلّ أزمة الأمة الدستورية، أمّا شقّها الثاني فهو ترجمة القيم السياسية الإسلامية، التي يقول المؤلف أنه استنبطها من الكتاب والسُّنة والتجربة الراشدة، إلى قواعد دستورية قانونية عملية ومنسجمة مع طبيعة الدولة المعاصرة. وهذا يقتضي شروطًا ثلاثة محددة:

أوّلها: ضرورة تصالح المسلمين مع البشرية، لينضاف إلى الشرط السابق المتعلّق بتصالحهم مع ذاتهم.

ثانيها: تحرّر المسلمين من هواجس الخصوصية المفرطة التي تحرمهم من المكتسبات الإنسانية التي أصبحت تخدم تفعيل القيم السياسية الإسلامية.

ثالثها: يقتضي هذا التفعيل القيمي القطيعة من المنظومة الفقهية التقليدية، التي وُلِدت من رحم السياق التاريخي الإمبراطوري الذي تتأسّس فيه الدولة على العقيدة الواحدة إلى سياق الدولة العقارية المعاصرة التي تتأسس على الجغرافية السياسية الموحدة.[56]

وغنيّ عن البيان القول مجددًا: إن الشنقيطي سيبقى وفيًّا لمنهجيته التأويلية، التي تقرأ القيم الإسلامية قراءة معاصرة، وتقرأ القيم المعاصرة قراءة إسلامية، وذلك يقتضي منه تنقية النصوص من غواشي الزمان، ومن الغواشي الكلامية والفقهية والفلسفية الوسيطة. مبديًا طموحًا كبيرًا في تصحيح كلّ ما حدث من انحراف تاريخيّ ماضيًا وحاضرًا!

لا نرى فائدة تُرجَى من انخراط الكاتب في صراعات الماضي، فقد كان للأسلاف تاريخهم الذي تكيفوا مع مقتضياته بطرقهم المختلفة، وقد دبّروا خلافاتهم وصراعاتهم بطرائقهم وأساليبهم التي كانت متاحة في زمنهم؛ ونحن لنا تاريخنا الخاص الذي علينا التعاطي معه وفق منطق العصر، وهو ما يفعله الشنقيطي أيضا حينما قدّم قراءة معاصرة للقيم السياسية الإسلامية، بناء نظريًّا وتدبيرًا عمليًّا.

إن الانخراط في صراعات الماضي، إضافة إلى عدم فائدته النظرية والعملية- سيدخل المؤلف في صراعات وهمية وخاطئة مع حراس المعابد القديمة، روافض ونواصب، وسيدخله في متاهات نعتقد أنها تافهة، من قبيل «التموقف» من الصحابة وغيرها من القضايا التي لا

تقدّم ولا تؤخر اليوم، والتي تدخل في باب «المعتقدات» الخاصة، التي من المفيد عدم الدخول في أيّ جدل عقيم مع أهلها.

لكن، ورغم تورط الكاتب في صراعات الماضي، فإنه من جهة أخرى وضع اليد على مجمل العوائق التي تحول دون بناء الدولة الديمقراطية الحديثة في بلدان العالم الإسلامي، وهي، مرتبة كما وضعها المؤلف:

أولًا: فقر الإجراءات والمؤسسات.

ثانيًا: اعتياد العقل المسلم على قبول الاستبداد.

ثالثًا: الركام الكثيف من التأويلات للنصوص الشرعية التي تخدم الاستبداد وتخذل الحرية.

رابعًا: قيود التراث الفقهي التي لا تنسجم مع مقتضيات الدولة الوطنية المعاصرة.

خامسًا: الضغط الاستعماري والنفوذ الغربي اللذان أفرزا في الثقافة الإسلامية تحديين اثنين: فصل الدين عن الدولة من جهة، ورفض كل ما يأتي من الغرب من جهة ثانية.

وهنا سنجد أنفسنا أمام مفارقتين غريبتين عند المؤلف: أُولاهما: اعتباره أن أي حلّ للأزمة الدستورية الإسلامية ينبغي أن لا يكون حلًّا علمانيًّا، وأن يكون في الوقت ذاته منسجمًا مع منطق الدولة الحديثة المعاصرة، الذي هو منطق علماني بامتياز! يقول محمد بن المختار الشنقيطي: «إن أيّ حلّ للأزمة الدستورية يجب -في تقديرنا- أن يتّسم بسمتين اثنتين: أُولاهما: أن يكون مقنعًا للضمير المسلم المتعلّق بالقيم السياسية الإسلامية وبتجربة الإسلام السياسية الأولى، وهذا يستلزم أن لا يكون الحلّ علمانيًّا. وثانيهما: أن يكون منسجمًا مع منطق الدولة المعاصرة، لا خارجًا عنها أو عليها، وهذا يستلزم أن لا يكون الحلّ حلًّا سلفيًّا مستأسرًا للصورة التاريخية المستمدة من الإمبراطوريات الإسلامية الغابرة»[57].

وثانيتهما: تعمّد الكاتب اتّخاذ مسافة من عدد من المفكرين العرب المعاصرين الذين يصفهم بـ«العلمانيين»، تكلّفٌ نجده غريبًا ما دام الشنقيطي يزكّي في الأخير جلّ نتائجهم، وفي مقدمتهم الجابري، حول ضرورة بناء الدولة الديمقراطية الحديثة. بعدما دخل في جدال طويل مع كلّ من حسن حنفي وبرهان غليون أيضًا، وأحال إلى غيرهم من مثقفي العرب الذين تناولوا الإشكالية نفسها التي يقاربها في كتابه الذي بين أيدينا.

سنكتفي بالوقوف عند نقد الكاتب لمحمد عابد الجابري وحده؛ لأننا نعتقد أن هذا الأخير هو شيخ القول في أطروحة «الأزمة الدستورية»، باعتبارها إحدى الخلاصات الأساسية لنقده للعقل السياسي العربي.[58] ولا شك أن قراءة الشنقيطي لهذه الخلاصات قد كانت مفيدة وملهمة، كما سيبدو جليًّا لأيّ قارئ مطّلع على فكر الجابري.

لا يشاطر المؤلف الجابري تمييزه بين «الدين والدولة» وبين «الدين والسياسة»؛ فالإسلام، في نظر صاحب نقد العقل العربي، على خلاف ما ذهب إليه علي عبد الرازق- دين ودولة، لكنه شرَع للدين أكثر ممّا شرعَ للدولة، التي تُرِك أغلب شؤونها موكولة إلى الاجتهاد البشري. لكن، وإلى جانب هذا، نجد تمييزًا بين «الديني» و«السياسي»، أفرزه التطور التاريخي الإسلامي، حيث انقسم «العلماء» و«الحكام» إلى فريقين متمايزين.

يرى الشنقيطي أن هذا «الفصل» كان بمثابة تطور مؤسساتي عادي، يمكن أن يحدث في أي سياق، سواء أكان «إسلاميًّا» أم كان «علمانيًّا»، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال اعتباره دليلًا على فصل الإسلام بين «الديني» و«السياسي»[59]. فالجابري، رغم إقرار المؤلف بأنه لم يكن من «ذوي النزعة العلمانية الفجة، ولا الموقف الأيديولوجي الصراح المعادي للإسلام (...) [قد كانت نقطة ضعفه الكبرى] تفريطه في الاستمداد من النصّ السياسي الإسلامي، أقصد القرآن الكريم والسنة الصحيحة»[60].

يتجلّى هذا «الضعف» في كون الجابري اكتفى بـ«التلميح السريع إلى آيتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وحديثين نبويين: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، ودعا إلى اتخاذ النصوص الأربعة أساسًا لـ«إعادة تأصيل الأصول التي تؤسّس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية»[61]. وكأن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يرد فيهما في باب القيم السياسية سوى آيتين اثنتين وحديثين اثنين!.

هل كان مطلوبًا من الجابري أن يستدل بـ«كلّ» ما ورد في القرآن والسنة من نصوص حول المسألة السياسية ما دامت النماذج القليلة التي استشهد بها تفي بغرضه ومقصده المزدوج: التحرير من الموروث الفقهي السياسي، والتأصيل للفكرة الديمقراطية من داخل الأصول الإسلامية الأساسية؟ ونحن لا نشك أن محاولة الجابري هذه هي التي ألهمت محمد بن المختار الشنقيطي إلى فكرة «الأزمة الدستورية» والحاجة إلى التأصيل لـ«الدولة العقارية المعاصرة».

ومع ذلك يواصل الشنقيطي جدله مع الجابري، الذي تبيّن لنا أنه جدل من أجل الجدل فحسب، وبخاصّة حينما يؤاخذ عليه قوله: «إن الإسلام لم يشرّع للدولة كما شرع للدين»[62]، إضافة إلى ملاحظته إلى خلط صاحب «العقل السياسي العربي» بين المجال القيمي والمجال الإجرائي، و«أطلق حكمًا عامًّا ادّعى فيه أن «القرآن لم يتعرّض لمسائل الحكم والسياسة، ولا لشكل الدولة.» وأنه «ليس هناك نظام للحكم شرع له الإسلام»[63].

إن التمعّن غير المتسرّع في ما سطّره الجابري يجعلنا ندرك أنه يتطرق إلى الأمور الإجرائية والتطبيقية، التي لم يفصّل فيها لا النصّ القرآني ولا الحديث النبوي، وإنما وضع لها إطارًا قيميًّا عامًّا -يستحيل أن يتسرب معه الاستبداد- يمكن الاهتداء بهديه في ترسيخ قواعد الدولة الديمقراطية الحديثة. وإذا كان لا بدّ لنا من تسجيل الفرق بين عمل الشنقيطي وعمل

الجابري، فيكمن القول: إن ما استلهمه الأخير من قيم سياسية إسلامية من عدد قليل جدًّا من الآيات والآحاديث، هو عينه ما استلهمه الأول من استقرائه لعدد هائل من النصوص الدينية، وهو مجهود جدير بالتقدير والتنويه، بالرغم من أنه لم يرقَ إلى درجة التميّز النوعي عن الأوّل، بل يُعَدّ متميزًا من الناحية الكمّية فقط.

ومن الجدير بالملاحظة القول قبل إسدال الستار على هذه المقارنة: إن الجابري تناول بالدراسة تطور المسألة السياسية في الإسلام بطريقة سعت إلى فهم ما جرى بالضبط في الماضي، وكيف انتهى إلينا هذا الذي جرى في الحاضر، محاولًا قدر الإمكان عدم التورط في صراعات الماضي؛ خلافًا للشنقيطي الذي وجد نفسه أحيانًا منخرطًا في تلك الصراعات، وطرفًا من أطرافها، على الرغم من أنها قد ولّت وانتهت.

لكن، ومهما كانت انتقاداتنا للكاتب، فيحسب له أنه ينتصر للفكرة الديمقراطية الحديثة، ولمنطق الدولة المعاصرة، حيث اعتبر أن مسائل الدولة والحكم تتعلق بالقيم الأخلاقية التي أفاض فيها الإسلام، وأحال إلى الحشد الكثيف من الآيات والأحاديث، وفق قراءة تأويلية تستقي من قيم العصر، وتتجاوز التأويلات الفقهية التي كانت تستقي من منطق سياقها التاريخي الإمبراطوري. وهو بذلك، يضعنا أمام تأويل معاصر للنصوص يتجاوز التأويل الفقهي القديم. ولا شك أن الفقهاء في الماضي لم تكن خافية عليهم تلك النصوص التي أحصاها الشنقيطي بشكل متميز وهائل، ولكن درجة التطور العقلي والتاريخي لم تكن تسمح لهم بقراءتها إلا وفق سياقهم الزمني والمكاني الخاص، وهنا لا مجال لشيطنة وتبخيس ما قاموا به من مجهودات تأصيلية وتقعيدية تدخل في مجال الاجتهادات البشرية العادية والمشروعة.

إن هذه القراءة المعاصرة للنصوص الدينية، التي يَعدّها بمثابة «استثمار المحفز الغربي»،[64] جعلت الكاتب يخلص إلى نتيجة مفادها أن التوسع في «الدمقرطة» يؤدي إلى المزيد من الأسلمة الدستورية التي تؤدي بدورها إلى خروج الأمة من أزمتها الدستورية. وهذا الأمر لا «يحتاج إلى سلطة قهرية، بل يحتاج شعوبًا حرة مؤمنة بالإسلام وبإنسانية الإنسان. فالمفارقة بين التدين المجتمعي والعلمانية السياسية ظاهرة مفتعلة في المجتمعات الإسلامية، ويجب التخلص منها لتحقيق «الدولة المنسجمة» في العالم الإسلامي»[65].

لا يحصر الكاتب مفهوم الأسلمة في النطاق القانوني الضيق، مثل التنصيص في بضع نصوص على إسلامية الدولة ومصدرية الشريعة التشريعية، فذلك «تشويه لقيم الإسلام بحصرها في النطاق القانوني الضيق، وتجاهل قيم الإسلام السياسية الكبرى، ذات الصلة بالحقوق الأساسية للناس، والعلاقة التأسيسية بين الحاكم والمحكوم، وهذه القيم أهمّ من أيّ تفصيل قانوني مهما تكن أهميته»[66].

وضع المؤلف جدولين يحدّد من خلالهما معايير لإسلامية الدولة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، أحدهما يحدد المعايير الإسلامية للبناء السياسي، وثانيهما يحدّد المعايير الإسلامية الإجرائية للفعل السياسي. وحينما نتأمل هذه المعايير جيّدًا لا نجد فرقًا بينها وبين المعايير السياسية الديمقراطية الحديثة، وهو ما يتنبه له الكاتب نفسه، وهذا الذي يضطره إلى الاستنجاد «بالهوية والخصوصية»، فيقول: إن الأمر لا يعدو تشابهًا ظاهريًّا بينما الاختلاف قائم في الجوهر.

يتعلق الأمر باختلاف مرجعي، فالقيم السياسية الإسلامية مستمدّة من الوحي بينما القيم الديمقراطية المعاصرة مستمدّة من العقل. وهنا يرتد الكاتب إلى ذلك المربع الذي أبلى بلاء كبيرًا في تحرير الفكر من أسره وهو المربّع السلفي، الذي يفتعل في كل عصر وزمن التعارض بين العقل والوحي. فخصوصية «القيم الإسلامية»، بحسب الشنقيطي تتعلق بشرطين اثنين: الشورى في بناء السلطة، والرد إلى الله ورسوله، ومنع أيّ تشريع مناف للإسلام!

فالدولة التي تقتصر على شرط «الشورى في بناء السلطة»، ولا تفي بشرط «الرد إلى الله ورسوله» في تشريعاتها، تُعَدّ دولة عقل ومصلحة، لا «دولة شرعية إسلامية». فـ«الدولة الديمقراطية المعاصرة ذات المرجعية الأخلاقية والقانونية الإسلامية هي المكافئ لما دعاه ابن خلدون «الخلافة الشرعية» -بمعناها المعياري لا التاريخي- والدولة الديمقراطية التي لا تنطلق من مرجعية إسلامية هي المكافئ لما دعاه ابن خلدون دولة «العقل والمصلحة»، والدولة الاستبدادية هي دولة «الغرض والشهوة» بحسب تصنيفه الثلاثي. وبذلك يتضح أن الدولة في عصرنا يمكن أن تكون ديمقراطية وغير إسلامية في مرجعيتها، لكنها لا يمكن أن تكون إسلامية وغير ديمقراطية»!

علاوة على هذا التصور المثالي للدولة الإسلامية الذي يتحدّث عنه الشنقيطي فإنه لم يتحرر من ذلك الشعار الأثير عند تيارات «الإسلام السياسي»، وهو شعار «الدولة المدنية بمرجعية إسلامية» من دون أخذ مسافة نقدية ممّا يكتنفه من تناقض وغموض وافتقار إلى الروح التقدمية نحو قيم العدل والحرية، والتي هي أمهات القيم الإسلامية، كما أكّد ذلك المؤلف نفسه مرّات عديدة في كتابه الذي بين أيدينا وفي كتابات أخرى له.

يدرج الكاتب فارقًا آخر تتميز به الدولة الإسلامية، وهو الالتزام بقيمة إجرائية تتمثل في «منع الحرص عن الإمارة»؛ وهو فارق يدخلنا في متاهة غموض أخرى، باعتباره غير قابل للتطبيق، ويشجّع على ممارسات الازدواجية والنفاق، والعمل في الخفاء، حيث يتظاهر الفرد بعدم الرغبة في «الإمارة» بينما يعمل في السرّ على تحقيق هذه الرغبة... وفي ذلك استعادة لأدبيات «الإسلام السياسي» في التزكية والترشيح والانتخاب المؤسِّسة لقيم النفاق والتحكّم والاستبداد التي ثبت إخفاقها إخفاقًا ذريعًا.

إن الممارسة السياسية تتطلب الوضوح والمسؤولية، التي تؤسّس لتعاقدات جدية بين الحاكم والمحكوم. وذلك يتطلب ترشّحًا وبرنامجًا سياسيًّا يُعرَض على الشعب لمناقشته وإبداء الرأي فيه، وتزكية من يتبناه ويدافع عنه بمنتهى الوضوح والشفافية والصراحة؛ كما درج عليه التقليد السياسي الديمقراطي المعاصر، الذي يقول الكاتب إنه يسعى إلى تكييفه مع القيم السياسية الإسلامية.[67]

لا يفوت الكاتب وهو يقوم بعملية التكييف هذه تسجيل وعيه بمساحة التلاقي الكبيرة بين الدولة العلمانية المعاصرة و«الدولة الإسلامية العقارية» التي يبشر بنموذجها، بوصفها مخرجًا من الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية؛ فتأكيده «المرجعية الإسلامية» لا «يعني أن النظام الإسلامي يسير في خطّ مواز مع الأنظمة السياسية العلمانية، ولا يلتقي معها في شيء، كما يتصور بعض الإسلاميين، خصوصًا من المدرسة السلفية. فالإسلام دين الفطرة، وتوجد مساحة واسعة للتلاقي بينه وبين الأنظمة السياسية الساعية إلى تحقيق العدل والحرية، بصرف النظر عن مرجعيتها الدينية والفلسفية»[68].

إن هذا التلاقي يجعل حلّ أزمة الأمة الدستورية مرتبطًا بالاستفادة من التجربة الغربية، واعتماد ما تراكم فيها من خبرات وتجارب، وما دشنته من بنيات ديمقراطية ومؤسسات عقلانية. يقول: «لا يمكن حل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية داخل إطار مغلق (...) بل لا بدّ أن ينبني هذا الحلّ على استمداد واسع من الكسب النظري والعملي الذي وصلت إليه أمم غربية قطعت شوطًا بعيدًا في تطورها السياسي (...) فالاستمداد الواعي من هذه المكاسب السياسية الدستورية هو الذي سيثري ثقافة المسلمين، ويختصر عليهم طريقًا طويلًا لا يستطيعون قطعه (...)»[69].

إننا نعتقد أنه لولا شرط الوعي بـ«الآخر الغربي»، بما تراكم فيه من تطور نظري وعملي- ما أدرك المسلمون تخلّفهم وانحطاطهم، ولما تمكّنوا من إعادة قراءة تراثهم قراءة تنبذ قيم الاستبداد وتنشد قيم التحرر والانعتاق. وهذا ما يعترف به الشنقيطي صراحة، كما اعترف به قبله رشيد رضا ومحمد إقبال، اللذان أكدا حقيقة أنه لولا اكتشافنا للغرب ما اكتشفنا قيمنا السياسية الإسلامية، وهذا يعني أننا قرأنا نصوصنا الدينية قراءة معاصرة، على ضوء مكتسبات الحضارة الغربية، وقمنا بتأويل القيم الدينية على ضوء متطلبات العصر ومكتسباته.

لذلك يقرّ الشنقيطي بمنتهى الوضوح أن الخروج من الأزمة الدستورية يقتضي الوعي بعدم كفاية التبني الأداتي للديمقراطية بمعزل عن التبني القيمي والأخلاقي؛ لأن «تجديد نسيج القيم السياسية الإسلامية، وترجمتها إلى واقع معيش، يحتاج إلى موقف أخلاقي صريح من الديمقراطية والضوابط الدستورية المعاصرة، وليس التعامل معها تعاملًا ذرائعيًّا»[70].

وفي هذا المذهب بالضبط تكمن قيمة أطروحة المختار الشنقيطي، وهي تكفي لجعل كتابه ثورة لتحرير العقل المسلم من طوق الفقه السياسي الموروث، وانتصارًا للديمقراطية؛ لا بوصفها أدة إجرائية ولكن بوصفها قيمة أخلاقية، متجاوزًا بذلك الأسلوب المفتقر إلى الحسّ الأخلاقي عند كثير من دعاة «الإسلام السياسي» الذين يميز أغلبهم في التعاطي مع الديمقراطية بين مرحلتين: مرحلة الاستضعاف، حيث يقبلون بالممارسة الديمقراطية اضطرارًا، ومرحلة التمكين، حيث ينبذونها وراء ظهورهم انقلابًا؛ بذريعة إحلال «حكم الله» محلّها!

هكذا يؤسس الشنقيطي لفقه سياسي جديد تقوم فيه «الدولة الإسلامية» على أساس المواطنة الجغرافية، والمساواة التامة بين المواطنين والمواطنات، بصرف النظر عن اختلاف العقيدة والملّة، من دون أي تمييز بين المسلم وغير ومسلم، مع ما يقتضيه من نبذ مطلق لمنطق «أهل الذمة» الذي اشتغل به الفقه التقليدي.

فـ«الدول المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا. وإذا تحدّثنا بلغة الفقهاء فيمكن أن نقول: إن العقد الاجتماعي للدولة المعاصرة هو عقد ملكية عقارية. فلكل شريك في هذا العقد حق الانتفاع بالعقار، وحق الشفعة، وحسن الجوار، وعليه واجبات الصيانة، وحماية العقار، وإعادة البناء. وليس اختلاف العقيدة أو العرق بمؤثر في هذه الحقوق والواجبات. فما يجمع بين كلّ الدول المعاصرة هو هذه الأولية لعامل الجغرافيا على العوامل الأخرى التي كانت أساس العقد الاجتماعي في الإمبراطوريات القديمة»[71].

يرفض الكاتب فقه التمييز والتضييق، حيث يمكن لغير المسلم أن يتولّى رئاسة دولة المسلمين، لأنّه ليس من «معايير إسلامية الدولة أن يكون على رأسها مسلم، وإنما أن تُسَاس طبقا لقيم الإسلام السياسية. وقد عكس المسلمون اليوم الآية، فأصبح المهمّ أن يسوسهم مسلم، لا أن يسوسهم الإسلام!»[72]. وهنا ينتقد موقف عدد من قادة «الإسلام السياسي» المعاصرين، مثل حسن البنا ويوسف القرضاوي وأبي الأعلى المودودي وراشد الغنوشي.[73]

خاتمة

وحاصل القول في هذه المقاربة التحليلية النقدية لأطروحة محمد بن المختار الشنقيطي التي تضمنها كتابه «الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية»، أن الكاتب قدّم لنا دراسة توجد على تخوم ما بين الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ، حاول فيها، قدر ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، دراسة تطور المسألة السياسية في تاريخ الإسلام، متطرقًا إلى طبيعة الفتنة الكبرى التي عرفها هذا التاريخ، ومبينًا سبل الخروج منها، ويلخّصها في عنوان بليغ وضعه لخاتمة كتابه: «إغماد سيف الإمامة»، ويريد به تأكيد أن أولوية كتابه القصوى هي تحرير الصراع على السلطة في العالم الإسلامي من حقول الدم التي وقع فيها في ماضيًا، ولا يزال يرزح في مستنقعاتها

حاضرًا، وتحويله إلى صراع مدني سلمي يحتكم إلى ما حققته البشرية من أساليب ديمقراطية في التنافس على الحكم والسلطة.

وانطلاقًا من هذه الغاية النبيلة (سلمية الصراع السياسي) يختزل لنا الكاتب بنفسه نتائج دراسته مع تسجيل ملاحظاتنا عليها كلما دعت الضرورة إلى ذلك:

اعتقاد الكاتب بالثراء الكبير للقيم السياسية الإسلامية المنصوص عليها في الكتاب والسُّنة، حيث نرى أن القراءة المعاصرة لهذه القيم هي التي تجعل هذا الثراء ممكنًا...

السياق التاريخي الذي وُلِد فيه الإسلام لم يكن يسمح بتحقق الإمكان السياسي الإسلامي، بينما يسمح السياق المعاصر بتحقّق هذا الإمكان.

الضمير المسلم لم يستسلم لقيم الاستبداد السياسي، وبقيت تكمن فيه نوازع الثورة على الظلم والطغيان.

تحقيق الإمكان السياسي الإسلامي اليوم يستلزم شرطين: التحرر من الموروث الفقهي السلطاني، وترجمة القيم السياسية الإسلامية إلى مؤسسات وإجراءات دستورية معاصرة.

الهوامش والمراجع

1. الشنقيطي، محمد المختار، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2018، 607ص.
2. الشنقيطي، أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016.
3. المرجع السابق، ص9.
4. الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة الرسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ-، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014.
5. المرجع السابق، ص49.
6. الأزمة الدستورية، ص17.
7. المرجع السابق، ص29.
8. المرجع السابق، ص30.
9. نفس المرجع وص.
10. نفسه، ص34 و35.
11. نفسه، ص32.
12. نفسه، ص38.
13. -فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ط2، 2015.
14. .الشنقيطي، «خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين»، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2016

15. الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص110.
16. تطرق الكاتب لهذه القيم بالتفصيل في القسم الأول من كتابه من ص523 إلى ص526 ثم عاد في القسم الثالث إلى تصنيفها بشكل تسلسلي في جدولين مستقلين: أولهما خصصه لقيم البناء السياسي، وثانيهما خصصه لقيم الأداء السياسي.
17. المرجع السابق، ص525 و526.
18. أرسطو طاليس ...، (انظر الأزمة الدستورية، ص105).
19. المرجع السابق، ص113 و114.
20. المرجع السابق، ص114.
21. المرجع السابق، ص121.
22. المرجع السابق، ص120.
23. المرجع السابق، ص140.
24. المرجع السابق، ص147.
25. المرجع السابق، ص155.
26. المرجع السابق، ص155.
27. بخصوص نقده للموقف الفقهي التقليدي انظر ص155 و156 / وبخصوص نقده للموقف السلفي «المعاصر» انظر ص159.
28. المرجع السابق، ص164.
29. المرجع السابق، ص209.
30. المرجع السابق، ص247.
31. نفس المرجع وص.
32. نفس المرجع، ص253.
33. نفس المرجع، ص254.
34. نفس المرجع، ص258.
35. نفسه، ص261.
36. نفسه، ص263.
37. نفسه، ص265.
38. ن.م وص.
39. نفسه، ص279.
40. نفسه، ص312.
41. نفسه، ص340.

42. نفسه، ص341.
43. نفسه، ص348.
44. نفسه، ص374.
45. نفسه، ص401.
46. الخلافة، رشيد رضا، نقلًا عن الكتاب، ص405.
47. نفسه، ص416.
48. نفسه، ص422.
49. ن. م وص.
50. نفسه، ص441.
51. نختلف مع الكاتب الذي يثمّن فهم فوكوياما لثورات الربيع : الذي شبه الثورات العربية بالثورات الأوربية في القرن التاسع عشر بدل تشبيهها بموجات الديمقراطية في القرن العشرين في أوربا الشرقية نهاية الثمانينيات. (انظر المرجع السابق، ص449).
52. نفسه، ص467.
53. ن. م وص.
54. نفسه، ص470.
55. نفسه، ص،478 و479.
56. نفسه، ص484.
57. نفسه، 486.
58. الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.
59. الأزمة الدستورية، ص492.
60. ن. م وص.
61. الجابري، العقل السياسي، ص372 (ضمن، الأزمة الدستورية، ص492).
62. ن م وص.
63. ن م وص.
64. نفسه، ص543.
65. نفسه، ص520.
66. ن م وص.
67. نفسه، ص535.
68. نفسه، ص538.

69. نفسه، ص543.

70. نفسه ص551.

71. نفسه، ص454.

72. نفسه، ص567.

73. نفسه، ص571.