نقد النظرية
الثيوقراطية السياسية

نقد النظرية

الثيوقراطية السياسية

تأليف

حسام كصاي حسين

للنشر والتوزيع
الوراق
www.alwaraq-pub.com

أمواج
للطباعة والنشر والتوزيع

2015

رقم التصنيف	: 320.55
المؤلف ومن هو في حكمه	: حسام كصاي حسين
عنوان الكتاب	: نقد النظرية الثيوقراطية السياسية
بيانات الناشر	: أمواج للنشر والتوزيع، عمان – الأردن
عدد صفحات الكتاب	: 204
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية	:(556 / 2 / 2015)
الرقم المعياري الدولي ISBN	: 9789957596361
الواصفات	: الأنظمة السياسية/ الثيوقراطية/ الإسلام

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
- تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

جميع حقوق الملكية الأدبية محفوظة ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة هذا الكتاب أو أي جزء منه أو إدخاله على الكمبيوتر أو ترجمته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر.

أمـــــواج للطبـــاعة والنشر والتوزيـــع
المملكـــة الأردنيـــة الهاشميـــة ـ عمـــان
تلفاكس: 0096264888361/ 0096264889651

amwajpub@yahoo.com
www.amwaj-pub.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

الفكر والنظرية .. إلى أين ؟ 13

إحاطة النظرية (تشريح المفاهيم).....16

_ مفهوم الحكومة الإسلامية 16

_ مفهوم الأصولية 17

_ مفهوم النظرية.....18

مفهوم الأيديولوجيا.....19

مفهوم الإسلام السياسي.....20

الفصل الأول

الإسلام والثيوقراطيّة

الحَفر فيَ الماهيّات

مقدمة.....25

الدين الإسلام 27

الإسلام الدين 28

أسباب الحديث عن الإسلام اليوم ؟ 28

الإسلام: نحو تبسيط المفهوم.....31

ماهيه الثيوقراطية ؟ 33

الإسلام والثيوقراطية: أيهما الأصلح ؟ 36

الإسلام والسلطة الدينية .. إلى أين ؟.....38
تاريخ الكثلكة والثقرطة.....39
الأصول التاريخية للثيوقراطية 40
الحاكمية لله: (لا حُكم إلا لله) 44
نظريات الثيوقراطية نظرية السيف الواحد 46

الفصل الثاني

العلمانية:

عوامل الظهور وأسباب الإخفاق

ضرورات الحديث.....51
العلمانية: سيَّاق تاريخي 51
أسباب ظهور العلمانية في العالم العربي 55
أسباب إخفاق العلمانية في العالم العربي 57
الإسلاموية في ميزان العلمانية 61
الإنتقال العلماني.....63
ضرورة العلمانية 64
العلمنة وغياب البديل الحضاري 64
العلمانية: بضاعتنا رُدت إلينا.....66

الفصل الثالث

الثيوقراطية

والقضايا العربية المعاصرة

حديث الثيوقراطية 71

أولاً: الإسلام والثيوقراطية 72
ثانياً: المدنية والثيوقراطية 73
ثالثاً: الدولة الإسلامية والثيوقراطية 74
رابعاً: الخلافة والثيوقراطية 76
خامساً: العقل والثيوقراطية 78
سادساً: العروبة والثيوقراطية 80
سابعاً: الحداثة والثيوقراطية 82
ثامناً: الإسلام السياسي والثيوقراطية 84
تاسعاً: التَجْديد والثيوّقراطيَّة 85
عاشراً: الدولة والثيوقراطية 87

الفصل الرابع

تجليات الثيوقراطية

أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

دلالات الثيوقراطية: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر 91
أولاً_ مبدأ الحاكمية 92
ثانياً_ ثقافة التطرّف 94
ثالثاً_ قضية التكفير 96
الكهنوتية أو الكهانة 99
إشكالية الطائفية 101
نظرية الفوضى الخلاقة 102
أدلجة التراث 104

الفصل الخامس

الإسلام والعروبة

رؤية ثيوقراطية

عرب _ إسلام أونلاين..... 111

لماذا يرفض العرب الفكرة الثيوقراطية ؟ 112

منظري الأصولية وداروِيشها 114

الكهنوتية: إسلام بدون إيمان 116

الإسلام والعروبة في المنظار الثيوقراطي 118

الدين والدولة والثيوقراطية: حقول ألغام متداخلة!..... 121

الدولة ثيوقراطية: بدون العروبة والإسلام..... 122

أشكلة الدين والدولة 123

ثورات الربيع العربي: عوامل صعود الثقرطة 126

الفصل السادس

الديمقراطية والثيوقراطية

جدليات العرب والغرب والإسلام

الديمقراطية والثيوقراطية: علاقة مشبوهه..... 131

ديمقراطية المرة الواحدة 132

علاقة الحركات الاسلامية بالديمقراطية..... 135

الإسلام والغرب والديمقراطية 136

الآنا والأخر: زواج ام طلاق (!): 139

فلماذا تشوهت صورة العربي في المنظار الغربي ؟..... 140

الشورى والديمقراطية: البحث عن الشورقراطية 142
البحث عن الشورقراطية 143
أسباب قصور الإسلاميين للديمقراطية 145
الإسلام والأصولية، من يتبع من ؟ 146

الفصل السابع

الثيوقراطيّة والتجديد

هل الثيوقراطية إصلاح الديني ؟

الإصلاح الديني 158
الحركات الإسلامية والإصلاح الديني 160
السلفية والصوفية والعلمانية والمعيار الغربي 161
أسباب فشل الحركات الإصلاحية 163
هل الثورات ربيع إسلامي ؟ 165
هل الثورات إسلامية بالمعنى الثيوقراطي؟ 167
العلمنة والثقرَّطة 169
ضد الثيوقراطية 171
أزمة العقل: الثيوقراطية أم العلمانية 172
نقد الأصولية الثيوقراطية 174
مع الإسلام ضد الثيوقراطية 175
الإسلام "دين دولة"، و"دين وأمة"، و"دين ودنيا" 176
هل الإسلام دين ثيوقراطي ؟ 179
مستقبل الثيوقراطية في الوطن العربي 181

الملاحظات العامة 184

الخاتمة 188

المصـــادر 192

الفكر والنظرية .. إلى أين ؟

تفتقر الأمة العربية والإسلامية إلى مسألة التنظير بكل جوانبه الفلسفية والسيوسولوجية، وغيرها، رغم إنه _ أي التنظير _ مسألة ذات اهمية بالغة، وضرورية لضخ دماء جديدة في شرايين المجتمع، المُحبل بظواهر متجددة تعبر عن مجتمع حداثي جديد ولاد للظواهر المعاصرة في موضوع الدولة أو الدين أو كلاهما أو موضوع السياسة أو الديمقراطية أو غيرها.

ورغم إننا تأخرنا في مضمار التنظير لقلة الباحثين المختصين بهذا الشأن، ومجافاة الكثيرين منها لعدم وضعها في سُلم أولوياتهم، إضافة إلى ان الكثير من هذه النظريات تُطرح بصياغة فلسفية يصعب الكثيرين من قبولها أو فهمها على الأقل، وهو أمر بحد ذاته صار عائق معرفي أخرنا وقدم غيرنا في مضمار الانتقال من مرحلة الماهية إلى مرحلة الوجود والتطبيق العملي للفلسفات والأفكار والطروحات الفكرية، والبحث عن نظريات أكثر تطور وتقدم، وهو امر بالغ الخطورة على مسلك الأمة العربية التي أخفقت مراراً من التأسيس لنظريات تعالج بها ظواهر أبنة الواقع العربي والبيئة الإسلامية، إذ كيف لنا ان نحدد مسارات الأمة والظواهر التي تعمل في فلك الدولة والمجتمع بدون تأصيل تاريخي لها [1].

متى نتجاوز هذه العبارة "**الفكر والنظرية .. إلى أين**"، وننتقل إلى مرحلة "**الممارسة والتطبيق**"، إنها مسألة مهمة وخطيرة في حياة المجتمع العربي الإسلامي، إنها مهمة صعبة لكن ليست مستحيلة، تحتاج إلى تصفير خرافات وهرطقات العقل أولاً وترشيده وتوجيهه بطريقة سليمة، فالوضع الإنساني الذي يحيق بالأمة ويُهدد وجودها وكيانها وهويتها ويواجه مصيرها يدفع بنا، ويلق على عاتقنا مسؤولية جسيمة ومهمة قصوى من أجل البحث في مصير هذه الأمة والسعي الدؤوب إلى بلورة ممارسة عربية أو تطبيق عملي للنظريات التي جايلت كل مراحل تطور المجتمع العربي الإسلامي دون ان تنبثق أو تنوء بحملها بنفسها للإنتقال من الماهيات إلى الوجود، إلى حالة المعايشة وصب تلك الأفكار بقوالب ممارسة عربية تعكس الجوانب الإيجابية للتراث.

---

1 بغض النظر عما إن كانت أغلب هذه الظواهر والمفاهيم هي مفاهيم وافدة إلى العقل العربي ومجتمعه، ودخيله، وقد يصعب العثور على تأصيل لها في المخيال العربي والإسلامي.

إن بمجرد حديثنا عن عبارة "الفكر العربي المعاصر" هو دليل على إننا ما زلنا في مراحل التفكير الأولى وبأساليبها البدائية وبعقليتها التقليدية، وهذا قول خطير فيما لو دريت الأمة العربية والإسلامية إننا ما زلنا نراوح في مكاننا، _ في مكان النظريات والطروحات الطوباوية _ كان يجدر بنا ان نتكلم بعبارة عريضة وعنوان واسع وملفت للنظر: "الممارسة العربية المعاصرة"، أو "التطبيق العربي المعاصر للنظريات السياسية".

لكن _ دون شك _ فإن ما خفي أعظم، والمثير للدهشة والغرابة، إننا بالوقت الذي يبحث غيرنا _ ممن سقنا في مضمار العمل السياسي وتطور النظريات السياسية والنهضة والتقدم وتحصين الشغور وتسمية المؤسسات وتوطين الأفكار _، عن الممارسات السياسية والنقلات الحيوية والتكتيك الاستراتيجي في تطبيق عملي لنظريات حداثوية عصرية قادرة على تلبية حاجات ورغبات الأمم والشعوب، إلا إننا ما زلنا في طور الفكر والتحدث عن النظريات السياسية التي لم تتحقق أو تتوطن، كواقع عملي عربي معاش.

أن المأزق الفكري العربي يدعو منا أن نقدم طروحاتنا بشأن النظريات، كخطوة أولى لتصحيح مسار بعض النظريات الملتبسة مثل نظرية الثيوقراطية ومحاولة لتفكيك خطابها العام، ومحاولة لنقدها أبيستمياً وعملياً وطرح بديلها الحضاري بما يتوافق مع الثوابت الدينية للمجتمع العربي الإسلام ويتسق مع الذائقة العربية بما هي تقاليد واعراف وقيم قومية عروبية أصيلة.

ومن هنا كان لزاماً علينا أنْ نبحث في النظرية الثيوقراطية كونها النظرية الأشد ضراوة وجحد بحق الفكر والمجتمع العربي، وبحق الواقع العملي والحياتي للأمة العربية والإسلامية، بما تمتلكه من أدوات الطائفية والتعصب والتطرّف والتوظيف السلبي للدين في المضمار السياسي وأدلجة التراث والتوافق مع قيم الفوضى الخلاقة، وتأثيرها على الفكر العربي الحديث والمعاصر، وعلى الممارسة الفعلية والتطبيق الجارح للتراث ودمجه بطريقة فجة وصبه بقوالب الحاضر دون تمحيص أو مراجعة أو تهيئة مناخ مناسب يتوافق مع طروحات الثيوقراطية.

فما زال هناك تراكم تاريخي لنتاجات الثيوقراطية من أطراف وجماعات وأحزاب ذات مرجعية دينية تريد توظيف كامل للدين في السياسة تماشياً مع النظرية الثيوقراطية التي يحكمها رجال الكنيسة الكاثوليكية مكون من كهانة ومعبد

ورجال دين أساقفة وبابوات يزعمون إنهم جزء أصيل من الإسلام، وإن الله لم يخلق سواهم، وإنهم رواده المعاصرين ونواب السماء في الأرض من خلال جملة إجراءات تمثلت في تكوين مؤسسة دينية خاضعة لأرادتهم ولطموحاتهم ومخططاتهم، ومبوبة لتحقيق ودعم سياستهم شرعياً، وإضفاء طابع قداسوي على حروبهم وتصرفاتهم، الأمر الذي جعل الثيوقراطية مرمى لانتقادات جمة كانت تجرمها من جانبها وترفضها جملةٍ وتفصيلاً، لكن كانت صائبة من جانب الخصوم لتعويل هذه النظرية على ثقافة استبدادية قمعية تهميشيه تريد احتكار المؤسسة الدينية وسلطة القرار، ودمج السيفين بسيف واحد أي ربط السلطة الزمنية بالسلطة الروحية لا حباً بالإسلام، وإنما لتبرير هيمنتها على المؤسسة الدينية وحصر قرار الإفتاء لها دون غيرها، وحصر الأجتهاد في خانة العصر العباسي، الأمر الذي جعل منها نظرية غامضة ومثيرة للجدل وللإشكال، والأكثر مثيرة للفرقة بين صفوف العرب والمسلمين وشقهم إلى فرقتين ناجية وأخرى هالكة، مما يتطلب مراجعتها ونقدها ونقد طروحاتها.

أنْ أي حديث عن ممارسة وتطبيق بالوقت الحاضر باعتقادنا هو الطفر فوق الحواجز، وتجاوز أسس البناء الوظيفي، فاكتمال الفكر ونضوجه وإتمام بناء النظرية وتقويمها حاجة ضرورية للإنتقال والممارسة العملية، وبدونه يعني إننا نتجاوز كثير من الحقائق ونغفل عن طرحها، ومن هنا جاءت الدراسة البحثية عن النظرية الثيوقراطية وكل ما يخالط فقهها، ويدور في فلكها، وما يتعلق بها ويؤثر ويتأثر في محيطها، والبحث عن الأصول والجذور الأساسية للتأصيل الثيوقراطي ونتاجاتها، وسبل علاجها، وكلها هذه الأمور نأمل أن تكفل الدراسة بالإجابة عليها أو عن جانب متواضع منها.

إحاطة النظرية (تشريح المفاهيم)

من أجل وضع النقاط على الحروف وتأطير أي دراسة أو مشروع بحثي لابد لأي كاتب وباحث أن يضع إطار لكتابه أو مؤلفه البحثي ومن هنا رأينا الضرورة ماسة من أجل البحث عن المعنى الحقيقي (الكلاسيكي) لأي مفهوم من المفاهيم، لا بد البحث عن مدلولاته في اللغة والزمان والمكان مع مراعاة التطورات والتغيرات التي تطرأ على مسيرة المفهوم، والتحولات الحاصلة والسعي لتفكيك المفهوم، وإلباسه ثوباً عصرياً يتسق ويتوافق مع المفهوم العصري له، _ كتعريف إجرائي _ وأول ما يتطلب _ كقواعد وأسس للحوار والنقاش _ هو "تحديد المفاهيم" التي يختلف ويتنازع حولها المفكرين والباحثين، والكشف عن ماهيتها ومدلولاتها فلا تظل مائعة يفسرها كل طرف كما يحلو له ولا يسلم له الطرف الأخر [1]، تفسيراً لا يخرج عن عقيدة وحزب المُفسر.

ومن هنا ارتأينا ان نُحيط النظرية الثيوقراطية بإطار مفاهيمي حتى يتسنى للقارئ والمُتلقي إدراك وفهم الدراسة البحثية وإحاطتها الكاملة، ومن أهم تلك المفاهيم ذات الصلة بالنظرية الثيوقراطية في العالم العربي هي:

مفهوم الحكومة الإسلامية

إن مفهوم الحكومة الإسلامية هو عينه مفهوم الخلافة، وهو لا يعني حكومة المسلمين أو حكومة التحكيم، لأن حكومة التحكيم هي قضاء خاص أو حكومة للضرورة، كذلك وإن لفظ الخلافة هو الأكثر تعبيراً عن الرئاسة العامة لجميع المسلمين لإقامة أحكام الشرع الإسلامي [2]، وإنْ أول من تناول مفهوم الحكومة الإسلامية هو أبو الأعلى المودودي، وجاء من بعده سيد قطب والسيّد الخميني منظري الأصوليات الدينية في العالم الإسلامي، بينما كان الرسول صلى الله عليه

---

1 الشيخ يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية: وجهاً لوجه**، ط7، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997)، ص22.

2 هشام بن عبد الكريم البدراني، **النظام السياسي بعد هدم دولة الخلافة: دراسة شرعية**، ط1، (الموصل: دار الزهراء الحديثة)، ص11.

وسلم أول من أنشا أول حكومة إسلاميه، أول رئيس لها في الإسلام [1]، لكنها مختلفة عما هو مراد منها في فكر المودودي أو قطب أو الخميني.

أذن فالحكومة الإسلامية هي حكومة دينية أو بالأحرى هي حكومة كاثوليكية بابوية مرتبطة بقيم وتعاليم السماء، وينطبق عليها كل ما ينطبق على الدولة الثيوقراطية، ولم تكن حكومة الرسول (صلى الله عليه وسلم) دينية بالمعنى الثقرطي وإنما حكومة إسلامية مدنية خاصة بشخص الرسول باعتبار أخر من نزل إليه الوحي، وباعتبار رئيس مُحى إليه دون أن يوحى لخليله أبي بكر، أو عمر أو عثمان أو علي (رض الله عنهم)، فهي حكومة امتياز خاص بشخص الرسول دون غيره، والذي يطالب بعودتها عليه أن يسعى لعوة عهد النبوة وهذا ما لا يمكن حصوله بأي حال من الأحوال.

مفهوم الأصولية

وهي مفهوم واصطلاح مستعار من البروتستانتية الأمريكية لوصف الظاهرة "أن الجماعات الإسلامية تشكل خطراً داهماً" وترى قله النظر إلى الإسلام بإنه "خطر أخضر" كبديل محتمل ذاتي التدمير للتنافس بين الشرق والغرب [2] وهو لفظ مشتق لغوياً من "أصول" وهو ترجمة للفظ الإنجليزي (Fundamentalism) وهو لفظ مشتق من لفظ آخر وهو (Fundament ion) بمعنى أساس [3].

والأصولية تعبير عن جماعة دينية ترى إنها الوحيدة التي يحق لها تفسير النصوص الدينية وإرجاعها إلى أصولها، ولا يحق لسواهم الرجوع إلى تلك النصوص، وهم بذلك يعزلون كثير من المسلمين عن الإفتاء أو الحديث عن الإسلام، وأكثر فإنهم يكفرون من ينتقد سياساتهم وتصرفاتهم، أذن فالأصولية هي العودة إلى المنابع والأصول لكن بطريقة غربية كنسية وليست إسلامية.

---

1 مرجع نفسه، ص26.

2 صموئيل هنتنغتون، **الإسلام والغرب: أفاق الصدام**، ترجمة: مجدي شرشر، ط1، (القاهرة: مدبولي، 1995)، ص71.

3 د. مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية ، سلسلة قضايا الفكر(1)**، ط1، (القاهرة: دار الثقافة، 1995)، ص22.

مفهوم النظرية

مفهوم النظرية هو عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتعريفات والافتراضات التى تعطينا نظرة منظمة لظاهرة ما عن طريق تحديد العلاقات المختلفة بين المتغيرات الخاصة بتلك الظاهرة، بهدف تفسير تلك الظاهرة والتنبؤ بها مستقبلاً [1] كما إن النظرية مفهوم ومصطلح يكون بمثابة الأسس واللبنات الأولى لكل ظاهرة تحاول وصفها وإعادتها إلى جذورها وأصولها، كما إنها هى الطريقة التى من خلالها يستطيع الباحث ان يبنى تصوراته والتى هى غالباً ما تكون بعيدة عن الواقع، أذن فالنظرية هى مرحلة في عملية الفهم الهدف منها توضيح المفاهيم قبل العودة إلى الواقع المشاهد [2].

وإن مفهوم النظرية هو طائفة من الآراء التى تحاول تفسير الوقائع العلمية أو الظنية أو البحث فى المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع أو السبب والمسبب. وتعنى النظرية فى الدراسات الإنسانية التصورات أو الفروض التى توضح الظواهر الاجتماعية والإعلامية والتي تأثرت بالتجارب والأحداث والمذاهب الفكرية والبحوث العلمية التطبيقية.

إذ يدل مفهوم النظرية فى الاستعمال الشائع على الآراء والتخمينات والتأملات التى لا تستند في بنائها على الوقائع؛ ولذلك فإنها غالبا ما تكون بعيدة كل البعد عن الوصف الدقيق لما يجري في الواقع، ومما يترتب عن هذا الفهم الخاطئ أن بدأ الناس ينظرون إلى النظرية فى كثير من الأحيان بنظرة ازدراء واحتقار، فنسمعهم يقولون مثلا: "هذه مجرد نظرية، وليست واقعاً"، أذن فالنظرية نعتقد إنها الأرضية الصلبة التى تقوم عليها الظواهر وتستند وتستقيم فوقها الممارسات العملية تطبيقاً عملياً وعلمياً.

---

1 ويكيبيديا الموسوعة العالمية، على الرابط التالي:_

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9

2 د. عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د. ت)، ص63.

مفهوم الأيديولوجيا

هي كلمة مركبة مكونة من كلمة (Idea) ومعناها فكرة، وكلمة (Iogy) وتعني العلم الخاص بحقل معرفي معين، بذلك يكون معناها علم الأفكار أي العلم الذي يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأشكالها وقوانينها [1]، فالـمـتعارف عن الأيديولوجيا إنها معتقدات دينية، بينما نجد البعض يضفي عليها صبغة سياسية فيرى انها معتقدات سياسية [2]، وهي "مصطلح مبهم" [3] ولفظة ترجع في الأصل الى معناها اللغوي الفرنسي "علم الأفكار".

وأول من أستعمل لفظ ايديولوجيا هو المفكر الفرنسي "دستوت دي تراس" عام 1908 في كتابه "تخطيط لعناصر الأيديولوجية"، والشائع عن الأيديولوجيا _ بما هي مجموعة أفكار _ أن موضوعها ينصب على العلوم الإنسانية أو الفكر الإنساني [4]، كما إنْ لفظ "ادلوجة" في اللغة العربية على وزن أفعولة وجمعها اداليج أو ادلوجات، وادلوجي جمعها ادلوجيون [5]، والمعنى الاصطلاحي للأيديولوجيا يُشير إلى التوجيه المذهبي الكامن وراء ميول أو سلوك فرد أو جماعة أو طبقة حاكمة لتبرير قيم معينه في فترة تاريخية معينة [6].

وأن أخطر ما يصيب الدين (الإسلام) هو أن يتحول إلى أيديولوجية أو مشروع سياسي ربحي، وهو ما تسعى إلى ذلك الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية من أجل تحقيق مكاسب الخلط الديني بالسياسي.

---

1 أمين حافظ السعدني، **أزمة الأيديولوجيات السياسية**، ط1،(القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014)، ص17.

2CliffordGeerts، Ideologies، p.11.

3 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، ط1، (الكويت: دار الشراع العربي، 1993)، ص14.

4 د. أشرف حافظ، **أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام**، ط1، (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، 2009)، ص15.

5 د. عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص9.

6 أمين حافظ السعدني، **أزمة الأيديولوجيات السياسية**، ، مرجع سابق، ص17.

مفهوم الإسلام السياسي

أنْ الإسلام السياسي هو ثقافة جديدة لا تأصيل لها في الإسلام المبكر، وربما قد يجد تأصيلها وسلفيتها تبويباً في الفكر الإسلامي، باعتبارها ظاهرة مرتبطة بالأمة العربية الإسلامية المعاصرة [1] بمعنى إنها حركة سياسية ذات مرجعية دينية تسعى لتمثيل العرب والمسلمين والنطق باسمهم أمام السماء، والتحدث بالنيابة عنهم من خلال استحواذها على السلطة من خلال ربط قيم الإسلام بالمعتقدات السياسية في توليفة كاثوليكية ثقرطية بابوية لا تختلف عن سلطة الكنيسة الإنجيلية في القرون الوسطى الأوروبية.

كما إن الإسلام السياسي هي ظاهرة دينية نابعة من البيئة المحيطة بها [2]، لكنها لم تستمر على دينيتها بقدر ما أضفت عليها صبغة سياسية مؤدلجة، ذات أبعاد حزبية حركاتية تمثل مسيرة طويلة من النضال السياسي، وأن تاريخ الإسلام السياسي هو تاريخ كفاح الجماعة المُجسدة في وجوّدها أو المُتمثلة لبقاء الدين وانتشاره للاستقلال في وجه سلطة زمنية كانت تولد باستمرار في القتال على قاعدة ميزان القوة[3]، بل إنها في غالبيتها ارتبطت بظاهرة العنف بشقيه (الديني والسياسي)، ونتج ما نتج عنها باسم النظرية الثيوقراطية وتجلياتها.

أذن فالإسلام السياسي هو مفهوم مختلف تماماً عن مفهوم الإسلام، وهو ما يجهله أغلب المسلمين، فالإسلامي صفة، والمسلم أسم، فليس كل مسلم هو إسلامي، ولكن كل إسلامي هو مسلم بالضرورة، تلك هي نظرية الإسلام السياسي التي نعتقد إنها تمثل امتداد حقيقي وأصيل للأصولية الإسلامية ونتاج متمخض من عسر ولادة الحداثة أو فشلها، من جهة، وعجز الثيوقراطية من إحلال

---

1 د. سعيد بنسعيد العلوي، "**الإسلام السياسي ظاهرة حديثة ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول**"، في: راشد الغنوشي، (وأخرون)، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، حوار: علي العميم، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص39.

2 فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة: د. لوري زكري، تقديم: د. نصر حامد أبو زيد، ط2، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001)، ص30.

3 د. برهان غليون ،**اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** ،ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص200.

نفسها محل تلك الحداثة وبناء منظومة دولة مدنية من خليط متجانس من القيم العربية الإسلامية دون أن تتبضع سلعتها من الغرب الأورو _ أمريكي من جهةٍ أخرى.

تلك هي حزمة مفاهيم ذات صلة بالنظرية الثيوقراطية التي تعمل في فكلها، وتسبح في نفس البركة أو إنها نتاج لها أو إرهاصات نتجت عن فعل الاختلاط بين الحقل الديني في الحقل السياسي.

وما نود طرحه هنا تساءل عريض يحمل في طياته اسئلة ثانوية متفرعه، وهو هل الإسلام دين ثيوقراطي ؟ .. وما هي علاقة الإسلام بالثيوقراطية، .. وهل الثيوقراطية نتاج ديني أم سياسي، .. هل مارس الإسلام الرسوّلي فكرة الثيوقراطية في عهد الدولة الإسلامية التي أقامها الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو في عهد الخلافة الراشدة، أم هي ممارسة كاثوليكية كنسية أستوردها العرب من الغرب ؟؟

كل هذه الأسئلة نطرحها على طاولة النقاش، ونأمل أن تكون الدراسة جديرة بتغطية جزء كبير من جوانبها والإجابة على ما يتيسر القول به.

الفصل الأول

الإسَّلام والثْيوّقَرَاطِيَّة

الحَفْر فيّ المَاهيَّات

مقدمة

لقد أصبح الدين المهماز الأول الذي يُسير إرادات وعقول ومصالح وطموحات المجتمع، والمقوم الأساس في تكوين الدول العصرية وفق السيّاقات المدنية _ خصوصاً في المجتمع العربي الإسلامي الذي يُمثل فيه الدين عمق أساس المجتمع بما هو دين للمعاملات والعبادات على حدٍ سواء _ التي تقوم بمهمة مواكبة التطلعات والعمل على نقل الفرد والمجتمع من حالة البداوة والرعي والزراعة إلى حالة النهضة والتقدم والعمران بكل مقاييس التمْدن ومعانيها.

وحالة النهضة لا يمكن أن تتحقق في المجتمعات بدون توفر شرط الدين في غالبية المجتمعات، بما هو _ أي الدين _ بأنه نظام من الرموز يهدف الى إيجاد حالة نفسية ودوافع قوية وشاملة ومستمرة في الانسان من خلال تشكيل تصور عام عن نظام الكون[1] والدين هو رابطة قوية بين افراد المجتمع[2]، _ ومما لا شك _ فإن التعويّل على أمر الدين ضروري وماس من أجل مجتمع سوي وشعب واعي يحتكم إلى عقله، لكن شرط إن يكون توظيف ذلك الدين وترسيخه وفق السيّاقات المدنية

---

1 فرهاد ابراهيم، **الطائفية السياسية في العالم العربي : نموذج الشيعة في العراق، رؤية في موضوع الدين والسياسة في المجتمع العربي المعاصر**، ط 1، (القاهرة: مدبولي، 1996)، ص29.

2 فردريك هرتز، **القومية في السياسة والتاريخ**، ترجمة: عبد الكريم احمد، ابراهيم صقر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011)، ص114.

الحقيقية، سياقات تراعي الظروف الخاصة بالمجتمع المُراد الاحتكام إلى الدين في تطبيقه، بمعنى ألا يكون التوظيف الديني متأتي عن طريق النقل، أو استيراد بضاعة دين أجنبية وإيفادها لثقافة مغايرة، كما يحصل في السلطة الدينية البابوية التي يسعى بعض المفكرين العرب _ الإسلاميين على وجه التحديد _ لنقلها واستنباتها في البيئات العربية الإسلامية رغم الهوة والبون الشاسع بين المجتمعين.

إذ يلعب الدين دوراً هاماً وحاسماً في حسم أمر المجتمع ونقله إلى مصاف الدول المتقدمة، وهو الشرط الرئيس لرفعة ونهوض العالم العربي والإسلامي، باعتبار الدين (الإسلام) هو جزء من عملية التحوّل الاجتماعي والثقافي [1]، كما إنه أحد العناصر الهامه في تكوين الثقافة والهوية [2]، خصوصاً في الحالة العربية يكون فيها الإسلام عنصر رص للصف وضبط لإيقاعات المجتمع، وهذا أمر مرتهن بمدى نجاح محاميو القضية الإسلامية من كسبها لصالح المجتمع، أما الإخفاق أو الفشل فلن يخدم إلا مشروع السلطة البابوية في رحاب الإسلام ومجتمعه المعاصر، بل إن المغالطة أو الفشل في بلوغ غاية الدين سيوفر شرعية لتنامي الثيوقراطية، كردة فعل على مدنية الدين، أي مدنية الإسلام، تلك الثقرطة التي لا يعرفها الإسلام ولم تكن من مشاغله ولا من ثوابته على طول التاريخ، بل كانت فعل حداثوي قام به الإسلام السياسي من أجل ترسيخ قيمه الذاتية لتشكيل دولة دينية ضيقة البصيرة تخدم مشروعه الحزبي، وإن كانت على حساب المشروع الإسلامي الحضاري.

فكثيراً ما يعاني الفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلط للمفاهيم وإلتباسها، وتعقيداتها، بحيث أصبح العقل العربي عقلاً ُحيراً ومحتاراً، ومشوشاً، ومضطرباً، بسبب كثرة المفاهيم، وقلة الشروحات، وكثرة التعريفات لتلك المفاهيم واختلاطها وتداخلها مع بعضها الأمر الذي صعب من حظوظ فك الاشتباك بينها، وفض الاشتباه بين بعضها، وأخطر تلك المفاهيم تأثيراً على الفكر العربي الإسلامي هو مفاهيم الدين والدولة والسياسة والسلطة والحكم وما أقترن بها من مفاهيم أخرى، وهو ما يتمحور حولها موضوعنا البحثي هذا.

---

1 ماجدة علي صالح ربيع، **الدور السياسي للأزهر (1952 _ 1981)**، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 1990، ص125.

2 محمد احمد العجاتي، **ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، (دراسة مقارنة)**، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة،2001، ص48.

أن حسم موضوع الإسلام والثيوقراطية، لا يتم دون عرض مُفصل للحقائق التاريخية والحضارية، وجذور كُلٍ منها، وتفكيك تلك المفاهيم، وقراءتها بصورة ملائمة، وأكثر دقة، بعيون عصريّة، تعطي للإسلام مرونة أكثر، وتضع مفاهيم الإسلام والثيوقراطية والمفاهيم الأخرى ذات الصلة بالموضوع على المحك، والسعي على تحديث المفاهيم تعريفاً إجرائياً يتماشى منع متطلبات الفكر العربي المعاصر.

الدين الإسلام

يعد الدين أهم مرتكزات ومقومات قيام أي مجتمع، ويدخل بصفة مقوم أساس في تشكيل وبناء الدول، خصوصاً في المجتمع العربي الإسلامي يلعب الدين دوراً فاعلاً، وهاماً، كون دين للمعاملات وللعبادات، لم يستثني المعاملات اليومية من رسالته كما فعلت المسيحية المقدسة، والدين هو ظاهرة اجتماعية وجدت لتقيم أوزانها في النفس البشرية للمجتمعات، _ وكما أشرنا أنفاً _ فهو نظام من الرموز يهدف الى إيجاد حالة نفسية ودوافع قوية وشاملة ومستمرة في الانسان من خلال تشكيل تصور عام عن نظام الكون وهو رابطة قوية بين لشد أواصر المجتمع ببعضه، وهو "في اللغة العادة والعبادة والجزاء .. إلى كثير من المعاني"[1]، والدين الإسلام هو دين المودة والمحبة والإنسانية التي يسعى إلى تحقيق غايات الإنسان ورفاهيته، ونهضته، فهو دين يخالف ما يضر الإنسان ويسعى له بالخير والبركة، وكان الطريق المعبد لسعادة الأنسان في الدنيا والأخرة متى ما تمسك بثوابته ومارس مهماته على أتم وجه.

لكن هنا نتساءل هل حقق "الدين المعاصر" (الإسلام العصري) اليوم أهدافه وثوابته، بعد قرون من موت أصحاب هذا الدين وانصاره وفاتحيه، وعلمائه ووعاظه المهمة هذه وكلت وتوكل للأشخاص أو للمنظمات، .. بمعنى هل نجح رجال الدين من كسب معركة التقدم لصالح المجتمع وسعادته بما هي غاية الدين وجُل أهدافه، .. ومن هنا _ من هذا المنطلق _ أصبحت المسألة الدينية مسألة هامة

1 دراسة وتقديم: احمد محمد سالم، **امين الخولي، تاريخ الملل والنحل**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005)، ص45.

ومصيرية تحتاج للمراجعة والتمحيص والدراسة وبناء الأطر وقراءة التاريخ بما يتناسب مع مكانة الإسلام برفعته وزهوه وتقدمه وتجديده.

الإسلام الدين

أن الإسلام الدين هو ليس الدين الإسلام، بمعنى إن الإسلام هنا جاء نتيجة للتمرّحل التاريخي والتحقيب الزمني للأحداث، على أساس تقسيم فترات الإسلام، وتجزءته إلى قسمات، إسلام مبكر أو رسولي أو عبادي، إلى سلام حضاري، إسلام تاريخي، إسلام راشدي، إسلام اموي، اسلام عباسي، اسلام عثماني، اسلام عربي، إسلام كردي، اسلام افغاني، اسلام سياسي وهي أخر مرحلة وصل إليها الإسلام [1]، والتي قد نتوقع بروز مسمى جديد يحمل أسم اسلام سياحي أو اسلام ما بعد الإسلام السياسي، وهو ما ينطبق عليه تسميتنا الإسلام الدين.

أما الدين الإسلام _ الذي تحدثنا عنه أنفاً _ هو إن الدين قسمات منه ما هو سماوي رباني ومنه ما هو وضعي، فهناك دين الإسلام، دين اليهود، دين المسيح، دين الهندوس، دين بوذا، دين السيخ، فالحديث عن الإسلام الدين هو ليس الحديث عن الإسلام كتاريخ، أو كفكر، أو كحضارة، أو كسياسة، والحديث عن الدين كأسلام هو ليس الحديث عنه كيهودا أو بوذا، وهنا يبدو الفرق واضحاً، بين الدين الإسلام، والإسلام الدين.

أسباب الحديث عن الإسلام اليوم ؟

هناك ثمة أسباب تستدعي دعت إلى الحديث عن الإسلام، ودعت إلى ضرورة البحث عن حقائق وماهيات الإسلام، وسبر الأغوار في أعماق هذا الدين الذي صار مرمى هدف للمتخوفين من صعوده السياسي، وتحوله إلى فوبيا تثير الحفيظة والشك، ومما لا شك فيه إن الإسلام هو دين المجتمع العربي بلا منافس، وهو دين الأغلبية العربية، لكن هذه الأغلبية الوفيرة لا تعني إن الإسلام قد أتم

1 وكم هائل من التسميات الأخرى، والمفاهيم الثانوية المقترنة بمفهوم الإسلام.

تفسيره وفهمه اليوم في ظل التوظيف السلبي للدين، والإنبعاث السياسي للثيوقراطية، بل إن الأمر زاد من أبتساره كمفهوم، واستهدافه كحضارة، والتنكيل به كدين، وتشويهه كظاهرة، ومن هنا دعت الضرورة الإنسانية أنْ نعتمد المناهج العلمية من أجل طرح الإسلام كمفهوم، وتشريحه من خلال التعريف به لرفع اللغط الحاصل بأمر الدين، إعادته إلى مكانته الحضارية وموقعه بما هو دين الإنسانية، حيث إن هناك ثمة ملاحظات أو اعتبارات نعتقد إنها هي أهم الأسباب الرئيسية التي دفعتنا للحديث عن الإسلام كعمل معرفي بحثي، والتي نرى _ برآينا البسيط _ إنها تُمثل بلورة لأهم أسباب طرح فكرة الإسلام وتحليله والتعريف به، ومن أهم تلك الأسباب، هي:_

1_ يسجل الإسلام حضوراً متجدداً في العلاقات السياسية والاجتماعية في البلدان العربية المعاصرة، كفاعل في صوغ مشهدها العام، وفي توليد ديناميات جديدة فيها [1]، وهذا الحضور المتميز للإسلام بعث الدهشة في نفوس الأخرين _ مسلمين وأجانب _ من بروز الإسلام كقوة، لكن لا نعني الحضور الإسلامي المميز هذا _ بإعتقادي المتواضع _ إنه يعني حضور الحركات الإسلامية الفاعلة في المجال السياسي، وإنما قوة وعظمة الإسلام كدين كلاسيكي، وكشعور إيماني وحضارة نفتخر بمعالمها ونعمل من أجل بلورتها بصيغة تحافظ على علو مقام الدين وتحافظ على رمزيته.

2_ أن الإسلام اليوم يتعرض لهجمة شرسة تريد النيل منه ومن مكانته ووقفه من التقدم من خلال توظيفه، كونه دين يصلح لكل زمان ومكان، وهو أمر يُزعج أعداء العرب والإسلام، فسعت الكثير من الأطراف _ بما فيها من الداخل _ على التنكيل به والتقليل من مكانته بقصد أو بدون قصد، واعتبروا إن الإسلام هو الفوبيا [2]، وإنه هو الإرهاب، والعنف، وهو التطرف، وهي كلها مفاهيم ومصطلحات غربية مُعربة ومنطوقة على أفواه _ للأسف البالغ _ إسلامية وعربية، واعتبروا الأخرون والخصوم إن كل فعل يقوم به مسلم أو عربي منتم لجماعة حزبية دينية أو سياسية هم فعل الإسلام الأول وهذا خطأ فادح، فالإسلام كل لا

---

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص7.

2 أي مرض الخوف من الإسلام.

يمكن ان يُختصر بالجزء، .. والإسلام دين والأشخاص بشر، الأول له قداسته والثاني يُخطئ ويُصيب، فمن الهرطقة والجنون أن ننظر للإسلام على إنه عملية إنتحارية على مقهى ليلي أو سيارة مفخخة في سوق شعبي.

3_ التوظيف السلبي للإسلام في السياسة والدنيا: أو ما يُسمى السياسة الإسلامية، أو الإسلام السياسي بكل تجلياته وتبعاته، حيث عمل الانبعاث السياسي للإسلام إلى إحداث خلط تام للمفاهيم، وتعويله على التراث في تسيير الأمة بالوقت الذي كان التراث غير موفق في مجاراة الواقع، أو بالأحرى إن التراث حقيقة حية وزاخرة بالتجارب الناجحة لكن عملية النقل له جاء بطريقة أكثر سلبية لم تراع تطور المجتمع المجتمعات، نتيجة "الأدلجة" المبتسرة للتراث وانتقال الإنسان من مجتمع بدائي إلى زراعي إلى صناعي إلى معلوماتي إلى سوبر حداثة وعولمة وتحول العالم إلى قرية صغيرة، كان لزاما أن يُلبي الإسلام تلك الطموحات الألكترونية والعصرية الجديدة أو مواكبة التطلعات وفق المتوفر من حزمة المعطيات، وهو كذلك بالنسبة للإسلام قادر تلك المهمة، لكن الخلل في محاميو القضية الذين فشلوا في كسبها لصالحهم، فالتوظيف السلبي للدين عمل على التمسك بالماضوية والقدامْة دون النجاح في التقدم وكسب معركة النهضة والتحوّل، بسبب بغياب الأطر الحقيقية للتوظيف الديني في الحقل السياسي.

4_ غياب الاجتهاد والتفسير لحداثويات العصر، إن غلق باب الاجتهاد سبب أزمة فكرية وفقهيه كبيرة، إضافة إلى احتكار المؤسسة الدينية لفئة تجرم وتحرم الأخر، وتمنع عليهم نقدها أو التشكيك بها، وهو أمر غير موجود في الإسلام، الإسلام صالح لكل عصر وزمان وهذه الصلاحية باعتقادنا لا تتم إلا من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد للأمور التي تتطلب فتح باب الاجتهاد بشأنها، إذ ليس كل الأمور بحاجة للاجتهاد، ومسألة النقد لا يوجد في الإسلام عصمة إلا للأنبياء، حتى أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ليس له عصمة او قداسة، لكن له هيبة ومكانة عالية في نفوس المسلمين.

5_ جدل الدين والدولة: إن خلو القرآن من كلمة "دولة" بالمعنى العصري والحديث المعمول به، ولمفهوم السياسي، أمر رباني من الباري (عجز وجل)، له غاية في نفس يعقوب، وهو إيذان لنا بترك الحرية في تسيير أمور حياتنا، حتى لا نتساوى مع الجماد بلا عقل، كوننا أدرى بأمور دنيانا من سوانا، وهو أمر صير

مصدر ابتعاث الجدل والخلاف ليصل لدرجة تكفير وتجريم الأخر، وشق وحدة الصف العربي وإحداث أزمة فكر حقيقية.

6_ تبدد القيم الإنسانية وهجرة الإسلام الحقيقي، واتساع الهوة بين الإسلام والمسلمين، _ العرب على وجه التحديد _ كلها دواعي دفعتنا للحديث عن الإسلام بما هو القيمة العليا والمثلى للعالم بأسره، لكن العرب اليوم خذلوا الإسلام وحطو من قدره، ونالوا من مكانته بإبتداع إسلام جديد مفرغ ومُفلس ألبسوه ثوب قداسوي فسموه "إسلام اصولي" وهو في حقيقته لا يعدوا ان يكون إسلاماً سياسياً دنيوياً حزبي مؤدلج، وهم بهذا _ أي قادة الميليشيات والزعامات الدينية _ لا يختلفون عن الغرب الذي يريد النيل من سمعة ومكانة ديننا، فهم يريدونه دين دنيوي وحزبي والغرب يريده إسلام أمريكي يتوافق مع المصالح الأمريكية في المنطقة ويفتي بألسنتها ويحرم ما تحرمه ويحلل ما يراه حلال، مثلما ارادت امريكا ان يكون الإسلام نداً وخصماً شرساً للشيوعية في فترة سابقة، واليوم تريده إسلاماً طائفياً مقاتلاً ضد أبناء جلدته على اعتبارهم أشد الخصوم له، من خلال الفتاوى الدينية المبطنة ببطانة الأحزاب والسياسة والنفوذ والمال والثروة، وهو ما نعيشه اليوم من حروبٍ أهلية واقتتال طائفي، حرب العرب ضد العرب، وحرب الإسلام ضد الإسلام.

الإسلام: نحو تبسيط المفهوم

يعد الإسلام أكثر المفاهيم التي حازت على الاهتمام بها كمواضيع بحثية، أو تحليلات له كمرجع وتأصيل للحركات الإسلامية التي تعمل دوماً على التظاهر بإنها هي الإسلام، وإن الإسلام مُختصر بها ويتبلور حولها، وتشيع دوماً إلى إنها الممثلة الوحيد لتراثه والناطقة الرسمية باسمه، بينما (الإسلام) يرفض وبشده كل تلك التصرفات، ولا يقر ببلورته وحصره بشخص أو جماعة أو حزب أو منظمة على نمط الكهانة الكنسية، فهو دين مشاع للجميع حق وراثته دون وساطة، ومن هنا فهناك ثمة تعريفات يمكنها ان تدلل على حقيقة الإسلام الرسولي الحقيقي غير ذلك الإسلام الذي تتفوه به حركات الإسلام السياسي، التي تختلف بكل المقاييس عن الإسلام الرسوّلي والذي يعني: هو التسليم والانقياد والخضوع لأوامر الله عز وجل، وهو من السلم كما جاء في قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي**

السِّلْمِ كَافَّةً) [1] وإن الإسلام كلمة تعني الخضوع لله، .. وهي في اللغة العربية تعني تسليم شيء الى احدهم، بمعنى ان يسلم المرء شخصه بكليته الى الله [2] دون وساطة أو سلطة روحية على النمط البابوي في أوروبا المسيحية، الباري عز وجل يقول: **(وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ)** [3]، وفي موضع أخر يوق (عز وجل): **(أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ)** [4] وهو تدليل كاف لانتفاء حاجة الإسلام للوساطة بين العبد والألهة، واعتبار الإسلام جزء من الهرطقة والطوباوية.

كما أن الإسلام هو النسق الوحيد الذي يقدم معايير مقبولة وناجحة لتوجيه السلوك وإعطاء معنى للحياة الفردية والجماعية[5]، ورصيد ثابت لقيم الاخوة، ومستودع آمال المساواة والعدالة والكرامة الذاتية ورمزاً في مواجهة الحرمان والاستلاب العام[6] وهو القاطرة الذي من شأنها أن تدفع بالبشرية نحو السعادة وسفينة النجاة للخلاص من التردّي والانحطاط، والتي يقل تلك المجموعات البشرية إلى ضفة الرفاهية والتنمية والتطور وبناء منظومة متكاملة من المجتمع السوي ليتمكن من النوء بنفسه لتأسيس دولة مدنية إسلامية قادره على مجاراة التحديات والتطلعات العصرية، ببلورة تجمع للمتناقضات الفكر العربي المعاصر للتقريب بين الأصالة والمعاصرة، بين الدين والسياسة، بين الدينية والمدنية، العروبة والإسلام، لأن الإسلام هو وحده القادر على تقريب الوجهات المختلفة وتحقيق قدر كافي من المقاربات التي تخدم المشروع العربي الإسلامي وبناء منظومة دولة ناجحة تلم شتات العرب.

حيث يُعرف الشيخ القرضاوي الإسلام على إنهُ منهج الله لهداية البشر ألزمهم الله به، ليعلموا بتعاليمه متعبدين، ومتقربين إليه، ليظفروا بسعادين

---

1 سورة البقرة، الآية (208).

2 د. محمد اركون، **نافذة على الإسلام،** ط1، (بيروت: دار عطية للنشر، 1996)، ص30.

3 سورة البقرة، (186).

4 سورة النمل، الآية (62).

5 د. برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين،** ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 249.

6 المصدر نفسه ص 288.

الدارين [1] ويعد الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا يكتمل الإيمان به إلا بالإيمان بكافة النبوءات والشرائع والرسالات [2] ودين لا يعرف الحدود أو الفواصل التي ترسمها الاجناس والقوميات الحضارية، كما ان انه دعوة لتحرير ثروات العالم الإسلامي في استغلال الرأسمالية الغربية المتوحشة [3]والتخلص من قيم الأستبداد بشقيه (الديني والسياسي) وتحرير العقل من خرافته، وإتاحه الفرصة الثمينة له من أجل التفكير وتعفيره من التلوث والشوائب التي رافقت مسيرته، وهو ما يؤكد حقيقة إنْ الإسلام دينا عالميا يتسم بالعمومية وبالشمول لا يحده حد أو يمنعه مانع، وأن الإسلام رسالة روحية فقط هو هدم لقواعد الإسلام [4].

وبهذا فالإسلام هو ليس القتل والترويع والتهجير والذبح على طريقة أفلام هولويود، كما ليس الإسلام هو إسلام سياسي يطيح بقيم المقدس من أجل بذيه ومدنس، كما هو ليس المظهر (العمامة، السواك، المسبحة، اللحية، الهندام والجلباب) وإنما هو الجوهر والمضمون من الإنسانية والتصرف والسلوك والتعامل، فالإسلام دين معاملة، وليس كلامٍ في الهواء، أو مجرد شعارات تُطلق هنا وهناك، لتحقيق غايات دنيئة.

ماهيه الثيوقراطية ؟

تعتبر النظرية الثيوقراطية أحدى أهم النظريات الاستبدادية للحكم ويستند دعاة هذا الاتجاه إلى الله وحده في رد كل الظواهر السياسية والاجتماعية، وهذا هو مذهبهم في السلطة والدولة التي يتحتم عليهم تقديسها، فالخضوع للحاكم يعني الخضوع لله مما يترتب على ذلك تقديس الحاكم وإضفاء طابع إلهي والممانعة في محاسبته أو نقده، فلا يحاسبهم إلا الله وحده، وهي فكرة خاطئة عولت عليها كل الامبراطوريات القديمة، وجسدتها الكنيسة في أباطرتها من منطلق إن الله خلق الإنسان وكذلك خلق السلطة لتنظيم العلاقات حتى لا تسود الفوضى بينهم.

---

1 د. يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه**، مرجع سابق، ص33.

2 د. محمد عمارة، **القدس بين اليهودية والإسلام** ،(القاهرة: نهضة مصر، 1990)، ص37.

3 د. محمد عمارة، **الغرب والإسلام بين اين الخطأ واين الصواب**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2004)، ص17.

4 د. محمد عماره، **الاسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2008)، ص76.

إذ تحتل الفكرة الدينية (الثيوقراطية) [1] موقعاً مُميزاً في منظومة الأفكار العامة السائدة _ في الواقع العربي الإسلامي _ وهو موقع لم تغير منه منظومة التجديد الثقافي التي جرت منذ اصطدام مجتمعاتنا بالمدنية الغربية الحديثة، والتي تبدوا اليوم في حالة "القتال تراجعي" بعد اهتزاز موقع الثقافة الحديثة، وفشلها في الانتقال من ثقافة نخبوية إلى ثقافة شعبية جماهيرية [2] وهذه الفكرة الدينية في ظل الزخم الكنسي والأكليروسي إلى العالم العربي لا تعدو أن تكون ثقافة ثيوقراطية بكل قسماتها.

في الحقيقة إنْ "الثيوقراطية" هي كلمة تعني "السلطة الدينية" التي تجعل الدولة ديناً خالصا، فتكون لقوانينها قداسة الدين وتبعاته، ولأمرائها سلطات الأنبياء وعصمة المرسلين [3]، كما انها بضم الياء (أو الثيوقراطية)، تعني حكم الكهنة أو الحكومة الدينية أو الحكم الديني، وتتكون كلمة ثيوقراطية من كلمتين مدمجتين هما "ثيو" وتعني الدين و"قراط" تعني الحكم وعليه، فان الثيوقراطية هي نظام حكم الدين يستمد الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدين الذين يعتبروا موجهين من قبل الإله أو يمتثلون لتعاليم سماوية، وتكون الحكومة هي الكهنوت الديني ذاته أو على الأقل يسود رأي الكهنوت عليها [4]، فلم يكن هناك في الإسلام الكلاسيكي حدوداً فاصلة بين المؤسسة الدينية (مسجد) والدولة [5] بأي شكل من الأشكال.

وتفسر الثيوقراطية، السلطة السياسية في الدولة بإرادة قوة أعلى من قوة البشر، وهو أتجاه ميتافيزيقي يرى إنْ السلطة مصدرها الله [6] وتعني إن الحكم لله وحدة، وفق لنظرية الحاكمية لله، وهي التي أقيمت على ركام ورصيد "الدولة

---

1 ان مفهوم الدولة **الثيوقراطية** قد ورد عند كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي، أو عند بعض الفلاسفة كالفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة"، وابن خلدون في مقدمته.

2 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص9.

3 د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية، بين العلمانية والسلطة الدينية**، ط1و (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص7.

4 http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AB%D9%8A%D9%88%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A يوم الخميس، 13/ 3/ 2014، العراق.

5 برنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: أبراهيم شتا، ط1، (د. م، دار قرطبة للنشر، 1993)، ص11.

6 د. أشرف حافظ، **أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام**، ط1، (عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2009)، ص42.

الإسلامية"، قام بها البعض الإسلاموي المتشدّد والمُغالية في العبادة، التي أستمر بها الصّحويون في تأسيس منظومتهم السياسية الثيوقراطية [1] وهي سياسة دولة وسلطة وحكم قائمة على أساس ديني تستمد وحيها من المراجع الدينية _ التي غالباً ما تكون أصولية سلفوية متكئة على تراث الماضي _ في سبيل تكّوين فنتازيا شكلية ديكورية لشكل النظام السياسي المراد إقامته.

وأنْ السلطة الدينية تعني أنْ يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، بما يتعلق في شؤون الدين أو امور الدنيا، سواء أكان ذلك الادعاء من شخص فرد يتولى منصباً دينيا أو سياسياً، أو صدر من مؤسسة فكرية أو سياسية [2] وأن السلطة الدينية في الإسلام التاريخي العملي ليست غائبة ولكنها هشة وضعيفة الأُسس بسبب افتقارها إلى السيادة أو السلطان الجامع وتفتتها وتعدد مصادرها، بحيث إن أي مسلم يستطيع إن يتحرر من فتوى فقيه بفتوى فقيه أخر [3].

وأول من أستعمل نظام الحاكمية [4] في سبيل المقاربة السياسية هو الداعية الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي الذي سبق به سيد قطب بعقد ونصف من الزمن، وهو نظام _ بتصور المودودي _ لا ينتج إلا طبقة سياسية _ دينية

---

1 د. عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص192.

2 د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مرجع سابق، ص14.

3 د. برهان غليون، **العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين الى سقوط بغداد**، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص223.

4 انها صيغة لم تكن مألوفة _ اشتقاقاً _ من جذر"حكم" _ في الاستعمال اللغوي أو الشرعي أو الفكري من قبل ولم ترد تحت مادة (حكم) في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب او الصحاح او غيرهما، والمصدر الصناعي في اللغة العربية بعامة الذي قيست عليه هذه الصياغة _ لم تنتشر إلا بعد أن كثر من المولدون في اصطلاحات العلوم وغيرها بعد ترجمة العلوم بالعربية" كما يقرر العلامة الشيخ مصطفى الغلاييني، هذا كما لم يتضمن كتاب الدكتور ابراهيم السامرائي المخصص للإحاطة بالمصطلح الإسلامي أي ذكر لهذه الصيغة او المفهوم. اما من الناحية الشرعية والفكرية والإسلامية فأن الشيخ حسن الهضيبي مرشد الاخوان المسلمين الأسبق يرد على المودودي في كتابه "دعاة لا قضاة" بأن لفظة الحاكمية لم ترد بأي حال في القرآن الكريم، ولا في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والغالبية العظمى ممن يرددون الكلمة ولا تكاد تعرف من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفويا هنا وهناك، او ألقاها أليهم من لا يحسن التعبير، وهكذا يجعل بعض الناس اساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص في كتاب الله عز وجل ولا بسنة نبيه صلى الله عليه وسلم .. اساسا من كلام بشر غير معصوم وارد عليه الخطأ والسهو والوهم.

(ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من الإنابة الألهية لها، سلطة تعلو كل نقد أو مُحاسبة، فهي شبيهه بسلطة الأكليروس في أوروبا المسيحية الوسطى قبل الإصلاح الديني [1] ومن هنا فالدولة الإسلامية "دولة ثيوقراطية" على حد تعبير المودودي [2].

كما ان محور نظرية الإسلام السياسية تتمثل في نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، لأنه امر مختص بالله (عز وجل وحده)، ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعا، فلا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية [3] وهذا هو تعبير ابو الأعلى المودودي في منهاجه (نظرية الإسلام السياسية)، فهو يؤمن بالحكم الإلهي لرجال الدين، ويقف موقف الرافض للديمقراطية بما هي حكم الشعب، فكيف سيتم التعامل مع هذا المشكل في ظل التغيرات العالمية والاقليمية الجارية على مستوى الاحداث السياسية والفكرية في العالم العربي الإسلامي ؟

الإسلام والثيوقراطية : أيهما الأصلح ؟

كما اشرنا أنفاً إن الإسلام دين منهاج ناجح وهو أمر لا غبار عليه، أما الثيوقراطية فهي شيء أخر، هي على نقيض تام مع الإسلام، وهو مفهوم بدعي مُحدث، لم يأت به الإسلام من شيء، بل إن رفض الثيوقراطية لم يأتي خارج المؤسسة الدينية وحسب، بل إنها مرفوضة حتى من داخلها، وهناك تيار عريض من الإصلاحيين الإسلاميين الذين يرفضون تشبيه الإسلام بالثيوقراطية أو دمجهما بسياق متصلٍ واحد، حيث يرفض الإمام محمد عبده ذلك المزج بين النقيضين، إذ "عد الجمع بينَ السلطتين السياسية والدينية اصل من اصول الدين المسيحي لا من اصول الدين الاسلامي وأنكر على الأخير أن يكون قد قبل الجمع بينهما _ ذلك

1 د. عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص205.

2 د. مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية**، مرجع سابق، ص34.

3 د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مرجع سابق، ص34.

لعدم وجود نص قرآني يوصي بذلك"[1] ويرى عبده بإنه "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله _ عز وجل _ لأدنى المسلمين يقرع بها أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم"[2] وهذه ليست من خصال الثيوقراطية بقدر ماهي جزء أصيل من قيم الإسلام وثوابتة أو هي أصل من أصوله.

وليس هذا فحسب بل ينكر الشيخ عبد الرازق على الإسلام (وهو أحد مشايخ الأزهر) إنه نظام يجمع بين الشؤون الدينية والدنيوية _ نفس ما ذهب إليه الامام محمد كما أسلفنا الذكر، وهذا إنكار جاء من داخل المؤسسة ردفاً للنداءات التي جاءت من خارج تلك المؤسسة، والسعي على تبرير رفض الإسلام للدمج بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

والغريب هنا إن الإسلاميين دعاة النهضة الإسلامية وحاملي مشروع الإصلاح الديني من خلال العمل الجهادي المسلح للأجنحة العسكرية إنهم يرفضون الديمقراطية والحداثة والعلمنة ليس لسبب إلا لكونها مفاهيم غربية وافدة ودخيلة على الفكر والمجتمع العربي الإسلامي، فوجب جهادها لذات السبب، لكنهم يعودون ليوقعوا في نفس الخطأ بوعي أو بدون وعي، بمعنى، إن الثيوقراطية هي مفهوم غربي كنسي تتساوى مع مفهو العلمانية والديمقراطية والحداثة من حيث وفودهما ومصدرها، ولأن الثيوقراطية هي ليست إلا نتاجاً مبتدعاً، مُحدثاً في الإسلام، لا أساس له ولا تأصيل ولا جذر، ظهر في مرحلة لاحقة من عمر الإسلام، بل والأضحل إنه ظهر في فترة استثنائية من عمر الإسلام، فترة الحروب والفتنة والردة وبروز الملك العضوض الذي شاء ان يسمه البعض بـ "الملك السياسي" في عهد الخلافة الأموية وما تلاها، وهم بذا أشبه بمن يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

---

1 نقلاً: حسام كصاي، **جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، في فكر برهان غليون ومحمد عمارة: دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير، القاهرة/ جامعة الدول العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية، 2012، ص10.

2 تحقيق وتقديم: محمد عمارة، **محمد عبده، الاعمال الكاملة، الجزء الاول**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1993)، ص106.

ومن هنا نصل إلى حقيقة مفادها إن هناك فوارق جمة بين الإسلام والثيوقراطية، واهم تلك الفوارق [1]:_

1_ ليس في الإسلام صكوك غفران أو حرمان لطبقة معينة تسمى (رجال الدين) بل لا توجد هذه الطبقة في الإسلام أصلاً.

2_ لا يوجد في الإسلام صراع بين الدين والعلم، كما حدث في أوروبا.

3_ لا يوجد في الإسلام ولا في التاريخ الإسلامي تحالف رجال الدين مع رجال الإقطاع ضد الشعوب، بل لا توجد طبقة إقطاع في الإسلام.

4_أن القرآن الكريم جاء ليؤكد على إنْ الرسول (صلى الله عليه وسلم) بُعث من أجل أنْ يضع الأغلال والقيود عن البشرية التي وضعها الأحبار والرهبان.

هذه الخطوط الحمراء بين الما إسلاموي والما ثقرطي، وهي دلالات تؤكد إن الإسلام ليس الثيوقراطية وظلم كبير بحق الإسلام أن يُختصر بسلطة دينية أو حزب سياسي مرجعيته دينية، أو تيار متدّين، كون الإسلام أكبر من أنْ يُختصر بتلك المفاهيم المُحدثة والمبتدعة في شراع الإسلام.

الإسلام والسلطة الدينية .. إلى أين ؟

أنْ السُلطة الدينية تعني وجود جماعة مرتبطة بالسماء، يوحى إليها، أو إنها تدعي ذلك جُزافاً، على إنها على صلة بأمور السماء، وتكون ناطقة باسم الرب ووكيلة عنه، ومتحدث باسم الألهة، تدعو لنظام حكم إلهي (مباشر أو غير مباشر)، بينما يقابل هذا الطرح هو إن الفكر الإسلامي بكل تياراته وقسماته _ ما عدا الطائفة الشيعية _ تُنكر وجود السلطة الدينية وتنفي وجود أية قداسة على مسلم [2] وإن كان خليفة أو أمير أو ملك، حتى أبو بكر الصديق أو عمر بن الخطاب لم يكن لهم عصمة أو قداسة في الإسلام.

---

1 المستشار سالم علي البهنساوي، **تهافت العلمانية في الصحافة العربية،** ط1، (القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1990)، ص82_83.

2 د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مرجع سابق، ص14.

وفي ضوء ما تقدم نتساءل هل توجد في الإسلام سلطة دينية ؟ .. أو هل أقر الإسلام السلطة الدينية كنظام حكم في فترات حكمه؟

من المؤكد إن القرآن الكريم جاء خالياً من طريقة نظام الحكم، ولو أفصح القرآن عن شكل الدولة التي يُراد تأسيسها لانتفى الحديث عن نظام حكم أو شكل الدولة، أو نوعية نظامها السياسي، وبتجاهل الإسلام لهذه المسألة فتحت أبواب التأويل والتفسير والسجالات المحتدمة حول ماهية شكل الدولة أو نوع وطريقة نظم الحكم، وإن الإسلام في الحقيقة لم يكن سلطة دينية، وإن مفهوم السلطة الدينية ليس من أصول الإسلام أو ثوابته، بل ولم يكن اهتماماته، بينما تجد ذلك في أصول الفكر السياسي الذي تتبناه الحركات الإسلامية العاملة في الجغرافيا العربية، إلا إن الجماعات الإسلامية أدركت مؤخراً _ في فترة لاحقة من إنتهاء الخلافة الراشدية بسلاح الفتنة _ ضرورة أن تلعب دوراً هاماً ليس في الدين فحسب، وإنما في السياسة والدولة والدنيا، فأدعت السلطة الدينية وربطها بالسلطة الزمنية بغية إمساك زمام الأمور بقبضتها، لكن يبقى عندها "الخلل الأكبر يتأصل في الخلط بين اوراق الدولة الدينية واوراق الدولة الإسلامية"[1] الذي غالباً ما تنظر إلى الإسلام بإنه سلطة دينية وليس إسلامية، وهو ما يطرح تساؤل هل الإسلام دين ثيوقراطي.

تاريخ الكثلكة والثقرطة

ان الحديث عن الكثلكة أو الثقرطة لا يعني سرد لمجمل التاريخ الذي نشأت وترعرعت به هذه الظواهر الدينية _ السياسية في التاريخ الوسيط والحديث والمعاصر، بل هو مسيرة لألف عام تقريباً من النضال والصراع على قيم تبدو إن وريثة السماء تضفي طابع قداسوي على كل أعمالها الدنيوية وتصرفاتها الشخصية، بطريقة متسمة بالعقيدة الدينية لدى الجماعات والحركات التي تصطف وراءها وتتخندّق بخندق التعصب والراديكالية.

1 حسام كصاي، **"الدولة العربية المعاصرة: ثقرطة أم مدننة"**، موقع الحوار المتمدن، العدد4525، في 27/ 7/ 2014.

فـ"الكثلكة" و"الثقرطة" هما من المفاهيم الحديثة نسبياً، والمعاصرة _ لم تكن معروفة في العهد الأول للمسيحية وإنما جاءت في فترة لاحقة لها _ [1] التي ربما يصعب علينا إيجاد لها جذور أو تأصيلات تحمل نفس المعنى المعاصر لها، أو ربما كان لها وجود إبان تأسيس الكنيسة الكاثوليكية قبل ألف سنة، وهي إعادة بنا إلى العهود الأولى من عمر الكنيسة المسيحية.

والكثلكة في مفهومها العام جاءت من اليونانية كاثوليكس التي مرت إلى اللاتينية المسيحية كاثوليكوس والتي تعني "جامعة" أي كونية، وظهرت لأول مره بقلم إغناطيوس الأنطاكي المتوفي في سنة 107م [2]، وهي تشير بالمعنى اللاهوتي الأدق إنها إحدى علامات الكنيسة .. وهي سمة داخلية وعلامة خارجية للكنيسة [3]، قائمة على مبدأ التوسع الزمكاني، على حدٍ سواء.

ويبدو للمتلقي في الوهلة الأولى إننا نتحدث عن تاريخي أوروبي قرسطوي، وهو كذلك لكن لأسباب إسلامية عربية، فكان انحراف رجال الدين إنهم ادعو إنهم ينوبون الله [4] وهو أمر كان بمثابة نقطة التحوّل في فك الأرتباط بين الروحي والزمني، وبداية لمرحلة صراع بدأت بالفتنة الكبرى في القرن الرابع الهجري وقد لا تحسم حتى في القرن الخمسين إذا بقي الفكر العربي بهذه العقلية القديمة التي يناقش بها الظواهر والمفاهيم.

الأصول التاريخية للثيوقراطية

إن الحديث عن تأصيل تاريخي لظاهرة دينية _ سياسية، أو سياسية _ دينية بوزن النظرية الثيوقراطية في العالم العربي الإسلامي أمر بالغ الخطورة والأهمية، إذ إن الأمر مرهون بتطورات الأحداث والظروف المرافقة لها، وأكثر ابيستمياً يتطلب منهج تاريخي يُعيدنا إلى لحظات نشوؤها أو بالأحرى التحري فيما إذا كان لها أصل

---

1 إنها مفاهيم حديثة نوعا ما وملتبسة ومثيرة للجدل يصعب تأصيلها في المسيحية الكلاسيكية، لكنها ربما جاءت نتيجة التآويل الديني القرسطوي والحديث.

2 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، ترجمة: جورج زيناتي، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص5.

3 المرجع نفسه، ص5_6.

4 انعام أحمد قدوح، **العلمانية في الإسلام**، ط1، (بيروت: دار السيرة، 1995)، ص61.

في الإسلام أو فرع، أو لم تكن موجودة مطلقاً، وأكثر ما يلفت أنتباه المنظرين والمفكرين هو إن هناك مقولة شهيرة ترى: إن "لا كهانة في الإسلام" وهو حديث لا يعني إلا أمرين، وهما [1]:_

أولهما: لا طبقة دينية (أكليروس) في الإسلام.

ثانيهما: لا سلطة سياسية على إيمان الناس.

وهي القضية التي فتحت باب الصراع حولها، ففي "دولة المدينة" يُثار جدل كبير حول طبيعة السلطة، هل هي ثيوقراطية بحكم رياسة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، أم زمنية باعتباره حاكماً وسياسياً، وهل كانت سياسته من حيث التشريع والحكم والقضاء سياسة دينية تأسيساً على وجود المصدر الألهي للتشريع عن طريق الوحي بما يشى الثيوقراطية، أم إنها سياسية زمنية على اساس اجتهاداته كحاكم في تفسير وتطبيق الوحي، وتشاوره مع الصحابة في الأمور الدنيوية [2].

إذ يدور محور الثيوقراطية حول العلائقية بين "الما ديني" و"الما سياسي"، وهي علاقة ليست "بالعلاقة الرياضية، ولا يمكن تحويلها إلى علاقة حسابية مغلقة، إنها مجال قابل للتفجير والتشظي بصور وأشكال لا يمكن حصرها، كما أن معانيها المتناقضة قابلة للاستثمار الرمزي من طرف القوى السياسية المتصارعة" [3] وهو أمر يزيد من صعوبة التنظير إزاءها فالمتغيرات أكثر حركية وديناميكية من الثوابت في الإطار الفلسفي لتلك العلاقة.

هذا هو جوهر الجدّل البيزنطي حول إشكالية الدين والدولة والسلطة وطرائق الحكم في العالم العربي الإسلامي، والذي ظل مستمراً لم يسحم أمره القرآن الكريم أو الرسول (صلى الله عليه وسلم) باعتباره غاية إلاهية لإعطاء العقل دور هام ومكانة مرموقة، حتى يفقه الإنسان ويكون ملماً بأمور دينه ودنياه، ليميز ويختار ما ينفعه ويدفع ما يضره، لا أن يكون حجراً جامداً ناقلاً للتراث بالنقل مع اغتيال تام للعقل وهو عصب ما تعمل به الثيوقراطية العربية التي

---

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص99.

2 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص75.

3 د. كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، ط1، (القاهرة: رؤيا للنشر، 2007)، ص12.

جاءت، كمخاض ولادة عسيرة للكهانة ونظرية الحق الألهي الكاثوليكي التي أعطت مفاتيح النظرية الثيوقراطية لفتح أقفال أبواب الدول والقصور الرئاسية والامبراطوريات باسم الرب والمقدس.

إذ يُمثل القرن الثالث عشر قمة مسيحية العصر الوسيط رغم الاحتجاجات التي ظهرت وقتئذ في الكنيسة ضد ثيوقراطية الحبر الأعظم (البابا) وتشدده التوحيدي، ونتيجة لتسييس عمل البابا وتنامي نفوذه السياسي على حساب عمله ومهمته الروحية [1]، جعل الحديث عن الثيوقراطية يأخذ دوره بشكل غير مسبوق في الفكر الأوروبي الغربي المسيحي، بمعنى إن تأصيل الثيوقراطية كان أوروبياً ومن داخل العمق الغربي، الذي بدأت مسيرتها منه، وهو يؤكد حقيقة مسيحية وغربية الثيوقراطية وليست عربيتها، أو إسلاميتها، لكنها وفدت إلينا مع جوقة المفاهيم الغربية على مر التاريخ.

لقد تداول في الآونة الأخير من تاريخ المجتمع العربي الإسلامي مفاهيم ومصطلحات متباينة ومتناقضة بعض الشيء، ومن تلك المفاهيم المتناقضة البارزة الظهور هي ثنائيات: العقل والنقل، الروحي والزمني، الأكليركي والأرضي، الديني والعلماني كان ظهورها أوروبياً، لكن تم ترجمتها إلى الواقع الإسلامي وبلغة عربية فصحى، أو بالأحرى كانت مفاهيم وليدة بيئة أوروبية ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد أرتبطت بشكل أو بأخر بمفهوم الثيوقراطية.

وأنْ الحديث عن تأصيل حقيقي للثيوقراطية بما هي نظرية "سياسية _ دينية" أو "دينية _ سياسية" مبنية على اعتقادات جمة ومتنوعة، هو ليس بالأمر الهين أو المستيسر، إنه يتطلب الرجوع إلى المنهج التاريخي، فالعودة إلى جذور الثيوقراطية ما زالت مثار جدّل بين من يرجعها لإنتهاء الخلافة الراشدية وظهور عصر الفتن والتفسيرات المبتسرة للتراث الديني، وبين من يُعيدها إلى أفول عصر الخلافة العثمانية كأخر خلافة إسلامية انتهت رسمياً بتاريخ 3/ 3/ 1924، وهو حديث شائك وغامض ومعقد قد يطول لكنه ما زال حديثاً غير مثمراً أو منتجاً.

لكن مهما يكن من حديث فإن الثيوقراطية بدأت بعصر الدمج الكلي للسيفين أو للسلطانين الروحي والزمني، بل إن السلطة الزمنية والسلطة الدينية هما

---

1 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص61.

بيد واحد في رحاب الإسلام كما صورها المستشرق البريطاني برنارد لويس، وهي جوهر فكرة قادة الأصوليات الإسلامية من أبو أعلى المودودي إلى سيّد قطب إلى السيد الخميني إلى علي شريعتي إلى حسن الترابي وروحاني وغيرهم من منظري الأصولية الإسلامية ودعاتها [1].

وهو كلام ينسحب إلى بداية ظهور الإسلام كما يرى البعض من المفكرين والباحثين بإن الثيوقراطية بما هي خلط بين السلطانين (الروحي والزمني) قد ارتبطتا بعصر النبوة، حيث يرون إن الإسلام أسس للثيوقراطية منذ بداياته، على اعتبار إنْ ممارسة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) للسلطتين الروحية والزمنية على حدٍ سواء، وهو كلام ليس دقيق بتلك الصورة، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) يعتبر حالة فريدة في التاريخ الإسلامي فهو نبي ومُرسل ومُوحى إليه، وما مارسه في عصره ينطوي على شقين كلام موحى إليه، وأخر بشري ينطق به صلوات الله عليه وسلم، واسترجاع تأصيل الثيوقراطية في الإسلام إلى عهد الرسول ليس صحيحاً، بل مجافياً لحقيقة الإسلام، إذ حتى الخلفاء الرشدين، وحتى عهد الشيخين (أبي بكر وعمر) _ أي النصف الأول من عهد الخلافة الراشدة _ لم يستطيعا أن يحكما المسلمين كما حكمهم الرسول، وهذه حقيقة مؤكدة بين رئيس دولة مَحْمي ومُرسل من السماء وملزم بتعاليمها، وبين شخوص بشرية مقطوعة صلتها بالسماء، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي (رض الله عنهم)، والثيوقراطية بهذا الطرح ليس تنصيص دستوري في الإسلام الكلاسيكي وإنما هي إبتداع ديني جاء بعد رغبة دنيوية وحسابات سياسية للقبض على السلطانين في يدٍ واحدة بشخص الخليفة أو الملك العضوض كما هو معمول به غربياً بنظرية السيف الواحد التي يقصد من وراءها.

وهي ليست من الإسلام الكلاسيكي من شيء، _ بل جاءت في مرحلة لاحقة له _ لأن الدولة في الإسلام ذات سلطة محدودة بخلاف الدولة الثيوقراطية الأوروبية في القرون الوسطى التي كانت لها سلطة وسيادة مطلقة، الأمر الذي توافق مع قول المستشرق برنارد لويس في كتابه: (لغة السياسة في الإسلام) على إنها فكرة اساسية في الذهنية الإسلامية، شرط أنْ تكون الحكومة مقيدة ومحدودة

1 التي أشرنا إلى رؤية لويس في موضع سابق من كتابه المعروف: (لغة السياسة في الإسلام) الصادر عن دار قرطبة للنشر، منقول إلى العربية عن طريق: أبراهيم شتا، العام 1993.

الصلاحيات من حيث المبدأ والنظرية كان الحاكم المسلم مقيداً، وله حدود أكثر من النصارى.

ويرى د. بلقزيز على ضرورة إقامة الفوارق بين النص والتاريخ _ الذي تمزج به الثيوقراطية بشكل غير مبرر أو شرعي نصي إسلامي _ حتى نُجنب الإسلام والمسلمين من تبعات وعقابيل تلك المماهاة القسرية بين هذين الحدين، .. من العمل بفكرة المماهاة ، فهي ثلاث[1]:_

أولهما: تحميل الإسلام _ كعقيدة _ اوزار وافعال غير راشدة قد تأتيها حركات الإسلام السياسي في غمرة انغماسها في معارك السلطة والسياسة.

ثانيهما: تحريف معنى الإسلام بتحويله من عقيدة للأمة جامعة إلى أيديولوجيا سياسية لفريق منها.

ثالثهما: تكريس نظام كهنوتي يأباه الإسلام ويستشنعه لتعارضه مع جوهرة التقليدي.

وهذه المماهاة تمارسها بشكل أو بأخر هو فعل السلطة الروحية بسيفها التسلطي وربطها بقيم الإيمان، ومحاولة توهيم العقل العربي بإن الثيوقراطية هي الحل، وإنها هي الإسلام، وأية اعتراض على قيم الثيوقراطية هو أعتراض ينسحب من شأنه إلى كل ما هو إسلام العقيدة والدين والحضارة والتاريخ.

فالثيوقراطية الإسلامية وإن أُحدثت كابتداع فهي ثيوقراطية ليست بالمعنى الغربي الكنسي، وإنما ثيوقراطية بمميزات وخصوصيات عربية إسلامية، في حال فُرضت علينا الثيوقراطية جبراً لا طوعاً، لأنها بالأساس لا صله لها في البيئة الإسلامية أو من ممارسات حكم العرب الأوائل.

الحاكمية لله : (لا حُكم إلا لله)

لقد أثارت هذه العبارة جدلاً فكرياً وفقهياً، كأثار ومخلفات ناجمة على عصر الفتنة الكبرى التي عصفت بالمسلمين وشقت النسق الإسلامي لديهم، وأسست

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص15_16.

لحروب تاريخية ومصيرية طويلة، وأصلت لبذرة الطائفية التي ما زلنا ندفع ثمنها من جيوبنا الخاصة، صراعاً همجياً جاهلياً، على مال بدو لا ناقة لنا فيها ولا جمل، إذ تعود قضية أو مسألة الحاكمية لله إلى الخصومة بين علي ومعاوية في أحدى المعارك التي مالت فيها كفة النصر لصالح الأمام علي، مما اضطر انصار معاوية إلى رفع المصاحف على أسنة الرماح مطالبين إياه التحكيم بكتاب الله بينهم لإنهاء الخلاف، فقبل علي أمر التحكيم على مضض رغم معارضة بعض أنصاره مما انشقت عنه جماعة المعارضة للتحكيم، وخرجت عليه ومن هنا جاءت تسمية "الخوارج" لأنهم خرجوا على الأمام علي (كرم الله وجهه)، فكانوا كلما رأوا الامام علي يدخل المسجد يهلهلون في وجهه قائلين لا حكم إلا لله، في حين كان يرد عليه قوله: "كلمة حق يراد بها باطل" إشارة لعبارة "لا حكم إلا لله".

فيشير بهذا الصدد المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه: "**الإسلام السياسي**" "فجملة أن "لا حكم إلا لله" أو "الحاكمية لله" جملة براقة لا يستطيع أحد أن يعارضها أو يناقضها ، ومن ذا الذي يستطيع _ خاصة مع وجود خلاف سياسي أو تيار متطرف أو اتجاه عنيف أن يناقش في مثل هذا القول أو يفند ما وراءه من مغالطات"[1]، فلا ينبغي لأحد أن يعارض هذا القول، إن الحكم لله بلا جدال أو سجال فله الأمر كله، شاء الناس أم أبوا، إلا إن ذلك القول يجب ألا يتحول إلى شعار ويافطة تضعها الناس على واجهات مقراتهم الحزبية، أو من أجل دعاية انتخابية، أو التربح بالدين من أجل مكاسب دنيوية ضحلة، وهو ما تمارسه الثيوقراطية بتقانة عالية الجودة، كونها صاحبة الميراث الوفير والتاريخ النضالي الطويل بهذه الشعارات الرنانة والمثيرة والملهمة للحماس والشد والتعاطف، وهو قول يتقارب من مقولة "الإسلام دين ودولة" فلا أحد يختلف في ذلك من حيث المنهج، فالمسلمين على غالبيتهم يتفقون مع مفهوم الحاكمية لله، لكن الخلاف على التطبيق.

مع فارق إن العلمانيين يُريدون أن يجعلوا من قولة الأمام علي الصائبة لديه والمغالطة لديهم، "كلمة حق يراد بها باطل" رداً على الإسلاميين فيما يتعلق بمبدأ الحاكمية لله، فيما يسعى الإسلاميون _ بنفس التصور العلماني _ جعل عبارة "الحاكمية لله" شعاراً سياسياً يتحاججون به لإخماد نار العلمانيين المستعرة في مسألة

1 المستشار محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط4، (القاهرة: مدبولي الصغير، 1996)، ص46.

الحكم ونوعية السلطة وطريقة قيادة دولة العرب والمسلمين المعاصرة، بمعنى إن الإسلاميين، كما العلمانيين كلاهما يسعيان للعلب بورقة الحاكمية من أجل هدف سياسي بحت.

نظريات الثيوقراطية نظرية السيف الواحد

أنْ الحديث عن الثيوقراطية في الإسلام أو بالأحرى في العالم العربي الإسلامي، تتمثل في وجهة نظر دُعاتها ومُنظريها بأنها تتمثل فكرة إنْ الرب أعطاهم السيفين سيف بيدهم وآخر بيد رجال الدولة بإمكانه أن يحرمه منه لو لم يلتزم بإلتزامات ومبادى السلطة الدينية، بمعنى إن عصب الثيوقراطية هو نظرية السيف الواحد التي تعني نظرية الحق الإلهي في الحكم وهذا المصطلح هو الأخر مفهوم غربي كنسي تداول في أروقة البابوية، وهناك نظرية أخرى وهي نظرية السيفين المولودة من خاصرة الكنيسة والإنتاج الأوروبي البابوي وتعني السلطتين سلطة الروح (سلطة دينية للكنيسة) وسلطة الزمن (سلطة مدنية للدولة).

أنْ قوام نظرية السيف الواحد تقوم على حقيقة ثابتة هي إن الحاكم أو الرئيس يملك بيديه السلطانين أو السيفين الروحي والزمني، ويقبض عليهما من أجل تسيير أمور البشرية، الأمر الذي قد يفرط في الحكم وتأخذه العزة والغرور في الهيمنة على عقول الناس وأفكارهم ومعتقداتهم، بل إن معتقدات الناس هنا يجب ألا تخرج عن رغبات الحاكم أو الرئيس، برغم ما تفعله تلك الجماعة من تغليب السلطان الزمني على الروحي أي تقوية عود السياسة عن طريق إضعاف وإذلال عود الدين، فمن غير المعقول ان يتساويا الديني والسياسي (الدنيوي) بالقوة والنفوذ في آن واحد في ظل نظرية السيفين، لأن الدين هنا سوف يتحول إلى حزب سياسي مؤدلج يحمل أفكار السلطة وحب المال والنفوذ.

أن الجماعة الدينية السياسية التي تجعل من اهدافها مقاعد الحكم، بحجة تطبيق أحكام أو مبادئ الإسلام إنما تتحول إلى حزب سياسي، ويتحول رئيسها من "مرشد" إلى رئيس حزب، وستلحق حتماً بالجماعة ورجالها ورئيسها المساوئ

والمفاسد والشهوات التي يذكرها التاريخ في كل زمان ومكان عن الأحزاب السياسية ورجالها ورؤسائها [1].

ومن هنا فما يمكن قوله إن العلمانية جاءت بسبب غياب حكم إسلامي في العالم العربي يقود أو يُتمم مهمة الخلافة العثمانية بكل سلبياتها واخفاقاتها، فظهرت العلمانية في العالم العربي باعتبارها المنقذ للعرب من وحل الاستبداد (الديني والسياسي)، فأخفقت العلمانية ولم تؤت ثمارها وفشلت في تحقيق مساعيها، الأمر الذي دفع بالعرب للبحث عن بديل سياسي يُعيد أمجاد الخلافة الإسلامية والحكم الإسلامي فكانت الثيوقراطية هي المتبرمة والمفتولة الأذرع لتمثيل العرب في المحافل الدولية، ولعب هذا الدور البطولي، وإن اختلفت تسميتها أو تناوبت بين ظاهرة إسلامية أو أصولية أو إسلام سياسي أو حركات إسلامية أو جماعات دينية، إلا إنها تبقى تحمل نفس الشعارات والأهداف، ولأن الحركات الإسلامية فشلت هي الاخرى من انتشال العرب من بؤسهم وحضيضيهم وعجزت من مواكبة العصر وتطلعاته، ظهرت الموجة الثانية للعلمانية الجديد "نيو علمانية" لتحل محل الثيوقراطية، وإننا مُقبلون لموجة ثيوقراطية رابعة وخامسة في حال الفشل العلماني.

لكن هل ستنجح العلمانية لإحلال البديل، أم ستخفق للمرة الأخرى، كإخفاقها وإخفاق الثيوقراطية والحركات الدينية، إن الأمر مناط الظروف والمعطيات الراهنة والتحديات والرؤية السليمة في الطروحات، والدراسة المفضية لها، ومن هنا جاء الحديث عن العلمانية، كضرورة ابستمية.

1 د. عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السّياسي الإسلامي**، تقديم: د. عبد الحليم محمود، ط3، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص284.

الفصل الثاني

العلمانية

عوامل الظهور وأسباب الإخفاق

ضرورات الحديث

أنْ العلمانية مفصل مهم من مفاصل العمل السياسي، وأحد أهم محاور الدولة العربية المعاصرة، _ ليس رغبة منا أو من غيرنا لكن _ لكونها حقيقة ثابتة أو ثبت وجودها في الفكر العربي المعاصر، وصارت رقماً صعباً في معادلة أصعب، الكثيرون منا يظنون إنها دين جديد للعرب، وأخرون يرونها إنها كفر وإلحاد وإباحة، وأخرون يرونها مجرد نظام سياسي ينقي الأجواء ويحسن آليات صراع الدين مع الدولة، فالعلمانية لم تكن إلا مشكلة غربية أوروبية، لكن بفضل العقل المتنور والمتفتح على الواقع والمعطيات المستيسرة أصبحت العلمانية في فترة لاحقة سبب لنهضة وتقدم الغرب في مجالات التقانة والمعلوماتية التي كانت سبباً في استقرار تلك المجتمعات وتحولها من بدائية زراعية إلى مجتمعات صناعية متقدمة ومتمدنة وفاعلة في المحيط الدولي.

ونتساءل هنا لماذا نجحت العلمانية في تقدم وتطور أوروبا وفشلت في نهضة العرب والمسلمين، ولو رفضنا العلمانية هل يعني قبولنا بالثيوقراطية بما هي نقيض حتمي للعلمانية، وهذه هي تساؤلات البحث لهذا الفصل التي ستجيب عليه هذه الدراسة.

وقبل الخوض في عوامل اسباب فشل العلمانية عند العرب، يجب التطرق كسياق تاريخي عن العلمانية في الغرب ومراحها، وما هي أسباب ظهورها عند الغرب المسيحي المتدين ونجاحها وظهورها كمظهر الظاهرة الضرورة.

العلمانية: سيَّاق تاريخي

بعد إن فقدت الكنيسة الرومانية البابوية قدرتها على ضمان الوحدة والتماسك والنظام الاجتماعي بسبب الشروخ التي احدثتها البروتستانتية أصبح من الصعب تأسيس حياة سياسية مدنية تحت مظلة الدين والكنيسة، وهكذا بدأت (السلطة) الدولة الزمنية تحل تدريجياً محل الكنيسة (السلطة الروحية) وتتموضع

فوقها بأعتبارها ضامنة السلم المدني والوفاق الأهلي [1]، لتصبح العلمانية حلاً أوروبياً يُعالج مشاكل الكنيسة والسلطة الروحية وتجلياتها الدينية.

وبين نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ومنتصف القرن العشرين كان عصر الثورات السياسية والعلمية والثقافية والأقتصادية، وكذلك عصر سيرورة عامة للدهرنة ضد الكثلكة، في وجه تحديات لا سابق لها، أن تبحث عن طرق ممكنة لـ"رجوع إلى المسيحية" بما هي تأصيل ثيوقراطي كنسي [2] فكان الخيار علمانياً أو البحث عن علمانية تعيد مكانة وحصانة الدولة وتستعيد عافية المجتمع حينذاك.

وبهذا فأنْ العلمانية بدأت بداية غربية كنتاج لحالة تطرف وتشدد ديني، وهي أبنة شرعية للسيرورة التاريخية الكنسية الأوروبية، ذات قيم أصيلة في المخيال الأوروبي، بل أصبحت أحدى ضرورات الفكر الغربي من أجل الحفاظ على القيم المدنية الأوربية، وتبويب الجدّل البيزنطي بين الدين والدولة الذي كانت تتحكم بمفاصلة الثيوقراطية الكنسية باسم الرب والمقدس، وحكم أوروبا حكماً دينياً بالمعنى الدقيق للكلمة، يفوق سلطة رجال الدين على السلطة المدنية.

أنْ التحوّل الى العلمانية هو التحول من الملكية الدينية الى الملكية المدنية أو من الاستعمال الديني الى الاستعمال المدني، وهذا التحول هو التخلص من سلطة الرهبنة والعهد الرهبني، وهو التحول الى الانتماء المدني [3]، وبهذا فان العلمانية الأوروبية مرت بمرحلتين [4]:_

المرحلة الأولى: مرحلة العلمانية المعتدلة وظهرت في القرن السابع عشر.

المرحلة الثانية: مرحلة العلمانية المتطرفة وظهرت في القرن التاسع عشر.

فالعلمانية في الفكر الأوروبي تحمل قيم ومعان ربما تختلف بعض الشيء عن معناها في الفكر العربي، وإن أتفقا في بعض الملامح، لكن التعاريف المتداولة في الفكر العربي حول العلمانية ربما لا تخرج عن عباءة الفكر الغربي، حيث تعرف العلمانية بمعان منها: العالمية، ومنها اللادينية. ومنها فصل الدين عن الدولة وعن

---

1 رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية**، ط1، (تونس: مكتبة تونس الأولى، 2011)، ص13.

2 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص97.

3 د. محمد البهي، **الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، ط3، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1981)، ص14.

4 المرجع نفسه، ص16.

الحياة [1]، وأكثر التعريفات المتعارف عليها والمتماشية كسياق عام هي "المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة"، كما إنها تعني "المصادرة الشرعية لممتلكات الكنسية لصالح الدولة" [2]، أي بمعنى إن العلمانية تنسب الى العالم والعالمية، في مفهومها الكلاسيكي، كما إنها نظام من المبادئ، والتطبيقات الذي يرفض كل صورة من صور الإيمان الديني والعبادة الدينية، وهي اعتقاد بأن الدين والشؤون الأكليريكية (اللاهوتية والكنسية) والرهبنة لا ينبغي أن تدخل في أعمال الدولة، وبالأخص في التعليم العام [3]، أي إنْ الثنائية الغربية الأوروبية الدولة _ الكنيسة هي معقل الإشكال الفكري انذاك.

أنْ العلمانية كما يُشاع عنها أنها تعني الدنيوي والعالمي والواقعي، وهي هنا تعني المقابل للمقدس الديني الكهنوتي النائب عن السماء، والمحتكر لسلطتها، والمالك لمفاتيحها، والخالق للطبيعة وسننها، والذي قدس الدنيا قداسة الدين [4]، وإن العلمانية تشير الى أكثر من مفهوم، واكثر من معنى، وهذه هي مشكلة العلمانية في العالم العربي ككل.

إذ أن البعض يرى انها دين يضاهي الدين الاسلامي، والأخر يراها نظام سياسي يخاصم ويناصب العداء للنظام الإسلامي، والبعض يرى انها نزعه بشرية تريد غسل الأدمغة والعقول، والأخر يعرفها بمنطق رجعي وشعوبي وماسوني واستعماري، بالوقت الذي نجد من يناصرها ويشد من ازرها للتحوّل من الفكر الى الممارسة عربياً، حيث يعرفها الكاتب فاضل رسول على انها ليست موقفاً عقيديا من الدين، وإنما هي موقف من النظام السياسي في المجتمع، وليس لها علاقة بالإيمان أو بعد الإيمان [5].

وهي نظام المبادئ والتطبيقات التي ترفض كل صورة من صور الإيمان الديني، وهي أعتقاد _ كما اسلفاً الحديث أنفاً _ بأن الدين والشؤون الدينية

---

1 بندر بن محمد الرباح، **العلمانية أسباب ظهورها، آثارها ،عوامل انتقالها إلى العالم الإسلامي ،أبرز دعاتها**، (د. ن، د. ت)، ص5.

2 د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص12.

3 د. محمد البهي، **الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، مرجع سابق، ص14.

4 د. عاطف غيث، علم الاجتماع، القاهرة، 1970.

5 د. محمد عمارة، **حوار الإسلامية والعلمانية**، (القاهرة: منشورات مجلة الازهر، 2012)، ص41.

(اللاهوتية والكنسية) والرهبنة ينبغي ألا تتدخل في عمل الدولة وتخصصها، بينما يردها الإسلاميون والمفكرون الواقعيون خلاف ذلك، إذ يقول هشام جعيط "ليس للدولة ان تكون علمانية بمعنى انها لا تهتم بمصير الدين معتبره أياه مسألة خاصة"[1] وهو مفهوم مغاير للطرح العلماني _ سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي _ كونه يمثل رؤية اسلامية بحتة الأمر الذي يزيد من تعقيدات المفهوم وإلتباسه.

إذ أصبحت العلمانية مفهوما مُبهما [2]، ومثيراً للجدل في الأوساط الشعبية والرسمية العربية، وموضوع شائك ومعقد، بل وغدت مشكلة كبرى في الفكر العربي المعاصر تمس الهوية والوجود العربي، وتؤجج الصراع حولها، وتثير من السجال والاحتدام لدرجة السذاجة الفكرية، التي لا تلد إلا اليباب.

وبغض النظر عن كل التعريفات والطروحات الخاصة والمنبثقة عن رفع الغبار عن مفهوم العلمانية، فأن الفهم المتداول اليوم يدفعنا للقول بأن العلمانية تعني في محطتها الاخيرة انها تعني "**السياسة بكل مقاساتها**"، لذلك فهي توضع دائما نداً للدين أو نقيضاً له من منطلق القيم والرمزية بين مقدس ومدنس، وربما هذا ما يدفع العلمانيين دوما الى جعل العلمانية ما هي أقرب للسياسة وابعد للدين، فيقول الدكتور طه حسين إن السياسة شيء والدين شيء اخر [3]، وهذا عين الخطأ، فالعلمانية لا تقاس برأي شخص أو تفكير فردي، ولا تفهم بمجرد التسمية، فتسمية العلمانية دار حولها النقاش كثيراً، فكانت مفهوما حمال أوجه ومثار جدل.

لكن المشكلة العربية في العلمانية _ خصوصاً خصومها الإسلاميون _ يرون إنها ديناً جديداً، وضد الدين، ولم يؤخذ المفهوم بنظر حيادي وانما كانت دوما تدرس وتناقش بنزعة حقد وكراهية، بالرغم من انني اتفق مع الإسلاميون على نبذها أو بالأحرى على عدم اتفاقها مع المنهج الإسلامي، إلا إني بالوقت ذاته أُريد لها أن تأخذ دورها في المجتمع، إذ لا ينبغي حجرها في ركنٍ بائس، فالعلمانية برغم إنها ظاهرة حمّالة أوجه، فهي بحكم الضرورة تحمل في طياتها ما هو صواب ونافع

---

1 د. هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة: المنجي الصيادي، (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص118.

2 د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، مرجع. سابق، ص51.

3 للمزيد راجع:

_ طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، طبعة القاهرة، 1938.

ومفيد وتحمل _ أيضاً _ ما المن خطأ والأضرار الكثير، وطالما يمتلك المرء عقلاً، فهو سيد نفسه، ومسؤول عنها، فالعقلانية البشرية هي الفيصل للبت في الأمر للأختيار بين النافع والضار، والخير والشر.

أسباب ظهور العلمانية في العالم العربي

ليس هناك من شك إن العلمانية ظهرت لأول مرة كنعت أو كصفة، تزامناً مع بروز الكهانة، أو كرد فعل عليها، وجاءت العلمانية ككلمة من أسقف روما كليمنت (كليمنضوس) المتوفى سنة 97م، والتي تعني أولئك الرجال غير الدينيين أو أولئك الذين لا يتحملون أي تبعة كهنوتية ولا ينتمون إلى التراتيبية، ولكن فقط إلى شعب الله [1].

ورغم إننا مؤمنون باختلاف البيئات بين العرب والغرب، فمن المؤكد إن اسباب ظهورها في العالم الغربي هي مختلفة بالضرورة عنها في العالم العربي، نتيجة للسبب أعلاه، ومن أهم اسباب ظهور العلمانية في العالم الغربي هي:

1_ طغيان رجال الكنيسة وهيمنتهم وفساد احوالهم وبطشهم وجورهم بحق الأمم والشعوب من طغيان سياسي وديني واجتماعي واقتصادي وغيره.

2_ صراع الكنيسة ضد العلم، فالكنيسة ترفض العلم والعلموية وتحارب كل قيم الحداثة والتطور التي ترافق الأبداع والتطور والتحديث الكلي لمكنزات العقل، بل إن صراع الكنيسة والعلم هي من أعقد المشكلات في التاريخ الأوروبي.

وبالعودة إلى المجتمع العربي الإسلامي فإن الظروف مختلفة والبيئات متباينة، والعقلية والثقافة والطباع والعادات والتقاليد والأعراف السائدة، كلها غير متسقة أو متوافقة مع سابقتها الأوروبية، وللتوضيح أكثر نتطرق الآن إلى ذكر أسباب ظهور العلمانية في العالم العربي [2]، وهي:

---

1 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص15.

2 أو بالأحرى هو ليس ظهور وإنما عملية انتقال من مجتمع غربي كنسي مسيحي إلى مجتمع شرقي عربي إسلامي بكل ما تعنيه البيئتين من معان وتعاريف وتفاهمات مختلفة.

1_ انحراف المسلمين عن العقيدة الصحيحة والسليمة للإسلام (الكتاب والسُنة) كان سببٍ كاف لبروز العلمانية من أجل تصحيح المسار، أو الانقلاب على مكتسبات ونتاجات ذلك الواقع، باعتبارها جماعات تجاوزت على قيم الدين، ولا بد إعادة قيمة الإسلام إلى وضعها وإن كان بعزله عن أمور الدنيا والسياسة كطرح علماني غربي.

2_ دور الاستعمار وثقافته وتجلياته الذي عمل على الإطاحة بالموروث القيمي والحضاري للمجتمع العربي بما هي ثوابت دينية وتقاليد وأعراف قومية عربية أصيلة، أي سلخ هوية المجتمع وطمْس معالمها، واستبدالها بهوية شيئية فوقية، فالمفهوم العلماني في الذاكرة العربية الإسلامية أرتبط بعصور الهيمنة الإستعمارية [1].

3_ دور المستشرقون الذين وفدوا إلى الغرب فانغمسوا بثقافتهم وانبهروا بها واعجبتهم حداثتهم فحاولوا نقل التجربة إلى الواقع العربي، دون مراعاة الاختلاف بين البيئتين ودون طرح عملية أو آلية للإنتقال تكون بمثابة مقدمات للإحاطة بعملية التأسيس والتنصيص للعلمانية.

4_ محاولة الشخصيات والرموز الوطنية من سلك شكل من أشكال التجارب التنموية مستقاة من الغرب مثل الرأسمالية والإشتراكية [2].

5_ المُنصرون وهم الجماعة الذين كان لهم الدور البارز في نقل تراث المجتمع الغربي وتعميم على الحياة السياسية العربية وهم أكثر ما يركزون على الجوانب الاجتماعية والتربوية.

5_ عامل الأقليات الذين يعولون دوماً على العلمانية حتى يتساووا في الحقوق والواجبات مع الأغلبيات، وأحياناً التمتع بحقوق أكثر من تلك الممنوحة للأغلبية من خلال الدفع الغربي لحماية حقوق الأقليات تماشياً مع مكاسبهم.

---

1 نزيه أيوبي، **أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي**"، في: نزيه أيوبي، (وأخرون)، **الإسلام السياسي: وآفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي**، ط1، (الدار البيضاء: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث والدراسات، 2000)، ص17.

2 مرجع نفسه ، م. ص.

6_ التفوق الغربي الهائل في مجال العلم والقوة والتكنولوجيا، مما جعل الكثير من المسلمين يعزون سبب تأخر العرب هو الدين، حتى صارت في حساباتهم إن تفوق العرب والمسلمين لا يتم إلا من خلال فصل الدين عن الدولة وعزله عن كل مرافق الحياة.

7_ ابتعاث الطلبة إلى الخارج خصوصاً أولئك الذين لم ترتسم ملامح العقيدة السليمة لديهم مما يكونوا عرضه للانغماس والاندفاع نحو تلقي الثقافة الغربية التي لا تخرج عن قيم العلمنة والحداثة.

تلك هي مجموعة الأسباب التي أدت إلى ظهور العلمانية في العالم العربي، أو بالأحرى الأسباب التي دفعت إلى انتقال العلمانية من الغرب المسيحي إلى العرب الإسلامي، لتسوطن في الفكر العربي وتصبح رقماً صعباً في المعادلة الفكرية والسياسية، والفقهية حتى في بعض المفاهيم الملتبسة، لكن رغم كل هذا الزخم من الوفود العلماني وتنوع الكُتاب والباحثين والمختصين بالنظرية العلمانية ودُعاتها ومنابرها ووسائلها الإعلامية ذات رؤوس الأموال الضخمة، والقوة الاستعمارية التي أرادت توطينها وترسيخها و"أصلنتها" في الفكر العربي المعاصر، وإعطاءها دور لم يكن من نصيبها، إلا إنها أخفقت وللمرة الألف، ولم تستطع النفاذ إلى العقل العربي أو تترسخ قيمتها، ومن هنا من المنطق أن نتناول أسباب ذلك الإخفاق.

أسباب إخفاق العلمانية في العالم العربي

تعد العلمانية واحدة من أهم القضايا المثيرة للجدل في الفكر العربي المعاصر، وإنها من أكثر المفاهيم ألتباساً وغموضاً، بل إنها شكلت خللاً حتى في التعريف، فهو مفهوم أحتوى على تعاريف جمة ومتنوعة، كما إنها عُدت مشكلة فكرية مستعصية لم يُحسم أمرها حتى اللحظة، بل إنها مفهوم يطرح للنقاش دوماً في كل زمن ومرحلة وانعطاف تاريخي في المجتمع العربي الإسلامي، إلا إنها لم تحسم لصالح فئة، أو يتم الأتفاق بشأنها أو التوافق عليها، أي إنها قضية أخذت منحى دائري غير مستقيم، وهذه هي خصائص ومميزات الفكر العربي الحديث والمعاصر.

إنْ العلمانية لم تنجح في الإنبثاق إلى العالم داخل العقل العربي أو تجد لها موطئ قدم في البيئة العربية تسند عليها قوادمها، بل إنها ظلت منذ أنتقالها إلى

البيئات العربية _ إذا صح التعبير _ "على إفتراض إن العلمانية موروث أوروبي مكتسب ومنقول من الفكر الغربي الأورو _ مسيحي" حتى اللحظة هي مشكلة وليست حل، وإن رواد الفكر التنويري الإسلامي أرادوها حلاً لإشكاليات عربية لكنها أنتهت بمشكلة تحتاج إلى حل توفيقي، يحولها إلى فكرة مقبولة في المخيال العربي الإسلامي.

فمما لا شك فيه إن العلمانية توغلت كثيراً في المخيال العربي بعد وفرة التدفق في المجرى العربي خصوصاً في بداياتها وعلى يد أباءها الأوائل، إلا إنها سرعان ما تراجعت رويداً، نتيجة لعوامل واسباب موضوعية وبيئية واجتماعية _ ثقافية، وأخفقت بعوامل أخرى، ونحن هنا نحاول ان توضيح ورصد اسباب هذه التراجع، مع الحديث عن أسباب أخفاق العلمانية في الفكر العربي المعاصر والحديث.

ومن تلك الأسباب التي أدت إلى تراجع الدولة العلمانية من الانبثاق الى الوجود العربي كي تكن دولة الحال والزمان والمكان، ومراوحتها في مكانها منذ مرور القرن على وفودها إلى البيئة العربية الإسلامية، هو عاملين [1]:_

1_ تنامي ايديولوجيا الكفاح ضد الإمبريالية التي أجلت الحديث والنقاش حول علاقة الدين والدولة.

2_ صعود الحركات الإسلامية الراديكالية بشكل مفاجئ وحاسم، الذي تعزز بصورة اكثر عقب احتلال امريكا للعراق مطلع العام 2003، وقيام ثورات الربيع العربي نهاية العام 2010 الذي جاء بالأصوليات الإسلامية للحكم.

أما الحديث عن أسباب الإخفاق فهي كثيرة، شكلت بوتقة واحدة من المسببات كانت بمثابة الممانعة العربية الإسلامية من دخولها في الحقل العربي، أو دخولها وفشلها من كسب معركة المصير التاريخي، وإخفاقها من تأدية مهماتها وتحقيق أهدافها، قياساً بالحالة الغربية، التي كانت بمثابة القاطرة للمجتمع الأوروبي الذي دفعت به إلى الثورة والنهضة والتغيير والإصلاح والتجديد والحداثة بكل قسماتها.

---

1 تركي علي الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص201.

ومن أهم تلك الأسباب والعوامل التي أدت إلى الإخفاق هي جملة من الاعتبارات والملاحظات، يمكن تفصيلها بما يلي:_

1_ إنها ارتبطت بثقافة الاستعمار: فالتزامن والتوقيت الذي وفدت به العلمانية إلى الوطن العربي كان متوافقاً مع زمنية الاستعمار والهيمنة، فكانت منذ البدء فكرة منبوذة في العقلية العربية التي رفضتها بكل قسماتها وتفاصيلها، وهو ما ذهب إليه رفيق عبد السلام قوله: إن المسلمين لم يتلقوا مفهوم العلمانية في أجواء حوارية هادئة بقدر ما وفد إليهم مع الاستعمار الذي بدأ اليهم متطاولاً وجاحماً على الدين والعقيدة [1].

2_ غياب العلمانيين الحقيقيين: إن العلمانية موجودة في العالم العربي، وهي لا قيمة لها إلا بوجود محركيها وهم رجال السياسة، وإن رجالها أو أباءها كانوا أقل من أن يكونوا على قدر المسؤولية، فالعلمانيين العرب لم يراعوا الظروف العربية البيئية والثوابت الإسلامية، وإنما تجاوزوا كل قيم الإسلام والذائقة العربية، وإنهم قدموا نموذجاً غربياً أجنبياً لطبيعة عربية محلية مغايرة بكل التفاصيل، فكانت الصدمة موجعة ومؤلمة انتهت بانتكاسة خطيرة.

3_ غياب العقل السليم والجمود الفكري: إن من أسباب إخفاق العلمانية في الوطن العربي إنها لم تتدارك نفسها في لحظة انبثاقها إلى العقل العربي الذي وقف ممانعاً لها ولقيمها، فالجمود في الفكر العربي وقف نشاط الإعمال بالعقل، وجعل النقل من أول مميزاته، نسخاً لتجارب ماضوية وبطريقة أكثر تشويه، الأمر الذي صعب من مهمة العلمانية في الفكر العربي المعاصر.

4_ فقدان المرحلة الانتقالية للعلمانية: من أجل استنبات أية قيم لا بد أن تسبقها جملة من العوامل والمقدمات من بينها واهمها التحضير لأرضية مناسبة ومناخ ملائم يحمل مهمة تقبل العلمانية عن طريق دفعات متراتبة حتى لا تنصدم بالواقع، ولكي تنجح في توطين العلمانية في البيئة العربية، وتلك هي مرحلة لم يعيشها العرب قُبيل العلمانية، بل إنه تم تطبيق التجربة العلمانية دون مرحلة انتقالية فكان الفشل حليفها منذ البداية.

---

1 د. رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية**، مرجع سابق، ص11.

5_ إنها تحمل معاني وتعريفات معادية للدين، _ سواء أكان التعريف نابع عن حسن نيه أو غير، سواء أكان تعريف إسلامي أو علماني أو محايد _ فإن حمل العلمانية لتعريف انها دين جديد، أو إنها ضد الدين، أو إنها تعني فصل الدين عن الدولة وجعله دين منزلي تُمارس طقوسه في المنزل والمسجد فقط أمر أثار حفيظة العرب، لأن الإسلام دين يختلف عن المسيحية فهو دين عبادات ومعاملات عكس الدين المسيحي الذي يشير إلى كونه دين عبادات فقط، فكانت العلمانية ضرورة في الفكر الغربي من أجل أيجاد برنامج يدير ويُسير اعمالهم اليومية، بينما الإسلام فقد كان دين عبادات ومعاملات فكان يجب إن يُناهض العرب والمسلمين لتلك العلمانية باعتبارها دين يُريد تجريد الإسلام من قيمه من خلال بث ونشر ثقافة العولمة التي تحضر كل الاديان ومزاولة مهن الحضارات السامية القديمة وربطها بالعولمة الأمريكية ليتساوى فيها الأصل والفرع.

6_ ان العلمانية غالبا ما يتم تناولها بوصفها آلية للفصل بين الدين والدولة وبالتالي لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد [1]، ولم يتم تناولها على إنها نظام سياسي وقانوني يحافظ على السلم الأهلي والتماسك الاجتماعي ويفعل نشاط المواطنة ويحجم دور الطائفية والاقتتال الأهلي.

7_ ان من أسباب أخفاق العلمانية هو إنها انتقلت ووفدت إلينا ولم تستنبت في أرض العرب من قيم الواقع الإنساني العربي والإسلامي، فلو إنها تأصلت من واقع عربي لقبلها حتى الإسلاميون الراديكاليون، ولن تبقى لدينا مشكلة عند العلمانيين العرب، ولا حجة عليها عند الإسلاميين العرب.

هذه حزمة الأسباب والاعتبارات التي أدت إلى إخفاق العلمانية وممانعتها في الفكر والعقل والمجتمع العربي الإسلامي، وهو ما نتج عنه تنامي دور حركات سياسية ذات مرجعية دينية متعصبة ومتشددة وصلت لدرجة الطائفية والفتنة والتفرّقة بين مكونات الأمة العربية والإسلامية، وكانت أثار هذا الإخفاق أو الفشل في إنجاح العلمانية هو بروز الحركات الإسلامية بالمعنى الثيوقراطي الكنسي.

1 جورج طرابيشي، **هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية_ إسلامية**، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص97.

أنْ الظاهرة الإسلامية اليوم هي حداثة في الفكر الإسلامي، وابتداع لمفهوم لم يأت به الإسلام لا في أصوله ولا فروعه، ولا من قريب ولا من بعيد، بل إنها أبتداع ديني يحاول الإسلاميون تجذيرها إسلامياً من خلال الارتكاس لقيم وثقافة الإسلام من تبوأ منصباً سياسياً في الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، بمعنى إنه السعي إلى توظيف سلبي للمعتقد الديني في المعتقد السياسي.

لقد لعبت عوامل عديدة موضوعية ومادية وبيئية في الظهور الإعلامي والسياسي لحركات الإسلام السياسي بمظهر الحارس للدين والحامي للدولة والأمة، وإنها الفرقة الناجية التي وعد بها الرب بأن يحكموا الأمة وفق التعاليم الدينية الصحيحة والمنصوص عليها والمؤولة وفق التفاسير والاجتهادات البشرية، الأمر الذي وضع السوط بيد تلك الجماعات لتجلد من تجلد، وترحم من ترحم، وكأنها هي رب بشري لا نحتاج إلى عقاب وثواب وأخره، لإنجاز وتكفل رجال الدين الثيوقراطية كل مهام السماء على الأرض، ذلك بعد صعودها المفاجئ في مرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي، لكن هل ستنجح تلك الحركات من اغتنام هذه المكتسبات التاريخية أم إنه سُيبهرها هذا الصعود وتبقى مجرد أفكار سوريالية طوباوية مقابل عجز تام في أدارة شؤون الحكم والدولة كما حل بدولة محمد مرسي في مصر الثورة.

في الحقيقة إنْ هذا الصعود المُبهر لحركات الإسلام السياسي والتحول من صف المعارضة الى صف السلطة، ومن السجين الى سجان هو العامل الأبرز الذي سيعمل على العودة الثانية للدولة العربية العلمانية المتصالحة مع الدين، بما تعنيه تلك العلمانية من كونها نظام سياسي يحترم الدين _ لا ديناً جديداً _ ، لأن الفشل الكبير الذي مُنيت به حركات الإسلام السياسي (**دولة العمائم والكليتات**) جعل التفكير بالبديل أمراً هاماً وماساً، والبديل الذي نأمله هنا، ليس العلمانية، لمجرد رفضنا الثيوقراطية، إن مشكلة العرب في السياسة لم تأخذ أو تتعامل مع ما ينفعها بعقل ووعي ثقافي نشط، فالبعض منا يرفض السلطة الدينية أو الحكومة الدينية (حكومة الإسلام السياسي) لمجرد انها سلطة حكم دينية دون اعطاءها فرصة لنتحقق من مدى نجاحها أو فشلها، ومدى تحقيق مكاسبها على الصعيد السياسي والأمني والمعاشي، وكذلك الحال ينطبق على الحركات العلمانية، وهو أمر مغالط

به فرفض الظاهريتين هو السبيل والحل الناجع لخروج الأمة من قبو الطائفية ونفق الإرهاب.

اذن فالفصل بين الدين والدولة هو أمر غير متصور ولا قابل للتحقيق لأن الدين وضع الهي، يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه [1]، فلم يدع الإسلام ما لقيصر لقيصر وما لله لله، كما لم يضع لدولة المسلمين النظم والقوانين والنظريات، انما اتخذ لنفسه موقفاً وسطاً [2]، مزيجا من المختلفات.

والظاهرة الإسلامية لم تلبي الطموحات، ولم تُرسخ القيم الإسلامية بما هي ثوابت الإسلام وتقاليد العروبة، بل هي ثقافة عصرية مبتدعة لم ترتكس للإسلام إلا لغايات غير نزيهة، كالحكم والنفوذ والمال والسلطة والثروة، لكن صورت ذلك للناس ولعب دور الحارس للدين، وهو ما كشف حقيقتها وجعل بديلها المدنية والديمقراطية، كما كانت بديلاً للعلمانية، فكل أخفاق يجعل النقيض والمقابل له حلاً بديلاً وشاملاً وإن لم يكن حلاً سليماً، لكن الضرورات دفعت بذلك، واليوم تشهد العلمانية مرحلة جديدة ما بعد الثورات وما بعد إخفاق حكم الإسلاميين في تونس، ومصر، وليبيا وغيرها وهو أمر أتٍ لا محال لكن لا نضمن توفقه ونجاحه بدون تغيير حقيقي في العقلية العربية.

فالعلمانية هي حركة تاريخية حملت الأفراد داخل المجتمع الغربي من المجتمع "الثيوقراطي" الديني إلى المدنية الأرضية، وفي هذا السياق، لم يعد الإنسان مجبراً على تنظيم أفكاره وأعماله وفق معايير فُرضت على أنها إرادات إلهية "، حيث جاء في قاموس اكسفورد تعريف يرى إن "العلمانية مفهوم يرى ضرورة أن تقوم الأخلاق والتعليم على أساس غير ديني [3]، وهو ما فسره واشاره اليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو ما ينبغي أن يُعمم على الفكر العربي المعاصر من أجل وقف نزيف الثيوقراطية الداخلي في جسد الأمة، من منطلق إنها سلطة دينية ترفض قيم الحياة المدنية ومعاصرة التطلعات الحضارية للعالم التي تبتغي من ورائها سعادة البشرية ونهضتها.

---

1 د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مصدر سابق، ص64.

2 المرجع نفسه، ص174.

3 عيد الدويهيس، **عجز العقل العلماني**، ط1، (الكويت، د. د، 2000)، ص23.

الإنتقال العلماني

لم تكن العلمانية عند العرب ذات قيمة ولم تعنيهم بشيء، فالإسلام وحده كفيل بحل كافة إشكالياتهم، والإسلام وحدة القادر إن يحل محل كل الظواهر والقضايا والمواضيع التي يحدثها المسار الزمني والسيرورة التاريخية، فالإسلام الكلاسيكي لم يعرف العلمانية بمعناها التغريبي الأوروبياني اليوم، وهو لا يؤمن بها بل يناهضها، لما يمتلكه من حركية تاريخية وقدرة ديناميكية للتعامل مع كل القضايا والرهانات الإبتداعية بديناميكة عالية، فهو دين يصلح لكل زمان ومكان.

فالإسلام ليس محتاجاً لنصيحة غربية أو مساعدة كنسية، أو وساطة بابوية، هو ذاته دين النصيحة، وهو ذاته يصلح لكل وضعية وبإمكانه أن يتماشى مع اصعب الظروف، أو كما ذهب إليه المفكر محمد عابد الجابري: الإسلام ليس فيه كنيسة كي نقدم عليه بعلمانية غربية، بقوله: "الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثمة لا حاجة لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية"[1]، بمعنى إن علمانية الإسلام تنبع من واقعة وتحاكي مسامعة، وتخاطب شعوبها ومجتمعاتها، وهو ذاته قادر على إنتاج علمانية صحيحة إذا كانت العلمانية بالأساس تعني تصحيح مسار الدين وإصلاح الحركة الدينية، وإذا كانت العلمانية نهضة الأمة العربية الإسلامية، وتجديدها عن طريق ثورة دينية أو قومية، أما غير ذلك فلا علمانية تتجاوز على قيم ديننا الحنيف أو تعكر الذائقة العربية.

وما هو موجود في بيئاتنا العربية _ للأسف الشديد _ هو إن العرب عجزوا من بلورة علمانية من واقع عربي اسلامي، فكانوا خاملين، منكسرين، كسولين فقط يعولون على الأخر في استيراد بضاعته، نتيجة خمولهم الفكري، فكانوا على الأغلب الأعم ناقلين للعلمانية لا صانعين أو ناشئين لها.

---

1 د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص40،

ضرورة العلمانية

إن العلمانية هي بالأساس ردة فعل على تفشي الفساد والظلم وانعدام الأخلاق وغياب السلم الأهلي وتنامي الفوضى والأضطراب، بل إن العلمانية استُخرجت من أجل حل مشاكل أوروبية كنسية بحته، وهي حجة الإسلاميين الذين يرفضونها، كونها نتاج وصناعة غربية تم إنتاجها في مختبرات أوروبية، وهي كحقيقة واقعة فعلاً أوروبية المنشأ، لكن ليس هناك في الإسلام العبادي ما ينص على ممانعة البضاعة الغربية، وإلا كيف نحارب الغرب ونعاديهم فنذهب للإبتعاث في جامعاتهم، ونوفد إلى مراكزهم البحثية، وهذا الشيخ سيد قطب عاش ف أمريكا وترعرع وبعد ان تمتع بمناظرها وافكارها عاد ليرميها بالتخلف ويعاديها، أليس أمراً مدهش للغاية، والسيد محمد مرسي يندد بالغرب والاستعمار وهو أستاذ جامعي في أحد الجامعات الأمريكية، والمسلسل طويل الحديث عن الأمثلة والاعتبارات، فليس أوروبية العلمانية هي مبرر أخلاقي كما يريد فرضه جماعة الإسلاميين، كون العلمانية هي ليس إلا الدواء الشافي للداء الطائفي [1] الذي يتشرب في جسد الأمة العربية الإسلامية بفعل سلوك الإسلام السياسي المدعوم من الغرب الأورو _ أمريكي.

ومن هنا تظهر الحاجة الماسة والضرورة الملحة للعلمانية من كونها وجهاً يمكن أن يكون مهماً كل الأهمية للعالم العربي _الإسلامي، ومن حيث إنها عنصر فاعل أساس في جدلية التقدم والتخلف [2]، ويساعد على بلورة نظام سياسي يعطي للدين مكانته ومركزيته ويؤسس بالوقت ذاته لدولة مدنية بمواصفات إسلامية.

العلمنة وغياب البديل الحضاري

لم تُبقي الثيوقراطية الدينية في العالم العربي أية مجال للحديث عن سلم أهلي أو إجماع وطني، أو تماسك مجتمعي فهي مفاهيم غابت أو تغيبت عن المشهد السياسي لدول الحركات الإسلامية الانتقالية من مرحلة الدولة العلمانية إلى الدولة

1 جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص89.

2 جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص97.

الإسلاموية، بل إنها صارت من الأحلام البعيدة المنال في ظل الوفود القميء للطائفية وتجلياتها، حيث إننا نندهش ونغرب من الإسلاميين الذين يرمون الدول العربية القومية بحجر الألحاد والتغريب والترهل في حين إنهم ما زالوا يقفون عاجزين من طرح بديلهم الحضاري، أذ مرت أكثر من عشر سنوات من عمر حكم الإسلام السياسي في العراق (مرحلة ما بعد الاحتلال 2003)، وأكثر من سنة في مصر (الدولة المرسية الإخوانية)، وست سنوات في فلسطين (دولة حماس)، دون أن نلمس بديل حضاري ينهض بالأمة من إنتكاستها ونكبتها، بل زادت الحركات الإسلامية الحاكمة في العالم العربي الطين والعنف إلى أعلى وتيرته والفساد وإلى ما ذلك، فلقد أصبحت الحاجة للعلمنة ضرورة إنسانية وسياسية من أجل إنتشال بقايا الأمة العربية من خضم العنف والأرهاب والطائفية التي كرستها ثقافة الإسلام السياسي، كون العلمنة ستتيح للإسلام كما ينعتق من طوق التسييس والأدلجة الذي يكبّله به اليوم دُعاة الإسلام السياسي بمختلف تياراتهم وتلاوينهم من خلال رفع شعارات إعادة "الأسلمة" التي تعني عملياً تحويل الإسلام من الدين إلى أيديولوجيا، وتحديداً أيديولوجيا مناهضة للحداثة [1] ورافضه لقيمها.

رغم إن الدكتور محمد عمارة يرى "انها ثمة محاولات شاذة لعلمنة الاسلام" وتجريده من التشريع للدنيا والدولة والسياسة والاجتماع وهي محاولات تحمل جهلاً واضحاً [2] وهو بذا يقطع الطريق أمام الحياة السياسية التي يريدها العلمانيون، ويتمثل الهدف من هذه العلمنة في كسر شوكه المقاومة الإسلامية للمشروع الاستعماري الغربي في المنطقة أو تحويل الإسلام إلى مجرد روحانية فردية معزولة عن الدولة والسياسة [3]، وهو طرح لا يختلف عنه محمد عابد الجابري: الذي يرى إن إشكالية العلمنة لدى المسلمين مختلفة تماماً عن إشكاليتها في أوروبا ومعاكسه لها [4]، فلا حاجة لطرحها كبديل حضاري للأسلمة في واقعنا العربي.

---

1 المرجع نفسه، ص94.

2 د. محمد عمارة، **الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2003)، ص58.

3 د. محمد عمارة، **علمانية المدفع والانجيل: التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني والمجيل المستعمرين**، ط1، (مصر: مكتبة الامام البخاري، 2007)، ص17.

4 د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، مرجع سابق، ص93_94 .

وهو أمر يحمل في طياته نوع من عقلانية رفض العلمنة، لكننا على خلاف عوام العلمانيين نرى إن العلمنة التي نريدها هي علمنة مؤمنة، أو علمنة متصالحة مع الدين وواقفة إلى جانبه، علمنة تحترم خصوصيات الإسلام.

وأخيراً يمكن القول بإن "العلمنة" ستساعد على فض الاشتباك بين اطراف النزاع الاجتماعي وتحييد بعض المجالات أو انقاذها منه وخلق ارضية مشتركة للتعامل السلمي بعيدا عن منطق العنف والقوة والإرغام، واستخدام الوسائل الديمقراطية التي تضمن الحق للجميع وتساوي بينهم، كمواطنين من درجة واحدة[1] بل لأنها وحدها التي تعني اشاعة الحياة المدنية في المجتمع العربي الاسلامي [2] بعد عجز الثيوقراطية من إحلال البديل الحضاري للعلمنة قرابة عقود مرت وفشلها من خدمة وتقويم المجتمع وتحويل قيم المواطنة إلى أقنومات طائفية وولايات مشتتة ومتصارعة ومتوافقة مع الرؤية الصهيو _أمريكية المتمثلة بالفوضى الخلاقة.

العلمانية: بضاعتنا رُدت إلينا

هناك الكثير من الباحثين والكتاب يعتقدون إن العلمانية هي منهج إسلامي، أو إنها من الإسلام، ولا تنسلخ من جوهرة، من حيث إن العلمانية كلمة إسلامية، وهي أول كلمة نزلت في القرآن الكريم (اقرأ) ومن ينهج العلمانية فهو مسلم بالفطرة حتماً [3]، وهو طرح يتسق مع المقولة الشهيرة التي أشاعت قبل أكثر من قرن تقريباً: "بضاعتنا رُدت إلينا"، بمعنى إن العلمانية هي فكرة إسلامية أستلها الغرب المسيحي من واقعنا وحضارتنا، فأنتفع منها، وعاد العرب للمطالبة بها والتشبث بقيمها، أو هو من أعادها إلينا.

ورغم رفض العلمانية ومعاداتها وممانعة مثقفي الامة من قبولها كفكرة آنية لمجتمع ممزق نتيجة الحروب الأهلية والطائفية، إلا إننا نرى إن لا حل أو حفاظ على حقوق الأقليات كما الأكثرية إلا بخيار المدنية التي تحدثت عنها العلمانية _ دون تطبيقها كمنهج _ ونشدد هنا على حقوق الاقليات والطوائف إذ لم يكن هناك قيمة

---

1 د. برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، مرجع سابق، ص367_ 368.

2 حُسام كصاي، **جدلية العلاقة بين الدين والسياسة**، مرجع سابق، ص168.

3 تاج الدين السباعي، "**العلمانية نهج إسلامي**" مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 8، 2000، ص166.

للعلمانية لو كان الشعب موحدا ومتماسكا وصلداً في الأتحاد ضد الأخطار والتحديات التي تواجه المشروع العربي الكبير، بمعنى إن التمزق والشتات هو الذي يجعل من العلمانية ضرورة انسانية.

وبهذا فإن حاجاتنا إلى استخدام أساليب التمحيص لدينا بالنسبة إلى تعاليم الدين لا يقلل بحال من الأحوال من صحة الاعتراف الذي شهدنا به للدين كونه وحده القادر على أن يعطي الحياة البشرية معناها، وأن يرقي فينا الشعور بالحاجة إلى تكييف أسلوب تفكيرنا وسلوكنا ليتفقا مع القيم الخلقية المستقلة تماماً عن التأثر بكيفية وجودنا الفردي، والدين وحده هو الذي يقدم لنا مجالاً واسعاً للاتفاق بين مجموعات كبيرة من البشر [1] الذي لا يمكن للعلمانية أن تخفيف أو تطمس معالمه، فهو الذي سينتصر في النهاية دون أدنى شك.

أن الاعتراف بالتلاقي بين الإسلام والعلمانية يؤدي إلى تدعيم المجتمع ويعزز الديمقراطية، فلا ديمقراطية في ظل هيمنة ثيوقراطية أو في ظل علمانية ملحدة، الأمر يحتاج إلى توافقات ومقاربات بين المتناقضات والديمقراطية هنا تطرح نفسها كساعي أو مُصلح للمقاربات وتحسين شروط التوافق.

من ذلك يتضح أن العلمانية شرط لا غنى عنه للحياة الإسلامية في صورتها التامة، لكن شرط أن تتخلى عن إلحادها أولاً، وعن اقتراناتها الغربية المشوهه ثانياً.

اذن فالخلاف بين العلمانيين وأصحاب تيار الإسلام السياسي هو إن الإسلاميين يريدون إنشاء دولة دينية كنسخ وتصوير للتجربة الإيرانية التي هيمن عليها مذهب ولاية الفقيه، بمعنى إن انشاء دولة إسلامية في عالمنا العربي أشبه بالدعوة إلى تطبيق مذهب ولاية الفقيه على الطريقة السنية حيث يحكم رجال الدين مباشرة، وتحل الفتوى محل التشريع وهي مسألة لا تتفق مع روح العصر [2]، بمعنى إن جوهر الخلاف العلماني _ الإسلامي هو في أغلب جوانبه على موضوع الدولة أو بالأحرى الجدّل الدائر حول الدين والدولة بين فصل ووصل، الذي يتمحور حول من يريدها مدنية عصرية يمتلك سند ديني إن الإسلام لم يتطرق إلى امر الدولة

---

1 المرجع نفسه، نفس الصفحة.

2 مقدمة السيد يسين، **قضايا المعاصرة والخلافة: حوار إسلامي علماني مع الدكتور أحمد كمال أبو المجدد والشيخ يوسف القرضاي**، ط1، (القاهرة: دار ميريت للنشر، 1999)، ص5.

أو يشير بنص واحد إلى دينية الدولة، وبين من يريدها دولة دينية وهو يدافع عنها مستنداً إلى إن الإسلام لم يتطرق ولو بنص واحد من نصوصه الثابتة إلى مدنية الدولة أو مفهوم العلمانية، وكل حزب بما لديهم فرحون.

أذن فالخلاف بين العلمانية والإسلاميين هو خلاف على التأويل وليس على التنزيل الذي لا يختلف عليه أثنين بثبوته ونصيته وقداسته، وإنما الخلاف حول الدولة الثيوقراطية التي يريدها الإسلاميين دون امتلاكهم لمبرر شرعي لقيامها.

وهنا فالعلمانية من خلال ما عرضناه من أسباب انتقالها إلى المجتمع العربي وتحديد النقاط التي أدت إلى إخفاقها وفشلها، تتأكد لنا حقيقة إن العلمانية مهما تكن فهي حمالة أوجه وانها تحمل أكثر من معنى ومن تعريف، فهي مفهوم عام ومقتضب فيه جانب تعريفي سياسي، وأخر اجتماعي وأخر ثقافي وأخر بيئي، لكن الوهن من العلمانية يكمن في إن العرب دوماً يأخذون ويفسرون العمانية على إنها ضد الدين، ونحن نرفضها إذا كانت كذلك، لكن نقبلها إذا كانت علمانية عربية مستنبته من قيم العروبة والإسلام وليست وافدة إلينا، ونقبلها وندافع عنها كبديل عن الثيوقراطية التي دفع العرب الثمن باهظاً ومكلفاً جراء سياسات الثقرطة والكهانة التي لم يأت الإسلام بها من شيء.

الفصل الثالث

الثيوقراطية

والقضايا العربية المعاصرة

حديث الثيوقراطية

أنْ الثيوقراطية لم تكن مجرد مشروع سياسي _ ديني عابر سبيل في المخيال العربي الإسلامي، بل كان حاضراً بقوة وبطريقة فجة، ومستفحلة تتفاقم بطريقة طردية، بل ربما أنها كانت الأشد وطئة على الفكر العربي المعاصر، من إشكاليات العروبة، أو الديمقراطية، أو العولمة، لإن العولمة أو الديمقراطية قد تكون حرباً خارجية أو معركة ضد خصم خارجي أو ضد قيم وتقاليد المجتمع العربي الإسلامي، _ هذا لو افترضنا إن الديمقراطية هي خطأ فادح _ بينما الثيوقراطية هي حرب من الداخل، عرب ضد عرب، وإسلام ضد إسلام، كونها أتت بالطائفية أو أرتبطت بها برباطٍ مُقدس، من خلال فواعل الدين بالسياسة، وربط المقدس بالمدنس لتكوين مشهد سياسي عربي مُثقل بالحروب والأرهاب والقتل وثقافة التطرّف والتكفير التي أوصلت العرب للهاوية.

لم تعمل الثيوقراطية في الفكر العربي المعاصر في فراغ، وإنما هي كأي ظاهرة تؤثر وتتأثر، وسعت مُذ اللحظة الأولى إلى بلورة مناخ مرتبك ووضع متأرجح ومشوش، بل إنها كظاهرة أثرت بالفكر العربي وبقيم المجتمع أكثر مما تأثرت، والتي عملت على تأسيس لمشروع الراديكالية والتطرّف في المخيال العربي، الأمر الذي جعلها في حالة تفاعل (سلبي وإيجابي) مع الظواهر السياسية والدينية في الفكر العربي المعاصر.

ومن تلك الظواهر وأهمهما من حيث تأثيرها وتأثرها بالثيوقراطية والتي أسست لنظرية سياسية _ دينية عربية في الواقع المعاش هي ظاهرة الإسلام، المدنية، الدولة الإسلامية، الحداثة، العقل والعقلانية، العروبة (الظاهرة القومية)، الإسلام السياسي، والتجديد [1]، وعلاقتها بالثيوقراطية، وسنأتي لتفصيل علائقية الثيوقراطية بتلك الظواهر والمفاهيم.

---

1 بالإضافة إلى انه ناك مفاهيم أخرى لا تقل اهمية عما هو مذكور اعلاه، لكن للحفاظ على نسق الدراسة وقيمتها المعرفية وحتى لا تتداخل المفاهيم لتشوش تفكير القارئ، لأننا تطرقنا إليها كما فهيم في مواضع عدة غير هذا الفصل، كمفهوم العلمانية والديمقراطية والظاهرة الإسلامية والحكومة الإسلامية والايديولوجية وغير من المفاهيم ذات الصلة.

أولاً: الإسلام والثيوقراطية

هناك تصور بالغ الخطورة مُتسم بتشبيه الثيوقراطية بإنها الإسلام في مراحله الأخيرة الحداثوية، أو إن الثيوقراطية هي أبنة شرعية للإسلام مولدةٍ من خاصرته بما هو دين ونصوص مقدسة وشريعة سامية ومنضبطة وفق سياقات الدين، وما ينبغي قوله هو إن الإسلام بما هو دين وتاريخ وحضارة يعني الخضوع لله وتسليم النفس والأمر إليه سبحانه تعالى، وإقامة علاقة مؤمنة بين العبد وربه وفقاً لمبدأ "السمع والطاعة"[1]، وهذه العلاقة لا يمكن أن يقوم بمهامها حزب سياسي أو نظام ثيوقراطية مبني نظريته على الموروث السلبي للدين ولقيم الأمة، فالبوّن شاسع، والفجوة عميقة بينمها، ولا يجدر بالحركات الإسلامية ذات المرجعية الدينية أن توظف الموروث الديني لغرض دنيوي أو سياسوي رحمة بالدين لا بالمتدينين، لأنها بهذا سوف تشكل عامل فرقة وصراع واقتتال وتسعى شق الأمة إلى فرقتين أحداهما ناجية والأخرى هالكة، فيتهم الجميع بعضهم البعض بإنه الفرقة الهالكة.

من أبلغ الضرورات هو الفصل بين مفهومي الإسلام والثيوقراطية، كونهما ينتميان لتاريخين مختلفين، ولأصول مفارقة بينهما، الأول تراث زاخر بالقيم المثلى لإنقاذ البشرية من هوس التخلف والإرتكاس إلى معانيه الضحلة، والثاني هو مُبتدع ومُحدث، وليس من الإسلام من شيء، إلا ذلك الإسلام السياسي الذي اصبح المغذّي الرئيس لتياراته وجماعاته المنبثقة من تحت عباءته والتي تعمل في الحقل السياسي والدولوي، فالثيوقراطية ليست نتيجة دينية (إسلامية) وفق النظرية الدينية وإنما هي سيرورة تاريخية يتحكم بمسارها الفكر والذهنية المجتمعية للبشرية من خلال تأويل التنزيل لصالح هذا النظام الديني المُوغل في السياسة وفعلها الدنيوي.

وهذا يعني إن فالثيوقراطية تتوّق دوماً للعب دور الدين في المجتمع، وتعمل على إيهام الناس بإنها هي الإسلام، وهي المنقذ، وهي المخرج مما يعانيه العرب والمسلمين اليوم، ومن لم ينتم لها فهو مُلحد وكافر تنطبق عليه قوانين الردّة والشرك والرجم، لهذا تدأب على بيعة الناس لها على الصراء والضراء، وشراء عقول العامة بالأفيون المخدر، وتحويلهم إلى بيادق شطرنجية، يديرون تجاربهم اليومية بناءاً على التراث الذي قد تختلف سياقاته من حيث الزمان والمكان والحالة والنفس البشرية

1 الشيخ محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، ط4، (القاهرة: نهضة مصر، 2005)، ص5.

وتقادم الأزمنة وتطور المجتمعات واختلاف المعطيات على أرض الواقع، كلها عوامل جعلت من الثيوقراطية فكراً جامداً ونظرية سلبية مغالطة للواقع لم تنجح للنفاذ إلى المجتمع منذ ابتداعها، حتى اللحظة بسبب المغالطات والاختلافات بينها وبين المجتمع الذي يُراد تطبيق تلك النظرية وتحويلها إلى واقع ملموس، أي بسبب فنتازيا الثيوقراطية وحقيقة المجتمع ومعطياته، فالنظريات _ عموماً _ دوماً والثيوقراطية _ على وجه الخصوص _ تتحدث عن واقع خيالي وهمي سيميائي طوباوي عجز من أن يتحول إلى ممارسة فعلية تخدم المشروع الحضاري الإسلامي بقدر ما قلل من حظوظه وشوش صورته وملامحه من خلالها إرتكاسها إلى الماضوية بكل تبعاتها وسلبياتها، وهو ما لا يتوافق لا مع الإسلام، كنصوص وكثوابت، ولا يتماشى مع مصلحة المجتمع العربي الإسلامي الذي أصبح أسير النظرية الثيوقراطية بكل تجلياتها مع تغييب كامل للإسلام الدين، وهذه هي الفواصل بين الإسلام والثيوقراطية.

ثانياً: المدنية والثيوقراطية

أن مفهوم المدنية مرتبط بشكل وثيق بمفهوم أخر وهو مفهوم أو مبدأ المواطنة، والأخير هو أحد أهم المبادئ السامية للديمقراطية، والديمقراطية هي مهماز المدنية، والمدنية لا يمكن أن تقوم كنظام سياسي بدون توفر شرط المواطنة إضافة إلى التداول السلمي للسلطة وحرية الرآي، والتعددية السياسية (الحزبية) والدينية، بل وترتبط فكرة المدنية _ خصوصاً في التفكير العربي _ بالعلمانية والتي "تعني التطور والمدنية والتقدم"[1] فأين هو موقف الثيوقراطية من هذه المعادلة السياسية _ الاجتماعية، وما هو موقف الثيوقراطية من الحياة المدنية ومشروعها النهضوي والحضاري.

فعند مجي جمال الدين الأفغاني، كرائد من رواد الحركات الدينية الذي عزز ديناميكية الإسلام ورأى انه لم يعد مجرد تعاليم لاهوتية أو فقهية، بل غدا الى جانب ذلك رمزاً لمدنية واضحة الهوية، واعتبر إن الغاية من أعمال الإنسان لا تنحصر في

1 حسام كصاي، **الدولة العربية المعاصرة**، مرجع سابق.

خدمة الله عز وجل وتعاليم، بل خلق في مدنية انسانية مزدهرة [1] بينما رأى الشيخ محمد رشيد رضا امكانية عقد المصالحة بين الإسلام والمدنية كون الإسلام دينا لم يأت أو ينادي بالثيوقراطية بما هي حكم رجال الدين، بل وإن الإسلام لم يكن فيه رجال دين وانما علماء دين وهذه حقيقة يجهلها العقل العربي بصيغة التعميم.

وهنا تتبلور حقيقة الأختلاف بين الإسلام والثيوقراطية مرةٍ أخرى، فالإسلام دولة مدنية خالصة بمميزات إسلامية عربية، والثيوقراطية دولة دينية كاثوليكية مسيحية خالصة، والإسلام يقبل التطور والحداثة والمعاصرة، والثيوقراطية تحرم بل تجرم ذلك، بمعنى إن الإسلام دين مدني، والثيوقراطية دين أو سياسة دينية تناهض المدنية والتّمدن.

ثالثاً: الدولة الإسلامية والثيوقراطية

أنْ الدولة الإسلامية هي نمط متميز وفريد، فهي إسلامية المرجعية، ومدنية النظام، وقد تُقاس إسلاميتها بمدى تحقيقها للمبادئ والمقاصد الشرعية، وفيها تَجْتَمْع: المرجعية الدينية، سيادة الشريعة، وسلطة الأمة _ المُستخْلفة لله _ ونيابة الدولة عن الأمة، وبذلك تتبرأ من سلبيات دولة الكهانة والدولة العلمانية جميعاً [2]، باعتبارها نمط دولوي مختزل ووسطي يرفض نقيضي الدينية والعلمانية، وهي بذا تؤسس للإسلام والمسلمين نمطاً مختلفاً، ومغايراً للطرح الأوروبي الكنسي، بينما يرى سيد قطب إن الدولة الإسلامية ليست وسيلة بل هي احد أصول الدين لأنها تدل على خضوع البشر لله بناءاً على شريعته [3] ويقترب من طرح أبو الأعلى المودودي بقوله: "لقد أسست الدولة الإسلامية في المدينة على فكرة (أيديولوجية) ، وهذه لم تكن شيئاً آخر سوى أن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم الأعلى والسيد المطاع والملك ، وأن شريعته هي التي تقرر للإنسان نظام السلوك ، وللدولة القانون

---

1 د. محمد علي مقلّد، **قضايا حضارية عربية معاصرة**،ط1، (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2003)، ص122.

2 د. محمد عمارة، **العلمانية بين الغرب والإسلام**، ط1، (الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1994)، ص24.

3 د. أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص19.

الذي يُطبَّق في الأرض"[1] أي بمعنى إن المودودي _ كما سيد قطب _ يطرحون فكرة الثيوقراطية ويؤسسان لنظريتها ليُصبحا هم أباء الثيوقراطية الأوائل دون سند شرعي أو نص ديني قطعي الدلالة يؤكد طروحاتهما.

وهم بذا يُلبسون الدولة صفة الثقرطة والكهانة، التي تهب صاحب الدولة القداسة والألهنة وتجريم نقدها أو رفضها أو مسائلتها حتى لو خرجت عن النص الديني والسياق الشرعي من منطلق وجوب طاعة الحاكم برٍ أو فاجر، وهو ما لا يصح وفق السياقات الدينية الإسلامية التي وضعتها الشريعة الإسلامية، ومن ثم تنتفي الحاجة للقداسة على رأس الدولة أو الدولة ذاتها بما هي هياكل ومؤسسات.

بمعنى إن الدولة العربية هي قد تكون إسلامية مدنية، لكنها بلا شك ليست دولة دينية بالمعنى الثيوقراطي الكنسي المطروح للنقاش اليوم، وهي بذا ليس ضد الدين الإسلام، فلا يعني رفض الثيوقراطية إننا نرفض الإسلام أو نقف ضد التعاليم الإسلامية مطلقاً، بل إننا نتحدث عن حقوق وحقائق اسلامية ترفض الثيوقراطية بما هي سلطة أو دولة دينية بكل قسماتها وتجلياتها، إذ ليست الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية (دينية) تحتاز شرعيتها من السماء وتقوم بمقتضى "الحق الألهي"[2] وهو حديث يغيض جماعة الإسلام السياسي التي ترفض هذه الفكرة وتفندها بل وتكفرها في مواضع عدة، لأنه يخالف طروحاتهم حول الدولة الإسلامية (دولة الخلافة) وأسس قيامها وشروط إدارتها.

لا يمكن قبول الدولة الدينية، بما هي مؤسسة ذات بعد سياسي وإيديولوجي ملتبس بكل تعقيدات العلاقة بين المثل العليا الدينية وبين تجسيداتها البشرية[3]، كما أن الدولة الإسلامية هي غير الدولة الدينية، وإن الحديث عن دولة دينية يعني الحديث عن سلطة بابوية وعن كنيسة وعن بابا وقس وحاخام وأسقف، لأن الدولة الدينية صنيعة غربية كنسية، وليست منتوج أو نتاج عربي اسلامي، بل هي الثيوقراطية التي تعني بالأساس مفهوم نظري ليس له من رصيد يذكر خلال المسيرة

---

1 أبو الأعلى المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ترجمة: خليل احمد الحامدي، ط4، (الكويت: دار القلم، 1980)، ص231.

2 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص100.

3 د. محمد علي مقلد، **قضايا حضارية عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص153.

الطويلة للتاريخ الإسلامى [1] فلا وساطة للإسلام بين العبد وربه، بقوله تعالى: "**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**" [2] والثيوقراطية تعول كثيراً على أن تلعب دور الوسيط بين الرب والبشر، وتدعي لنفسها الحديث باسم السماء والنيابة عن الرب وإضفاء طابع القداسة والهيبة والتأليه وهو أمر مخالف لقيم دولة الإسلام المدنية التي أرسى دعائما الرسول (صلى الله عليه وسلم) وإن الدولة الدينية لن تنتج الدين قطعاً [3] لأنها ليس من الإسلام بشيء ولن تكون كذلك، فللإسلام خصوصياته ومزاياه التي لا يمكن تقليده لغيرها او طمّسه لمعالمها.

ومعنى ذلك "إن الإسلام (الرسوّلي _ الأولي _ المُبكر _ العبادي _ الراشدي) لا يقر الدولة الدينية .. ولا يقيم حكومة دينية، وان رضا الشعب هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الإسلامي" [4] وليس رضا الأحزاب ذات المرجعية الدينية أو حركات الإسلام السياسي ذات الأيديولوجيا الراديكالية التي ترى بالثيوقراطية إنها هي دولة الإسلام، وهي دولة الخلافة بنظرة آحادية لم تدرك جيداً إنها اليوم في قرن الحادي والعشرين، قرن العولمة الدينية وقرن الاستنساخ البشري.

رابعاً: الخلافة والثيوقراطية

أن الخلافة واحدة من المفاهيم التي أثارت الجدل حولها بين العرب والمسلمين (علمانيين ولا علمانيين)، فهناك من يرى انتفاء الحاجة إليها بعد وأدها خارج أرضها العربية، وأخرون يقاتلون ويجاهدون _ ولو خطابياً (كلامياً وشعارياً) _ وهم يحاولون إعادة نماذج الخلافة الراشدة دون التفكير بصناعة شخص مثل أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي، وهذا هو جوهر الخلل في مسألة الخلافة، في حين نعتقد إن العلمانيين سيقبلون بخليفة للمسلمين إذا كان عربي كشرط أول، ويتصف

---

1 د. محمود اسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، مرجع سابق، ص89.

2 سورة البقرة، الآية (186)، وكما أشرنا إليه في هامش (28).

3هاني فحص، "**امتناع تنميط الدولة**"، في: انو أبو طه، (أخرون)، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، تحرير وتقديم: د. معتز الخطيب، ط1، (القاهرة: مدبولي، 2010)، ص75.

4 حسام كصاي، "**الدولة العربية المعاصرة**"، مرجع سابق.

بأخلاق وعدالة وثقافة الراشدين ثانياً، وهو ما ندعو إليه بإلحاح ماس، ضرورة خليفة يتصف بخلافة الشيخين أو الخلفاء الأربع من أجل دولة خلافة عربية اسلامية مدنية ديمقراطية، لأن وجود أشخاص راشدين سوف يتيح للعلمانيين حق ممارسة حياتهم السياسية وتقاسم مناصب الدولة، لكن غياب هكذا أشخاص جعل الصراع على موضوع الخلافة مسألة هوية وكيان ووجود، بل ومعركة من أجل المصير.

إذ شهد الإسلام المبكر، منذ رحيل الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) امتحاناً كبيراً وفتنةٍ عظمى عصفت بالصحابة أنفسهم وبأجيال المسلمين التالية، إذ نجم الاختلاف في مسألة الخلافة أو الإمامة [1] حول من يحكم المسلمين وما هو شكل الحكم وما هو نوع الدولة المراد تطبيقها.

حيث يقول الإمام أبي الشهرستاني: إن "أعظم خلاف بين الامة خلاف الإمامة، إذّ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة [2] حتى تفاقم الخلاف بين الاتجاهات الفكرية العربية تماما لدرجة أصبحت واحدة من أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وغدا تسخير هذا الدين لأغراض سياسية فلم يكن الاسلام _ داخل المنظومة السياسية _ عقيدة دينية يحكمها منهج إلهي ، فالذي يحكم السياسة حتى يومنا هذا هو قانون الغلبة" [3] وهذا يؤكد إن الخلافة الإسلامية إنما هي اجتهاد بشري أجتهد به أبو بكر وعمر ومن بعدهم، وإنها تحولت فيما تلاها إلى ملك سياسي حتى غيابها تماماً، أعقبها ظهور دول قومية وثم دول قطرية وثم دول "دون القطرية" يحكمها قانون الميليشيات والجماعات الدينية المسلحة بأجنحتها السياسية والعسكرية.

وبهذا فالخليفة عند المسلمين ليس معصوم ولا مقدس فهو بشر وهذا طرح يناقض فكرة الثيوقراطية التي تدافع عنها جماعات إحياء الخلافة الإسلامية التي تضفي على البشر هالة من القداسة والرهبنة والألهنة مثلما معمول به في المسيحية الكاثوليكية، وهو ما ذهب إليه الإمام محمد عبده بتجريد الخليفة من القداسة

---

1 فهمي جدعان ،"**تأملات في حال الاسلام اليوم**"، مجلة العربي، الكويت، العدد 630، مايو 2011، ص60.

2 أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: عبد الامير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط3، (بيروت: دار المعرفة ، 1993)، ص31.

3 نقلاً عن فتحي غانم، **ازمة الاسلام مع السياسة**، (القاهرة: دار اخبار اليوم، د. ت)، ص14.

والعصمة فيقول: "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة"[1]، وهو ما يتسق بالقول إن الخلافة عند المسلمين تقوم على اساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل الحل والعقد من المسلمين ورضاهم"[2] إن هذه الحقائق التاريخية ترفضها الثيوقراطية جملةٍ وتفصيلاً، وترى إن الخلافة أصل من أصول الإسلام، وترى إن قيام الدين والحفاظ على الشريعة يتم من خلال تشييد دولة الخلافة الإسلامية وترفض الطرح المدني للخلافة على انها اجتهاد بشري وعلى إنها غير موجودة في زماننا وغياب أشخاصها، فهي تدعي شيء لكنها بالوقت نفسه وقفت عاجزة من ترسيخ قيم الخلافة في مصر المرسية، وتونس الغنوشية، وليبيا الشريعية، واليمن الحوثية _ القاعدية ووالخ.

خامساً: العقل والثيوقراطية

أنْ العقل هو ملكة الإنسان، وهبة من الله (عز وجل)، وإن الإسلام نادى بأهمية العقل، والاعتماد عليه في بلورة فكرة الإنسان، وفق بين العاقل وغيره وقرينة، وجاء في محكم كتابه العزيز بقوله عز وجل: **(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ)**[3]، فالعقل هو الفيصل في تحديد ثقافة الإنسان بين الخير والشر، بين التفكير المنطقي واللا منطقي، بل ان هذا الدين أتى باليسر وأمر به وكانت أوامره ونواهيه غير معارضة للعقل ولا مُعْرضة عنه، لذ كان السلف الصالح _ بتعبير الشاذلي القليبي _ يستعمل آله العقل، ويحكم الرأي في كل ما دعا الدين الى التدبر فيه، ويأخذ بالاجتهاد في كل ما سكتت عنه الشريعة الإسلامية[4]، كما الدين ليس منافيا للعقل[5] بل هو تكمله للعقل[6] ومعوّل عليه.

---

1 محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص72.

2 الشيخ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط3، (القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة، 1925)، ص25.

3 سورة الزمر الآية (9).

4 الشاذلي القليبي، **من قضايا الدين والعصر**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، ص41.

5 المرجع نفسه، ص52.

6 المرجع نفسه، ص53.

فقبل الإسلام كان العقل العربي عقلاً جاهلاً، فقط يستهلك دون تفكير، عقلاً مشتتاً، مرتكساً للانحطاط، يفكر بطريقة عكسية سلبية، وجاء الإسلام ليقلب الطاولة ويحول العقل من مستهلك إلى منتج، وليصبح العقل العربي عقلاً متنوراً، وصالحاً ومنتجاً قادراً على التفكير ومعالجة مشاكلة بعد إن عزز الإسلام مكانة العقل في القرآن الكريم في (49) موطناً وتحريره من لاهوت الطاغوت والتبعية والهيمنة ومكنزات السيطرة عليه، لُصبح عقلاً منضبطاً بإيقاعات الشريعة الإسلامية.

حيث إن العقل هو أولى المشكلة في أزمة الفكر العربي الإسلامي، وهو الأداة للنظر والبرهنة والاستدلال [1]، وهو بالأساس نقيض لمفهوم النقل والتقليد والإتباع[2] كما إنه ليس مقابل للنقل _ وهو الوحي هنا _ وفق المنظور الإسلامي وإنما ثمرة للعقلانية [3].

كما إنْ ايديولوجية "العقلنة" هي اداة لتحرير الوعي من خرافته وجهله المستبد[4]، وهو باب الدين[5] والمدخل لبناء الإنسان بكل مناحي الحياة، ليكون عقلاً منتجاً، فإذا كان الإسلام باب الدين فأين هو من الثيوقراطية اليوم، بما تعنيه الثيوقراطية من كونها منتوج الحركات الإسلامية التي ربطت تاريخها بتاريخ الإسلام، محاولة يائسة منها لإدعاء شيئاً لم يُرخص لها بذلك، بل والأكثر إنها تجهز على قيم الإسلام بطريقة فجة حينما تركن العقل جانباً وتعول على النقل دون العقل، لأن النقل هو قتل للعقل وممانعة من الإعمال به.

وإن هذا الرفض الثيوقراطي للعقل ليس نتاجاً لقراءة أو إعادة قراءة للتاريخ والتراث، وإنما مبني على كلام منقول من السلف الصالح للامة، وإن الإسلاميين محقون في رفضهم للعقل لسبب واحد فقط لأن العقل والعقلانية جاءت موفدة إلينا مع العلمانية والحداثة ولم تأت من داخل المؤسسة الدينية التي طالب منوريها بذلك لكنهم رموا في النهاية بسلة العمالة والولاء للاستعمار، أي إن نظام العقل هو

---

1 د. محمد عمارة، **ازمة الفكر الاسلامي**، (القاهرة: دار الشرق الاوسط،1990)، ص12.

2 د. برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ط1، (بيروت: معهد الانماء العربي، 1986)، ص187.

3 د. محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص13.

4 د. برهان غليون، **بيان من اجل الديمقراطية**، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص145.

5 د. برهان غليون، **نقد السياسة**، مرجع سابق، ص448.

تأسيس للمعقولية وللمعقول في كل مجتمع"، وهو طبقاً للدكتور برهان غليون هو مرتكز الفكرة العلمانية[1]، ومن هنا جاءت شرعية رفضها، لأن العقل هو الذي ميز الإنسان عن باقي المخلوقات بقدرة الباري "عز وجل"، فليس من الممكن رفض الثيوقراطية للعقل لمجرد إنه عقل علماني أو التشكيك به، فهو مطلقاً ليس علمانياً، وإن كان في جزء منه لكن تأصيلة الحقيق هو عقل عربي مسلم.

فالثيوقراطية هي ضد العقل، ولهذا فهي لم تعالج أزمته، وإنما أطاحت به، واستبدلته بالنقل، دون تمحيص أو إعادة قراءة للتاريخ، والمشكلة برآينا لا العلمانية ولا الإسلاموية كانا صادقان في تحرير العقل من خرافته وإنما فقط لتعزيز مكانتهما في واقع السلطة والنفوذ، وبهذا فإن الثيوقراطية لم تأت لنصرة العقل، بقدر ما جاءت من أجل الإطاحة به وحجبه واغتياله وعزله عن تأديه دوره الحضاري، ومن هنا جاء رفض الثيوقراطية من جانب التيارات المدنية والعلمانية، ومن جانب بعض التيارات الإسلامية حتى، كونها نتاج غربي كنسي وليس أصل إسلامي.

سادساً: العروبة والثيوقراطية

أن القومية مبدأ سياسي اجتماعي يفضل صاحبة كل ما يتعلق بأمته على سواها [2] والعروبة هي العامل القومي بالنسبة لمجتمعاتنا، التي تعبر عن تجمع سياسي واجتماعي لشرائح المجتمع إضافة للأقوام الأخرى التي تشكل موزائيكية عربية فذه، وهوية جامعة للشعوب العربية بالرغم من انعدام التواصل السياسي فيما بينها[3] وهي الحامل للآمال المستقبلية في الوحدة، كفرصة لخلق تنمية متكاملة بالوطن العربي[4]، والقطار الذي بإمكانه أن ينقل العرب إلى النهضة والتقدم، فكانت العروبة هي الاوفر حظاً في التحول ديناميكياً إلى محور لبلورة العقيدة السياسية

---

1 المرجع نفسه، ص376.

2 عبد الله عزام، **القومية العربية**، (د. ن، د. ت)، ص8.

3 د. برهان غليون، (وأخرون)، **العروبة والقرن الحادي والعشرين**، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، ص484.

4 د. برهان غليون، **نقد السياسية**، مصدر سابق، ص270.

المرشحة لوراثة العقائدية السياسية الإسلامية التقليدية[1] من منطلق إن هناك ثمة "اتساق واندغام وتكامل بين حقيقة القرآن الإلهية وعروبته فهو قرآن عربي غير ذي عوج، وهذا يعني أن العربية صفة جوهرية من صفات القرآن الكريم، وستظل بعد الوحي الوعاء الحامل للحقيقة إلى البشرية، ولعل هذا ما يفسر الفكرة التي تقول إن عربية القرآن جزء من ماهيته، أي إن عربية القرآن جزء من جوهره"[2]، ويلاحظ أن التنزيل عربي **﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾**[3]، ويُضيف نجمان ياسين: إن هذه الصفة ليست مجرد صفة لغوية، وإنما هي صفة نسبة إلى العرب الذي نزل القرآن بلغتهم[4].

وليس هناك من شك على علاقة الإسلام بالعروبة والرباط المقدس بينهما، لكن الخلاف اليوم هو ليس بين الإسلام والعروبة، بل بين الإسلام المُحدث، الإسلام السياسي الذي صنعته وصاغته أدبيات الثيوقراطية، بما هي أصولية توظف الدين لعملها السياسي، والإسلام الرسوّلي، وهذه الأصولية الراديكالية أكثر ما يزعجها ويثير مخاوفها هو العروبة بما هي حركات سياسية ذات مرجعية قومية أمتازت بقاعدة جماهيرية كبيرة وواسعة ومثلتها أكثر النخب التقدمية من مفكرين وكتاب وباحثين مبدعين.

فمن سُلم أولويات الثيوقراطية هو لجم دور العروبة كعامل قومي وسياسي حركي وإقصائه من الواجهة السياسية العربية، لهذا تجد منظري الأصولية وكُتاب الإسلام الراديكالي يوجهون خطاباتهم ضد العروبة والتنكيل بها والنيل منها وسعيهم على تعريتها وتشويه صورتها، متناسين إنها لغة القرآن ولغة أهل الجنة ونسب سيد البشرية محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومن هؤلاء الشيخ محمد الغزالي، السيد قطب، في حين كتب مفكرين إسلاميين أروع عبارات التبجيل للعروبة وهم ليسوا عرب كالشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي قال: "**إن عناية القرآن بإحياء الشرف في نفوس العرب ضرورية لإعدادهم لما هيئوا له من سياسة البشر، وهذا سر وحكمة اختيار الله للعرب للنهوض بهذه الرسالة الإسلامية**

---

1 د. برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الامة**، ط 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص79.

2 د. نجمان ياسين، "**الأمة: المفهوم والتطور التاريخي**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 13_14، 2001، ص53.

3 سورة فصلت، الآية (3).

4 د. نجمان ياسين، المرجع السابق، نفس الصفحة.

العالمية"، في حين يرى أبو ريحان الزمخشري قوله: "**ديننا والدولة عربيان توأمان ترفرف على أحداهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية**"[1]، بينما يقابلهم في ذلك عرب أقحاح يهاجمون العروبة بأبغض الألفاظ، وأنب الكلمات وهم ليسوا إلا مجرد منظري للأصولية الراديكالية والثيوقراطية بدون وعي وفهم وإدراك بقيمة وتاريخ القومية العربية.

وإن نقد ورفض الثيوقراطية ليس إلا لأنها تشكل العائق الأكبر من وصولها إلى السلطة لما تمتلكه العروبة من قيم حضارية وديناميكية حركية تستطيع التعامل مع كل الظروف والمعطيات الحالية، وبما هي أكثر التيارات العربية السياسية التي تمتلك رؤية حقيقة لمفهوم الدولة وتُشيد لنظرية وفلسفة خاصة لإدارة الحكم في البلدان العربية، فما حققته القومية كان تاريخاً حافلاً بالإنجازات والمشاريع التنموية والحضارية، برغم الإخفاقات والسلبيات التي أحدثتها إلا إنها تبقى حتى اللحظة الأفضل من حيث نظم الحكم وادارة البلدان العربية _ رغم إنها لم تفي بالغرض أو تُلبي الطموح _ فما أحدثه الإسلام السياسي ونتاجاته الطائفية والعصبوية وترسيخ لنظرية ثيوقراطية عاجزة عن القيام بنفسها جعل الكثيرون يترحمون على زمان القومية العربية ويتوقون لعودة الإسلام والعرب إلى حاضنة العروبة بما هي نظام حكم سياسي _ اجتماعي ديمقراطي حقق وقادر على تحقيق أكبر إجماع وطني وعربي على مستوى المشاريع التكاملية الوحدوية العربية.

سابعاً: الحداثة والثيوقراطية

أنْ الحداثة مفهوم يشير إلى مجموعة من القواعد والمبادئ التي تميز المجتمع الحديث بالمقارنة مع مجتمع القرون الوسطى[2]، بمعنى إنها تعمل على مغايرة الواقع

---

1 من كتاب الصيدنة.

2 د. برهان غليون، **العرب وتحولات العالم** ، مرجع سابق، ص121.

ونفيه لا تحويله بحسب رؤى ومصالح قوى تعمل وتتصارع في داخله[1]، أي أنها تعني نشوء اساليب تماثل في الشكل الأساليب العصرية[2].

كما إن الحداثة واحدة من أهم التحديات التي يواجهها العالم العربي الإسلامي اليوم، وها هو بعد مرور أكثر من خمسة عشر قرناً على نزول القرآن الكريم، ونحن نعيش أزمة قيم نتيجة لتعقد العالم، وعدم التوجيه السليم، وحتى نُضيع هويتنا، فعلى المسلمين البحث عن توازن بين الأصالة والحداثة، والوعي بالرهان، والعمل على إقامة مجتمع يدرك أهمية توازن الأصالة والمصير، ذلك من خلال إعادة قراءة القرآن بعيون اليوم [3].

وإن تحقيق الحداثة لا يمكن أن يتم إلا بالخروج الأمن من النزعة الطائفية المتسمة بأيديولوجيا الدينية والتفسير الخاطئ للنصوص المقدسة له، بمعنى إن السلطة الدينية تقف عائقاً تاريخياً ومعرفياً امام تدفق رؤوس أموال الحداثة في بنوك الثقافة العربية، لأن السلطة الدينية (الثيوقراطية) ترفض التماشي مع معطيات العصر، وتؤمن بالنقل والتراث والحنين إلى الماضي بكل تبعاته، بينما تقف الحداثة على النقيض من تجليات الثقرطة، فالحداثة _ عكس الثقرطة _ تعطي مكانة مرموقة للعقل، كالتي أعطاها إياه الإسلام في القرآن، وإن الغرب يقترب من رؤية العرب المتمدنين "بأن جوهر الإسلام لا يتناقض مع الحداثة"[4]، ونؤكد هنا على ضرورة بناء مشروع إسلامي حضاري خارج ادبيات السلطة الدينية "الثيوقراطية"، التي تُريد مشروعاً إسلامياً حزبياً ناقصاً ومقتصراً فقط على شكليات وظاهريات وثانويات الإسلام دون سبر الأغوار إلى أعماق ثوابت وقيم الإسلام.

فالحداثة عكس الثيوقراطية، لكنها ليست مضاداً حياً لها، وإنما مشروعاً لا يتقارب أو يتوافق معه، بمعنى إن ما يمكن قوله إن الحداثة والثيوقراطية تقفا على

---

1 د. برهان غليون، (وآخرون)، **المثقف العربي ،همومه وعطاؤه**، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص88.

2 سعيد بنسعيد العلوي، مرجع سابق، ص 741.

3 د. مصطفى الشريف، **الإسلام والحداثة: هل يكون غداً عالم عربي!؟**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1999)، ص9.

4 صمويل هنتنغتون، **الإسلام والغرب: أفاق الصدام**، مرجع سابق، ص71.

طرفي نقيض، لم يلتقياً إلا في مفصل واحد، ألا وهو إن كلاهما مُبتدع ومُحدث ليس له تأصيل في التاريخ العربي الإسلامي [1].

فلا يمكن الحديث عن أية مشروع حداثة أو تحديث سياسي أو الأخذ بزمام المبادرة لانتشال العرب من واقعهم المرير في ظل تنامي القوة السياسية للثيوقراطية وتدفق انبعاثها السياسي بقوة، لأنها ترفض الحداثة بكل التفاصيل والقسمات، دون أن تأتي بالبديل الحضاري.

ثامناً: الإسلام السياسي والثيوقراطية

نشأ الإسلام السياسي في العالم العربي في سياق التنافس الإقليمي بين مصر العلمانية والسعودية الثيوقراطية [2] فتعززت تلك الظاهرة في فترة لاحقة لصراع العلماني الديني بين مصر والسعودية مطلع السبعينيات تحت مسمى ظاهرة الصحوة الإسلامية مع اندلاع الثورة الخمينية الإيرانية 1979 [3] وما تلاها من احداث عنف وقعت في عدد من البلدان الخليجية مطلع الثمانينيات، واغتيال السادات اثر اتفاق السلام المصرية مع الكيان الصهيوني، وتدمير مقر المشاة الامريكية البحرية في لبنان [4] كلها تداعيات دفعت من الخلف لظاهرة الإسلام السياسي للبروز على مستوى الحركات السياسية الفاعلة في العمل السياسي العربي وتبوأ مركزا سياسياً على نطاق الدولة والمجتمع، ولتُصبح القوة الأكبر بعد حرب

---

1 ربما قد تجد الثيوقراطية تأصيلٍ تاريخياً وزمنياً لها في الفكر الغربي الأوروبي كون إن الكنيسية الانجيلية كانت تحكم أوروبا لقرون، وهذا يجعل لها انصار يؤكدون بأدلتهم إن الثيوقراطية أصل من أصول الفكر الغربي المسيحي، بغض النظر عن الرافضين لهذا الرأي.

2 مروان بشارة، **العربي الخفي: وعود الثورات العربية ومخاطرها،** ترجمة: موسى السوالحي، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013)، ص184.

3 وهو مُجسد المنطلق الفكري للأصولية الدينية في إيران في العام 1979 وذلك بتأسيس جمهورية ايران الإسلامية، وقد جمعت محاضراته التي ألقاها في النجف فيما بين 21 يناير و 8 فبراير عام 1970وصدرت في هيئة كتاب باللغة الفارسية بعنوان (الحكومة الإسلامية) وهو يدور على ثلاثة قضايا، هي: **1)** الحاجة إلى ربط السلطة السياسية بالأهداف الإسلامية، **2)** واجب الفقهاء تأسيس الدولة الإسلامية أو ولاية الفقيه، **3)** برنامج عملي لتأسيس الدولة الإسلامية.

4 أعداد: د. أحمد يوسف، **مستقبل الإسلام: وجهات نظر امريكية،** ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص11.

الخليج الثانية ثم احتلال بغداد 2003 وقيام ثورات الربيع العربي نهاية العام 2010 وما تلاها تدهور سياسي أفسح المجال أمام بروز الظاهرة الإسلامية وانتقالها من موقع المعارضة إلى هرم السلطة لتكون من القوة والنفوذ الذي لا يُستهان به التي سعت بكل ممكناتها إلى تطبيق برنامجها السياسي وتحويل الدول العربية من دول مدنية إلى دول ذات صبغة دينية "ثيوقراطية" تعوّل دائماً على تطبيق برنامجها من وجهات نظر دينية مُستنسخة من نماذج غربية كنسية.

بمعنى إنْ حركات الإسلام السياسي تريد في المحصلة النهائية نقل الطوباوية المسيحية الى عالمنا المعاصر، وتجرد العقل من التكفير المنطقي وتجريد العقل الباطن وجعله عقلاً محجباً ومُغتالاً، حتى يتسنى لها تنفيذ اجندتها الدنيوية باسم وشعار المُقدّس الدّيني، وهو ما حصل بالفعل اثر تنامي قوة ونفوذ الدين السياسي وبروز النظرية السياسية للدين وقيام "الدول المُعَمَمْة" في العراق بعد الاحتلال الأمريكي، وفي اغلب دول ثورات الربيع العربي [1] التي أسلفنا الذكر لها.

وبذا تكون حركات الإسلام السياسي بمثابة الممارسة لفكرة الثيوقراطية، والتطبيق العمل لنظرية الحكم الألهي، والوجود لماهية الحاكمية، وهي بذا تتساوى حركات الإسلام السياسي مع الثيوقراطية بكونهما مفهومان أو ظاهرتان دخيلتا على الفكر الإسلامي الأصولي، وإنما يقتربا من كونهما صناعة أجنبية واستيراد لبضاعة الأجنبي، لا تجد حظوظها في المخيال العربي الإسلامي الحقيقي.

تاسعاً: التَجْديد والثيوّقراطيَّة

أنْ التجديد ضرورة إسلامية قبل أن يكون ضرورة اجتماعية أو ضرورة سياسية، بل وتشترك الضرورات الثلاث في هدف واحد ألا وهو تحقيق سعادة العباد والبلاد والحافظ على تماسك الدين ووحدته ونهضته ورقيَّه عن طريق إدخال الدين في مضمار الحياة اليومية وفق الشروط الإسلامية الكلاسيكية.

حيث تشير كلمة (أمة) في كثير من مواضعها في القرآن الكريم إلا كونها "السمة الأساس لها تؤشر معنى الكيان الاجتماعي المقترن بالعقيدة والتوحيد

1 حسام كصاي، "**الدولة العربية المعاصرة: مدننة أم ثقرطة**"، مرجع سابق.

وضرورة التجديد الذي يعني نضج الأمة في الوقت نفسه"[1]، الذي لم يخرج عنه طوعه الفكر العربي المعاصر والذي جاء في مرحلة تاريخية متأخرة من عمر الإسلام الكلاسيكي، ليؤكد على علاقة مستقبلية تكون محور التجديد واستنبات قيم الاستنهاض بالأمة والإلمام برُقيّها، فعلاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر والماضي بالمستقبل والحاضر بالمستقبل، من هنا تصبح جملة هذه العلاقات جدليات لإشكاليات ثابتة ومتحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ، فالفكر العربي على اختلاف مرجعياته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته _ منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين[2]، ومما لا شك فيه إن التجديد يجب أن يرتكس إلى الماضي من أجل صناعة المستقبل، لكن التجديد هنا _ في البيئة العربية المعاصرة _ لا يتحرك بحرية أو يعمل في فراغ وإنما هناك مؤثرات تتفاعل معه، وأهم تلك الظواهر هي المسألة الثيوقراطية.

فالثيوقراطية ليست مهتمة بعلم المستقبليات، وترفض حوارات الفلسفة وجدليات التقدم أو البحث العملي، على خلاف ثوابت الإسلام، لكنها تقترب من فكرة التجديد في إنها تعوّل على الماضي بضرورة إصلاح وتجديد معالم الفكر العربي الإسلامي، لكنها بطريقة النقل المجحف للتراث، فالتجديد لا يتم بالنقل وإنما بالأساس أولاً الاعتماد الكامل على العقل ومنطقه، دون تجاهل للنقل، وإنما السعي للتقريب بينهما، والاستفادة الممكنة من التراث لصبه بقوالب أكثر حداثة وتطور، وهو أمر يتنافى مع قيم الثيوقراطية الراديكالية التي تُهين العقل وترفضه وتجعل منه قضية هامشية شيئية لا ترتق لمستوى التعويل عليها في تحقيق نهضة ورُقيّ المجتمع.

والثيوقراطية هي نتاج لفشل الحداثة وعجز العرب من مواكبة العصر وتطلعاته، فعادوا إلى الأعقاب يشدهم الحنين إلى الماضي وهم يتوقون مستقبلاً من تراث قتلته القدامْة، فما كانت النتيجة إلا ثمة تجليات خلفتها تلك الطريقة المبتسرة التي تعاملت بها الثيوقراطية مع ثقافة المجتمع العربي الإسلامي.

---

1 د. نجمان ياسين، مرجع سابق، ص55_56.

2 د. محمد فوزي الجبر، **ألفكر العربي المعاصر وإشكالية علم المستقبل**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 17، 2002، ص205.

عاشراً: الدولة والثيوقراطية [1]

أنْ الدولة في مفهومها العام هي النظام السياسي الذي يسعى لتكوين علاقة وطيدة بين الحاكم والمحكوم، وهي العمل من أجل سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع وتحقيق أكثر قدر من الأمن والسلم والتعايش وبناء منظومة من الوئام الاجتماعي بين أطياف الدولة وتنوعاتها الدينية والعرقية والسياسية، في حين يمتاز الدين بموقع هام في الدولة العربية نتيجة لأصل الدين ومكانته، بمعنى إنْ الدولة العربية المعاصرة تحتفظ للدين ببعض أشكال الحضور الذي لا يعدوا ان يكون حضوراً شكلياً [2] في الأغلب الأعم.

أنْ الدولة العربية في سيَّاقها العام هي دولة مدنية عصرية تؤمن بالنزوع الديمقراطي _ وإن لم تمارسه بحقيقته الفعلية ونسختها الكلاسيكية _ وتسعى إلى فصل مفرط بين الدين والسياسة، وتحجر الدين داخل المؤسسة الدينية وفي المنازل ودور العبادة، أو بالأحرى غالباً ما تجعل من الدين متبوع للدولة ويُماشي سياساتها، ومتوافقاً مع طموحاتها ورغباتها ويُفتي بما يتسق مع منافعها، من خلال رجال الدين المسيسين أو رجال السياسة المتدينين وعلماء السلطة ووعاظ السلاطين.

فالدولة العربية القومية الوطنية/ القطرية على طول تاريخها الحديث _ ما عدا بعض الاستثناءات _ هي دولة تفصل بين الدين والدولة، وبهذا تكون على النقيض التام من الثيوقراطية التي تعوّل كثيراً على الدمج الكاثوليكي الكنسي بين الدين والدولة والسياسة وفق سيّاقات نظرية الحكم الألهي (المباشر وغير المباشر) التي تحمل في طياتها الإخفاقات والمعايب والمناقب.

فمن عيوب الدولة الدينية التي يريدها الإسلاميون هو انها دولة لا ضير أن يكون زعيمها افغاني أو ايراني أو تركي المهم هو مُسلم، وهذا ما لم يمكن تقبله على منهاج الدولة العربية المعاصرة، كيف لأمة اغلبيتها عربية وحاكمها أعجمي، إنه ضرب من الهرطقة والجنون، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية إن الدولة الدينية

---

1 لقد تناولنا انفاً علاقة الدولة الإسلامية بالثيوقراطية، وهنا تناولنا الدولة بشكل عام وبساقها المفهوم بما هي نظام مجرد من كل اقترانات سياسية او دينية.

2 عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص51.

هي عكس الدولة القطرية أو الوطنية أو القومية، فحدود الدولة القومية أو القطرية تنتهي عند حدود سياسية مرسومة ومدونه ومثبته في خرائط الجيبوليتكس وفق الاتفاقيات الدولية، وإنْ فكرة الحركات الاسلامية التي تتبنى نمْط الدولة الدينية فهي دولة "لا تبدأ عند الحدود ولا تنتهي عندها" وهذه هي الفكرة الحضارية الإسلامية التي تحملها اغلب الحركات الإسلامية، فهل يُعقل أن يحكم الدولة العربية _ بغالبيتها السكانية والعرقية _ غير عربي، هنا تتأشكل الثيوقراطية وتصطدم بواقع الدولة العربية المعاصرة ومقوماتها وقيمها الحضارية.

وتلك هي أهم القضايا المعاصرة ذات العلاقة مع الثيوقراطية، رغم إنها لم تكن كلها إلا أنها سجلت حضوراً لاهم تلك القضايا، والتي اظهرت إن الثيوقراطية لا تعمل في محيط منعزل لوحدها، وإن فعلت سيجعلها ذلك تدور في فلك فارغ، وتدفع بالمجتمع لمقصلة التضحية، لأن الثيوقراطية ليست من الإسلام من شيء ولا من تقاليد العرب إنهم حكموا شعوبهم بدولة دينية، فحتى بعد اسلام العرب إنهم حكموا تحت المظلة الإسلامية وفق سياقات حكومة مدنية إسلامية زعيمها وقائدها الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم).

هذه هي حالة الجدل العميق بين الثيوقراطية وتلك القضايا التي شكلت عصب الصراع الدامي وجوهر الخلاف العربي _ العربي، والعربي _ الغربي (الأوروبي) من خلال تنافر العلاقة بين الأنا والأخر، مما يستدعي منا الحديث عن إشكالية الثيوقراطية بأعتبارها عقبة امام الإسلام والحداثة والتطور والنهضة والتجديد والعلمنة، ليس حباً منا بالعلمنة وإنما كرهاً بالثقرطة، إذ لا يمكن الحديث عن إسلام حضاري ناقل للعرب من الإنحطاط إلى النهضة إلا بإجتثاث ثقافة الثيوقراطية أو تقييدها بشروط العروبة والإسلام.

الفصل الرابع

تجليات الثيوقراطية

أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

دلالات الثيوقراطية: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

أنْ الثيوقراطية هي نظام حكم رجال الدين من خلال توّظيف الحقل الديني بالحقل السياسي ورفع الحواجز والموانع بينهما، ودمجهما دون ضابط أو أطر سليمة تتولى ذلك، رغم إن الدين ينطوي على مفهوم مقدس ورباني ومنزه، مقابل سياسة تتمتع بقدر وافر من الدناسة والرجاسة والأكاذيب الملفقة والتلاعب بالقيم والمبادئ والحيل الكاذبة، دون أن تأخذ الثيوقراطية بهذه الحقائق أو تعالجها بطريقة سليمة، أو تراعي شعائر الإسلام ومشاعر المسلمين الأمر الذي أخل في توازن القوى في المجال العربي على وجه التحديد، وهو قد ينسحب على إخفاقها في أوروبا بذات الشيء ذلك لتشابه النظرية الثيوقراطية العربية مع قريناتها في المجتمعات الأخرى، حيث تتشابه إلى حد ما كل الأصوليات الإسلامية والمسيحية واليهودية والكونفوسوشية من حيث العقائد الثيوقراطية والعودة إلى الماضوية والحنين إليها وأدلجة التراث وحكم المجتمعات الأممية بسلطة رجال الدين أي حكم (السيف الروحي) من خلال الدمج مع (السيف الزمني).

والنظرية الثيوقراطية العربية تعتمد بشكل كامل على الدمج الكاثوليكي للدين في السياسة مما ينتج عن هذا الإجراء إرهاصات أو يتمخض عنها نواتج قد تكون الأمة العربية الإسلامية في حلٍ منها، وهي تعتمد على شعار إن الإسلام دين ودولة، ودين وأمة، ودين ودنيا، وهي شعارات لا أحد يختلف عليها من حيث المبدأ، لكن الخلاف يكمن في التطبيق، وتطبيق الثيوقراطية لتلك الشعارات أنتج إشكاليات عميقة ومؤلمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وتلك الإشكاليات التي خلفتها الثيوقراطية كانت بمثابة دلالات وملامح شكلت بمجملها صورة واضحة المعالم من إرهاصات فكرية _ سياسية ظهرت أعراضها ونتائجها على الفكر العربي المعاصر بشكل جلي، وأدت إلى تلوث العقلية العربية، وتشويه صورتها، الأمر الذي أحدث عجزاً فكرياً في المجتمع العربي والإسلامي ككل، وهي دلالات واضحة في أقنوم الأمة، كون الثيوقراطية نتاج فعلي لسوء تقدير حسابات رجال الكهانة الإسلامية من عملية دمج مغالط فيها بين الحقلين الديني والسياسي بطريقة أوروبية كنسية، لا تنتم للقيم الإسلامية من شيء.

فهناك ثمة تجليات أو دلالات واضحة لنهج الثيوقراطية ارتبطت بها بطريقة أو بأخرى، أو كانت بمثابة الإرهاصات أو النتاجات التي تمخضت عنها حكومة الثيوقراطية أو دولة الحكم الثيوقراطي الذي غالباً ما يرتبط بكفرة المونوقراطية _ سواء أكان فرداً أو حزباً أو طائفة أقلوية _ ومن أهم تلك التجليات، هي:_

أولاً_ مبدأ الحاكمية

أنْ الحاكمية _ بالحقيقة المطلقة _ هي مبدأ ثيوقراطي وليس إسلامي، وهي أكثر إلتصاقاً بالفكر الغربي عنه في الفكر الإسلامي، لم تظهر الحاكمية إلا بعد قتل الإسلام الرسوّلي بخناجر الفتنة الكبرى وبروز أكبر وأول حزب سياسي ذو مرجعية دينية وهو حزب الخوارج على حطام الفتنة وركام الانشقاقات داخل البيت الإسلامي، وإن حداثوية الحاكمية لم تظهر بشكل جلي إلا بعد وصول الإسلام السياسي لمرحلة متقدمة، وقوة سياسية واجتماعية وثقافية ذات وزن كبير ورقم صعب في المعادلة السياسية العربية الإسلامية.

بمعنى إن الحاكمية لم يكتب لها الظهور لولا ظهور العلمانية، والتي جاءت كردة فعل عليها، فمن أكبر أخطاء الفكر العربي هو قبول فكرة العلمانية الغربية التي جاءت على يد أباءها العرب الأوائل كشبلي شميل، وفرح انطون، ويعقوب صروف، موسى سلامه، ونيقولا حداد، وولي الدين يكن، والخطأ الأكبر من ذلك هو ردة فعل استنبات أو بروز العلمانية، الذي نتج عن ردة الفعل تلك هو قبول الثيوقراطية كبديل عن العلمانية، وإن مجموع الخطأين لا يساوين صوابا [1] لأن العلمانية ليست حلاً، كما ليست الثيوقراطية حلاً، ورفض أحدهما لا يعني قبول الأخرى بحال من الأحوال.

ويعد الأمام أبو الأعلى المودودي منظر فكرة الحاكمية والمُجدد لها، والداعم لفكرتها، والتي استوحت من فحواها وفكرتها الثورة الإيرانية أصوليتها من خلال "أيرنتها" عن طريق منظر الأصولية الفارسية الأمام الخميني، والتي سبقته في ذلك مصر حين استنسخ تجربتها وعربها سيّد قطب، والذي عُد عراب فكرة الحاكمية ومنظرها في الفكر العربي، بعد صبها بقوالب الحاضر نقلاً عن فكرة الخوارج الأم،

1 د. حسن حنفي، ود. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، مرجع سابق، ص36.

والتي تمسكت بقول الباري عز وجل **(ومَنْ لم يَحكُمْ بما أنزلَ الله فأولئكَ هُمُ الكافرونَ)** [1]، وفكرة الحاكمية هي التي قتلت الخليفة عثمان بن عفان، وقتلت بالوقت ذاته الخليفة علي بن ابي طالب (رضي الله عنهم اجمعين)، فكلاهما قُتلا على آيهٍ فسرتها طروحات الراديكالية الإسلامية الأصولية.

وتقوم فكرة أو مدرسة المودودي على ثلاث مبادئ قديمة للأرثوذكسية في الإسلام، وهي [2]:_

1_ الحاكمية: وهي السلطة العليا والسلطة المطلقة التي تعلو على علم السياسة.

2_ الشريعة: هو مصطلح بدأ بالقرن الثاني الهجري ولم يستعمل يوماً لا في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا في عهد الخلفاء الأوائل كما يرى ذلك الباحث هيثم مناع.

3_ النص: يقصد به آيات القرآن الكريم وتفسيرها وقراءتها، فيقول المودودي لا أجتهاد في النص.

وما نود قوله إن رفض فكرة الحاكمية لا يعني رفض الحكم بالشريعة الإسلامية بما هي شريعة وضعية تنظر وتسعى الى تحقيق حاجات وضرورات الإنسان من الحفاظ على الدين والعقل والعرض والمال، ويجب أنْ يفهم إن فكرة الحاكمية على طول مسيرتها لم تفلح في حكم الإسلام بما انزل الله من قول، وإنما باجتهادات القائمين عليها، وهو ما يؤكد انتفاء فكرة الحاكمية ليصبح حكم مدني، يقوده بشر مثلنا خطاؤون ليس لهم هيبة أو قداسة دينية قط لعدم ارتباطهم بالوحي الذي انقطع بوفاة الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وسلم)، لأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وقادرة أن تنظر للحياة نظرة مبصرة تراعي متغيرات المجتمع وتطلعات البشرية شرط الحفاظ على ثوابت الإسلام وقيمه الروحية والرمزية.

---

1 سورة المائدة، الآية (44).

2 هيثم مناع، **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**، ط1، (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2005)، ص18_19.

ثانياً_ ثقافة التطرّف

يعتبر التطرّف حالة شاذة في المجتمعات المتقدمة، بل ومنبوذة ومكروهة ومحاربة على كل الجبهات، لكنها صارت حالة معاشه وقاعدة عامة في المجتمعات النامية التي ما زالت تقاتل وتجاهد من أجل الاندماج في عصر التطور والحداثة، وبهذا فهي مما لا شك فيه إنها أحد دواعي الثيوقراطية، نتاجاتها، فالثيوقراطية لا تحتكم للعدالة الاجتماعية ولا للمواطنة، بل أنها ترتكس إلى قيم التهميش والإقصاء بحجة الدفاع عن رفعة المذهب وسمعة الطائفة، الأمر الذي يجعلها تفكر سيوسولوجياً بالميول الحاد لجماعتها، وتوظيف ذلك التعصب واستثماره في كسب تعاطف ابناء الطائفة حولها مما يولد إجماعاً طائفياً فئوياً ضيقاً، وهو لا يمس صميم الثقرطة أو يهين قيمها فحسب، بل إنه يصدع الإيمان بالإسلام في نفوس العامة ويرتد بعضهم ويلحد الأخرون حسبما يُشير البعض إلى إن سبب تراجع الإسلام، كإيمان في النفوس بسبب التعصب بأمر الدين والتعلق بالخرافات [1] فلا غرو في أن يكون الفكر الإسلامي السياسي الحالي متصفاً بكل شوائب التطرّف في حين إن حلوله كانت تتسم بالوسطية مما يعني إن تطرفه ينبع من مضمون حلوله بل من الظرف ذاته [2] بمعنى إن التطرّف ناتج عن ظروف أفرزها الواقع العملي للمجتمع العربي الإسلامي وليست من الإسلام من شيء وإنما ممن يحاولون رفع راية الإسلام فيخفقون في ذلك بسبب اخطائهم في السبيل.

والتطرّف أنواع وأخطر أنواعه هو التطرّف الديني لما يحمله من نزعة تحمل سلوك الكفر والإيمان، المنكر والمعروف الأمر الذي يفج رأس الأمة إلى شقين، ووحدتها إلى فريقين ناجٍ وهالك، وهو ليس من الإسلام من شيء، كون الإسلام دين وسطي ومعتدل وتسامحي، والتطرّف خلاف ذلك تماماً، من حيث كون التطرّف الديني يعني مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني فكراً وعملاً، وهو الخروج عن مسلك السلف في فهم الدين والعمل به [3]، لكنه يحمل نفس المعان والملامح

---

1 د. عبد الله العروي، **الأيدويولوجيا العربية المعاصرة**، ط1، (الار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص40.

2 أبو يعرب المرزوقي، **نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي**، (د. م، د. ت)، ص32.

3 خالد محمد خالد، **أسباب اربعة للتطرف الديني**، في: د. عبد العزيز كامل (وأخرون)، **المسلمون والعصر**، طبعة كتاب العربي، (الكويت: الكتاب الرابع عشر، 1987)، ص51.

التي تتبناها الثيوقراطية، بمعنى إن الثيوقراطية هي التطرف الديني قبل السياسي، وهي المسلك الذي يتجاوز قيم الإسلام وثوابته وتعاليمه.

وفي كل الاحوال فالتطرف هو من التدّين وفي أسلوب التدّين وليس في الدين ذاته [1] والمقصود بالتطرف هو التنطع في أداء العبادات الشرعية أو مصادرة اجتهادات الآخرين في المسائل الاجتهادية أو تجاوز الحدود الشرعية في التعامل مع المخالف، والتنطع في العبادات هو التَعْمُق أو مجاوزة الحد في الأقوال والأفعال، ويدخل في الزيادة على المشروع والتزام ما لم يلزم به الشارع والورع الفاسد ونحوه [2] وهذا هو عين التطرّف والتكفير، وهذا هو عين الثيوقراطية.

اذن فالتطرّف هو النقيض التام للإسلام، فالإسلام _ عكس التطرف الجاهلي _ يدعو الى الوسطية ويهدف الى الاعتدال والى التوازن وهو ما انبثق مع ولادة النبي الأكرم محمد (صلى الله عليه وسلم)، فالتطرف ثقافة القيم الجاهلية والعصور الدهرية المنقرضة والقيم البربرية، ما جاء الإسلام إلا لُيعيد بناء المجتمع خارج السيّاق الجاهلي، ونقل العرب من تخلف وازدراء إلى رحبة التقدم والنهضة والتطور، بل إن الإسلام بحد ذاته هو أكبر ثورة دينية نهضوية في تاريخ العرب.

وبعد قرون عديدة على مجيء الإسلام للعرب وعزتهم وإتمام دينهم وخصهم بميزة إلاهية ربانية وشرفهم بحمل الرسالة وشرفهم بخروج نبي رحمة وتسامح من أصلابهم، ونزول أسمى الكتب السماوية المقدسة على صدورهم، حتى جاءت الثيوقراطية لتختصر كل ذلك التاريخ بقيم الجاهلية من خلال معارك طاحنة باسم داحس والغبراء وعودة عصر الجاهلية وحروب الفتنة الكبرى، وهي تُغذي العصبيات الدينية بوقود الفتاوى التكفيرية التي تبرأ الإسلام براءة الذئب من دم يوسف.

فالثيوقراطية تعني حداثة الفتنة الكبرى وتحديث الحروب الجاهلية وتجديد الفكر القبائلي، والعودة بالعرب إلى معركة الجمل وصفين.

---

1 المستشار محمد سعيد العشماوي، **معالم الإسلام**، ط2، (بيروت: الانتشار العربي، 2004)،، ص80.

2 د. صلاح الصاوي، **التطرف الديني الرآي الأخر**، ط1، (القاهرة: الأفاق الدولية للأعلام ، 1993)، ص10.

ثالثاً_ قضية التكفير

من أخطر ما يواجه العالم العربي اليوم هو قضية التكفير [1] في ظل الصيحات والهتافات الداعية إلى تبني نظام ثيوقراطي محكم وفق الشروط الدينية، دون أية اعتبار أو رؤية لما يعانيه المجتمع العربي من تطور وصعود قيمي في مجال قضايا المعيشة والمأكل والملبس، وقضايا ذاتية تتعلق بتغيير نفسية الفرد قبل كل شيء وتعكر مزاجه، وامتعاضه من القديم حتى لو كان تراثاً دينياً ثابتاً، نتيجة القصور في الرؤية التي يرون إن كل فعل للأحزاب السياسية الإسلامية هو فعل الإسلام، وهذا جرم سماوي بحق الإسلام، _ والمؤسف والمعيب إن هذا الفعل نابع من أُناس يدعون إنهم أصل الإسلام وأحفاد رعيله الأول بكل سلفية مقاربين من دعوة الغرب للتنكيل بالإسلام (بوعي أو بدون وعي) في طريقة فجة يتعاملون بها مع عامة المسلمين باعتبارهم خوارج ونواصب وروافض فلا يحق لهم العيش في مجتمع إسلامي [2] _ الذي يتوعد تلك الجماعات بالقصاص لأنها خالفت المنهج المقدس، مما دفع بها إلى مزيد من العنف والتكفير، _ كردّة فعل _ وتنامي ثقافة تكفير الأخر على الظاهريات والثانويات، وتجاوز الرئيسيات أو الثوابت، وهو أمر باعث للخطورة والمخاوف، يمس قدسية ومكانة الإسلام قبل المسلمين، لأن التعويّل على الثانويات لا يخدم الإسلام ولا مشروعه الحضارية، كما لا يخدم معتنقيه، بقدر ما يؤشكل _ أي يُجذر للمشاكل الفكرية والفقهية _، من منطلق إنْ الكفر هو مفهوم اخلاقي قبل أن يستأثر به الخطاب الديني [3]، يتعلق بالذات والوجدانيات، والتكفير [4] هو ثقافة الخاسرين، ثقافة الأقليات الدينية والسياسية التي تعاني من تهميش واقصاء، وتعاني من حالة عدمية الوصول الى السلطة

---

1 ونقول قضية بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنها فعلاً أصبحت قضية تمس أسمى غايات الإسلام وأنزه فواعله ألا وهو حياة الإنسان، الذي بدون لامعنى للإسلام، فهو محركه وفاعله الرئيس، والتي أصبحت قضية على مستوى واسع النطاق، وحجة بيد كل طرف من اطراف الصراع على السلطة باسم الدين والمقدس.

2 وهو أشبه ما ذهب إليه سيّد قطب (رحمه الله) في تكفيره للمجتمع العربي الإسلامي ونعته بالجاهلية.

3 راتب حوراني، **حوارات التدخل الديني والسياسي**، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص36.

4 هي ظاهرة ليست جديدة على الفكر والمجتمع العربي الإسلامي، إذ تمتد جذورها الى العصر الإسلامي الاول، وتحديداً الى ما بعد معركة صفين ونشوء فرقة الخوارج التي هي اول حركة تكفيرية ودموية عرفها التاريخ الاسلامي، وهم فرقة نشأت على التكفير والرجم وادخال الناس في ردة وشرك، ووصلت الجرأة بأولئك الخوارج الى درجة تكفير الامام علي بن ابي طالب (كرم الله وجهه ورضى عنه) لأنه رفض التوبة عن قبول التحكيم، مما اعتبروه معصية كبيرة.

بالطرق السلمية، تشعر بسقوطها الاجتماعي المدوي فتبحث عن مكانة لها سياسياً من خلال التوظيف الكامل للدين في المخيال السياسي.

إن الثيوقراطية في الأساس جاءت، كعمل تكتيكي لتفعيل نشاط الخلايا العنفية النائمة، من خلال الاعتماد على نصوص دينية بعينها، وتجاهل أو الصد عن نصوص أخرى، فالثيوقراطيون في حقيقتهم إنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض [1]، يتمسكون بالثانويات بالنواجذ وقد تصل درجة التمسك لحد استخدام سلاح فتوى القتل لإشهاره بوجه المخالف عن شكليات وثانويات الإسلام، لكنهم يغفلون الكثير من الثوابت والأساسيات في الفكر الديني وهذا هو ديدن وجوهر الفكر الثيوقراطي بشكل عام، بل وهذا هو مأزق العقل العربي المسلم اليوم، يقاتل من أجل ثانويات وفروع من الإسلام ويتجاهل أو يتغاضى الأصول والثوابت.

وإن أول من صاغ نظرية العنف السياسي من وجهة نظر إسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع هو سيّد قطب وسمى العصر كله بإنه عصر جاهلي ودعا لقلب النظم السياسية القائمة، لكن هذا لا يعني إن الإخوان المسلمين قبلوا فكرة التكفير بل العكس ردها المرشد العام للإخوان المسلمين _ وقتئذ _ الشيخ حسن الهضيبي في بيانه الشهير "**دعاة لا قضاة**" معترضاً على نظرية سيّد قطب [2]، بل إن سيد قطب لم يكفر المجتمع الإسلام إلا بعد إنفصالة عن الإمام الشهيد حسن البنا، بمعنى إن التكفير ليس نتاج إسلامي، وربما هو نتاج للمزج الديني بالسياسي بالطريقة الثيوقراطية الكاثوليكية التي ترسم ملامحها الكنيسة المسيحية وسلطتها البابوية.

والتكفير في غالبيته ينتج بسبب ضعف إداء المؤسسة الدينية، هناك الكثير منا من يعتقد إن للمؤسسة الدينية نوع من الألهنة والقداسة التي تمنع أي أحد من ردها أو نقدها، كالأزهر، جامع الزيتونة، المجمع الفقهي، وبهذا فأن قرارتها ملزمة

---

1 ليس وحدهم يمارسون تلك المهنة المشينة للقيم الدينية، سبقهم في ذلك الملوك والأباطرة في دويلات الملك العضوض (السياسي) ولحق به وعاظ السلاطين في قصور الأمراء، ورجال الدين في الخلافة العثمانية، كما ومارس نفس الخطأ العلمانيون هم مارسوا فكرة الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه، إتباعاً لتفسيرات تتماشى مع أنساقهم وسياساتهم، ذلك لأختلاف التفسيرات والمفسرين ايضاً.

2 السيد يسين، **قضايا المعاصرة والخلافة: حوار إسلامي علماني مع الدكتور أحمد كمال أبو المجدد والشيخ يوسف القرضاوي**، ط1، (القاهرة: دار ميريت للنشر، 1999)، ص45.

والمخالف يرمى في خانة الكفر والتجريم والإلحاد والضلالة والنعت وتحليل دمه وتجريم وجوده، إذن التكفير في كثير من جوانبه هو نتاج المؤسسة الدينية وبهذا أصبحت موجة التكفير ظاهرة عامة وسيفاً مسلطاً يشهره البعض بوجه مخالفيه في العقيدة والمذهب، أو بوجه كل من يخرج عن المألوف والسائد الذي تقرره المؤسسة الدينية الرسمية [1]، التي تتمتع بامتيازات "كثلكية" بابوية، فالمؤسسة الدينية للأسف حتى اللحظة لم تُعيد حساباتها وفق لمنظور الواقع المُعاش، _ ناهيك عن اتباع هذه المؤسسة للسلطة الحاكمة في بعض الأقطار الإسلامية ومداهنة للواقع السياسي المشين والمشبوه بسياساته وتحالفاته مع العدو غير المحبب بصداقاته _ والأغلب إن الجماعات الدينية المسلحة _ صاحبة الجناح الجهادي المسلح _ هي التي تنهج هذا الفكر وهي التي تقف وراءه وهي التي تُغذية من خلال إذكاء نار الفتنة وشق الصف الديني إلى مسميات لم يأت الله بها من سلطان، لكنها أحدثت كبدع الزمان هذا من أجل الوصول إلى السلطة، ولو بطريق إبادة البشرية، فهي لا يهمها عدد السكان وإنما يهمها من يقبل بعقيدتها الدينية والسياسية باعتبارهم محكومين ومطيعين، حتى لو كانوا مليون أو نصف المليون، المهم الطاعة والانصياع لأفكارهم دون محاسبتهم أو ردهم أو نقدهم، فنقد المؤسسة الدينية حسب وجهة نظر هذه الجماعات هو مساوٍ عندهم لنقد الإسلام، وهذا أمر لا يمكن قبوله بأية حال، فنقد المؤسسة واجب دينيً، أما نقد الإسلام فهذا لا يمكن الحديث عنه، كون الإسلام كامل ومتزن وصريح وإنه على أتم وجه، لا تشوبه شائبه، فلا يمكن الحديث عن نقدية الإسلام، وإنما الدعوة إلى قبول نقد تلك المؤسسة الدينية والعمل على إعادة هيكلتها من خلال حركات الإصلاح الديني وفتح باب الاجتهاد في الأمور التي تتطلب الاجتهاد فيها تماشياً للحالة المعاشه واتساقاً مع الظروف والمعطيات على أرض الواقع.

وسبب تردي الوضع العربي وتراجع الإيمان يكمن في تعويل تلك الجماعات الدينية على النقل، نقل التراث بطريقة مؤدلجة ومبتسره، وهذه هي مشكلة العرب الاكبر التي تواجههم اليوم، كون إن الكفر ليس إلا نتاج على عدم الإيمان بهذا الدين أو ذاك، بل انه يعني نكران الجميل أو الإساءة لمن أحسن الينا،

1 الشيخ حسين الخشن، **الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص16.

وإن الكفر بقيم معينة يعني عدم احترام هذه القيمة التي قد تكون مقدس لدى شخص أخر [1]، والكفر العملي هو عبارة عن التمرد السلوكي على التشريع نتيجة السقوط تحت تأثير الغرائز والشهوات أو غيرها [2] وهو أمر يتنافى مع قيم وثوابت الإسلام الذي جاء بها من أجل بناء الإنسان وبناء المجتمع مضبوطاً بالشريعة الإسلامية التي تحترم الخصوصيات وتتيح مساحة أوفر للحريات الفردية، والكفر لم يكن مطلقاً من بيت الإسلام وإنما كان جاره مذ عهد الفتنة الكبرى وحروب الجمل وصفين وانشقاق المسلمين، بسبب الاختلاف على أسس أدارة دولة الخلافة الإسلامية وتسيير امور المسلمين وفق الشروط الدينية الإسلامية.

بمعنى إن التكفير هو ميزة من ميز الثيوقراطية النقيضة للديمقراطية، وإنها أبنته الشرعية بدون منافس، لأن التكفير اليوم في مجتمعاتنا العربية لم يكن إلا نتاجاً للمزج الديني السياسي الذي لم يُخلف إلا الطائفية، والطائفية بدورها هي الدعوة العامة والمجانية للتسلح لخوض الحروب الاهلية المقدسة والاقتتال الطائفي باسم الرب والمقدس بين الأهل و"الخوال" و"العَمْام"، فلم تشهد لبنان صراعاً طائفياً إلا بعد تنامي الجماعات الدينية المسلحة (مسيحية وإسلامية) وبروزها السياسي وانبعاثها على أفق الواقع العملي، والمثال ليس ببعيد عن العراق الذي شهد مرور عشرة سنوات على الحكم الثيوقراطي الذي أسس لثقافة القتل والتهميش والترويع، وغياب منظومة الأمن وتفكك بُنية الدولة وارتكاسها للتخلف، والتجربة مرة في فلسطين الحماسية، ومصر المرسية، وتونس الغنوشية التي شهدت درجة عالية في منحنى التكفير والاستخدام الأمثل للعنف، كتدليل لسيّاقات وأنساق الثيوقراطية العربية.

الكهنوتية أو الكهانة

لقد ارتبطت الكهانة (أو الكهنوتية) منذ بدء الصراع الأوروبي القرسطوي بين السلطتين الزمنية والروحية، بين تيارين أحداهما (ثيوقراطي) يريد القبض على جمر السلطتين بقبضة يدٍ واحدة (نظرية السيف الواحد)، وأخر (علماني) يريد فك

1 راتب حوراني، مرجع سابق، ص36.

2 الشيخ حسين الخشن، مرجع سابق، ص27.

الارتباط بين السلطانين (نظرية السيفين)، والفصل بين كليهما وفقاً لطروحات العلمنية وتماشياً مع مقولات نيقولا ميكافيللي الداعية إلى فصل الدين على السياسة أو ما يتعلق بها.

وبهذا فقد جاءت الكهنوتية ملاصقة ومرتبطة بطريقة أو بأخرى بالثيوقراطية، أو ربما يحملان نفس المعنى، من منطلق إن الكهنة تعني سلطة دينية تكون بمثابة مرجعية في وجه هلوسات الأنبياء والمهلوسين والغنوصيين [1 2]، وإن المشاغل الدنيوية محضورة وممنوعة على الكهنة، وإنما يحصلون على معاشهم من إيرادات الكنيسة التي يغدقها المريدين والمحاسيب في تكايا الكنيسة وحاناتها إلى آباءها وأساقفها من خلال الشمامسة وغيرهم أو من يلعب دور الوسيط بين الأسقف أو البابا وبين الشعب والعامة فكان القرن التاسع عشر هو عصر كبير للدعوات الكهنوتية والدينية وإعادة أحياء الرهبنة والجمعيات الدينية وأزداد عدد الأكليروس (الكهنة) [3] وكانوا على مستوى عالي من الثقافة.

فكانت تشير الكهنوتية إلى كونها حكم رجال الدين، وهي الحكم الديني، وهو ما يؤجج صراعية المفهوم في المخيال العربي الإسلامي، والدولة الدينية لا تتمتع بوجود في دولة الإسلام: إسلام الأصول أو إسلام الخلافة الراشدة بأي شكل من أشكال الشرعية [4]، لهذا فهي الثيوقراطية بعينها، وهي التي تتماشى برفقتها، والإسلام ليس دين كهنوتي، والكهانة ليس من قيم الإسلام ولا من ثوابته ولا حتى من فروعة.

فهي _ الكهنوتية _ أصل من أصول السلطة الروحية الكنسية التي لا تنفك منها، لكنها مستحيل أن تنسحب الى الفكر العربي، وإن حاولت الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية لذلك، إلا إنها لم تكن من الإسلام بشيء ولا يمكن قبولها شرط ألا يكون رفضها قبولاً لمبدأ أخطر منها على الفكر العربي الإسلامي.

---

1 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص15.

2 تشكل خلية من النِحل الباطنية التي انتشرت في القرون الأولى من المسيحية، وأدعت إنها تعرف الحقيقة الأخيرة للأسرار الإلهية.

3 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص103.

4 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص44.

بمعنى إن رفض الكهانة لا يجب أن يعني مبرراً لقبول شعار العلمنة بما هو فك الارتباط بين الديني والسياسي، ولا قبول الكهنوتية تعني رفض العلمانية، إن الوضع العربي مختلف تماماً عن التصورات الغربية بما هي سلطة الثقرطة وتجلياتها.

إشكالية الطائفية

ليس هناك من شك من إن النزعة الطائفية ما هي إلا نتاج لغياب أفق الديمقراطية وفشل التحديث السياسي على نطاق المجتمع والدولة [1] ونتيجة لرثاثة الحداثة وضحالتها، بمعنى إنها نتاج للحضور المميز للدكتاتورية والاستبداد الديني والتواجد الثقرطي في المجال السياسي العربي، لأن الطائفية ليس ثمرة جهد عربي وإنما ثمرة غياب الجهد العربي الإسلامي الحقيقي.

وأنْ الطائفية هي ليست نتيجة إسلامية بالمعنى الإسلامي الكلاسيكي العبادي، بقدر ما هي صنيعة عصر انتشار البدع والخرافات وتفشي الخزعبلات وتنامي جور المؤسسة الدينية المشتغلة في الحقل السياسي، ونتاج التوظيف الديني في الحقل السياسي، بمعنى إنها ليست نتيجة الإسلام الأصولي الكلاسيكي، _ إسلام الرسوّل والخلفاء الراشدين _، وإنما هي ثمرة تصرف إسلام الملك العضوض، وما تلاه من حروب وفتنة وصراعات دينية لم تنته حتى اللحظة، لكنها تعاود بين فينة وأخرى، وهو نفس ما ذهب إلى تبريره المفكر جورج طرابيشي في وصفه للطائفية على اعتبار إن الطائفية في الإسلام ليست حدثاً طارئاً، فهي برآي طرابيشي قديمة قدم الإسلام، لكنه يعود ليقول إننا لا نحمل الدين ذاته على المسؤولية، ليربطها بالإسلام التاريخي، التي تعتبر من ثوابته، الإسلام الذي ماشى التحقيب الزمني والسيرورة التاريخية للإسلام، بمعنى إن الطائفية هي أحد ثوابت الأكثر استمرارية في تاريخانية الإسلام، وإن خمدت جذورها أو أتقدت تبعاً لتقلب موازين القوى الممسكة بمقاليد السلطة والدولة [2]، فهي قد تتوافق مع الثيوقراطية التي ولدت من

---

1 حسام كصاي، **التسويق الطائفي ونظرية الفوضى الخلاقة**، موقع الحوار المتمدن، العدد 4387، في 8/ 3/ 2014، على الرابط التالي:_

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=404478

2 جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص89.

خاصرة الإسلام السياسي والتاريخي في مرحلة لاحقة من فترات الإسلام بعد تحويل الدين فيه إلى وسيلة تجلب غايات رخيصة، وهذا يحمل معان إن الطائفية هي حتمية الزج الديني في السياسة _ وفق شروط الإسلام السياسي _ خارج تصور الإسلام الرسولي، أي بمعنى انه مزج وفقاً لاجتهادات رجال الدين المُسيسين (المتأسلمين)، أو اجتهادات رجال السياسة المتدينين [1] والتي غالباً ما تتسم الطائفية بإنها "هي مذهب ديني يتصف بسياسات انشقاقية" [2] انشطارية تمارس عملية انفجارات مزدوجة ومستمرة في المجتمع العربي الإسلامي.

وهو ما يدلل إن الطائفية هي أحدى تجليات الثيوقراطية الدينو _ سياسية، وتمخضت من خلالها، لكن هذا لا يعن إن العلمانية ليست طائفية أو تمثل قمة الاعتدال على طول المسيرة، فهي _ أي العلمانية _ هي الأخرى تمارس نوعاً من الطائفية والقضية نسبية بين الثقرطة والعلمنة وليست مطلقة بحال، لكن العلمانية تمارس الطائفية بأقل حدة وتطرف، وهي ترفع شعار "المدّننْة" في وجه "الثقرطة" وكمقابل ند لها، وإن كان يحمل نوع من السذاجة قياسا بالتطبيق العملي للشعار، وإن كانت الجماعات اللا دينية (العلمانية) تقول كلاماً عسلاً، وتطبيق واقعاً منمقاً، فالطائفية ليست حكر على حركة أو طائفة أو حزب أو دين وإنما هي سياسة يمارسها ابناء الأحزاب والطوائف بما يتسق مع طموحاتهم ورغباتهم، وهي ثقافة طوائف متعصبة ومنشقة على نفسها وعلى دينها، وليست ثقافة أمم وشعوب متجانسة، فغياب الوحدة والتجانس والتماسك الاجتماعي بسبب الثيوقراطية هو الذي أفضى إلى النزوع إلى خيار الطائفية بكل تجلياته وتبعاته

نظرية الفوضى الخلاقة

أنْ الفوضى الخلاقة هي تسمية غربية لا تختلف عن مفاهيم مماشية لها مثل القوة الناعمة، صراع الحضارات وتصادمها، الحرب على الأرهاب، الشرق الأوسط الموسع والمفاهيم الأخرى التي تخدش الحياء العربي بطريقة منمقة وأكثر

---

1 حسام كصاي، **"التسويق الطائفي"**، مرجع سابق.

2 حُسام گصاي، **"العراق: نفق الطائفية"**، جريدة الزمان الدولية، بغداد _ لندن، العدد 4570، السنة السادسة عشر، 31/ 7/ 2013، ص15.

مثالية، فخلال فترة الرئيس الأمريكي الاسبق جورج ووكر بوش (الأبن) ظهر مفهوم الفوضى الخلاقة أو البناءة (Constructive Chaos) والذي هو بمثابة أحد سمات النظام العالمي الجديد والتي تعني دفع التناقضات الجارية داخل البنى الأجتماعية والسياسية في المجتمع في أي دولة غير مستقرة داخلياً تخضع لنظام حكم تسلطي لتفصح صراحة عن مطالبها دون قيود [1]، وهو بالأساس مخطط لإحداث القلاقل والبلبلة في منطقة الشرق الأوسط وصولاً إلى إعادة رسم الخريطة الجيوسياسية وفقاً لحسابات المصالح الأمريكية والصهيونية في المنطقة اتساقاً وتوافقاً لما يسمى بمشروع "الشرق الأوسط الكبير" [2] أي إنها في مجمل تعريفاتها المتنوعة بانها تجزئة الجزء وتقسيم المقسم وتفتيت المفتت، يعني إن الطائفية اليوم هي المثال الحي لها في عالمنا العربي والممارسة العملية والتطبيق الناجح لها، والفوضى الخلاقة هي صيحة غربية اورو _ أمريكية.

إذ لم يجد الغرب الأورو _ امريكي تطبيقاً لنموذج الفوضى الخلاقة التي خط ملامحها المستشرق اليهودي برنارد لويس من خلال تقسيم المنطقة العربية الى دويلات وأقاليم تضمن استمرار العجز السياسي العربي مقابل هيمنة وسيطرة غربية تحافظ على بقاء التفوق الصهيوني بالمنطقة واستمرار تدفق الثروات العربية الى الأسواق الغربية [3].

وقد "بدأت ملامح هذا المحور تتبلور بصورة جلية بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003 وصولا لمرحلة ثورات الربيع وما تلاها من تطور لنظرية الفوضى الخلاقة التي أكدت من خلال الخريف الإسلاموي على ان المسار يأخذ منحنى الرؤية "اللويسية" التي تدفع الى مزيد من التجزئة الاستعمارية" [4]، أي بالتزامن مع تسلم جورج بوش (الأبن) الحكم في أمريكا والهجوم على العراق واحتلاله التي اثبتت تلك الثورات بإنها جزء من منظومة التقسيم للمنطقة، وإنها ثورات لم

---

1 جمال سند السويدي، **أفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد**، ط1، (الأمارات، 2014)، ص33.

2 مصطفى بكري، **الفوضى خلاقة أم مدمرة: مصر في مرمى الهدف الأمريكي**، ط1، (القاهرة: الشروق الدولية، 2005)، ص10.

3 حسام كصاي، **"التسويق الطائفي ونظرية الفوضى الخلاقة"**، مرجع سابق.

4 المرجع نفسه.

تأت من بيئة عربية أو إنها جاءت من تلك البيئة لكن تغير مسارها بعد وثوب الإسلاميين عليها وسرقة ثوبها وحصد ثمارها، أو هي الناتج الثاني للفوضى الخلاقة بعد الطائفية.

كما إن التأسلم السياسي يتوافق الى حد ما مع نظرية الفوضى الخلاقة التي تعني مرحلة من مراحل تطور مشروع الشرق الأوسط الكبير في المنطقة، .. ولأن العلمانية الغربية تدفع الى تطبيق هذه النظرية من خلال إشعال نار الفتنة عن طريق إيجاد خصم سياسي يبرر لها حق التدخل "الإنساني" في شؤون الشرق الأوسط [1] فكان الإسلام السياسي بكل قسماته هو البديل والحجة التي من شأنها أن تتدخل تدخلاً إنسانياً كما يسموه، بل إن الإسلام السياسي وثقافته الثيوقراطية كانت بمثابة المدخل للفوضى الخلاقة، إن لم تكن هي الفوضى ذاتها، لأن الفوضى الخلاقة ومشاريع الغزو الثقافي _ الاستعماري تتم أكثر ملامحها من خلال دواعي واهية وحجج وهمية، كالتدخل الإنساني، نصرة المظلومين، حماية حقوق الأنسان، حماية حقوق الأقليات، نشر الديمقراطية وغيرها، والحركات الإسلامية الراديكالية تعطي الحجة لذلك التدخل من خلال ممارساتها العشوائية التي تموه العقل وتخلي سبيل النقل ليصبح هو المشروع الملائم لثقافة الأمة العربية الإسلامية.

فالفوضى الخلاقة تتسق إلى حد ما مع الثيوقراطية من حيث انها تعمل على تبديد الوحدة وإبدالها بالتجزئة والتفكيك لبنى الدولة العربية المعاصرة، وإلغاء الحدود السياسية للأمة لا من أجل الوحدة بل من أجل استهداف السيادة العربية، فكانت الفوضى الخلاقة احدى منتوجات الثيوقراطية ومخاض عسير متولد منها، أو كان إحدى تجلياتها.

أدلجة التراث

يعتبر مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر واحداً من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارة للبس والإيهام، فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً، وبالمعنى نفسه دوماً، انما نستخدمه في انحاء متعددة ومتفاوته في الدقة والوضوح [2]، وربما هو من

1 حسام كصاي، **التأسلم السياسي**، موقع الحوار المتمدن، يوم الثلاثاء، 18/ 3/ 12024.

2 د. فهمي جدعان، **نظرية التراث: دراسات عربية وإسلامية أخرى**، ط1،(القاهرة: دار الشروق، 1985)، ص15.

خصوصيته الفكرية يترك الباب مشرعاً للاقتران به ظواهر وعقائد، وأخطر ما يُصيب التراث هو الإيديولوجيا.

ومن منتجات الثيوقراطية كأيديولوجيا إنها لم تحافظ على مكتسبات التاريخ والتراث بما هو موروث غزيز وغني بالحضارة والثقافة وكفيل بإخراج العرب والمسلمين من قوقعة التخلف ودائرة التيهان، فالتراث هو ثمرة جهد الأمة ومنتوجها وبضاعتها وقيمها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها الذي تعترف به على الأمم الأخرى ومن خلاله تخاطب الثقافات الأخرى بمثاقفة حقيقية تستفيد من خبراتها، بل إن التراث هي عبارة عن منظومة من القيم والأعراف والتقاليد التي تميز كل مجتمع عن غيره، والتراث العربي الإسلامي كان صاحب الوفرة الثقافية في هذا المضمار، ويجب ألا يُفهم إن هذا التراث هو رفض للتطور والمعاصرة بما هي قيم حداثوية، وهو ما ذهب إليه محمد عابد الجابري في إن من متطلبات الحداثة وهو تجاوز الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثوي، فالحداثة هي ليس رفضاً للتراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة [1].

وهناك ثلاث اتجاهات في التاريخ العربي الإسلامي، متباينة ومختلفة تُمثل كُل واحدة منها وجهة نظر خاصة إزاء التراث، ويمكن أن نجملها بما يلي [2]:_

الاتجاه الأول: سلفي يرى ضرورة إحياء الماضي وإحلاله في الحاضر والمستقبل.

الاتجاه الثاني: عقلاني ليبرالي يحاول التوفيق بين التراث والعقل.

الاتجاه الثالث: علماني تقدمي بوجه عام ماركسي وماركسي على وجه الخصوص.

أنْ الثيوقراطية بحكم طبيعتها وايديولوجيتها الخاصة فهي تعتمد على الاتجاه الأول (السلفي) من أجل أحياء تراث الامة ورفض الحاضر والمستقبل لإحلال محله الماضي بكل قدامته ومن هنا أنطلق سيّد قطب في تكفير المجتمع العربي الإسلامي ورميه بالجاهلية والتخلف، خصوصاً وهو عراب الثيوقراطية العربية ومنظرها مُستلاً أفكاره من الإمام أبو الأعلى المودودي (رحمهم الله).

---

1 د. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات،** ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص15_16.

2 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، مرجع سباق، ص21.

وأخطر ما يكون على التراث هو ان يتحول إلى ايديولوجيا حزبية أو دينية، لأنها بذا سوف تجوف مفهوم التراث وتفقده معناه الحقيقي الذي ورفه له التاريخ والحضارة، ويذهب المفكر الدكتور فهمي جدعان إلى القول بإن "العلاقة بين "التراث" وبين "المقدس" علاقة مصطنعة تماماً وان سبب هذا الاصطناع هو تهم دخول القرآن الكريم والسنة النبوية في التراث باعتبارهما عنصران من عناصر التراث [1] معقداً: إن القرآن هو ليس علوم الدين، وعلم أصول الدين أو الفقه أو أصول الفقه هي ليست الدين نفسه [2]، والإسلاميون بلا شك يرفضون هذه الطروحات سواء نُسب لجدعان أو نصر حامد أبو زيد أو محمد زكي نجيب أو محمود أمين العالم أو غيرهم ممن انشغلوا نظروا في مسألة التراث، والإيديولوجيا الثيوقراطية تعتبر جزء أصيل من التيار الإسلامي ومن الحركات الإسلامية وتتبنى الموقف ذاته من التراث ومن منظريه المعاصرين الذين يفضون الاشتباك بين التراث والمقدس.

وهو السيَّاق العام للنظرية الثيوقراطية التي تعّول دوماً على مسألة التراث ونقله وتوظيفه في ظل ظروف غير مؤاتيه أو متوافقة مع روح العصر، بل وتعمل الثيوقراطية على "أدجلة التراث" بما يعني قراءة التراث العربي الإسلامي من منظور أيديولوجي [3] أقرب ما يكون رؤية حزبية تتبناها تلك الثيوقراطية والسعي وراء تثمير هذا التراث من خلال النقل الفج دون الارتكاس إلى العقل والطروحات العقلانية التي تمحص ذلك التراث وتحاول إعادة إنتاجه بزّي عصري جديد يوافق التطلعات.

اذن فالثيوقراطية تبني طروحاتها من خلال أدلجة التراث وليس من خلال التراث نفسه، وهذا خطأ جسيم لأنها بهذا السلوك سوف تفقد الكثير من روحية الإسلام ومعالمة، بالوقت الذي يجعلها مفتوحة الأبواب للخرافات والخزعبلات والتلفيقات مما يقلل من مصداقيتها امام العقل المتنور، مما يدفع بها للإعتماد على الطبقات العشوائية والبدائية والشعبية من أجل بناء قاعدتها على أدلجة التراث وليس على التراث ذاته.

---

1 د. فهمي جدعان، **نظرية التراث**، مرجع سابق، ص18.

2 المرجع نفسه، ص19.

3 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، مرجع سباق، ص14.

اذن يكمن مأزق الحركات الإسلامية المعاصرة في مشكلة التوفيق بين التجديد والعودة إلى الأصول حيث تلجأ إلى تفسيرات مبتسرة للنصوص الدينية وتلهث للحاق بالكشوفات العلمية والنظريات الحديثة في مختلف المعارف [1] لتظل الثقرطة تراوح في مأزقها نتيجة اعتقادها إن التراث مقدس لا يمكن التلاعب به أو المساس أو تقديم نصا من أو تأخيره، إيهاماً منها إن كل ما هو تراث هو مقدس بالضرورة، وهو ليس كذلك فحتى لو فندنا أو رفضنا طروحات جدعان ومن حلفه وقبلنا ان المقدس هو التراث، إلا إنه ليس التراث كله وإنما جزء منه فقط وهو ما نذهب إلينا برآينا إن التراث يحوي على المقدس وعلى التاريخ والحضارة والاعراف أو التقاليد وليس بالضرورة مقدسة كله وعلى شاكلة جملةٍ واحدة مثلما تعتقد ذلك الثيوقراطيات العربية الإسلامية.

تلك هي جملة تجليات النظرية الثيوقراطية في الميزان العربي الإسلامي، التي حاولت اخفقت في التعامل وفق المعطيات، وفشلت في بلوره مشروع حضاري يطرحها كبديل إسلامي، فنحن لا نختلف معها لو كانت نظرية يمكن تطبيقها بالشكل الذي يحافظ على اتزان وقوام المجتمع والحفاظ على مدنيته ومعاصرته ديمقراطيته (المفتقدة) والتي شكلت بمجملها عائقاً فقهياً وفكرياً وسياسياً هدد هوية المجتمع العربي الإسلامي وهز كيانه وبدد أمنه القومي وجعله عرضه للتدخلات الخارجية من خلال نافذة الثيوقراطية، وهنا تشكلت لنا صورة أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر بسبب الفعل الثقرطي وتجلياته واعتماده على زج الفكرة الدينية في الحقل العربي دون مسوغ شرعي.

1 د. حيدر ابراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**، ط5، (القاهرة: مركز دراسات السودان، 1995)، ص17.

الفصل الخامس

الإسلام والعروبة

رؤية ثيوقراطية

أنْ الإسلام والعروبة هم عصب المجتمع العربي الإسلامي، وهم قوادمه التي لا تعلو هامته بدونهما، وعموده الفقري الذي لا يستقيم إلا بالارتكاس عليهما، وهما أهم مقومات الدولة العربية المعاصرة، فلو استثنينا الإسلام من الدولة انتهت بفشل فادح، ولو نحينا العروبة جانبا من الدولة العربية لانتهت بسقوط مدوي، والتجارب التاريخية كفيلة بالإجابة على هذا الطرح، كدليل دامغ على صحة نظريتنا، فالدولة الأموية سقطت بسبب ابتعادها عن تعاليم الإسلام الكلاسيكي وتعويلها على إسلام الملك العضوض [1] والحال لا يختلف عن الدولة العباسية التي ماتت بغياب العنصر العربي فيها أو إضعافه، والدولة العثمانية فشلت بسبب إقصاء عنصر العروبة من المراكز الحساسة في الدولة العثمانية وتهميشه، والدول القومية انهارت لأنها اعتبرت الدين مجرد وسيلة لتحقيق غاية السياسة من خلال تلونها بالصبغة العلمانية التي رافقت مسيرة الحركات القومية منذ بدايات مرحلة النشوء القومي مروراً بمرحلة المد القومي إلى محطته نضوبه وانهياره المدوي لتحل الحركات الإسلامية محله كبديل حضاري للدولة القطرية الوطنية العربية، وإن جزء من اسباب فشل الدول القطرية التي تبنت نظم شبه إسلامية امتعاضها من العروبة والتنكيل بها على اعتبارها عصبية نتنة.

إن العلاقة بين الإسلام والعروبة تتعرض لسياسة تمزيق وتنكيل شرسة على يد جماعات الإسلام السياسي (جماعات الثقرطة) لتشويه تلك العلاقة وتفكيكها وفض اشتباكها من أجل إحلالها محل العروبة وللعب دور المقوم الرئيس للدولة العربية المعاصرة بالوقت التي تعاني من شلل نصفي لا يمكنها ان تنوء بحمل نفسها لإتمام مسيرتها أو تحويل مكتسباتها إلى ميراث ذو ريع وفائدة للمجتمع العربي الإسلامي.

وهو أمر دعا العرب (قوميين أو إسلاميين) إلى رفض فكرة الثيوقراطية باعتبارها فكرة دخيلة على الفكر العربي المعاصر ومجتمعه ودولته لدواع واسباب تكمن في نشأة الظاهرة أو الفكرة، واخرى تتعلق بسياساتها وتعاملها مع الواقع.

1 أو الملك السياسي كما يسميه البعض من الكتاب والباحثين في الشأن العربي الإسلامي.

إذا من الصعب قيام دولة عربية غياب العنصر العري أو تهميشه أو منحه دور (كومبارس) من خلف الستار يدير تشاطه، والحال نفسه بالنسبة للإسلام، فهو لا يقبل بغير أدوار البطولة، لأن الإسلام والعروبة هما عماد الدولة والفكر والمجتمع العربي، وأي إقصاء لأحدهما هو نفي وانهيار للأخر، إذ هما بلا شك كفتا ميزان الدولة العربية المعاصرة، إن مالت أحداهما انتكست الأخرى، والعكس صحيح تماماً، والتاريخ شاهد وحافل بالدلالات والأمثلة على ذلك منذ انهيار دولة الخلافة الإسلامية إلى يومنا هذا.

لماذا يرفض العرب الفكرة الثيوقراطية ؟

أن من دواعي رفضنا للثيوقراطية أسباب جمة وعديدة ومنها يتعلق بمسألة إن لا كهانة في الإسلام، وإن لا وساطة في الإسلام بين العبد وربه، ومنها متعلق بقضية التوظيف السلبي للدين في السياسة، .. والمروق بالقيم المقدسة في العمل الدنيوي المغمور بالأكاذيب والغارق بالتلفيقات والحيل نتيجة المزج الخاطئ للديني في وحل السياسي، وهو ما مرفوض منطقيا، وما يتناسق إلى حد ما مع قول الشاعر:

لا تربط الجرباء حول الصحيحةُ خوفا على الصحيحة ان تجربُ

فالدين صحيحا والسياسة يكتنفها الغلط الكبير والإثم والذنب والمنكر والشر وكل كلمات السفه والبذاهه، ومن الضروري ألا نربط الدين (المقدس) حول السياسة (المدنس)، وإن رجال الدين المسلمين اليوم _ رجالات حركات الإسلام السياسي تحديداً _ أو النخب العربية الحاكمة كانوا يستخدمون الفقهاء لاستخلاص فتاوى كان بعضها يمثل التحايل والالتفاف على النص الديني لتضفي الشرعية على مصالح مرسلة او ضرورات تزيل المحظورات [1] باسم وعاظ السلاطين وعلماء القصور الرئاسية الفارهة.

اما بالعودة الى نظرية الحاكمية من المودودي الى سيد قطب الى يومنا هذا، فأن الحاكمية اذا كانت لله، فلا يحق لأحد أن يختص بها من البشر لأنها حاكمية إلهية، وليست بشرية، وإن البشر اليوم أصبح بشرا مفترساً، بشرا يتحايل على الدين الذي

1 د. برهان غليون، **العرب وتحولات العالم**، مرجع سابق، ص223_224.

أصبح لعبته المُفضلة في سبيل الوصول الى السلطة والدولة، وإن غياب نظرية الخلافة الإسلامية بما هي سلطة وقيادة سياسية حكيمة وعاقلة وراجحة، يدلل على إن الحاكمية التي يديرها البشر نيابة عن الرب هي نظرية بحاجة لرفع الالتباس الحاصل عنها اللغط المتعمد إزاءها.

"فالحاكمية نسبة إلى الحاكم ، والحاكم في دنيا الناس لا يكون إلا بشراً"[1] حتماً ويتساءل هنا الدكتور برهان غليون بالقول إن مسألة الحاكمية هل هي لله ام للبشر، ورغم التساؤل فهو يقول انها لا تقدم ولا تؤخر في قضية بناء الدولة، لكنها تشكل مصدراً لمحنة فكرية وعقائدية جديدة تلهي الجميع عن التفكير في الدولة كمؤسسة وضعية أي دولة من صنع البشر[2]، دون ان يُرسي الفكر والعقلية العربية على بر الدولة أو يتحدد مفهومها ومقوماتها كدولة مواطنية تجمع جميع العرب الى جانب اخوانهم غير العرب، دولة المواطنة والوطنية، ورغم إن الدولة لم تكن من ثوابت الإسلام ولم تأت بنص ديني قرآني، ولم تكن من مشاغل واهتمامات السماء، ورغم إن الحاكمية، كالإمامة والخلافة هي للبشر وليست لله (عز وجل) _ بمعنى إن الحاكم بشر يحكم بما انزل الله (عز وجل) _ [3]، وهذا هو أمر ترك للبشرية في تحديد صياغته وفق المنفعة والخير للصالح العام، وهذا الأمر دفع العرب المسلمين الى البحث عن تحقيق دولتهم وهوّيتها، لكن المصيبة كان الدين عاملاً سلبياً في تكوين هذه الدولة بالوقت الذي ينبغي أن يكون عاملاً إيجابياً، عامل إصلاح وسعادة، فكان الدين مجرد وظيفة يسترزق ويعتاش عليها القائمين على هرمها تاره، وتاره اخرى اصبح الدين تابع للدولة يجتهد لأجل الدولة وفي سبيل المصلحة الشخصية، ديناً سياسياً، أو حزبياً، وتارات اخر وسيلة تتماثل مع التارتين، هذا بسبب مشاعة الدين واتاحه حق الجميع توظيفه، وهذا ما يتنافى مع الجماعات الثيوقراطية العربية وثقافتها الدينية الطائفية التي تريد احتكار الدين لنفسها والاحتفاظ بالدين لها ولحزبها السياسي، بحيث تحرم وتحلل ما يتلاءم مع قيمها النفعية والشخصية، وهذا هو الجرم بحق الدين، أن يتحول الى أداة طائعة بيد قذرة غير مطهرة لم تتوضأ إلا

---

1 محمد سيد احمد المسير، **التكفير في الفكر العربي**، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1996)، ص63.

2 د. برهان غليون، **العرب وتحولات العالم**، مصدر سابق، ص236_237.

3 محمد احمد المسير، **التكفير في الفكر العربي**، مر جع سابق، ص63.

المال الحرام والدم الشهيد (بيرة النخب الدينية المُسيّسة) الحاكمة والقابضة على جمر السلطة أو بنادق العنف.

ويرى _ هنا _ المستشار محمد سعيد العشماوي ان جملة الحاكمية لله أو لا حكم إلا لله لا يوجد من يعارضها أو يناقضها، في ظل التناحر السياسي بين التيارات الفكرية اليوم، وهي _ أي الحاكمية _ مجرد شعار سياسي، وكلمة حق يراد بها باطل، ولم ولن تستعمل إلا كشعار يرمي وراءه اغراض سياسية ونفعية [1]، الغاية منها تكوين تيار عرض من المهمشين والمقصين من طبقات المجتمع التي عانت البؤس والتشرد والجوع والحرمان والبطالة والتسكع والفقر والفاقة جراء سياسات وممارسات نظم الحكم العربية العلمانية التي قبضت على جمر السلطة وتوارثته من الأجداد إلى الأحفاد، فليس هناك من مهماز ودافع قوي لتكوين أكبر إجماع سياسي أو حزبي في المجتمع العربي إلا الدين، فهو وحدة القادر على جمهرة الشعوب وتكوين أحزاب شعبية لا نخبوية وتكوين قاعدة جماهيرية، عريضة لتصبح رقماً صعباً في المعادلة السياسية للدولة والحكم، فكانت الأصولية أحدى ورقات الحركات الإسلامية من اللعب بالدين من خلالها، لتحقيق غايات في نفس يعقوب.

ومن فمن هم أقطاب هذه الأصولية ؟ الذين أرادوا للدين أن يكون حزباً سياسياً يُمثل طائفة من الناس.

منظري الأصولية وداروِيشها

تتسم الأصولية الإسلامية المعاصرة بوجهيها النضالي والسّلمي بثلاث صفات عامة هي: الانتشار وتعدّد المراكز والإصرار [2] الأمر الذي يدفع أغلب الإسلاميين العاملين في المجال السياسي القتال من أجل تمثيلها، بل وخوض معارك فكرية وفقهية من أجل أن يكونوا نواب عنها، أو أبواق تصدح باسمها لأنها القاطرة الوحيدة التي يمكن للذين عجزوا من الوصول إلى السلطة من خلال أحزابهم السياسية، لهذا تجدهم في الخطوط الأولى من مقدمة هذه الأصوليات، لما تمتلكه من

---

1 المستشار محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط4، (القاهرة: عربية للطباعة والنشر، 1996)، ص46.

2 ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، ط1، (مصر: دار الوفاء للنشر، 1989)، ص20.

سمة القوة وسرعة الانتشار، لأنها تحتوي على معان وشعارات لماعة تجتذب أغلب الشباب، وهي كما تم عرضها لا تخرج من كونها عبارة عن نظام ثيوقراطي يوظف الدين لغرض غير ديني، وهي بهذا تُصبح أمراً مساوياً للثيوقراطية والأخيرة تتساوى مع العلمانية من جانبين:_

الأول: إنهما أوربيان المنشأ والمنتج.

الثاني: إنهما حركات وتيارت سياسية تهدف للسياسة وللسلطة، لا للدين أو للمقدس.

وأنْ الأصولية هنا بما هي فعل اوروبي كنسي، أريد لها الزج في الواقع العربي _ الإسلامي، ونجحت في ذلك وحققت بعض انجازاتها _ وليس كل الإنجازات، فما زال الكثير ينتظرها كي تنضج رغم قناعتنا عدم امكانية وصولها لدرجة الكمال _ وقد بنا هذه الأصولية وعمل على تجذيرها في الفكر الإسلامي المعاصر أربع أقطاب، كان لهم الدور الكبير في ترسيخ تلك الأصولية، هم:_

1_ أبو الأعلى المودودي صاحب نظرية "الحاكمية لله" (باكستاني الأصل).

2_ سيّد قطب (عربي الأصل).

3_ الخميني (فارسي الأصل)، صاحب نظرية "ولاية الفقيه".

4_ علي شريّعتي (فارسي الأصل).

وهؤلاء الأقطاب الأربع هم أصحاب الفضل الكبير في تعزيز تلك الأصولية الإسلامية وتضمينها، كمطلب هام لدرجة القداسة _ لدى البعض منهم ومن مريديهم _ وانها تتلذذ دوما للخطاب الماضوي، وتحاول تلبيس ذلك الماضي العابر بثياب معاصرة، لكنها تعجز تماما من تحقيق ذلك، نتيجة الهوة بين العقل والنقل، وهي غالبا ما ترتكس الى النقل وترفض العقل في قراءة النص الديني، إجتهاداً منها، وليس تفسيراً نصياً يتضمن ذلك او أُشير له، ومجافاً للنص الديني ذاته الذي يجعل قيمة العقل من أسمى مهامه.

وهناك قضية أو مسألة ارتبطت بطريقة أو بأخرى بالثيوقراطية ألا وهي قضية الكهنوتية، التي تشير في كثير من ملامحها إلى فكرة الحكم الديني، وهنا نتساءل هل في الإسلام دين كهنوتي، .. أو هل الإسلام دين يدعو للكهنوتية كما يدعي البعض انه دين ثيوقراطي.

الكهنوتية : إسلام بدون إيمان

أنْ الكهنوتية هي مصطلح يعني مجمل النظام السلطوي الذي يفرضه رجال الدين على مقدرات بلد ما، خاصة على صعيد نظام الحكم [1]، وهي في جزء من مفاصلها عبارة عن توظيف سلبي للمقدس من أجل تحجيب التفكير المنطقي والهيمنة على مَلكة العقل، وبهذا نجد رفض النخب المتقدمة (الإنتلجسيا الغربية) في أوروبا لتلك الفلسفة المغلوط بها، فيقول فولتير(رجل الدين الغبي الجاهل يثير احتقارنا ، ورجل الدين الشرير الرديء يولد الجزع في نفوسنا ، أما الناضج المتسامح ، البعيد عن الخرافات فهو الجدير بحبّنا واحترامنا)، والأخير هو المغيب في المجتمعات النامية أو دول العالم الثالث نتيجة للقصور الفكري والضعف البنيوي وتراجع المستوى التعليمي والخدمي والثقافي كلها عوامل عززت من مكانة رجل الدين غير الحقيقي كنتاج لواقع بيئي مزري وعقيم عاجز على إنتاج شخصيات على غرار تلك التي أنجبها الإسلام الرسوّلي المُبكر.

فقد عرفت الحضارة الغربية نظامين شهيرين من نظم الحكم ألا وهما دولة الكهانة الكنسية والدولة العلمانية، ودولة الكهانة وهي دولة دينية كهنوتية ظهرت في العصور الوسطى تحكم باسم السماء والتفويض الإلهي المزعوم، أي انها عرفت "اللاهوت" .. و"السلطة المعصومة" فلا وجود للأمة وسلطتها في النظام [2]، اما الدولة العلمانية التي تختارها الأمة فهي تعني الفصل التام بين الدين والدولة، وعزل الدين عن سلوك المجتمع، وهو تعريف يتطابق إلى حد ما من تعريف دائرة المعارف البريطانية له: والتي تفسرها بإنها "حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها)[(4)]، اعتقاداً منها إن تقدم المجتمع مرهون بعزل الدين

لهذا يحاول البعض الغالب من الإسلاميين من إعادة استنساخ النموذج الغربي الكنسي المتمثل بالكهنوتية وإعادة تطبيقه _ نسخاً طبق الأصل _ على

---

1 د. حسين سعد، **بين الأصالة والتغريب، في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993) ص125.

2 د. محمد عمارة، **ثورة 25 يناير**، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2011)، ص93.

(4) أنظر: قاموس المورد لمنير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1977)، ص566.

المجتمع العربي الإسلامي _ ليس إلا كرّدة فعل على العلمانية _ دون مراعاة خصوصيات الإسلام والعروبة بما هما حقائق تاريخية لا يمكن تجاهل اي من ثوابتهما وقيمها الحضارية، فتصور بعض التيارات السياسية العربية _ القومية _ إن الإسلام يؤدي بالضرورة الى دولة دينية كهنوتية، طالما تدخل الدين بالسياسة الذي أدى الى فساد الدين والسياسة معاً، والنيل من الحريات العامة، وسيطرة رجال الدين [1] اننا لا نستطيع أن نعممها بهذا التصور، والقول الحق انه ليس الإسلام هو الذي يؤدي الى دولة كهنوتية، إذ ليس في الإسلام كنيسة ولا سلطة دينية، .. فالإسلام دولة مدنية، .. وإنما الإسلاميين الذين ركبوا موجة الدين هم الذي يؤدون بسلوكهم وتصرفاتهم وفتاواهم الحزبية والسياسية المؤدلجة وغير الموفقة الى دولة دينية كهنوتية كنسية.

والأمر معيب بالدولتين بالنسبة لمجتمع عربي إسلامي له شروط عيشه ومكانة دينه، فالإسلام لم يكن كهنوتياً، ولا علمانياً، وليس هناك في الإسلام رجال كهنة كي نُحاربهم من أجل قيام دول الرجال العلمانية، ولا هناك في الإسلام علمانيين إباحيين كي نقاتلهم من أجل ترسيخ قيم دولة دينية بالمعنى الغربي الأوروبي، فعلمانية الإسلام تنبع من واقعه وليس من واقع مغاير خارج الإطار الإسلامي، ودينية الإسلام يُعالجها الإسلام نفسه لا خصومه، ومن لف لفهم أو سار على نهجم من العرب، بمعنى إن تحويل الإسلام الى دولة كهنوت هو السبب الذي دفع إلى بروز النظرية العلمانية في المخيال العربي الإسلامي، وفشل العلمانية هو الذي افرز الثيوقراطية.

ويذهب في هذا المضمار المفكر حسن حنفي في قوله إن الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، وإنما تخلفنا عن الأخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية مراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم، فالعيب فينا وليس من غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في ابداعنا الذاتي [2]، بمعنى إن العلة فينا ولا يجب أن نعول دوماً على نظرية المؤامرة التي أصبحت ركن أساس في الفكر العربي المعاصر.

---

1 د. حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011)، ص157.

2 د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، مرجع سابق، ص38.

اذن فالكهنوتية التي يُريدها رجال دولة العمائم العربية هي تعني إسلام بدون إيمان، وعقيدة ظاهراتيه ليس لها محل في القلب والعقل، والدولة التي تريد إقامتها الكهنوتية هي دولة من ممالك وامبراطوريات القرن الرابع الهجري وما تلاه، دون الوقوف على أرض صلبه تستطيع الحديث من خلالها على تلك القيم، بل دولة فاتيكان يدعو فيه أحد قادة الأصوليات الدينية إلى مجمع مسكوني على غرار ما فعله البابا يوحنا الثالث والعشرين في 22/ كانون الثاني سنة 1959 ليحكم باسم الرب والمقدس عن طريق أحدى نظريات الحكم الإلهي: المباشر أو غير المباشر.

وبهذا كانت الكهنوتية ظاهرة سردية وكلامية أكثر مما هي فعلية، ولهذا لم تستمر طويلاً حتى أخفقت في اكثر من دولة عربية، ولن تُقام ما دامت تريد حكم العالم العربي بالإسلام مع أخفاقها في السبيل، ما لم تنزع جلد التغريب والكنسية عن ثيوقراطيتها المفترضة، لأنها تحتاج إلى العقل المتنور لا النقل المبتسر الذي عولت عليه كثيراً في نقل التراث من الماهيات إلى الوجود بطريقة مغالطة.

الإسلام والعروبة في المنظار الثيوقراطي

أن الحديث عن الإسلام والعروبة هو حديث قديم _ جديد، ومتجدد، كما وإنه جدلية مطروحة على أسئلة الفكر العربي المعاصر في كل زمان ومكان من الجغراسيا العربية الإسلامية، وإن العلاقة بينهما لا يحددها إلا المرجعيات الكلاسيكية للإسلام، وهي علاقة عضوية متماسكة من الصعب فك الأرتباط عن بعضهما، من حيث إنّ الإسلامَ هو الحاملُ الروحيُّ والعقائديُّ للعروبةِ، وهو الحامي لِلُغَتِها القوميّةِ عَبْرَ التاريخِ، وبالتالي هو التربةُ والمُناخُ اللذان تنبتُ فيهما كرامةُ هذه الأمّةِ وشأنُها وعزّتُها، فالوحدةُ العربيّةُ ببعدها الجَغرافيِّ لم تتحقَّقْ إلاّ في ظلِّ الدولةِ الإسلاميّةِ، وبالتالي فالعروبةُ من منظارِ الإسلامِ ليست امتيازاً، فهي تكليفٌ ومسؤوليّةٌ سيُسألُ عنها العربُ إنْ هم تخلّفوا في حَمْلِ رايةِ الإسلامِ إلى البشريّةِ جمعاء [1] كما اعتبر الشيخ محمد رشيد رضا إنْ تعلم اللغة العربية امراً يتوقف عليه فهم الشريعة الاسلامية، أي ان العربية تعد مطلباً دينياً [2]، ويرى رشيد

1 عدنان الرفاعي، **الإسلام والعروبة**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد17، 2002، ص217.

2محمد رشيد رضا، **الخلافة**، (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص153.

رضا بإمكانية التوفيق بين العروبة والإسلام توفيقا يستحيل مع غيرها من القوميات، حيث يقرن نهضة الامة الإسلامية بنهضة العرب [1] وكما يشدد رشيد رضا على إن الإسلام يمتلك إمكانية التوفيق بين الجامعة الاسلامية والجامعة العربية [2].

وإنْ العروبةُ هي الحامِلُ اللغويُّ والثقافيُّ والتاريخيُّ للإسلامِ، فالبلادُ العربيّةُ انتشرَ فيها الإسلامُ أثناءَ الفتوحاتِ الإسلاميّةِ كانتشارَ النارِ في الهشيم، لأنَّ الثقافةَ العربيّةَ ليست غريبةً عن روحِ الإسلام، والعربُ حملوا _ في بدايةِ الدعوةِ _ رسالةَ الإسلامِ على أكتافِهِم إلى مشارقِ الأرضِ ومغاربها، والقرآنُ الكريمُ عربيُّ اللغةِ، ودلالاتُ كلماتِهِ التي هي أحكامُ الإسلامِ، لا يفهمُها إلاّ من يتكلّمُ العربيّة [3] لهذا فرضت العربية بتنزيل رباني حتى على غير العرب لأتقانها، ومن هنا تتعزز مكانة العربية _ لغة وقومية _ بتقدير إلهي جلي لا يمكن دثره بغبار الأصوات النشاز التي تُنكل بالعروبة وقيمها الحضارية وتراثها الانساني.

لكن المثير للدهشة إن الجماعات والحركات الإسلامية الراديكالية ترفض الطرح التوفيقي للشيخ رشيد رضا ومحمد عمارة وأمثالهم، وتتبنى خيار التنكيل بالعروبة وتشويه علاقته بالإسلام، وهي تخالف الشريعة الإسلامية وقول الباري (عز وجل)، حيث تشكك بالقومية العربية، وتقلل من مكانتها، فالإسلام يرفع من مكانة العروبة والإسلاميون يهينونها بخطاباتهم ودعواتهم، ويحطون من قدرها، وتحاول قدر الإمكان إحداث التصادم بين الإسلام والعروبة.

أن التصادم بين الاسلام والعروبة "تصادم مصطنع" لا ينتمي الى واقع ملموس أو يستند على ارضية عربية، وهذا التناقض بين التيارات لا يقوم على سند ثابت، فدعاة "الجامعة الاسلامية" لم يكونوا بالضرورة اعداء للوحدة العربية، والذي حدث هو انهم يغلبون الدين كعنصر مؤثر في القومية ويتخذونه سندا لخدمة أفكارهم، وإن كثيراً من الاسلاميين المعاصرين يرفضون ذلك التناقض بين العروبة والإسلام

---

1 محمد كامل ضاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط 1، (بيروت: دار البيروني للنشر، 1984) ، ص335.

2 محمد رشيد رضا ،**الخلافة** مرجع سابق، ص101.

3 عدنان الرفاعي، **الإسلام والعروبة**، مرجع سابق، ص217.

ويرون انه تناقض مُفتعل [1] وليس ادل من قول الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) على ذلك حين قال: "**الكفر في العجمة ... ولا يبغض العرب إلا منافق ... إذا ذل العرب ذل الاسلام**" [2].

فالإسلام نشأ في قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها احسن افصاح وساير تاريخها وامتزج به في قمة ادواره، ودافع عنها، فلا يمكن ان يكون ثمة اصطدام [3]، فالعرب دافعوا عن الإسلام دفاع بالصحابة بالوقت الذي كانت باقي الأقوام تناصبه العداء وتُكذب دعوة نبيها العربي العدناني محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم)، فليس للتنافر بينهما له مبرر إلا ذلك التبرير الفج لدعاة النزعة الدينية (الثيوقراطية) التي تُريد علاقة تصادمية وتصارعية مع الإسلام.

إذن فالعلاقة بين العروبة والإسلام بكل التفاصيل هي تفاعل كيميائي، أو علاقة تزاوجية بين رسالة السماء، ومادة العروبة مكوّنة مولوداً جديداً، فلم يعد الرسول (صلى الله عليه وسلم) فرداً، بل أصبح أمة، وانتماء، فتوسّعت هذه الأمة، وانتشرت إلى خديجة زوجه، وإلى أبي بكر صديقه، وإلى عليّ ابن عمه (رضي الله عنهم جميعاً)، وبدأت تكبر دائرة التفاعل الانتمائي إلى أقصى اتساعها كأمة واحدة موحدة لها شخصيتها ومقوماتها، فانطلقت من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، ومنها إلى عالم عربي إسلامي أوسع وموسع [4] واليوم هي تقرع أبواب أوروبا في القلب والصميم وتشاطر في عالم أوسع، هي تلك العالمية التي وعد الله بها انتشار الإسلام الى البشرية من خلال نافذة العروبة لغةٍ وعرق.

الدين والدولة والثيوقراطية : حقول ألغام متداخلة!

أنْ موقف الحركات الإسلامية من العلمانية والتنوير والوفود الغربي للأفكار يقدم حججاً دامغة تجبرنا على الصمت أحياناً على فشل الوفود الغربي من تحقيق اهدافه المرجوة على تطوير ادوات انتاج الدولة والمجتمع، التي حافظت على

---

1 د. محمد عمارة ،**العروبة والإسلام**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1988)، ص86.

2 رواه الطبراني.

3 حسام كصاي، **جدلية العلاقة بين الدين السياسة**، مرجع سابق، ص51.

4 محمد خالد عمر، "**الهوية وتفاعل العروبة والإسلام**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 17، 2002، ص235.

بداوتها وبؤسها وشقاءها وتخلفها منذ أكثر من مائة سنة على تقديم العلمانية والتغريب والحداثة نفسها على إنها البديل الحضاري والمخرج الأمن للمشاكل العربية، بل وإنها تبرمت على إنها سفينة نوح لإنقاذنا من وحل التردي والتراجع والانحطاط.

فالمتتبع لمسيرة تاريخ المجتمع العربي الإسلامي منذ بداياته حتى اللحظة تُفاجئه الأشياء العُجاب وتذهله من الدهشة لما يؤول إليه حال ومآل المصير العربي من تردي وانحطاط وتراجع وانتكاسة وهزيمة نكراء للقيم الانسانية السامية، وهي حتمية ونتائج تُلقيها الجماعات الإسلامية (كُتاب ومفكرين ورجال دين إسلاميين) على التدخل والغزو الفكري لعقول الأمة العربية قبل أراضيها.

وأن عملية الغربنة والرّسمْلة المحيطة في بنية هذه المجتمعات مع بداية الغزو الغربي التنويري والغزو الاقتصادي والعسكري لهذه المجتمعات لم تؤت نتائجها المرجوة منها بدليل الاعتراف حالياً بوجود هذه الفجوة مما يعكس صلابة وثباتاً نسبيين لهذه البنى، وهذا هو سر التحدي الذي تشكله هذه المجتمعات للرّسملة والعَوُلمة الراهنة، ما يؤكد أن التغيرات المفروضة من الخارج لا يمكن أن تحقق الغاية المرجوة منها إلاّ إذا اقتنعت بها نخب هذه المجتمعات وقادتها وعملت على هداها [1]، والعروبة لا يمكنها أن تخالف الإسلام إلا إذا خرجت من مدنية الإسلام واللحاق بالعلمانية الغربية، أو المغالاة بالتعويّل على الإسلام والإيهام بربطة بالثيوقراطية الكاثوليكية على اعتبار إنها الإسلام والعروبة غاصا في حقل الألغام.

الدولة ثيوقراطية : بدون العروبة والإسلام

أكثر ما يوهم الناس ويشوش الأفكار هو اعتقاد إن الدين يمثل الثيوقراطية أو هو الثيوقراطية بعينها، وإن الثيوقراطية هي جزء من الدين الإسلام، أو كله حسبما يُصوره الكثير من الإسلاميين الحزبيين، وإنها شرعه ودينه ونصوصه الثابتة، فتصبح الثيوقراطية في نظر هؤلاء المُغرر بهم هي الإسلام وهنا تكمن الإشكالية الكبرى.

---

1 د. فتحي رشيد، **الديمقراطية والإصلاحات المطلوبة لناء الشرق الأوسط الكبير**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 20، 2004، ص164_165.

والحق إن العروبة والإسلام هما عصب الدولة العربية الإسلامية التي وضع لبناتها الأولى الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، وأتمها من بعده الخلفاء الراشدون (رضي الله عنهم)، حتى طُعنت هذه الدولة بخنجر الفتنة الكبرى، وتحولها من دولة اسلامية مدنية خلائفية إلى ملك عضوض يحكم باسم السياسة وحب ملذات الدنيا، أما الدولة الدينية فهي ليس من مقوماتها العروبة والإسلام، وانما هي من أهم مقومات الدولة الدينية الكاثوليكية الكنسية الحاكمة باسم الإنجيل والبابا والرب، فلم يشير السيّاق التاريخي للإسلام إنه مارس الدولة الدينية ولم يوجد هناك نص ديني قطعي الدلالة يشير إلى دينية الدولة في الإسلام أو إن الإسلام مارس دولة رجال الدين (الكهانة) التي لم تكن لا من أصول الإسلام ولا حتى من فروعه.

في حين إن هناك فرقاً شاسعاً بين الدولة الدينية (الثيوقراطية) والدولة الاسلامية (المدنية) هي إن الاولى تقوم على فكرة إن الله مصدر السلطة، بينما الثانية _ الدولة الإسلامية _ فإن الله مصدر القانون بينما الامة هي مصدر السلطة فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع والحاكم في المقدمة منهم، وإن الاسلام دين ودنيا وانه يملك شريعة غنية تتدخل في طقوس الحياة من الميلاد حتى الموت [1] وهذه الدولة الإسلامية لا تعني بإنها دولة دينية بأي معنى من المعاني لكن أُريد لها ان تكون دينية توافقاً مع تصورات حركات الإسلام السياسي التي غالباً ما تحط من قدر العروبة التي هي قومية الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولغة القرآن الكريم ولغة أهل الجنة، فلا يمكن التخلي عن العروبة، كما الإسلام في بناء دولة الرفاهية ودولة العدالة الاجتماعية التي نريدها بشروط عربية إسلامية كشرط أولي وأساسي.

أشكلة الدين والدولة

أنْ الجدّل الدائر حول علاقة الدين بالسياسة والدولة في العالم العربي، كما لو كان جدلاً فكرياً أو ثقافياً بين فريقين من المثقفين مختلفين في المقدمات والمنطلقات أطلقت عليهما أسماء متنوعة من نوع العلمانيين والإسلاميين، أو

1 حسام كصاي، **الدولة العربية المعاصرة**، مرجع سابق.

الحداثيين والأصوليين، أو الديمقراطيين والشموليين [1] وهذا الجدل وإن كان أحد اطرافه يعوّل كثيراً _ أكثر من خصمه _ على المسألة الدينية والتوظيف لفكرتها بشكل كهنوتي كنسي، إلا إن جوهر الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون خلاف سياسي دنيوي يُكاد يكون جدلاً مبتسراً لا يرتقي لمستوى الصراع الحاد حوله، أو تستحق ذلك الاهتمام لكن عوامل ثانوية أججت ذلك الخلاف لحصد اوسمة ومكاسب السلطة، فلا ثيوقراطية في الإسلام، كما لا علمانية فيه، وإنما هناك وسطية تختزل الأمر في الإسلام.

ويقول الدكتور محمد عابد الجابري إن ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة، وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية، بصورة نسبية، هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهي مشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنها تعم العالم العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كاملة هي غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية في الوطن العربي من المحيط الى الخليج [2] التي ما زالت في خصومة مُعلنة تقاتل ضد الطائفية، والطائفية تقابلها بالمثل كردّة فعل.

فالطائفية هي الطفل الوليد من صلب الدين وترائب السياسة، أو بالأحرى من ممازجة الدين بالسياسة بطريقة ثيوقراطية، بمعنى إن الثيوقراطية هي التي أنتجت الطائفية من خلال الدمج الكنسي بين الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، لتصبح مشكلة العصر، وإشكالية القرن الحادي والعشرين، وأكبر المسائل المثيرة للجدل حولها في الفكر العربي المعاصر.

وهذا يعني إنْ زّج الدين بالسياسة _ بطريقة كنسية بابوية _ "ثقرطة" هو سبب الطائفية الأول، وان أي اقحام للدين في مجال السياسة هو عملية باطلة وزائفة، وتحكم على المسار بالانغلاق والطائفية والانحطاط والرجعية [3]، وفي المقابل إن فصل الدين عن السياسة _ بطريقة غربية أوروبية _ "علمنة" هو سبب كاف لدفع الحركات الإسلامية لتبني خيار الثقرطة ومن ثم إنتاج مفعول الطائفية.

---

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص30.

2 د. محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص100.

3 تركي على الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص43.

بمعنى إن الطائفية ناتجة من عمليتين داخل عملية واحدة متداخلة معها، ومنبثقة من بيئتها، وصادره عن ممازجتها، هي الثيوقراطية والعلمانية، لأن الطائفية ليست منتوج إسلامي، وربما هي منتوج إسلاموي، والأمر شتان بينهما.

فالثيوقراطية غالباً ما يتم تناولها على إنها الدمج الكاثوليكي للعلاقة بين الدين والسياسة وتداخلهما مع بعض، وإنها وجدت وولدت في ظروف أوروبية استثنائية من حيث الزمان والمكان والوضع البيئي هناك، فنجحت بعض الشيء لأسباب أوروبية لا تتشابه معاييرها في الذهنية العربية والإسلامية، وإنها انتهت بنفس الأسباب والظروف.

في حين كان بروز العلمانية مشابهاً لبروز الثيوقراطية في المخيال الغربي الكنسي، مع تبادل الأدوار والطواقم، فالعلمانية ولدت بشروطها الغربية البحتة ونجحت في أوروبا لأنها أبنة شرعية للظروف والمعطيات الأوروبية ولأن الدين المسيحي ذاته هو الذي اعطى للعلمانية الزخم في أن تتحول إلى دين أو نظام سياسي يحكم القارة الأوروبية، من حيث هناك نصاً دينياً إنجيلياً يقول على لسان السيد المسيح (عليه السلام): أعط لله لله وما لقيصر لقيصر، التي رافقتها مقولة (الدين لله والوطن للجميع)، وهي حجة دامغة بأيد العلمانية بفصل السيفين دون سيف واحد، وفصل الدين عن الحياة السياسية في أوروبا والعالم من بعدها.

والمشكلة الأكبر في عالمنا العربي هو الوفود والاستيراد الفج للمفاهيم والمصطلحات بما هي ظواهر تتأتى وتتوافد على العقل العربي المؤبن منذ أكثر من عقدين من الزمن، فلو كان هناك استنبات للمفاهيم أو بروزها مبرز الولادة الحقيقية لا الاستيراد والانتقال، لكان الإشكال أقل حده من سابقه، فالمعروف إن مفاهيم الثيوقراطية والحداثة والعلمانية والأصولية كلها مفاهيم تم انتقالها إلى الواقع العربي الإسلامي، لم تستنبت بطريقة بناء وزرع حقيقي لها، ففشلت بطريقة مثالية.

فحل جدّل الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر لا يتم من خلال الثيوقراطية، ولا حتى من خلال العلمانية، وإنما من خلال "التمييز" والوسطية التي جاءت بها العقيدة الإسلامية، بمعنى إننا لا نفصل بينهما ولا ندمجهما، فكلا الرؤيتين مُغالط بها، ومرفوضتين لأنهما حل غربي أوروبي وليس عربي إسلامي، فالعلمانية غالبا ما يتم تناولها بوصفها آلية للفصل بين الدين والدولة وبالتالي لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين

الواحد، بينما على الجانب الأخر نجد إن الثيوقراطية هو الدمج والربط الديني بالسياسي، ودليل على عدمية طروحات العلمانية والثيوقراطية هو إنهما عمرا قرابة القرن من الزمن تقريباً في المجال العربي الإسلامي وإلى الآن مشكلة الدين والدولة هي أصعب وأعقد كل الإشكاليات التي تدور في فلك الفكر العربي الحديث والمعاصر، وتفرز من نتاجاتهما مفاهيم أخرى أكثر تعقيداً والتباساً.

وإن موضوع الدين والدولة يرتبط به شعار لا يقل جدل عن الأول ألا وهو شعار: (الإسلام دين ودولة)، فهناك من يرفض هذا الشعار ويعده ابتداع على الإسلام وجور بحقه، ويرى إن الإسلام دين وأمة حسبما ورد في القرآن الكريم (النص المقدس)، بينما يقابله الأخرون بإن الإسلام دين ودولة، إذ يرى الإمام الشهيد حسن البنا بأن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، في مقولته الشهيرة "الإسلام: عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الأخر وان الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"[1]، وهي التي تجد الاعتراض عليها من أقرب المقربين للبنا وهو أخيه المفكر جمال البنا الذي يرى إن الإسلام دين وأمة في مؤلفة المهم: (الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة) الصادر عن دار الفكر الإسلامي.

وهذا هو سجال جديد منبثق من موضوع الدين والدولة وحله لا يمكن بدون حل مشكلتهما التي ستكفل تفكيك هذا الشعار، وإن الحل للدين والدولة هو التعويّل على موروث العروبة وقيم الإسلام باعتبارهما أهم مقومات الدولة العربية، فالدولة عربية الملامح إسلامية التصرف، ليست ثيوقراطية قابضة على أرواح الناس ولا علمانية معرية لأخلاقهم، هي مدنية إسلامية تعد دين ودولة، ودين وأمة، ودين ودنيا لا يمكن فصل الدولة عنها، ولا يمكن تجاهل دور الأمة إزاءها.

ولا تزال حتى اللحظة مشكلة "الدولة الثيوقراطية" تطرح على الصعيدين العربي والإسلامي، وفي كل الأحوال يعجز الذين تبنوا هذا المفهوم عن تحديد المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، بقدر ما تضرب معظم التصورات في وهم الخيال، بقدر ما تشذ بعض التصورات المستنيرة لكتاب وفقهاء مستنيرين

1 إبراهيم البيومي غانم، "**مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا**"، مجلة الإجتهاد، العدد14، ص147.

أكدوا على الفهم العلماني للدولة تأسيساً على استقراء الواقع التاريخي [1] ومن هنا تظهر إشكالية الدين والدولة ولم تحسم حتى اللحظة برغم حجم المتغيرات والفواعل الدولية من صعود حركات إسلام سياسي بحشد قوي كالثورة الخمينية في أيران، واحتلال بغداد والإطاحة بنظام حكم قومي _ علماني وإحلال محله نظام حكم ديني ثيوقراطي نوعاً ما، وقيام ثورات الربيع العربي وكل هذا الزخم لم يحسم موضوع الدين والدولة بقدر ما زادت الطين بله، وأرجعتنا إلى المربع الأول الذي ظهرت منه بوادر الثيوقراطية بعد الفتنة الكبرى وظهور حزب الخوارج.

ثورات الربيع العربي: عوامل صعود الثقرطة

أنْ الثيوقراطية بما تعني حكم الدين أو الحكومة الدينية هي ليست الحكومة الإسلامية _ بمعناها المغاير لفهوم الحكومة الدينية المشار اليه _ التي يريدها السيد المودودي وسيد قطب والسيد الخميني أو من تبعها في هذا المضمار، ورغم غيابها في الواقع العربي إلا إن هناك مؤشرات لتشكيلها بعد توفر جزء كبير من مقومات الأساسية والسياسية والابتداعية التي اجتهد حول نظريتها البعض من رجال الدين الذين لا يميزون بين التفكير والتكفير بطريقة مقتضبة.

لقد أصبحت الدولة الدينية أحدى اهم ملامح دولة الإسلام السياسي التي انبثقت من تفاعل الحركات الإسلامية وحراكها التنظيمي والسياسي، من خلال التوظيف الكامل للدين في المخيال السياسي، والذي نتجت عنه بروز ظاهرة الإسلام السياسي بكل تجلياتها وحيثياتها، لكن هذا الطرح ظل وما زال موضع جدل ديالكتيكي بين الإسلاميين انفسهم ومن داخل المؤسسة الدينية الإسلامية ذاتها [2]، وهذا التشكيل ناجم عن تدفق القيم الثورية لما يُسمى الربيع العربي [3]، لكن بصبغة دينية تكاد تطغي على المشهد السياسي العام خصوصاً بعد اعتلاء عروش دول الثورات من قبل الحركات الثيوقراطية التي جاءت لمراحل لاحقة من قيام الثورات ولم يكونوا من نواتها أو عصبها الفكري وعمودها الفقري الذي

---

1 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص86.

2 حسام كصاي، **الدولة العربية المعاصرة: ثقرطة أم مدننة**، مرجع سابق.

3 وإن اختلفت التسمية حول هذه الثورات إلا إنها لا تخرج من كونها نتاج لقيم بيئية عربية وإسلامية، تجاوزاً للتسمية.

انتصبت به لتغيير الأنظمة العلمانية الحاكمة في تونس ومصر وليبيا واليمن وقد يكون قريباً في سوريا.

وكانت رغبة المتظاهرين في ميادين التحرير عن قيام دولة إسلامية كما يريدها قادة الاحزاب الدينية وهو ما حدث فعلاً، بعد خيبة أمل أباء الثورات الأوائل، وهو ما دفع الجماعات الدينية بسعيها الدؤوب إلى محاولة أعادة بناء دولة الخلافة _ رغم غياب كل شروطها _ وهم متمسكين بحديث عن ابي عبيد الجراح (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (**أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملكٌ ورحمةٌ، ثم ملكٌ اعفر، ثم ملكٌ وجبروت، يستحل فيها الخمر والحرير**) [1] .. وفي رواية أخرى حديث حذيفة قال: قال رسول الله (**تكون النبوة فيكم، ثم تكون خلافةَ على منهاج النبوة، ثم ملكاً عاضاَ، ثم تكون ملكاً جبريةً ثم خلافة على منهج النبوة**) [2] وهو الحجة الشرعية التي تقاتل باسمها وتجاهد من أجل ترسيخ الثيوقراطية وتعد العدة من قوة ورباط الخيل للمجاهرة في خوض معركة المصير مع الخصوم.

في أخر المطاف فإن رؤية النظرية الثيوقراطية إزاء الإسلام والعروبة هي علاقة مشبوهة ومبتدعة تقاتل الثيوقراطية من أجل الفصل المبتسر بين العروبة والإسلام، وتصوير للأجيال المستقبلية الناشئة بين ظهرانية العرب والإسلام بان العروبة عصبية ونتنة، وتعني إنها عرق مشين ومهين تحاول تجاوزه من خلال بناء أمة هلامية يكون لا ضير في أن يكون زعيمها افغاني أو ايراني أو تركي، ليتساوى حاملي راية الإسلام الأوائل (العرب) على اكتافهم والذين جاؤا في مرحلة متأخرة للإسلام، ليس انتقاصاً من القوميات والاعراق الأخرى، وإنما رفع الغبار عن قيمة العروبة وإعطاءها مكانتها وموقعها التي أخصها الله بالذكر في كتابة العزيز لغة وقوم وخير نبي، بينما جاء الحركات الإسلامية الراديكالية والصوفية في إذلال والتنكيل والتشهير بالعروبة لغة وقوم وعرق.

1 اخرجة الدرامي في سننه، والزاز في مسنده، ونعيم بن حماد في كتاب الفتن.

2 اخرجة الامام احمد بن حنبل، وابو داود الطيالسي في مسنديهما، وهو حديث وصفه النقاد بالحسن وصحة الإسناد.

الفصل السادس

الديمقراطية والثيوقراطية

جدّليَّات العَرَبَ وَالغَرَب والإسّلام

الديمقراطية والثيوقراطية : علاقة مشبوهه

تعتبر الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، وفي المخيال السياسي والثقافي واحدة من أهم العقبات التي تقف بوجه السلطة الدينية (الروحية) التي تسعى لبناء منظومتها الحركات الإسلامية وفق المنظور الثيوقراطي الكنسي، نظراً لكونها ممانعة لتوسع الديني بالطريقة الغربية المنافية للذائقة العربية، ومن هنا تولدت العلاقة المشبوهه بين الديمقراطية كخيار علماني، وبين الثيوقراطية كخيار إسلامي داخل أقبية الفكر العربي المعاصر وبشكل ديناميكي يأخذ منحنى دائري دون حسم.

إذ تمثل الديمقراطية الوجه المدني للدولة العربية الحديثة، وإن لم تكتمل معالم هذه الدولة بعد، _ وربما ستظل منقوصة بسبب العقلية العربية (النخبوية والشعبية) _، بينما تمثل الثيوقراطية الوجه الديني للدولة العربية، ومن هنا نشب الصراع، أو أُريد للصراع أن يرتقي لمستوى الحرب والاقتتال الاهلي داخل الأقطار العربية، كلٌ على حده، لهذا نجد هناك ممانعة عربية للديمقراطية، ترفض قبولها سلة واحدة، وبعض التيارات الإسلامية ترفض حتى أجزاء من الديمقراطية، بمعنى إن الديمقراطية لم ولن تكون خيار إسلامي، إلا في حالة الشكليات والظاهريات أو المتوافقة مع قول: "الضحك على الذقون" أو عبارة "إلقاء الحجة على الأخر" أو اتساقاً مع المقولة السياسية المتداولة: "رمي الكرة في مرمى الخصم" أو إلقاء الحجة عليه، كتكتيك استراتيجي فذ من بعض الحركات الإسلامية المشتغلة في الحقل الدولوي والسياسي من أجل حصد ثمار السلطة من خلال تحوير الدين من غاية مقدسة ومترفعة إلى وسيلة شيئية هامشية، كإنها تراث عتقت أفكاره العصور والقدامة.

ومن هنا سوف نفصل الديمقراطية واسباب الممانعة، وموقف الثيوقراطية منها، وآليات المقاربة بين تناقضاتها بغية بناء مشروع شوروقراطي يحوي تلك المختلفات، كما يلي:_

ديمقراطية المرة الواحدة

أكثر ما يؤشكل الفكر والعقل العربي اليوم موضوع العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، ذلك للترجمة الخاطئة لها، والعلة ليس في الإسلام ولا في الديمقراطية وإنما في المترجم الذي يترجم الديمقراطية تفسيراً مبتسراً، وخاطئاً مما يعوق التقارب

بينهما، الأمر الذي يشكل ممانعة شرسة للديمقراطية في الحقل العربي، لأن الديمقراطية ليست كما يتصورها الإسلاميون على إنها التعري من الملابس ومن القيم والأخلاق، ولا هي تعني إنك تسمح لزوجتك أن تنزع الحجاب، أو ترتدي البنطلون الجينز، ولا هي أن تتحرر من دينك أو تتنصل من ثوابته، وإنما هي عكس ذلك تماما، فيما إذا كانت ديمقراطية عربية اسلامية نابعة من بيئة عربية ومعبرة عن أوجاع انسانية عربية تطمح لتحقيق تطلعاتهم، فالديمقراطية لا تؤخذ على اعتبارات تصرفات الفرد/ أو مجموعة أفراد بما هم جماعات منظمة، مطلقاً، وإنما تؤخذ بميثاقها الأصولي السلفي الأولي، من كونها تعني خروج كل فرد فينا عن انانيته وعن افقه الضيق ومغادرة كل الافكار الأحادية والإقصائية والاستغنائية المريرة، وانها "نظام سياسي تنافسي يضم عدة أحزاب" [1] وإنْ النواة الأولى لها هي الاحترام العميق للأخرين مشاعراً وافكاراً ووجوداً ومساواة الأخرين بالذات [2]، وهي منهج ضرورة تقتضية صور التعايش السلمي بين افراد المجتمع وجماعاته [3] ولا أعتقد إن الإسلام الرسوّلي يعارضها بهذا التصور، وإنما نجد المعارضة من الإسلام الجديد (العربي، العباسي، العثماني، السياسي، الحزبي وغيره)، وهو ما دفع البعض إلى تجريم الديمقراطية وتحريم الاندماج في عصرها بناءاً على طروحات ماضوية من التراث القديم لم يُعاد صياغتها وصبها في قوالب المعاصرة والتمْدن الذي يدعو له الإسلام ويدافع عنه وعن مجتمع متطور ومتقدم يُلبي تطلعات المجتمع وطموحاته، فـ"الاتجاه الغالب للتيارات السياسية الإسلامية _ كما يقول السيد محمد حسين الأمين _ في الموقف من الديمقراطية يقوم على اعتبارها مصطلحاً غربياً، والموقف منه مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب" [4].

---

1 تشالز تيللي، **الديمقراطية**، ترجمة: محمد فاضل طبّاخ، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص25.

2 محمد محفوظ، **الإسلام ورهانات الديمقراطية: من اجل اعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص8.

3 علي خليفة الكواري، "**مفهوم الديمقراطية المعاصرة**"، في: علي خليفة الكواري، (وأخرون)، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص14.

4 زكي أحمد، "**الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر**"، في: مجدي حماد، (وأخرون)، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص67.

وبالاتساق مع الطرح يقول الشيخ علي بلحاج [1] إن الديمقراطية لا تنسجم مع قيم وتعاليم الإسلام، وهو امر مناط اختلاف بين التيارين (العلماني والديني) وبين الديني ذاته حتى، وهو أمر يحتج به بعض المسلمين امثال بلحاج على أن الديمقراطية ليست على اتساق مع الإسلام، دامغين حججهم بأحكام ونصوص قرآنية، وهنا تتطابق رؤية هذه الجماعات مع الرؤية الغربية المعادية للإسلام [2] والتي تُريد دخول العرب في عصر الحروب الدينية القرسطوية التي عاشتها أوروبا وتعافت منها بعد حرب دينية مقدسة بالقتل، واقتتال مدمر، مما يتسق مع طروحات الفوضى الخلاقة التي تُريد عرباً صالحين للفوضى والخراب!

بمعنى إنْ الحركات الإسلامية التي ترفض الديمقراطية لا تختلف كثيرا في جوهرها عن الحركات السياسية الدينية الغربية التي تناصب العداء للإسلام وللعرب، وهنا يتلاقى كلاهما في مشروع تدمير الحضارة العربية الإسلامية، إلا إن الإسلام في جوهره ديمقراطي بما تعنيه الديمقراطية من حماية الأرواح والحقوق والحريات العامة، وحقن دم المرء _ وإن كان غير مسلم _، لكن هذا التوجه يقابله رفض من جانب تلك الحركات العربية السياسية ذات المرجعية الدينية.

حيث إن الحركات الاسلامية المنخرطة في العمل السياسي على مجملها ترفض الديمقراطية، وإن تلبس بعض منها لباس الديمقراطية وتتزين به إلا إنه، كلباس الحفلات الخاصة والسهرات لاً يُلبس إلا مرة في السنة، وإنْ ابرز الحركات الاسلامية التي تحولت من فكر الى عمل حركة ابو الاعلى المودودي مؤسس الأصولية الإسلامية، الذي يتقارب الى حد مع فكر الاخوان المسلمين اللذان تحفظا لدرجة اعتبرا إن نظام الحكم الإسلامي هو أقرب الى الثيوقراطية الإلهية [3] وهو بالوقت يرفض النظام الديمقراطي باعتباره نظام غربي وافد إلينا، ولا أدري هل نسي المودودي إن الثيوقراطية هي الأخرى ظاهرة غربية كنسية بابوية انجيلية وافدة إلينا، كوفود العلمانية والديمقراطية ومشتقات الحداثة، من الضروري علينا

---

1 سلفي جزائري

2 جراهام فولر، **السياسة الامريكية تجاه الإسلام السياسي**، ط1، (الأمارات: سلسلة محاضرات الامارات85، 2004)، ص24.

3 د. فواز جرجس، (واخرون)، **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، تحرير: علي الكواري، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2004)، ص104.

علمانيين وإسلاميين ألا نرفض بعض الكتاب ونؤمن ببعض منه ثم نكفر من يرفض ما نقبله، أو نقبل ما يرفضه، لكن ليس هناك نظرية ثابتة لذلك، بل إن هناك قضية نسبية وليست ومطلقة تماماً.

لكن بعد مرحلة الصعود المتمّرحل الزمني للإسلام والانبعاث السياسي للظاهرة الإسلامية أصبحت الممانعة أقل حدة وهي تدفع بنوع من المرونة من أجل الانتقال السياسي والحركي للجماعات الدينية من المعارضة إلى منصة السلطة وتبوء منصب لها في العلمية السياسية، وهذا لم يتم إن تدعي الديمقراطية _ زوراً _ من أجل الوصول فقط، وقطع دابرها فيما بعد، فالمعروف عن الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية إنها حركات تؤمن فقط بديمقراطية المرة الواحدة التي توصلها للسلطة فقط ثم تتخلى عن قيمها وهنا تتأكد شعارية الديمقراطية وفق الطروحات الإسلاموية.

علاقة الحركات الاسلامية بالديمقراطية

أنْ اهم ما يمكن الحديث عنه _ هنا _ هو أن نبين للمتلقي مسألتين هامتين وبالغتا الخطورة، إزاء العلاقة أو الصلة بين الإسلام والحركات السياسية الإسلامية وقضية الديمقراطية، بما يشكلان محور الخلاف الدائر بين العرب أنفسهم اولاً، وبين العرب والغرب بخصوص الإسلام ثانياً، وهما:_

اولاً: أنْ الإسلام هو ليس الحركات الإسلامية، ولا نصفه ولا ثلثه، بقدر ما هو ضحضاح من كل الإسلام، وإن هناك شرخا واسعا بين كلا المفهومين، وعندما نتحدث على الدين أو الإسلام يجب أن نحدد اولا هل هو الإسلام السياسي أو الإسلام العبادي (الرسوّلي)، وهل هو الدين الإسلامي ام دين الدولة ودين السياسة ودين الجماعات والاحزاب السياسية.

ثانياً: هي مسألة متعلقة بالمسألة الاولى وعلى ارتباط وثيق بها، هي إن الديمقراطية في الإسلام مرتكز وركن اصيل من ثوابت الإسلام، _ وإن اختلف المعنى أو الشكل أو التسمية، إلا إن المضمون هو ذاته _ والديمقراطية في الإسلام تعني الشورى بكل مصادرها، وتجلياتها.

وأنْ الحديث عن علاقة الإسلام بالديمقراطية هو غير الحديث عن علاقة الحركات الإسلامية بالديمقراطية، ومن هنا، فأن الحركات الإسلامية التي وئدت الشورى في بيتها وفي عرينها، مذ صعود الإسلام سياسياً وتراجعه في نفوس مسلميه، وتحول الدين الى وسيلة بعد إن كان غاية في اسلام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وفي إسلام محمد (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين، ليصبح الأمر مثار جدل ونقاشات حادة وعقيمة، ومن هنا فقد اوضح المفكر الإسلامي التونسي راشد الغنوشي بعض الاستنتاجات في بحثه الموسوم (الإسلاميون والديمقراطيون)، عن علاقة الحركات الإسلامية بالديمقراطية، وعلى النحو التالي [1]:_

1_ أن الحركات الإسلامية على مجملها تؤكد على إن الحكم جزء من الإسلام، ورفض العلمانية بما هي فصل الدين عن الدولة.

2_ أن الحركات الاسلامية بدأت تميل نحو القبول بالديمقراطية وبأجزاء كثيرة منها، لكنها لم تقبل بعد مبدأ قيام الحكم على اساس المواطنة واعتبار اغلبية المواطنين مهما اختلفت مذاهبهم.

3_ أن القبول الكامل بكل أليات الديمقراطية نظريا وعمليا لم يصدر عن غير حركة النهضة التونسية منذ اعلانها عن نفسها كحزب سياسي عام 1981 [2].

4_ أن الحركات الاسلامية، كتيار سياسي عربي لم تتحفظ وحدها على الديمقراطية، _ فيما عدا التيار الليبرالي الذي بشر بالديمقراطية ومارس اقدارها _ فأن التيارات جميعا تحفظت على اجزاء كثيرة من الديمقراطية ولا يمكن اعتبار الحركات الاسلامية وحدها المتحفظة أو الرافضة للديمقراطية.

اذن فالديمقراطية عند الحركات الإسلامية لم تُقبل كلها دفعة واحدة، ولم ترفض كلها دفعة واحدة، فالحركات الاسلامية قبلت جزء ورفضت جزء اخر، كمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، وهو أمر احدث صراعاً على جبهتين: الأولى داخلية مع التيارات الأخرى، والثانية خارجية مع الأخر (الغرب).

---

1 المرجع نفسه، ص105_107.

2 وهذا أعتبره برأيي هو تعبير وترويج ودعاية مجانية لبرنامجه الحزبي والسياسي.

أنْ الإسلام عرضه للتشويه والتسقيط من قبل الغرب الأورو _ أمريكي وتلويث تاريخه وازدراءه وجعل مرمى لأهدافهم المؤدلجة، وإنهم _ أمريكا على وجه الخصوص _ يريدون إسلاماً يتسق مع الطروحات الأمريكية أو كما أسماه سيّد قطب إسلام امريكي أو إسلام أمريكاني يعمل على مقاومة الشيوعية ويتماشى مع السياسات الأمريكية [1]، إسلاماً يكون آله ومعوّل بأيدي أمريكا يضربون به خصومهم بما يتسق مع مراميهم ومبتغياتهم.

أي بمعنى هناك طروحات غربية تبتعد عن التصور المدني الإسلامي التطوري والحداثوي، وتقترب كثيراً من الجماعات الإسلامية التي تتبنى أطروحة ممانعة الإسلام للديمقراطية باعتبارها كفر وجهل وضلالة محدقة، بل المذهل إن الجماعات الإسلامية هي أكثر التيارات جهل بالإسلام، كونها تعتمد على الشكليات من خلال النقل المبتسر والخاطئ للتراث دون تمريره على سونار العقل، وبهذا فهي تؤسس لإخفاقها سياسياً، وتقترب بهذا الجهل وتتلاقى مع الغرب الأوروبي.

حيث إن هناك تصورات غربية إزاء الإسلام ما زالت يكتنفها الكثير من الغموض، أو الجهل بحقيقة العرب والمسلمين، أو انهم _ عمداً _ يتصورون ذلك تغابياً منهم، وأول تلك التصورات هو إن الإسلام _ حسب تصورهم _ منافي لقيم الديمقراطية، وانهم يبنون ثقافتهم وادبياتهم على هذا الطرح، فيصور **جان فرانسو بايار** [2] بأن الإسلام هو دين يعتمد بشكل اساس على الجوانب الإيمانية .. ويتعلق بتجربة دينية يتعذر البرهان عليها بالعقل ومن الصعب تقديم تحليل كافٍ لها [3]، كما إن لدى الغرب تصور حيال الإسلام على انه جامد لا يخرج عن كونه ماهية وجوهر خارجين عن الزمن، أي إن الإسلام عبارة عن مفهوم جامد لا يقبل

---

1 سيّد قطب، **دراسات إسلامية**، ط10، (القاهرة: الشروق، 2002)، ص119.

2 باحث في مركز الدراسات والبحوث الدولية (C.E.R.I)، باريس.

3 جان فرانسو بايار، (وأخرون)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية _ الغرب _ ايران**، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط1، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000)، ص11.

التطور وغير معاصر وغير قابل للتطور عبر التاريخ [1]، وهو ما يتوافق مع النظرة أو الرؤية الأمريكية حول صعوبة "مقرطة" الشرق الأوسط إنما تعتمد على نظرة استشراقية جديدة للإسلام _ خاصة عمل مستشرقين انجليز مثل أرنست جيلنر وباتريشيا كرون ومايكل كوك (سادوفسكي 1993)، فهؤلاء يصورون العالم العربي بلغة غياب تاريخي وإن الإسلام هو من يتحمل مسؤولية هذا الغياب [2]، كون إن دينهم يواكب الحداثة أو يتماشى مع متطلبات العولمة، وهم بذا ينكرون على الإسلام أهم مبادئه واسمى غاياته، أذن فالإسلام _ وفق التصور الغربي _ هو ضد الديمقراطية، وضد قيم التسامح الروحي والنضال الانساني، وضد الحرية، ورافض للسلم الاهلي والعالمي.

بل عمل صعود المد الإسلامي، والسقوط الاشتراكي على بعث الرواسب الأوروبية ضد الإسلام والعالم الإسلامي، واعتبار إن الإسلام: العدو الجديد، أو الجديد_ القديم، وتصوير إن العالم الإسلامي إمبراطورية الشر التي ورثت إمبراطورية الشر الشيوعية أو حلت محلها [3] وهي ذات الرؤية التي طرحها المفكر اليهودي صموئيل هنتنغتون في مؤلفة: صدام الحضارات الذي تحدث فيه عن صوره الإسلام المشوهة والمفبركة، والذي أسمى في مؤلفه الإسلام إن هو الخطر الأخضر البديل عن الخطر الأحمر إشارة إلى الشيوعية هو الذي يهدد أوروبا والمسيحية.

أي إن المواجهة حدث حتمي بالنسبة لهنتنغتون ويتوافق معه كاتب اسلامي هندي مثل (أم جي أكبر) الذي خلص إلى إن "المواجهة القادمة" للغرب "تتجه بلا ريب لتأتي من العالم الإسلامي. فمن حركة المد الإسلامي من الغرب حتى باكستان سيبدأ الصراع من أجل نظام عالمي جديد" [4] وهذا هو جُل قيمة الصدام الثنائي المتناقض العربي _ الغربي، الإسلامي _ المسيحي، الديني _ العلماني وهذا هو المحور الأساس للسياسة الدولة بعبارة كيشوري محبوبائي هو صراع بين الغرب

---

1 مرجع نفسه، ص12.

2 تيموثي ميتشل، **الدِّيمُقراطيّة وَالدَّولة في العالم العربيّ**، ترجمة: بشير السباعي، ط2، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005)، ص29.

3 د. عدنان زرزور، **القومية والعلمانية: مدخل علمي**، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، 1992)، ص6.

4 صمويل هنتنغتون، **الإسلام والغرب: أفاق الصدام**، مرجع سابق، ص26.

والبقية استجابة الحضارات غير الغربية للقوة والقيم الغربية بصورة عامة [1] وهو ما صورته الدوائر الغربية (المعتمدة على تقارير امنية ملفقة في غالبيتها) الاستخباراتية على إنه حرب الغرب ضد باقي العالم وعلى الجميع في هذا العالم ان يدخل في محور الثقافة الغربية شاءوا أم أبوا.

الآنا والأخر: زواج ام طلاق (!):

في كل ما يحصل في هذا العالم من خراب ودمار وحرب كونية، وصدام حضارات، وتناطح اديان، وتصادم ارادات، وتصارع مصالح، وتقاذف اتهامات، وحوار دبابات، وتقابل طائرات، نتساءل أين "نحن" العرب والمسلمين مما يدور في فلك العالم، .. واين "هم" الغرب مما يعانيه الشرق، في خضم هذا التنظير الكوني لصدام الحضارات الهنتغتوني، ونهاية العالم الفوكوياماية، وحملة تدمير الكون البوشية من افغانستان الى العراق مرور بالشرق الأوسط الكبير الكوندليزالي.

أن العالم العربي الإسلامي يصور نفسه بالمظلومية والغبن وسلب الحقوق من الغرب الاستعماري الذي ظل جاثما حتى يومنا هذا من استعمار بريطاني، الى فرنسي، الى اسباني، الى امريكي حربا تدميرية وغزو ثقافي فضيع، واستلاب للحرية والحقوق، ومصادرة للكرامة، وتجويع الشعوب، وإرضاخها لقانون المنتصر، على انها شعوب مغلوب على أمرها، ومهزومة حتى في داخلها.

وفي سبيل التشريح الكامل للعلاقة بين الإسلام والغرب، وقبل الولوج في هذه الدراسة، فالقول الحق هنا نقول إن مشكلة العرب والغرب هي مشكلة واحدة، ولا يمكن تفكيكها لهذا أو لذاك، وإن الخلاف الحاصل هو خطأ فكري، ومطبعي وطباعي في تفصيل وشرح وإعادة صياغة المفاهيم التي تشكل احتداماً بين الإسلام والغرب، أو بين الشرق والغرب، وإن الغرب الذي بلور فكرة العولمة واراد لها أن تجمع اطراف الأمة في بوتقة واحدة، تم رفع صفة الجماعية عنها، والتلاعب في قانونها الداخلي، بعد اقترانها بالهيمنة الأمريكية، التي أفسدت كل شيء بالنسبة للعرب وللغرب، فأمريكا، كالسياسة، ما دخلت في شيء إلا وأفسدته، وحطمته، ونقلت اليه جرثومة الإرهاب والعنف والتطرف بيولوجياً.

---

1 مرجع نفسه، ص45_46.

وأن مشكلة الغرب انهم يتعاملون مع إسلام سياسي، هم أسموه [1] بهذه التسمية، وغفلوا أو تغافلوا عن التعامل مع الإسلام الرسوّلي، العبادي، الكوني، الراشدي، لسببين حسب رؤيتنا وما نعتقده:_

الأول: ربما لعدم وجود اسلام حقيقي اليوم، فإنهاء الخلافة الراشدة، فتحت للعرب الدخول في حكم "الملك العضوض" وقانون الغلبة وجور الحكم وفساد المحكوم، واستشراء القيم السلبية وترسبها في واقع المجتمعات.

الثاني: ربما لأن الإسلام السياسي _ بعض منه _ يحمل مرونه أكثر في تعامله مع الغرب، وبإمكانه أن يتحول من أقصى ليمين الى اقصى اليسار وفقاً للمصلحة والمنفعة والمناصب المغرية التي يقدمها الغرب الاستعماري للنخب الاسلامية اللاهثة وراء الكرسي والسلطة.

بمعنى إنْ مشكلة الغرب، ودليل فشلهم في كسب ود العرب والمسلمين، انهم يتعاملون مع إسلام سياسي، ولم يتعاملوا مع إسلام حقيقي، كون السياسة قابلة للمساومة، وتجارة نافعة، فربط الدين بهذه السياسة، سوف يحمل نفس صفة المساومة والمتاجرة، مما تصبح النصوص الدينية وفق العمل السياسي لاهوت نفعي، لاهوت دنيوي، لاهوت سياسي يحقق مصالح النخبة الدينية، دون الأغلبية الجماهيرية، بالمقابل سوف تبقى صورة الأمريكي والغربي في الذهنية العربية صورة ذلك الاستعماري، البربري، الكاوبووي، الاستعماري، الدموي الذي يريد أن يدمر الإسلام والعرب، لأن النخبة الدينية لن تستطيع النفاذ الى العقول العربية الجماهيرية، كونها كتل وكيانات دينية نخبوية، ولن تفلح في رضا ود الطرفين (امريكا أو الشعوب)، وإن اندفاعها مع امريكا سيجعلها نخباً حاكمة بالمعجزة وبالسوط والهراوة، لا تعرف متى يجئ أجلها، أو أن تلتف بلف الشعوب فتبقى بصفوف المعارضة دون الوصول الى السلطة، فالشعوب العربية شعوب محكومة بالجهل والتراجع، والخوف، والعقل الطائفي والتفكير السلبي وعدم القيادة الجماهيرية بفعل السطوة العسكرية التي تمتلكها النخب الحاكمة، فتبقى النخب الدينية تتوحم، لنزوات الكرسي والصولجان بالوقت الذي تقف بالند لها الولايات المتحدة، على سبيل الافتراض أعلاه.

---

1 رغم رفض العديد من الحركات الاسلامية المشتغلة بشؤون الدولة والسياسة والحكم، لتسمية الإسلام السياسي، لسبب انه تسمية غربية او لسبب ان الإسلام واحد لا يتجزأ.

فلماذا تشوهت صورة العربي في المنظار الغربي ؟

أنْ الغرب المنعم بالأمن والسلام، والهدوء والاستقرار، كانوا ولا زالوا _ وهو واقع حال _ يتفوقون تكنولوجيا وحضاريا وجغرافيا وثقافيا على العرب عموماً، فعندما يشاهدون مشهد سيارة مفخخة تحصد ارواح ابرياء عرب ومسلمين، أو احدهم يضع لافتة لا اله إلا الله محمد رسول الله وراء ظهرة وهم ملثم فيكبر على جثة مواطن أو شرطي أو احد الرعايا الاجانب، فيقطع رأسه، فهي مشاهد تثير حفيظة الأوربيين والاجانب عموما، مثلما تثير حفيظة العرب والمسلمين انفسهم من هذا المشهد المؤلم والمبكي، عن طريق التوجيه السياسي الأمريكي الذي يهيمن على اغلب القنوات والمحطات الفضائية الاجنبية والعربية، بل ويمولها تمويلاً كاملاً _ كقناة الحرة والحرة عراق التي بثت برامجهما بُعيد الاحتلال الأمريكي للعراق _ لغرض تضليل الصورة، إظهار الجندي الامريكي المقاتل في بغداد على انه داعية أو مفتي أو خطيب منبري، أو انه طائر سلام يحمل رسالة محبة وغصن زيتون في قوادمه، وتظهر حالة من الفجاجة والقبح والاستهتار بالدم العربي، دون ادنى ضحضاح من الشعور بالإنسانية، بعد أن تمول تلك الجماعات، كتمويلها للمحطات الفضائية المتلفزة.

أي بمعنى إن الغرب بدأ ينظر الى المسلم والعربي على انه رجل عنفي، أو ارهابي مطلوب يجب اعتقاله، أو مجرم حق قتله، على اعتبار إن اسامة بن لادن مفجر برجي التجارة العالمية في احداث سبتمبر أو ما يُسمى غزوة منهاتن هو عربي ومسلم، ولم يعتبروا إن بن لادن واحد من مليار مسلم، ولم يعتبروا إن بن لادن يعبر عن نفسه دون غيره، وبالمقابل لم يرد العرب ردا رسميا، ما عدا الرد على مستوى الشخصيات والأفراد لا غير، ودون أن يقنع الغرب بإن بن لادن، هو جماعة جهادية سلفية، بل لم يتشوه صورة الأجنبي في الذهنية العربية إلا بعد قانون الحرب على الأرهاب الذي يعني _ بالحقيقة المطلقة _ الحرب على الأعراب والمسلمين، فالإرهاب الذي مارسته جماعة بادرماينهوفن في المانيا، والألوية الحمراء في ايطاليا، لم يعمم الصورة أو يطلقها على إن الاوروبيين أو الالمان أو الايطاليون انهم مجرمين ومتطرفين وارهابين، بل بقيت النسبية عند العرب واردة حتى العام 2001 التي تحولت الى حرب "النحن" و"الهم" بشكل فاضح للعيان.

الشورى والديمقراطية : البحث عن الشورقراطية

أن الشورى في حقيقتها وأصوليتها الأولى هي فريضة اساسية لإدارة المجتمع في أبعاده المختلفة [1] وأحد اهم أركان النظام السياسي في الإسلام [2]، وهي مبدأ من المبادئ الأساسية في الفكر الإسلامي، دون أن يقتصر عليه بل ليشمل المجتمع على عموم صنوفه وقسماته [3]، ويعرف الدكتور بسام عطيه الشورى بأنها "استطلاع ومعرفة رأي الأمة أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعها أو فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة والمجمع عليها إجماعاً له صفة التأبيد" [4]، بينما الديمقراطية هي ما أشرنا إليها أنفاً من كونها نظام سياسي تحرري، من الممكن ضبطه بقواعد وأطر دينية، كالشريعة الإسلامية، إي تخريج ديمقراطية تحترم السياقات الدينية، وهنا لا نجد ذلك الخلاف الذي يتطلب القطيعة التاريخية بين كليهما، الأمر الذي يتطلب إحداث المقاربة الفكرية بين الشورى والديمقراطية والوصول لمنطقة رمادية بين بياض الشريعة وسواد الديمقراطية يمكن تسميتها بـ"الشوروقراطية".

إذ يقول الشيخ رافع الطهطاوي: في معرض حديثه عن التقارب بين الشورى والديمقراطية قوله: "ما يسمى في أوربا بالحرية هو نفسه ما يسمى في ديننا بالعدل والحق والشورى والمساواة. ذلك لأن حكومة الحرية والديمقراطية هي عبارة عن نشر العدل والحق بين الناس وإشراك الأمة في تقرير مصيرها" [5] ورأى راشد الغنوشي إنْ الديمقراطية، كالشورى، وكان الإمام حسن البنا يؤمن بالنظم الحديثة وخاض الانتخابات البرلمانية، وكان يرى إن نظام الحكم الدستوري هو اقرب نظم الحكم في العالم كله الى الاسلام [6]، في حين يرى المفكر محمد عمارة إن الديمقراطية

---

1 محمد محفوظ، **الإسلام ورهانات الديمقراطية**، مرجع. سابق، ص57_58.

2 نظام بركات، "**في تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية**"، في: (مجموعة مؤلفين) الأنفجار العربي الكبير، ط1، (بيروت: مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص320.

3 د. أشرف حافظ، **ايديولوجيا النظم السياسية والإسلام**، مرجع سابق، ص163.

4 عبد الوهاب محمد المصري، "**الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد3، السنة 1998، ص149.

5 راجع: تقديم: د. محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للطهطاوي**، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت).

6 راجع: رسائل حسن البنا

هي مجرد نظام سياسي اجتماعي _ غربي النشأة _ عرفته الحضارة الغربية في حقبتها اليونانية القديمة وطورته نهضتها الحديثة المعاصرة [1] وبهذا الشأن يضيف عمارة "إن الآخرون يدعوننا إلى الاجتهاد في الدين ويحرمون علينا الاجتهاد في الديمقراطية" بمعنى إن الديمقراطية ممكن أن تُمثل الشورى أو تكون ناطقة باسمها ومتلبسة بقيمها، كون الخلاف شيئي وهامشي من الممكن تجاوز عقبتهِ لإحداث تلك المقاربة.

اذن لم نجد من خلال بحثنا عن الشورى والديمقراطية تلك الهوة التي ضخم من حجمها الإسلاميون الرافضون بالاندماج بين كلا المفهومين، بل إن الإسلام دين ديمقراطي من داخلة، والشورى هي الديمقراطية بعينها، فقط الاختلاف في اللفظ لا غير، ولا يمكن بناء التصورات على الفوارق الهامشية والثانوية ما دام الجوهر والأصل واحد.

البحث عن الشورقراطية

أن من أسمى الغايات بالنسبة للدولة العربية الإسلامية المعاصرة هو إحداث تلك المقاربة التاريخية والحضارية بين المتناقضات التي يتميز بها الفكر العربي الحديث والمعاصر، إضافة إلى الثنائيات التي من الممكن اعتبارها ميزه له، أو اعتبارها عوائق معرفية وفكرية بالوقت ذاته، _ بل إن المفهوم الواحد هو يشكل بحد ذاته جدل متناقض وثنائية مؤدلجة _ والمقاربة المطلوبة هنا هي أن تكون توفيقية بين الشورى والديمقراطية وتسوية لكل الاختلافات، وتصحيح مسار الخلافات، ورسم السياسات لذلك التوافق، كما تصورها فهمي الشناوي بمزيج مصطلحي للديمقراطية والشورى في مصطلح واحد وهو "الشورقراطية" [2] الذي يجمع بين كلا المفهومين.

وأن فك الاشتباك بين الشورى والديمقراطية وتقريب وجهات النظر لم يكن من صالح الإسلام ولا من صالح المسلمين، بل بالعكس إن التمييز بينهما هو الذي سيربك عمل الدولة العربية، وهو الذي سيزيد من مشاكل الأمة وهمومها، ويؤسس للخصومة بكل أشكالها ومعانيها، كونها بالأساس هي أمة مثقلة

---

1 د. محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل**، ط2، (القاهرة: الشروق، 1998)، ص83.

2 زكي أحمد، "**الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر**"، مرجع سابق، ص69.

بالتناقضات، والثنائيات، وقضايا عدم الحسم، ثم إن الديمقراطية _ كما صورها الطهطاوي وغيره _ هي لا تختلف عن الشورى إلا في اللفظ فقط، بل إنها صُلب الديمقراطية، والديمقراطية صُلب الشورى، وإن اساس الشورى هو صيغة لتداول الرأي وتقلب وجهات النظر وتمحيصها للوصول الى صناعة الرأي الأصوب والمنسجم مع مصالح المجتمع، لأن الجميع اشترك في صنعه [1]، وهو تعريفاً **لغوياً**، اما التعريف **الاصطلاحي** فتعني "استطلاع رأي أفراد الأمة، واشراك الناس في إنضاج الرأي الذي تُبنى عليه القرارات المتعلّقة بالشؤون السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها"، اما كتعريف **فقهي** فتعني استطلاع آراء الأمة المسلمة ومعرفتها، أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بالدول الاسلامية وقد تتمثل هذه الانابة بأهل الحل والعقد [2]، بل يراها احد الباحثين على انها "ليست نظام حكم بل ولا نظام حياة وليست معالجة لأي عمل من الأعمال، وإنما هي وسيلة أو أسلوب أو كيفية تتبع في التحري عن الرأي الصائب" [3]، وهي بذا تتساوى مع الديمقراطية من حيث المضمون، ولتجاوز هذا الحرج من استعمال المصطلحات الغربية عمل بعض الإسلاميين التنويرين على استخراج مصطلحات إسلامية في قبالة تلك المصطلحات الغربية، حيث استعمل "الشورى" عوضاً عن "الديمقراطية"، و"البيعة" عوضاً عن "العقد الاجتماعي"، و"الإجماع" بدلاً من "الرأي العام" [4] كجزء من نظرية التقارب بين الأفكار والمفاهيم الملتبسة، وبهذا فالإسلام لم يرفض الديمقراطية وإن لم تكن موجودة بها اللفظ في عصر الإسلام الأول (الإسلام الرسوّلي) لكنها تحمل نفس معنى الشورى، وكون الاخيرة فريضة اسلامية، فما يمكن قوله هو إن الديمقراطية شرط إسلامي لتحقيق سعادة ورفاهية المجتمع العربي الإسلامي، وهو ما دفع المفكر محمد عمارة بالقول: إننا **مع الديمقراطية** "شرط أن لا تحل حراماً أو تحرم حلالا ونحن قبلنا بالديمقراطية، لكن ضبطناها بالشورى الإسلامية" [1]،

---

1 محمد محفوظ، **الإسلام ورهانات الديمقراطية**، مرجع سابق، ص59.

2 نظام بركات، مرجع سابق، ص320.

3 حافظ صالح، **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**، (بيروت: دار النهضة الاسلامية، 1998)، ص68، نقلاً عن: عزمي بشارة، **مَدخل الى مُعالجة الديمقراطية وانماط التدين**، في برهان غليون واخرون، **حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص72.

4 زكي أحمد، "**الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر**"، مرجع سابق، ص69.

1 د. محمد عمارة، د. فؤاد زكريا، **ازمة العقل العربي**، ادارها : سعد الرميحي، (القاهرة .د. ت)، ص34.

فالديمقراطية هي عملية إندماج في الحضارة والحداثة، والشورى هي آليه لنقل العرب إلى مواكبة تطلعاتهم وفق السياقات الإسلامية، والديمقراطية _ كما عرفها ستيفن هولمز _ انها "حكومة من خلال النقاش العام، وليس ببساطة إنقاذاً لإرادة الأغلبية"[1] هي ذاتها الشورى التي تدعو للإجماع السياسي والديني والاجتماعي والثقافي وهم بذا يتوافقان إلى حد ما من أجل سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع، وتلبية طموحاته وتطلعاته، ورغم ذا ظلت جدّلية الشورى والديمقراطية تشكل هماً عربياً وإسلامياً كبيراً نتيجة لقصور رؤية الإسلاميين حيال الديمقراطية، ونتيجة لتجاهل العلمانيين للشورى الإسلامية.

أسباب قصور الإسلاميين للديمقراطية

أن الممانعة الإسلامية للديمقراطية هي ليست وليدة الساعة، بقدر ما هي عملية مشوار طويل من الرفض والنعت والنبذ والمحاربة الفكرية والسياسية لها، بناءاً على تصورات جعلت من الإسلاميين رفض الدخول في عصر الديمقراطية بكل قسماتها، وإنما السبب يكمن في تصور الإسلاميين إلى إن الديمقراطية تتمثل بجزء من المشروع الإمبريالي التغريبي، _ أي الديمقراطية الكولونيالية _ من خلال سعي الغرب إلى تعميم نموذجه الثقافي والحضاري والسياسي وهو جزء لا يتجزأ من مشروع هيمنته على شعوب العالم وعلى العرب والمسلمين بشكل خاص[2] من خلال الضخ الإعلامي والترويج الفج بالعولمة تارة وبالحداثة تارةٍ أخرى غزواً فكرياً يُمهد الطريق لقطع واستئصال تأصيلات الإسلام والقيم العربية من جذور الوجدان العربي فلم تعد وقتها بحاجة إلى استعمار عسكري وتضحية وبذخ اموال وأرواح، ومعارك تقليدية، فالحرب الأقل كلفة للاستراتيجيات الغربية المكلفة باحتلال الوطن العربي هو الغزو الثقافي بالأفكار والقيم العولمية الغربية الأورو _ أمريكية التي لا تمتلك رصيداً حضارياً، ولا تاريخاً عميقاً.

---

1 Stephen Holmes، **"Precommitment and the Paradox of Democracy"، in: Jon Elster and Rune Slagstad، eds.، Constitionalism and Democracy** (Cambridge: Cambridge University Press، 1993)، p. 233.

2 زكي أحمد، "**الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر**"، مرجع سابق، ص67.

أي إن رفض العرب والمسلمين للديمقراطية وممانعتهم لها مبني على تصورات واجتهادات كانت صائبة بوقتها، لكن ليس بالضرورة ان تكون صائبة في يومنا هذا، وإن الرفض لها ليس مبنياً على أسس نظرية عقلانية فاقهه بأمر الحال والمعطى الآني للأمة، بل مبني على النقل المبتسر للتراث دون إعادة قراءته وصبه في قوالب حداثوية معاصرة تلتزم كل الألتزام بقيم وثوابت الموروث الديني، بل إن من أهم اسباب قصور العرب وجمود افكارهم إزاء مسألة الديمقراطية ورفضها ترجع إلى ضعف أو قلة الاهتمام بالدراسات المعرفية الحديثة، كالعلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا، إذ خرجت هذه العلوم الديمقراطية ومسائل أخرى من إطار الجغرافيا والتاريخ، وحولتها إلى ظاهرة إنسانية عامة [1].

والأكثر إن ضعف الاهتمام هذا لم يتوقف عند حدود الممانعة لقبول فكرة الديمقراطية وحسب، بل إنه تجاوز ذلك إلى التدافع والنزوع نحو الثيوقراطية، كبديل ومقابل لحكم الدولة الديمقراطية المدنية، بمعنى إن ضعف اهتمام الحركات الإسلامية بالعلوم الحديثة، وعجزها من بناء نظرية دولة حقيقية، جعلها تعوّل كثيراً على موضوع النقل، نقل التراث والموروث الديني، بشكل مغالط ليتسنى لها بناء منظومة دولة دينية "ثيوقراطية" على النمط الكنسي الأوروبي.

الإسلام والأصولية، من يتبع من ؟

إن الإسلام هو دين البشرية جمعاء، وخاتمها، ومنقذها، ومُنجيها الذي جاء على أتم وجه، بينما الأصولية هي مجرد مذهب ديني، والإسلام دين اتسم بالعالمية والعمومية ليشمل نداءه دعوة سلام لناس كافة، والأصولية دعوة دينية مُبطنة برداء سياسي لفئة من الناس، والإسلام فكر وعمل وممارسة وتطبيق، والأصولية حركة استمدت وحيها من ذلك الفكر (الإسلام) لتكون جزء من كل، كون الإسلام هو الكل المتكامل.

أنْ مصطلح الأصولية _ كما أشرنا الذكر _ هو تعبير كنسي اوروباني نشأ وتطور في الفكر المسيحي، وهو ما أثار جدلاً حيال التسمية التي أُريد إلصاقها بظاهرة الإسلام السياسي، وتعرف الأصولية في قاموس المورد على انها "العصمة"

1 المرجع نفسه، ص74.

ببروتستانيتها، بينما يعرفها قاموس أكسفورد على إنها "حركة أرثوذوكس تقليدية تقوم على مفهوم مضاد لليبرالية"[1]، وسواء أكانت الأصولية تُشير الى انها بروتستانتية أو ارثوذوكسية، أو حتى كاثوليكية، فهي في النهاية حركة كنسية مسيحية لاهوتية غربية اوروبانية بكل المقاييس، بمعنى أخر إنْ الأصولية مصطلح مُستمد من المسيحية بما هي مجموعة من الحركات الدينية التي تأخذ بالنصوص الحرفية للإنجيل[2].

فإذا كانت الأصولية مذهباً في الديانة المسيحية، فهي ليست كذلك _ مطلقاً _ في الإسلام، وإنما هي حركة سياسية بحته[3]، شأنها شأن الأحزاب السياسية _ الدينية في العالم العربي، وقد ارتبط بمفهوم الإسلام السياسي، والأصولية الإسلامية _ بما هي مجموعة من الإسلاميين _ هي تلك الجماعات التي تولي القرآن الكريم حرفياً وبمعانيه الأشد ضيقاً، بالوقت الذي يعارضون فيه كل ابواب الاجتهاد أو التسامح الذي جاء به الإسلام الرسوّلي العبادي، ويتناسون إن الإسلام دين رحمة ومودة وتسامح، وإن الإسلام يعمل به تماشياً مع الفقه الواقع ولا يخرج عنه.

بمعنى إن الاصولية في حقيقتها هي دعوة للعودة الى النهج الديني الإسلامي الأولي بكل ماضوية، دون مراعاة الطبيعة البشرية القابلة للتغير والتطور الحتمي للحياة، أي التشبث بالماضي وبالأصالة، دون مراعاة حالة المعاصرة والحداثة، تلك الحداثة التي لا تتجاوز على حدود الدين، أو تهمش دوره في الحياة العربية، فالحداثة ليست حكراً أمريكياً، أو منتوج أوروبياً، بل إن المشكلة العربية الإسلامية على غالبيتها إنها تتصور إن الحداثة مشروع غربي، ولو كانت كذلك هل يعني ذلك أننا نحن العرب ماضويين، متأخرين، متخلفين، قدامى، غابرون في كهوف الماضي، فما يقابل الحداثة هو التأخر والتخلف الذي نناضل ضده من أجله مذ نهضة محمد علي باشا وجمال عبد الناصر حتى اليوم.

---

1 **The Shorter Oxford English Dictionary** (Oxford: Claredon Press. 1955)، p.818.

2 جراهام فولر، **السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص6.

3 نقلاً عن: د. محمد بديوي الشمري، **تحولات الإسلام السياسي في العراق**، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2011)، ص24.

بينما يذهب إلى توضيح للأصولية أكثر الباحث رضوان الشيباني فيلخص لنا بنتيجة هامة الى إن الأصولية الاسلامية (اليوم) تتصف بخمس صفات عامة، بشكل تعميمي، وهي [1]:_

1_ انها تدعو الى العودة الى الأصلين (الكتاب والسنة)، مع الاحتفاظ بحق الاجتهاد.

2_ انها لا تدعو الى التفسير الحرفي للنصوص القرآنية في كل الأحوال.

3_ تعتقد بضرورة التجديد في الإسلام.

4_ تؤمن بأن الإسلام شامل وعام لكل جوانب الحياة.

5_ تدعو الى قيام دولة اسلامية عن طريق الشورى (الانتخاب).

وأنْ ما يلخص له العقل اليوم بشأن الأصولية يكمن في انها لفظ ذُكر في الإنجيل، فكانت ذات معنى ومسعى ومعطى غربي أوروبي، ويشير لمعناها مراد وهبة الى انها تعني "الأساس" [2]، ولم تذكر في القرآن ولا في السنة، لكنها تم "أقرنتها" [3]، وأسلمتها، وتدينها بصبغة الإسلام، محاولة من البعض لتغدو ركن من أركان العمل الإسلامي _ جزافاً _ كونها فهم بروتستانتي يشير لفهم العقيدة المسيحية المتعلقة بقضايا روحانية اكثر شعورية وهاجسيه، تبتعد كثيراً عن العقل اقتراباً من منطق النقل.

ومن الحق التاريخي والسياسي القول إن في العالم الإسلامي اليوم تيارين يعملان باسم الأصولية ألاو هما [4]:_

الأول_ تيار الأصولية العقلي وهو التيار الذي يرمي إلى العودة إلى أصول فهم الإسلام كما فهمه المسلمون الأوائل، إتباعاً لأوامر القرآن الكريم وسنة نبيه المصطفى (صلى الله عليه وسلم) واتخاذ هذا الفهم سبيلاً لتجديد الحياة الروحية للمسلمين.

---

1 المرجع نفسه، ص24_25.

2 شاكر النابلسي، **تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المُعاش**، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص83.

3 أي تنصيصها في القرآن من خلال التأويل والتفسير أو جعلها كلمة وفكرة قرآنية جُزافاً.

4 المستشار محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص170.

الثاني_ تيار الأصولية الحركي وهو التيار الذي تتبعه وتتبناه الحركات السياسية دون تجديد حقيقي للفكر الديني، وينتهج الأساليب الحزبية بغير تقديم أي برامج مدروسة أو نظم علمية، ويعمل على أن يكون الدين سياسة، والشريعة حزباً والإسلام حرباً.

مما تقدم يمكن القول إنْ الأصولية هي نتاج كنسّي أوروبي بحت، وصفة ونعت ديني، كنسيي نقله العرب للثقافة العربية الإسلامية أو وَفد به الغرب إليه ضمن حملاته التبشيرية باسم الكولونيالية، لتأسيس نظام سياسي _ ديني مختص بشؤون الدولة والسلطة والحكم والسياسة، وهو ما تتشبه به الكثير من الأحزاب السياسية ذات الامتداد الديني، وحركات الإسلام السياسي على وجه الخصوص، بما تعنيه الأصولية من كونها طرح فكري يؤمن بالعودة الى قُدامة المجتمع وماضويته السالفة، والعودة الى مجتمع البدائية، لما يتمتع من نقاوة وصدق وبراءة وتهذيب للنفس والروح، لكن أين منطق الأصوليات هذه التي تتدعي أصالة الماضي وعراقته ونقاوته وهي ذاتها _ أي هذه الأصوليات _ جانية وزائفة وغير صادقة مع نفسها، وخادعة لذاتها وناكره لجميلها، ومبتدعة لما لا اساس له في اطروحات الإسلام الرسول (الإسلام المُبكر).

وإن _ هذه _ الأصولية رغم نشأتها الاوروبية فهي لم تُحجر أو تحجب أو توضع لأجل المسيحية والإنجيل فحسب، بل إنها تجاوزت حدود المكان الكنسي لتكون منتوجا _ مُتستر _ لتُصبح أصولية اسلامية (السلفية وانواعها)، أصولية يهودية (السكناج)، أصوليات متعددة ومتنوعة حسب دينها ومرجعيتها وسلفيتها.

فلماذا تمت عملية "**أصلنة الإسلام**"[1] وهو في أساسه ديناً عالمياً، مُنزهاً، مترفعاً على كل حيثيات الحياة الدنيوية، متجاوزاً حدود العرق واللون والموقع الجغرافي، لا أسود وابيض في الإسلام الكل سواسية، إن الحقيقة _ المؤسفة جداً _ تشير الى إنْ أصلنه الإسلام هي عبارة عن عملية ديالكتيكية "بوليتكالية" اكثر مما هي "ريلجانية"، ممزوجة بقيم مؤدلجة، وإنْ هناك عوامل عدة عملت على مراقبة عملية نقل الدين من سلم الى أخر، ومن مركز الى أخر، من اهمها إن الإسلام الرسولي لم يحافظ على ولادة صحابة صادقون وخلفاء راشدون، بقدر ما عملت الجينيات العربية الإسلامية على إنجاب شخصيات من قبيل (ملكٍ عضوض، سلطان جائر، حاكم

1 أي تكوين حركة أصولية سلفوية ماضوية، او تحن للماضي القديم.

مستبد، رئيس دكتاتور، أمير متعصب) [1]، والخلل في المسلمين انفسهم _ لا دخل للإسلام فيها_ بالوقت الذي عجزت تلك الأمهات أنْ تنجب رجلاً صادقاً كأبو بكر، أو عادلاً كعمر، أو زاهداً كعثمان، أو شجاعا كعلي، (رضوان الله عليهم جميعاً)، ومن ثم خرج الإسلام من طوع العرب، بل أن من اسباب تراجع الحضارة الإسلامية والخلافة ونظم الحكم الإسلامي المجتهد على مد الخلافات الإسلامية حتى العام 1922 ناتج عن غياب أو تراجع دور العنصر العربي ونحن نعلم جيداً بصعوبة قيام حكم اسلامي مع غياب العامل العربي العروبي بكل ما تعنيه الكلمة من قومية، وانهيار اخر الخلافات الإسلامية ناتج عن تهميش وتقويض دور العرب، باسم الدين، وهو ما دفع العرب عن شق عصا الطاعة للدولة العثمانية _ انذاك _، وإعلانهم بالمطالبة باستقلال العرب عن العثمانية وفك عقدة أخر خلافة إسلامية جمعت العرب بغيرهم تحت عباءة الإسلام وقيام دويلات عربية مستقلة رغم قوميتها لكنها قامت على أسس وطنية قطرية بدأت باستقلال العراق كأول دول عربية تنال استقلال عام 1921 وتلاها مصر وسوريا وبقية الدولة العربية حتى العام 1970 باستقلال مشيخات وامارات الخليج العربي.

اضافة الى عوامل انسداد الحالة العربية وتضعضع الموقف العربي حيال قضاياه البارزة وفي مقدمتها قضية العرب وقضية الإنسانية جمعاء (فلسطين المحتلة)، والنكسة والهزائم العربية المتوالية، واحتلال بغداد وقيام ثورات الربيع العربي التي لم تأت نتائجها إلا لصالح القوى الاستعمارية التي استفادت _ بوعي منها ودعم مهموس _ من الفوضى الخلاقة التي يعيشها العالم العربي، وفقدان الأمن وانعدام الاستقرار، جعل من العرب شعوب تبحث عما يدور تحت رأسها وبين قدميها، وفي جنباتها، مما دفع قوى الاستكبار والضلالة من الدأب على سرقة ممكناتها وثرواتنا وخيراتنا، ونحن منشغلون بالصراع الأهلي فيما بيننا، نلعب بكرة النار الطائفية المستعرة، كُلٍ يرمي بها في مرمى قرينة وابن جلدته، ونحن اللاعبون من ابناء دين واحد ورب ونبي واحد كلها تداعيات دفعت العرب بالذهاب أو النزوع نحو الأصولية الدينية اعتقاداً منهم إنها هي الإسلام، دون ان تكون كذلك في

1 وهي مصطلحات ومسميات اخذت حيزاً كبيراً في ادبيات الفكر العربي الإسلامي، كموروث شعبي عاشته وتعيشه الجماعات العربية والإسلامية، طالما بقي الحال يؤمن بتغيب عامل الديني من الممارسة السياسية، او يوضع ذلك الدين في غير محلة، بطريقة حزبوية شعوبية رجعية متردكلة.

حقيقة الأمر، لأنها الأصولية حتى اللحظة لم تلعب إلا دور حزب سياسي ايديولوجي، دون أن تنبثق لتكون نائبه للدين أو ناطقة باسم وهو أمر مستبعد تماماً.

وهناك عوامل واسباب جمة ادت على صعود الأصولية الإسلامية في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، عملت على تعزيز فكرة الأصولية رغم غربيتها وتغريبها عن الفكر الإسلامي، حيث ترى **كارولين فوريست وفياميتا فينير** في مؤلفهما "العلمانية امام تحديات الأصولية الثلاث": الإسلامية والمسيحية واليهودية"، إن من اسباب صعود الأصولية في العالم العربي الإسلامي، يمكن أيجازه بالنقاط التالية [1]:_

1_ تشجيع العقلية الخرافية من قبل الأنظمة العربية.

2_ اعتماد برامج تعليم قديمة وعقيمة.

3_ سيادة النظم الدكتاتورية سواء كانت عسكرية أم حزبية، أم قبلية.

4_ الفساد المالي والسياسي.

5_ انتشار الفقر والبطالة والامية.

6_ لا بارقة أمل للشعوب.

أنْ هذه الأسباب الستة لم تكن هي بحد ذاتها، بل هناك الكثير الكثير من العوامل الأسباب التي دفعت الى تنامي دور وحجم الأصوليات الدينية، لكنها اسباب ربما غطت أغلب الأسباب، وفي سبيل الرد على فوريست وفينير، فأن هذه الأسباب قد تكون كافية لصعود الأصولية الإسلامية، وهي أمور ليست مطلقة كونها تحتمل الكثير من النسبية، وإنْ المستقبل والأيام القادمة، كفيلة وسوف تكفل بانهيار صدامية تلك الأصوليات، ليس إيمانا بصدام الحضارات الهنتغتوني الذي قد تُبيد أصولية موقع أصولية أخرى أو تحل محلها، لكن املاً في حوار اديان وحضارات جديد ينبذ كل اعمال العنف والترهيب، ويؤمن بثقافة التعددية بشتى انواعها ومفاصلها الأمر الذي يُهيكل اعمالها بما هي إشكال فكري وعقدي.

وهناك سبب فكري وعقائدي مهم _ ربما _ يقف وراء وجود هذه الأصوليات وصعودها، وهو **أن خلو القرآن الكريم لنص ديني يتعلق بأمور**

1 شاكر النابلسي، **تهافت الأصولية**، مرجع سابق، ص91_92.

السياسة ونظام وشكل الدولة وطريقة الحكم، هو السبب الأيديولوجي الأكبر الذي دفع اقطاب الأصوليات الدينية الى تنبي فكرة الأصولية الإسلامية، وهو ما كان واضح عند المودودي الذي طرح فكرة "الحاكمية لله" ونقلها عنه وعربها سيّد قطب، ومن ثم مجئ السيّد خميني بفكرة "ولاية الفقيه"، ولو كان هناك نص قرآني يحدد شكل ونظام الحكم لما كان هناك داع للبروز وصعود تلك الأصوليات.

ونحن نرى إنْ اسباب انهيار وهبوط الأصوليات الإسلامية هو أمر لا يختلف عن أسباب الصعود لهذه الأصوليات، لأن انتقالها من المعارضة الى السلطة، أو حتى بقاءها مراوحة في المعارضة، تحاول رهانات الواقع أن تثبت للعالم العربي والإسلامي إن تلك الجماعات _ بما هم حركات وتيارات مُشتغلة بالشأن السياسي _ لم تستطع أن تحقق ما عجزت عن الأنظمة العلمانية والقومية والقطرية، ولن تنجح في إخراج العرب من قوقعة الإنحطاط والتردي والتخلف الفكري والسياسي الذي نحن به الآن، كونها جماعات عاجزة _ كغيرها _ من تحقيق الإجماع السياسي والحفاظ على التجانس الوطني، وبعيده عن منطق الديمقراطية ومبدأ المواطنة، وكونها تمارس فاحشة الطائفية وجنح المذهبية بإمتياز، لما تؤمن به من أفكار راديكالية، رجعية، مُتَخْدّنقة في زاوية من الأفكار البعيدة عن منطق الممارسة الديمقراطية والأبعد عن قيم وتعاليم الإسلام.

ومن اسباب وعوامل انهيار الأصوليات الإسلامية التي نتهكم بحدوثها بعد ثلاثة عشر عاما من دخول العرب القرن الحادي والعشرين وهم مدججي بالأسلحة الدينية والأفكار الراديكالية، وهم يحملون السيف، في صناعة نهضة عربية جديدة مبنية على منطق ديني، وهذه الأسباب، هي:_

1_ **جلاء الأصوليات على حقيقتها**، ورفع الغبار الحاصل حولها، وتتبين حقيقة دعوتها، وهي ذاتها كأنظمة حاكمة أو جماعات ضغط أو صناع قرار سياسي، هم يحاولون تضليل الرأي العام، وتحجيب العقل و"تلثيمه"، باسم الدين والقداسة، من منطلق إن أي حديث عن التفسير والاجتهاد بالنص القرآني خارج اطار الجماعات الأصولية هي كفر وإلحاد وشرك وفجور.

2_ **عجز تلك الأصوليات عن تحقيق مطالب ومطامح الشعوب العربية**، بمعنى إن الشعوب العربية ما زالت _ حتى في ظل قمة الصعود السياسي للأصوليات الإسلامية _ عاجزة وضعيفة عن مواكبة ثقافة التغيير التي تتأملها

الجموع الغفيرة للملايين العربية القابعة تحت وطئه الجوع والفقر والقسوة والحرمان، كونها _ بالحقيقة المطلقة _ جماعات نخبوية فوقية سطحية هامشية، تخاطب مريديها وتنظر الى مصالحهم ومنافعهم، على حساب الأغلبية، كونها جماعات اقلوية، حزبية لا تخرج عن جبة الأحزاب السياسية _ الدينية، وهنا فهي تتساوى في الفشل والتراجع والانحطاط مع الحركات الأخرى غير الأصولية.

3_ **الجهل السياسي وضعف الاشتغال بأمور الدولة، وخلو القرأن من نص ديني صريح**[1]، يتيح لهم تفسيره على انه يصلح لنظام حكم اسلامي منصوص عليه، كمرجع ديني، كونها قضية دنيوية تخص الشعب والأرض، من منطلق "**نحن أدرى بشؤون دنيانا**"، ومن ثم إبعاد الجماعات الإسلامية مذ نشأتها عن السلطة وممارسة العمل السياسي، كان سببا في ذلك الجهل، مما أبقاها فكراً دون ممارسة.

اما اسباب فشل أو تراجع هذه الإسلاموية اليوم وبعده، فهي نفس الأسباب تقريباً، إذ إن فشل الإسلاموية ناتج من عمقها وحقيقتها، وناتج من ممارستها المتزمتة، وقد صرح الكاتب السعودي تركي الحمد بعد خروجه من السجن بأن هناك نازية جديدة تطرق باب العرب وهي "الاسلاموية"[2]، أي أن ارتباط الإسلاموية بمشروع قهري عصبوي لا يخدم حتى نفسه، لأن التطرف لن يقدم النفع حتى للمشرع به، بل ولن ينجح في الاندماج في مجتمع قائم على اعتاب القرن الحادي والعشرين أو يفلح في تحقيق الانسجام والوئام بين أطياف الأمة لعدم مراعاته أو احترامه للتعددية الدينية والسياسية وتجاهله للمواطنة وقيم الديمقراطية.

دولة العرب

إذا كانت الدولةُ المعنيّةُ _ التي يدعيها الإسلاميين أو العلمانيين _ أو أي دولة هي دولة ديمقراطيّةً مبنيّةً على العدل والحقِّ ، فإنّ مفهومَ فصلِ الدولةِ عن الدين ، أو عَدمِ فصلِهِ ، لا معنى له، لأنّهُ في الدولةِ الديمقراطيّةِ تتحدّدُ النظمُ وآليّاتُ الحُكمِ بناءً على إرادةِ أبنائها، وبالتالي سيختارونَ ما يريدون، وما يُناسِبُ

1 وهي ارادة ربانية، في ذلك اكلتاب الذي لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأحصاها، دون ان يلتفت لمسألة السياسة والدولة، لأنها قضية دنيوية، وإن السياسة لعبة مزيفة وكاذبة، والدين يترفع عن تلك الاكاذيب، كون دين منزه وقيم وسامي وعظيم يدعو للخير والصلاح للبشرية جمعاء.

2 جريدة الزمان، الطبعة الدولية، السنة (16)، العدد4523، في 6/ 6/ 3013.

حريّتَهُم في الاعتقاد [1] فالفصل أو الدمج لموضوع الدين والدولة ليس من الإسلام من شيء، وإنما المسألة تعتمد على النتائج أو المنتوجات التي تفرزها الدولة العربية كتصور براغماتي، فالدولة الغربية مسيحية علمانية لكنها تعطي حرية للتعبد وممارسة للطقوس الدينية الإسلامية أكثر بكثير من الحريات التي تمنحها الدولة العربية الإسلامية في وطن عربي ومجتمع اسلامي التي تستبيح الحرمات وتحرق المصاحف وتهدم المساجد وتقتل الناس بغير وجهة حق، وتمنع مساجد الله من ان يذكر فيه اسمه!

إذ لم يظهر الجدل أو الخلاف حول دولة العرب، وإن المسلمون لم يواجهوا قضية الدولة مباشرة إلا بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه سلم) ذلك إن النظام السياسي الذي إقامة الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان فريداً من نوعه، فهو يختلف عن الدولة التقليدية التي تتميز بإن سلطتها لا مهرب منها، لكونها تجمعاً طوعياً لم يقم على القهر، ولم تكن العضوية في الجماعة طوعية [2] وبهذا كان أول الخلاف والإشكال ظهر في عصر أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، بل وقبل أن يتم اختياره التي تشاطرت حوله الأمر بين المهاجرين والأنصار وكادت فتنة الخلاف تنشب لولا جرأة وقوة وفصاحة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي مد يده لأبو بكر فقال له أمدد يدك أُبايعك وهي حكمة بليغة منه بإن تأجيل الاجتماع حول الخليفة سيكون مدعاة لشق النسق الإسلامي وتحول دولة الإسلام إلى كانتونات واقاليم، لكن حسم الأمر اجتهاداً بشرياً، دون أنْ يكون هناك نصاً دينياً في القرآن ولا حديثاً مروي في السنة على طريقة اختيار الحاكم، إنها أمور بشرية متروكة لعامة الناس وعلماءهم للتشاور في الأمر، ولو كان هناك نصاً دينياً _ كما تعتقد الاصولية الدينية بذلك _ لما أختلف المسلمون الأوائل حول بيعة أبي بكر وتشاطر الأمر بشأنه، ذلك لأن الكتاب والسنة أرادت للعرب أن يختاروا النظام الأمثل والذي يرونه مناسباً لبناء وقيام دولتهم.

أي إن الإشكال حول دولة العرب ما كان له أن يظهر أو يبرز لو كان هناك نص ديني قطعي الدلالة يؤكد نوع وشكل النظام لكن هذا الخلو الذي جاء به الكتاب والسنة ترك الأمر لعامة الناس كونهم أدرى بما يريدون وانه أبدل هذا

---

1 عدنان الرفاعي، مرجع سابق، ص224.

2 د. عبد الوهاب احمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**، ط1، (لندن: دار الحكمة، د. ت)، ص41.

بمنحهم ملكة العقل، بمعنى أن الدولة نتاج عقلاني يجب ان يسعى الانسان وأن يبحث من أجل بناءها لضمان الحفاظ على الدين وحراسته الدين في الدنيا، وتلك هي الدولة العربية المعاصرة التي نتوق لنشأتها أن تكون مدنية بقيم الإسلام وديمقراطية تشاورية تقوم على أكبر وأهم مقومات الأمة ألا وهما العروبة والإسلام.

الفصل السابع

الثيوقراطيّة والتجديد

هل الثيوقراطية إصلاح الديني ؟

الإصلاح الديني

أول ما ظهرت بوادر الإصلاح الديني كانت في أوربا أبان الحروب الدينية المقدسة في القرون الوسطى، والتي كسبت المعركة لصالحها بعد صراع دامي بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية (الروحية) التي حُسمت لصالح الزمنية، وانتصار الإصلاح هذا هدم كل بُنى السلطة الثيوقراطية (الدينية) فكان إيذاناً ببدء مرحلة تاريخية جديدة من عمر أوروبا خارج السياقات الدينية، الأمر الذي عامل ترغيب دفع الإصلاحيين العرب الاقتداء بهذا النموذج من أجل إعادة إصلاح المؤسسة الدينية العربية، وإعادة بناء منظومة القيم الإسلامية بما يخدم المشروع العربي الإسلامي، كون الإصلاح الديني _ برؤيته العامة _ هو دعوة للمراجعة وإعادة النظر لقراءة القضايا الراهنة وإلباسها ثوبٍ جديد، أي هي التجديد لقيم التراث والقدامْة، وإعادة هيكلة المؤسسات بمكنزات علمية وعملية معاصرة.

وأن الحديث عن الإصلاح الديني في الفكر العربي المعاصر هو تدليل على وجود خلل أو إخفاق في المؤسسة الدينية، أو تردي في مفاعلات الفكر الإسلامي ووجود تلكؤ في المسألة الدينية، بل إن الحديث عن الإصلاح هو دعوة حضارية ماسة لإعادة تصحيح مسار تلك المؤسسة، والعالم العربي منذ عقود تلت والحديث عن الإصلاح ما زال قائماً، لكن دون نتيجة، فما زالت المؤسسة الدينية العربية في أوج اخفاقاتها وانتكاستها مما يتطلب منا تهيئة الأرضية المناسبة، ورغم مرور أكثر من مائة عام على بروز ظاهرة الإسلام السياسي بما هي حركة إصلاح ديني دون أن يصلح حال الأمة أو يترك مواقع الرجعية والتردي والانحطاط.

حيث إن مسيرة النهضة بدأت "من محمد علي حتى عبد الناصر، تعددت مشاريع النهضة، وتنوعت مشاربها... فمن محاولات نهوض دولية: مع محمد علي، وعبد الناصر، وتجاوب سورية واليمن، والعراق، وأقطار المغرب العربي.. إلى محاولات إصلاح ديني: مع الوهابية، والمهدية، والسنوسية، والكواكبي، ومحمد عبده وآخرين. ومحاولات نهوض ثقافي: سلامة موسى وفرح أنطون، وطه حسين، وغيرهم"[1] تسعى كلها لإيجاد مخرج أمن للامة من مأزق هيمنة المؤسسة الدينية وتوظيف القيم الروحية في القيم الحياتية، حتى وإن كان الإصلاح من داخل

1 معروف عازار، **"الغائب والممكن في مشروع النهضة العربية"**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد (3)، 1998، ص161.

المؤسسة ذاتها، كالحركات الإسلامية مثلاً.

إذ بدأت مسيرة الإسلام السياسي تتعقب التاريخ بطريقة مسار حقيقي حثيث على مدى أكثر من مائة عام بالإمام جمال الدين الأفغاني، ومنه قد بدأ الحديث عن الإسلام والسياسة أول الأمر ليعاضده بذلك تلميذه عبده وبعده رشيّد رضا [1]، والذي قال عنه المفكر حسن حنفي: بإنه _ أي الأفغاني _ كان "رائد الحركة الإصلاحية، وباعث النهضة الإسلامية.. وهو أول من صاغ المشروع الإصلاحي الحديث في النصف الثاني من القرن الماضي" [2] الذي أعتبر رائد الإصلاح الديني والسياسي في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وهو الرجل الذي حبس حياته على نهضة الشعوب الإسلامية ليُصبح رجل الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي في بلاد المسلمين كافة منذ مرور أكثر قرناً من الزمن حتى هذه اللحظة [3] وهو يسعى للإصلاح والنهضة والتجديد.

لكن ما ينبغي قوله هو إن محاولات الأفغاني وتلميذه في الإصلاح والتجديد كانت محاولات تحمل في طياتها أثار تسوية فكرية مستعجلة فانتهت إلى مأزق حاد [4]، وأخفق المشروع الإصلاحي، وجاءت من بعده حركات سياسية ذات مرجعية دينية تأخذ بزمام المبادرة لإتمام وتصحيح مسيرة الأفغاني من بعده أملاً في تحقيق مشروع النهضة المرجوة من تحقيق مكاسبها.

والقول الحق إن مسألة الإصلاح الديني هي مسألة نهضوية، وهي مسألة بحاجة للإدراك الحاد للحاجة إلى وعي مسألتين غير قابلتين للتأخير أو الأرجاء، وهما [1]:_

أولهما: إن الإصلاح الديني خيار موضوعي لا مهرب منه في أي مشروع نهضوي للمجتمع أو أمة.

---

1 المُستَشَار محمد سَعِيْد العَشمَاوي، **الإسْلام والسيَّاسة**، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2004)، ص53.

2 د. حسن حنَفي، **جمَال الدّين الأفغَاني: المائويَّة الأولى (1897_1997)**، طبعة خاصة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص11.

3 د. محمود قاسم، **جَمَال الدين الأفغاني: حياته وفَلسَفته**، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص9.

4 نزيه أيوبي، **أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسيْ**، في: مجموعة باحثين، **الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي**، ط1، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000)، ص28.

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص175.

ثانيهما: إن اخفاق مشروع الإصلاح الديني _ الذي بدأه محمد عبده مطلع القرن التاسع عشر _ يطرح أسئلة مشروعة حول مجمل التي صنعت ذلك الإخفاق.

وإن هذين المسألتين لا يمكن ان ينوء بهما فرداً بشخصه كما بدأها محمد علي باشا، أو جمال عبد الناصر، رغم التعويل الهام على الكاريزما في الوحدة والنهضة العربية في الفكر والمخيال والمنظار العربي المعاصر، إلا إن الظروف تغيرت، والمعطيات اختلفت، والأمة تعرضت لتمزيق ومنزلق خطير متمثل ببلورة الطائفية، كنظام سياسي قطري يتناغم مع طروحات الفوضى الخلاقة لتقسيم المقسم وتجزئة المجزئ، بمعنى أدق إن النهضة بما هي إصلاح ديني لا تتم إلا من خلال بلورة مشروع سياسي كبير تقوده حركة سياسية (دينية أو مدنية) فلم يعد الفرد العربي يفرق بين دينية النهضة أو مدنيتها، فالأمة غارقة بالوحول وتتشبث بأي قشة لا يهم مرجعيتها وهويتها التي تقوم بزمام المبادرة من أجل إصلاح الأمة ونهضتها، المهم عندها هو الخلاص من هذا المأزق.

الحركات الإسلامية والإصلاح الديني

أن الحركات الإسلامية لم تكن إلا نتاج لإخفاق الدولة القومية من تلبية متطلبات الأمة، كما إنها جاءت كردة فعل على فشل الحداثة، سواء أكانت الحداثة في المشروع القومي، أو جاءت مختزلة لنفسها فلسفة وبرنامج خاص، وأول ما جاءت به الحركات الإسلامية هو المناداة بإصلاح حال الأمة، بل إنها جاءت من أجل هذا المبتغى النبيل، ظناً منها إن الإصلاح الديني هو المفتاح لإصلاح النواحي الأخرى من المجتمع ليكون بمثابة نقطة التحوّل الأولى.

فقد عنيت الإصلاحية الدينية في القرن التاسع عشر عناية كبيرة بمسألة الإصلاح الديني وقد وعت مطلب مركزية الإصلاح الديني في مشروع النهضة خاصة في نصوص محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي [1] ورأت إن الإصلاحية الإسلامية لم تحرز ذلك التقدم لولا تعويّلها بشكل كامل على ميراث السلفية الطرفية التي انبعثت في نجد والحجاز والسودان وليبيا وغيرها، لكن هذا لا يعني

1 المرجع نفسه، ص178.

وقوف السلفية الابتدائية وقتئذ إلى جانب السلطة الدينية "الثيوقراطية" بأي حال من الأحوال.

أي إن الإصلاحية الدينية (الإسلامية) التي انطلقت منذ جمال الديني الأفغاني إلى عبدة إلى الصعود السياسي للخمينية، إلى احتلال بغداد والإتيان بسلطة ثيوقراطية تحكم باسم الطائفة والدين، إلى قيام ثورات الربيع العربي الذي أضحى ربيعاً/ أو خريفاً إسلامياً، وأكثر النقد والجرأة هو الذي بدأ ببدايات طروحات الأمام محمد عبده الذي قدم نقداً حاداً لرفض الثيوقراطية كحل إسلامي، معترضاً عليها بشكل قطعي، فرسم خطاً فاصلاً بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية على قاعدة عدم جواز الدمج أو الجمع بينهما [1] اتساقاً مع الطروحات الإسلامية الكلاسيكية التي جاءت بها ثوابت وقيم وتعاليم الدين الحنيف.

السلفية والصوفية والعلمانية والمعيار الغربي

تتمحور حركة الإصلاح الديني وتتناقل بين رؤيتين أو فكرتين منبثقتين من الدين أو مستقتين افكارها منه ألا وهما السلفية والصوفية التي تنوءان بحملة مهمة الإصلاح كفكر حركي لهما، وأول ما بدأت حركات الإصلاح كانت بداية سلفية متمثلة بسلفية الأفغاني وعبده ورشيد رضا والكواكبي، مروراً بالحركات الإسلامية الإصلاحية التي تُريد إعادة تأميم القيم التغريبية وعودة المنهج الإسلامي الصحيح، ولا ننسى إن الوهابية النجدية والسنوسية الليبية والمهدوية السودانية كان لها السبق في هذا المضمار بما هي حركات سلفية أصولية تريد العودة إلى الأصول والمنابع لاعتقادها بضحالة ورثاثة أو تشوه الفروع.

إلا إن هذا المسار لم يستمر أو يدم طويلاً دون أن تخالط تلك السلفية حركات أخرى أقل اعتدالا وتوجها وهو ما تمثل بالحركة الإخوانية بريادة الأمام البنا، الذي حاول إصلاح المنهج الإسلامي برؤية صوفية معتدلة، فكانت الصوفية تعمل بنفس الاتساق إلى جانب السلفية في محاولة إصلاح الفكر الديني و"ثورنتة" نحو التجديد.

ونعتقد إن سلفية الإصلاحية أكثر اعتدالا و"مدننة" من الصوفية الإخوانية أو ما ارتبط بها من فروع في الوطن العربي وقصباته ومدنه، فعندما نشب الصراع بين آل

1 المرجع نفسه، ص182_183.

سعود والوهابية حول تأسيس دولة متحدة مكونة من نجد والحجاز، أتفق عبد الوهاب أن يعطي الدولة ومراسميها لآل سعود مقابل الاحتفاظ بالدعوة والإرشاد وحرية الطقوس والشعائر الدينية للحركة الوهابية، وعلى اساسة تكونت المملكة العربية السعودية شبه منفصل الدين فيها عن الدولة، أو ما يمكن ان أُسميها "علمانية ملتحية".

فالوهابية قبلت بدولة مدنية تقودها آل سعود، مع ابتعادهم التام عن تسيير شؤون الدولة ورسم نظام الحكم، وهو أقرب للمقولة العلمانية: الدين لله والوطن للجميع، وبهذا ظهرت الوهابية الام في موطنها الأصلي (السعودية) وكأنها "سلفية ميكافللية" توافق على فصل الدين عن عمل الدولة، في حين وقف البنا والقطبين (سيد ومحمد) والقرضاوي ومن تبعهم من جماعة الإخوان موقف أكثر تشدداً ودعا لحكومة اسلامية دينية لا مدنية اشبه بدولة الكهانة في الغرب المسيحي وهنا تظهر الثيوقراطية واضحة المعالم في فكر الإخوان المسلمين ولدى أباءها الأوائل خصوصاً، مقابل بروز مدنية وعلمنة بسيطة ومرنة في فكر السلفية الإصلاحية التي بدأها الشيخ محمد عبد الوهاب.

وما يجب أن نوضح هنا هي نقطة جوهرية وهامة، بغض النظر عن مدنية السلفية أو الصوفية، إن ليس هناك معيار تُقاس به الدول العربية إلا معيار مؤدلج وموجهة لا يتصل بالرؤية الحقيقية للدول، فالدولة العلمانية ليس إنها تحارب الإسلاميين والمتدينين أو تجبرهم على حلق ذقونهم أو ترك صلاتهم، والدولة الدينية لا تُقاس بإطلاق اللحية أو قص الدشاديش أو كثرة الصلاة أو التظاهر بالإيمان، لم يعد قياس علمانية الدولة ومدنيتها وفق المعايير الحقيقية والصائبة بقدر ما أصبح يخفي مصالح نفعية وشخصية، بل أصبح معيار علمانية أو دينية الدولة تُقاس بمدى قبول الغرب الأورو _ أمريكي لها، فمهما تكن الدولة متوافقة مع مصالح الغرب ومحافظة عليها في ظل بلوغها نوع من التشدد فهي دولة مدنية علمانية وإن كانت ترفع شعار الإسلام دين ودولة، والعكس صحيح تماماً، فبمجرد رفضك للغرب وإن كنت علمانياً ملحداً فأنت ليس مدني ولا متمدن بل أنت إسلامي متطرّف، فالعراق في عهد صدام كان في نظر الغرب بأنه دولة الإرهاب ومحور الشر [1] رغم علمانية الدولة ونبذها للفكر المتطرف آنذاك، والسعودية دولة تتسم بأيديولوجيا

1 إلى جانب كوريا الشمالية وأيران.

دينية خاصة إلا إنها دولة راضي الغرب عنها رغم إتهام بأصولية الفكر المتشدد، وإيران التي تتسم بالراديكالية الخمينية مغضوض النظر عنها غربياً، أو ربما تهاجمها أمريكا في وسائل الإعلام لكنها تجلس معها خلف الستار وفي الحديقة الخلفية للبيت الأبيض بخصوص تغذية العنف في العالم العربي ومد الحركات الإسلامية بوقود الفتاوى التكفيرية، بمعنى إن للغرب ازدواجية مريبة يتعامل بها مع دول العالم الثالث، ففي المنظور الغربي أصبحت مدنية وديمقراطية وعلمانية الدولة متوقف على مدى تصالحها وتوافقها مع المصالح الغربية وهذا هو قمة الفشل الغربي ورثاثة الحداثة وبؤس القيم الديمقراطية.

أسباب فشل الحركات الإصلاحية

إن الإصلاح الديني لم يأت أو ينبعث واقعياً لو لم يكن الدين في مأزق وتراجع حضاري[1]، بمعنى إن الإصلاح هو إيذان بقناعة وقبول كل الأطراف العربية والإسلامية، الدينية واللا دينية بإن الإسلام الدين في مأزق، وإنه في حالة يُرثى لها وبحاجة للمراجعة والتجديد، طبعاً تجديد ما يتوافق مع الروح العصرية للإسلام مع عدم المساس بالثوابت والنصوص القرآنية، وإنما فتح باب الاجتهاد وإعادة هيكلة المؤسسة الدينية التي أصبحت عبئاً ثقيلاً على قبول فكرة الإسلام ونشر ثقافته.

لكن مُذ جمال الدين الأفغاني حتى اللحظة، والإصلاح الديني لم ينجح من تحقيق مراميه، أو عوده الإسلام إلى مكانته الحضارية، أو على الأقل لم يحقق ما حققته حركات الإصلاح الديني الأوروبي، لعدة أسباب قد تكون بيئية تتعلق بطبيعة وثقافة المجتمع العربي، أو قد تكون موضوعية، أو أيديولوجية، أو ذات بُعد مادي، ومن هذه الأسباب التي أدت إلى الفشل والإخفاق هي:_

1_ جمود الأفكار وقدامْتها، حيث إن أغلب الحركات الإسلامية اليوم تناشد الإصلاح والتجديد وتدعو للتحديث لكن بعقلية القرون الوسطى، بمعنى إنها تُريد

1 نحن ندرك جيداً من العلة في تردي وانتكاسة الدين ليست فيه، فهو المنزه والمترفع والمقدس والمُحصن من كل النقديات إزاءه، وإنما العلة في القائمين على رفع شعار الدين ذاته، وللأسف نقول شعار وليس إيمان، لأن ما هو على الساحة لا يعدون أن يكون شعاراً يرفع فوق مبان مقرات الأحزاب الاسلامية _ السياسة، ويافطات في التظاهرات المؤدلجة، دون أن نلمس ذلك على التطبيق العملي.

تجديد في الاسم والمظهر مع الإبقاء على الجوهر والمضمون دون المساس به.

2_ أن واقع النظر التقليدي المحافظ كان دائماً يحسم معركة الإصلاح لصالحة، رغم طرح العديد من محاولات الإصلاح من قبيل التجديد، والانهاض، والتصحيح، والإصلاح، والإحياء لتعود لحالة ما انطلقت منه بخيبة كبيرة [1].

3_ ان أغلب أو جُل حركات الإصلاح الديني هي حركات سياسية أو حزبية أو عقائدية تتفرغ للعبادات والأمور الدينية أو جاءت من أجل مشروع سياسي حزبي، وهو ما اتسمت به بالجزيئية دون الكلية، والفئوية دون الأغلبية، وبهذا فهي غالباً ما عالجت الدين من منظور حزبي، أو برؤية سياسية، وهو الأمر الذي عمق المشكلة وأشكلها وزاد الطين بله، فكانت في غالبيتها مشاريع دون المستوى المطلوب، لم تأت بكونها حركات شاملة تسعى لتغيير عجز الأمة وانتشالها من انتكاستها وارتكاسها الى الرجعية وإنما جاءت لتعالج جزء من مشكلة أو لإصلاح جانب وترك الجوانب الأخرى الأكثر خطورة وحيوية.

4_ إن الحركات الإسلامية بالأساس هي حركات اخطأت السبيل في الحفاظ على الدين وفقاً لقول الإمام علي (كرم الله وجهه)، وقول عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) حينما قالوا في الخوارج إنهم ليسوا إلا جماعات أرادت للدين أن يعلوا ويستمر فأخطأوا السبيل في ذلك، وإن خطأ الحركات الإسلامية اليوم ومنذ البدء قد ينسحب على كل الجوانب الأخرى التي تتبناها تلك الحركات، فكان بلا شك هو خطأ في الإصلاح الديني.

5_ تبني ثقافة النقل مع لجم دور العقل واغتياله وتحجيبه، وهو الأمر الذي جعل حركة الإصلاح الديني مجرد ماكنة استنساخ لم تغير من القديم إلا ورق الطباعة أبقت على كل شكليات وجوهريات القديم، وهو كلام لا يتسق مع مفهوم التجديد والتحديث السياسي لكل مفاصل الحياة والمجتمع العربي الإسلامي.

6_ إن الإصلاح الديني لا يمكن أن يتم دون المرور بمشروع وآليات النهضة، وكيف يقام مشروع النهضة هو حتى اللحظة لم تتفق الأطراف العربية الإسلامية على هوية هذا المشروع أصلاً، فما زال الجدل دائر بين أن تكون هوية المشروع

---

1 د. عز الدين عناية، **العقل الإسلامي، عوائق التحرر وتحديات الأنبعاث**، ط1، (بيروت: دار الطليعة، د. ت)، ص34_35.

عربية قومية تنشد الإصلاح من منظور قومي عروبي وحدوي، وبين أن تكون هوية دينية إسلامية تصبو للإصلاح من منظور ديني إسلامي إيماني عالمي، وبين هذا وتلك ضاعت كل مكتسبات المشاريع الإصلاحية، وحتى اللحظة لم يحسم الفكر العربي المعاصر ما إذا كانت الهوية عربية أم اسلامية.

هذه جملة الأسباب التي أدت إلى أخفاق حركات الإصلاح الديني من إتمام مهمتها، أو تحقيق إنجاح مشاريعها، التي ظلت حتى اللحظة تراوح مكانها، دون بارقة أمل في ظل تنامي وتدفق نتاجات النظرية الثيوقراطية في واقعنا العربي وانبعاثها من الماهية الى الوجود، والتطلع إلى الواقع العربي بكل تجلياته، لتكون فكراً وممارسة، نظرية وتطبيق، ماهية ووجود معاش، بكل ما تعنيه الثيوقراطية من أخفاق لمشروع الحداثة وقتل لحركات الإصلاح الديني التي ترفع شعارها وتخفي حقائقها.

هل الثورات ربيع إسلامي ؟

لقد كثر الحديث عن الثورات التي عمت الوطن العربي، وأكثر تنوعت التساؤلات إزاءها وحيال برامجها، من قبيل أسئلة هل الثورات ربيع عربي، أم خريف إسلامي، .. هل هي ثورات علمانية أم ثورات دينية، .. هل هي ثورات نهضوية على النمط القومي أم هي ثورات إصلاح ديني، وبغض النظر عن الأسئلة التي طرحناها، نطرح سؤال اليوم: هل الثورات العربية اليوم هي ثورات ربيع إسلامي؟؟

إذ اصبح الحديث عن المشروع الحضاري الديني (الإسلامي) من اولويات المطالب العربية، والحاجة الملحة على الصعيدين العالمي والإسلامي، ذلك لارتباط مستقبل العرب والإسلام بهذا المشروع ارتباطاً حيوياً [1]، وهو سبب جوهري في ارتباط العامل الديني بحركية ثورات التغيير العربي التي ظهرت بقوة غير مسبوقة بعد العام 2010 تزامناً مع الثورات، كبروز السلفيين _ إضافة للحركات الصوفية

1 د. محمد مورو، "**الإسلام السياسي قاطرة التغيير والتحول في العالم**"، مجلة حمورابي للدراسات، بغداد، العدد 4، السنة الأولى، 2012، ص48.

_ وتشكيلهم لحزبي (الفضيلة) و(النور) [1] في مصر، والنهضة في تونس والعدالة والتنمية في المغرب والأردن وفي ليبيا والسودان واليمن.

فالعامل الديني كان من اوائل الحاضرين في ساحات وميادين التحرير، ولعب دوراً هاماً وإن جاء متأخراً في مرحلة لاحقة للثورة، .. وإن لم يكن المكون الوحيد إلا انه كان يلعب دوراً محركاً، استطاع بفعل عوامل عديدة أن ينتقل بشخوصه وجماعاته من الدور الشيئي والهامشي المتواضع في ميادين التحرير الى هرم السلطة نتيجة لعوامل موضوعيه ومادية.

ومن اهم تلك العوامل التي ساعدت على تنشيط المؤثر والعامل الديني في ثورات الربيع العربي، هو قيام ثورات الربيع العربي ذاتها، وكأنها قد أحيت دور التيار الديني في السياسة العربية، كحزب النهضة في تونس، والإخوان والسلفية في مصر وغيرها من تيارات الاسلام السياسي [2]، ومن أهم تلك العوامل هو الخبرة التاريخية في مجال التنظيم والإدارة والعمل السياسي، فالحركات الإسلامية كانت صاحبة الرصيد الأكبر من قوى المعارضة والتيارات المهمشة الأمر الذي وفر عليها خبرة سياسية في مجال الوصول إلى السلطة في كذا دولة عربية على الأقل، إضافة على عامل السعي في تجييش الشارع والمؤسسات الدينية وتوجيه عقول الناس وشد انظارهم إلى شعارات الدينية (الأفيونية) من أجل كسبهم لمرحلة الانتخابات على أقل تقدير وضمان التصويت لهم والإداء لهم في صناديق الاقتراع.

بمعنى إن العامل الديني هو الذي يعوّل عليه للأخذ بزمام المبادرة من أجل تغيير البنى القديمة والنظم المشيخية الهرمة، وعليه تُعقد عزيمة النهضة والتنمية الحضارية، من خلال التجديد والإصلاح الديني، فليس هناك شك في إن الحركات الإسلامية بكل قسماتها وتنوعاتها الأصلية والفرعية سعت بكل ما في وسعها من اجل توظيف الشعور الديني في الثورة من اجل كسب السلطة ومغرياتها، وإن تمثل ذلك بزّي حركات الإصلاح والتجديد تاره، وبرفع لواء مشروع النهضة الإسلامي

---

1 د. سيد عيسى، "**التيارات الإسلامية في مصر والتحركات الاحتجاجية الشبابية: رؤية تاريخية**"، في: عمار علي حسن، (وأخرون)، **الحركات الاحتجاجية الشبابية في الوطن العربي: الأثار والأفاق**، تحرير: مصطفى الحباب، ط1، (بيروت: الانتشار العربي، 2012)، ص58.

2 صلاح سالم، "**معضلات الانتقال العربي من الاستبداد الى الحرية**"، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 148، 2011، ص126.

الحضاري تارةٍ أخرى، فقد برعت تلك الحركات الاسلامية بقوة من التوظيف الديني في المجال السياسي حيث كسبت قاعدة شعبية كبيرة وجمهوراً لا يستهان به في الشارع العربي وتأييداً مثالياً بسبب بساطة خطابها السياسي الذي يعزف على وتر الوجدان والعاطفة، الذي خاطبت به الحس الديني عند الناس [1]، ونجحت في ذلك ونفذت إلى عقل المجتمع.

فلولاً المُخدر الديني في فواعل السلطة الدينية ومؤثراتها لما كان لعامل الدين ذاته تلك القوة في سرعة التحوّل والانتقال من واجهة المعارضة إلى واجهة السلطة والحكم في مصر وتونس واليمن وليبيا، والمغرب والعراق والأردن وقد تطال سوريا فيما لو انتصرت سوريا الثورة على سوريا النظام، وهو القول الذي صح على الثورات بإنها بدأت بثورات عربية وانتهت بإسلامية.

هل الثورات إسلامية بالمعنى الثيوقراطي؟

وهنا يشغل بالاً سؤالاً طالما أرقنا ونحن نتابع مجريات الأحداث ونتاجات الثورات العربية مآلاتها، وما انتهت إليه، (**هل الثورات إسلامية بالمعنى الثيوقراطي؟**) .. وهو تساؤل حير المفكرين والكتاب العرب أو المختصين بالشأن العربي، خصوصاً وهناك اتهامات للإسلاميين إنهم سرقوا الثورات وألبسوها عمامة الإسلام ولحيته وعباءته وإظهارها بمظهار ديني وقور ومحترم، رغم تأخر الإسلاميين في الالتحاق بالثورة، لكنها غدت التيار الأوفر حظاً في كسب وحصد ثمارها، وتوظيفها وتبويبها لصالح طموحاته وأهدافه، لتصبح ثورات متلبسة بزّي ديني إسلامي.

فالإخوان المسلمين رغم ثقلهم السياسي والاجتماعي في مصر لكنهم لم يكونوا فاعلين في الثورة التي أزاحت مبارك من الحكم، وكذلك في تونس، كانت ثورات الربيع العربي ثورات شبابية لم تكن مؤدلجة في غالبيتها العظمى، بل وأقرب كانت ثورات شبه قومية _ اذا صح التعبير _ لأنها عبرت عن بيئات متشابهة ولغة واحدة (اللغة العربية) ومطالب قومية (الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية)

1 ماجد كيالي، "**ما بعد الثورات العربية: إسرائيل في مواجهة تغيرات استراتيجية في محيطها**"، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 149، 2012، ص36.

ولو انها حدثت بطريقة فردية كل دولة على حدة إلا إنها كانت تعبير عن وجدان واحساس واحد بنفس المشكلة، لكنها متشابهة من حيث الشعارات والاهداف والمطالب وهنا تكمن قوميتها وعروبتها.

وان إصلاح مسار الأمة (دينياً، سياسياً، اجتماعياً، ثقافياً، اقتصادياً) قد يفرض علينا أربع مساهمات من شأنها أن تحدد المسار الصحيح والمخرج السلمي لاستنهاض الأمة، واهم تلك المساهمات هي [1]:_

1_ المساهمة في تجديد الوعي الذاتي أو الوعي بالذات.

2_ المساهمة في المسألة الوطنية.

3_ المساهمة في معركة الديمقراطية.

4_ المساهمة في إعادة صياغة العلاقة بين الدين والسياسة.

ونقول هنا بعد هذا العرض المتزامن للأحداث بإن ثورات الربيع العربي هي ليست ثورات إسلامية، وإنما إسلاموية والفرق واضح بين الاثنين _ بالنسبة للمتلقي _ فثورات الإسلام تحمل معنى أسمى وأكبر مما نشاهده اليوم، وإنما هي ثورات إسلاموية مؤدلجة غيرت مسارها رغبات قادة الحركات الإسلامية وتبويبها لصالح مشاريعهم المُتسمة بالأيديولوجيا التي تتناغم بين الدين والسياسة وهي أقرب للفهم الثقرطي منه للإسلامي، وتلك هي سمات الفكرة الدينية (الثيوقراطية).

العلمنة والثقرَّطة

أنْ من أكثر الإشكاليات المثيرة للجدّل هو العلمنة والثقرطة لأن كلاهما يرجع أصل الجدل إلى قضية الدين والدولة أو علاقة بعضهما البعض، التي تُعد أس إشكاليات الفكر العربي الحديث والمعاصر، فالعلمنة خيار مدني يُريده ممن يظنون إن الدولة لا يجب أن تكون دينية، والثقرطة هي بنفس السيَّاقات هي خيار ديني يُريده ويؤيده ممن يظنون إن الدولة العربية ليس إلا دولة دينية، ومن هنا يبدأ

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص18.

الحراك والسجال بين متناقضين يرفضان الجلوس على طاول الحوار للتوفيق بين طرفين متباعدين.

أنْ الدعوة للعلمنة اليوم نابعة من اعتبار بالغ الأثر والأهمية ألا وهو فشل العلمانية (القومية، الماركسية، الليبرالية، الوطنية) من الحفاظ على المكتسبات التاريخية أو بالأحرى فشل العلمانية من تلبية متطلبات المجتمع، فكان سقوطها المدوي متزامناً مع سقوط الحداثة وأقنعتها، ومن ثم فشل الثيوقراطية من تحقيق أدنى تقدم ملموس لا في المجال الروحي التعبدي الإيماني، ولا في المجال العملي السياسي الدنيوي، بل والأنكى إنها فشلت في حتى بالحفاظ على مكتسبات العلمانية القومية والوطنية، ومن هنا جاءت ضرورات العلمنة في عصر الثقرطة بكل ما تحمله من معنى.

حيث إنْ علمنة المجتمع ضرورة ملحة، كضرورة علمنة الدين، لكن شرط أن تكون علمنة من داخل المؤسسة الدينية أو بالأحرى من البيئة العربية الإسلامية، وليس استيراداً من الغرب، فنقول للمرة الألف إن العلمانية الغربية هي كارثة على العرب، وهي مأزق لا يزيد الطين إلا بله، بل ينبغي أن نتحدث عن علمانية عربية مؤمنة، ومتصالحة مع الدين ومتوافقة ومتسقة مع ثوابته، وبهذا يذهب الكثير من المفكرين إلى إن الإسلام أحوج الأديان للعلمنة من غيره، _ ولو إني لا أجد نفسي كذلك لكن اعتبر إن العلمنة هي نشاط دنيوي يتعلق بأمور الدنيا لا يتصل بالدين إلا بأمور نستطيع تجنبها بصورة دينية ذاتها لما يتصف به الإسلام من قوة وارادة وديناميكية للتعايش مع أكبر التناقضات.

لكن طروحات العلمانيين الداعية لعلمنة المجتمع والدين نابعة من كون إن الانقسام الطائفي الذي تشهده الأمة العربية الإسلامية هو انقسام سياسي وليس ديني ومُدارة في الخلاف على موضوع الخلافة أو الإمامة [1]، وهو ما ذهب إليه الدكتور برهان غليون بالقول إلى إن الطائفية نابعة من قلة الإيمان وليس من الإيمان أو التدّين ذاته [2] وهو ما أكدناه في عده مواضع من إن الطائفية هي سياسية وليست دينية، بمعنى إنها تتغذّى على الموروث السياسي الخلافي وليس على الديني، ونقد الطائفية لا يعني إننا نُلغي الطوائف أو نُهمش دورها السياسي، وإنما نقف بالضد

1 جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص93.

2 د. برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط1 (بيروت: دار الطليعة للنشر، 1978)، ص20.

من التوظيف السلبي للطائفية من خلال عناق الديني بالسياسي خروجاً عن التآويلات الدينية المثبتة في النصوص القطعية الدلالة.

والعلمنة بدورها هي الكابح والمكافح لوباء الثقرطة، لكن بشرط ألا تكون علمنة أوروبية غربية لإننا بهذا الشكل سوف نعالج المشكلة بمشكلة أخرى، كون العلمنة والثقرطة هما منتوجان غربيان اوجدتهما الظروف والبيئة التي احاطت الكنيسة وسلوكها وتعاملها مع العامة، فلا كنيسة في الإسلام، ولا حاجة لشمامسة وليس هناك بابا أو اسقف أو نظرية سيفين أو سيفٍ واحد، ولهذا فلا حاجة لعلمنة قرسطوية أوروبية الطبيعة واللغة والتصرف، لكن هناك في عالمنا العربي مساجد تحولت منابرها إلى خطابات سياسية، وعلماء يدعون أنفسهم رجال دين، فالعلمنة _ هنا بهذا الحال _ مطلوبة لتصحيح مسار المؤسسة الدينية الإسلام لكن بشرط إن تكون علمنة من داخل الإسلام وبشروط عربية بحتة، وليس خارجة عنه أو وافدة إليه.

أذن فعلمنة الدين هو وحدة الذي يتيح للاهوت الإسلامي بشقية (السني والشيعي) أن يتحرر إنئسارة وارتكاسه لمقولتي النصب والرفض، ولأزميتمها التكفير والتنجيس [1] وفك ارتباط الخلاف بينهما، والتأكيد على إن الاختلاف بين المذاهب أمر ليس بالمعيب أو المُهين، بل إنه _ أي الاختلاف _ قادر على تغذّية الدين بدماء حيه وتجديد فكرته وإصلاح مؤسساته، فالمتقاربات أو المتشابهات لا يتفاعلان في الحالة الفيزيائية الميتافيزيقيا وإنما المتنافرات هي التي تتجاذب وتتلاقى لتشكل خلطة من التجانس والتوحد، وهذا هو حصيلة تلاقي السنة بالشيعة عن طريق علمنة الدين من داخله، وليس استيراد لبضاعة غربية لجسد عربي مسلم محتشم.

ضد الثيوقراطية

ما نريد قوله بحق الثيوقراطية هو إننا لسنا ضدها كمفهوم غربي أو نستهدف شخوصها أو أولياءها الربيون، وإنما محاولة منا لنقد مؤسستها، وسياساتها، وتصرفاتها إزاء المحكومين، ولا نختلف عن مبايعتها إن وفرت للأمة الشروط

1 جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص94.

اللازمة للعيش الرغيد وفق الأطر الإسلامية التسامحية الوسطية، وهو أمر مستبعد تماماً، فأهم ما فشلت به إنها عجزت من المجيء أو الآتيان بشخوص يمثلون ضحضاح من الجيل الثاني من قادة الإسلام، حتى [1]، ونحن متيقنين جداً عجزهم من المجيء بشخوص الجيل الأول للإسلام من هم صحابة وآل بيت الرسول رضوان الله عليهم اجمعين أمثال: أبي بكر، عمر، عثمان، علي، عبد الرحمن بن عوف، الزبير، طلحة، أبا عبيدة، سعد، خالد بن الوليد، المثنى، القعقاع بن عمرو التميمي، حذيفة، أسامة بن زيد، وأسامة بن منقذ، أبن عباس، وغيرهم الكثير، وهذه حالة طبيعية ونتاج للصيرورة التاريخية والحركة التطورية للمجتمعات التي بدأت بالبداوة وصلت اليوم لعصر التقانة والحداثة، وقد تصل بعد غد إلى ما وراء الميتافيزيقيا والسوبر سوبر حداثة، والتي من المستحيل العودة إلى عصر المدينة الفاضلة (اليوتيوبيا) المتمثلة بقادة وأمراء وصحابة الرسول بعد وفاته باعتبارهم الرعيل الأول للأمة العربة الإسلامية.

وهكذا كانت حكومة النبي، إن صح إطلاق هذا المصطلح، حكومة الله المؤسسة على ما جاءت به الشريعة على مختلف الصعد والمبادئ، كان النبي (صلى الله عليه وسلم) فيها هو الحاكم المرسل من الله، يلجأ إليها الناس مختارين طائعين "لا إكراه في الدين" فيكونوا عند مسؤولياتهم في التنفيذ، وتتفق هذه المبادئ وآلية العلاقة خارج المدينة حيث اعتمد الرسول على ما يمكن تسميته "اللامركزية" في صلته بالمسلمين [1] وهذه هي رسالة الإسلام التي جاءت بالأساس رحمة للعالمين [2] بنص القرآن الكريم في قوله (عز وجل) مخاطباً النبي محمد (صلى الله عليه وسلم): **(وَمَا أَرْسَلْنَاك إِلَّا رَحْمَة لِلْعَالَمِينَ)** [3].

وبوفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، انتهت مرحلة "حكومة الله" أو حكومة الدعوة كما يسميها المستشار "محمد سعيد العشماوي"، لتبدأ "حكومة الناس" في عهد

---

1 ذلك لقناعتها بعجزهم التحلي بأخلاق وقيم الخلفاء الأربع (رضوان الله عليهم)، أو القدوم على نهجهم، وهو ما أكده الأمام علي كرم الله وجه، في أحد خطبه بالناس إثناء توليه الخلافة كأخر خليفة راشدي.

1 د. فاضل الأنصاري، **"الحاكمية بين الإسلام الرسول والإسلام التاريخي"**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد4، ص10.

2 محمد حمدي زقزوق ،**الدين للحياة**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص26.

3 سورة الانبياء، الآية (107).

الخلفاء الراشدين [1]، على نهج من العهد السابق وخطى الرسول وطاعته للمضي في تأسيس دولة إسلامية مركزية واحدة[2] لكن بشروط عصرية تراعي الحال والزمان والمكان، دون أن تبتدع مُحدث لم يأمر به الكتاب والسنة.

أذن "لا كهانة في الإسلام" هي مقولة أجمع عليها كل مفكرو الإسلام في العهدين الوسيط والحديث، وشدد عليها الإصلاحيون المحدثين [3] وكل من ينادي بها لا يستدعي الإسلام كإيمان وعقيدة للحضور اليومي، وإنما يستدعي الكاثوليكية بكل قيمها وتعاليمها في مجتمع عربي إسلامي الأمر الذي شكل أزمة فكرية في العقل والفكر العربي الحديث والمعاصر.

أزمة العقل: الثيوقراطية أم العلمانية

تعد الثيوقراطية نتاج حاسم لفشل الحداثة والمعاصرة من تحقيق مكتسباتها التاريخية والحضارية لاستنهاض الأمة العربية، أو الحفاظ على الرصيد المتبقي للأمة من تراثها الحضاري الذي حافظت عليه الدولة القومية/ الوطنية حتى نهايتها وانكسارها القاصم بعد وفاة زعيم الأمة العربية جمال عبد الناصر، الأمر الذي شرع الأبواب للبحث والتدليل والتنقيب لبديل حضاري من جانب بعض المهتمين بقضايا الأمة، يُخلص الأمة من مأزق التبعية والإذلال والانحناء لسياسات الاستعمار والقوى المحلية المنبثقة من جعبته الكولونيالية أو المولدة من خاصرة الاستعمار.

فالمشكلة ليست بسبب صعود الأصولية الثيوقراطية أو صعود العلمانية ولا هزيمتهما، فليس العلة بالمفاهيم أو الظواهر وإنما في العقل الذي تدور في دواليبه تلك الأفكار والقيم والمصطلحات، فلو كان العقل العربي عقلاً منتجاً ومتحرراً لما كانت الثيوقراطية أو الحداثة أو العلمنة بهذا الحجم من التأثير السلبي على المجتمع وهذه الوفرة من المشاكل والاختلاف لحد القطيعة بين العرب، بل لو إن العقل العربي عقل يشتغل بطريقة سليمة، وناضجة ويحمل رؤية مُبصرة ترنو إلى الأمد

---

1 للمزيد راجع: المستشار محمد سعيد العشماوي، **جوهر الإسلام**، ط3، (القاهرة: سينا للنشر، 1993)، ص 61.

2 د. فاضل الأنصاري، "**الحاكمية بين الإسلام الرسول والإسلام التاريخي**"، مرجع سابق، ص10.

3 د. عبد الألة بلقزيز، الإسلام والسياسة، **مرجع سابق**، ص98.

البعيد لكانت أكبر الإشكاليات الفكرية الوافدة إلى العرب مجرد مرور عابر لها، أو ربما لما وفدت إلينا أصلاً.

فبروز المفاهيم والظواهر دليل على فشلها من استنبات قيمها على الأرض العربية سواء أكانت الأصولية أو الثيوقراطية أو العلمنة أو الحداثة أو العولمة، ولهذا فنحن العرب معرضون لمفاجئات مفاهيم أخرى لا تقل ضراوة عن سابقاتها إن لم تكن أفدح على الفكر العربي المعاصر، بل إن أزمة الفكر العربي المعاصر هي ناتج عن تفاعل وتنامي فشل داخل فشل، أي إن فشل العلمانية كان حجة لطرح بديل الثقرطة والتعويّل على الحركات الإسلامية لإحلالها محل العلمانية، وإن فشل الحركات الإسلامية اليوم يدفع نحو مزيد من قيم الدولة المدنية العصرية الديمقراطية والدعوة للإصلاح الديمقراطي أو الانتقال إليها، فالأصولية من حيث هي نظرية قد ولدت لسد الفراغ الأيديولوجي الذي نشأ عن الأبنية التقليدية وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب [1] ولم تكن حقيقة تاريخية لا في الإسلام، ولا حتى في الفكر الإسلامي السلفي الأصولي الكلاسيكي وإنما جاءت وافد إلينا بعد فشل الوفود العلماني، فاصطدمت بواقع لم تحسب حساباته.

أذن فالمشكلة في العقل العربي وتفكيره المحدود وليس في الثيوقراطية أو العلمانية كما يشيع الحديث بين الناس، وإن كلاهما كمفهومين مرفوضان في رحاب الإسلام إذا كانا يحملان المعنى الأوروبي الكنسي.

نقد الأصولية الثيوقراطية

من خلال منا تقدم نؤكد إلى نقد الأصولية والثيوقراطية نقداً أبيستمياً من شأنه أن يفعل نشاط الخلايا النائمة للعقل العربي المسلم، ويطرح تساؤلات جمة حول بدايات النشأة والظهور والانتكاسة، أي قراءة سردية نقدية لتاريخ الأصولية والثيوقراطية ومراجعة لتاريخها وانتقالها ووفودها إلى رقعتنا الجغرافية، ونحن هنا في تقديم نقدنا لها لا يعني رفضنا لقيمهما لمجرد اننا نختلف معها عقائدياً وفكرياً، وإنما من أجل تصحيح مسار العقل العربي المخدوع بالطروحات الثيوقراطية (السيمائية) التي تتبرم لها الحركات الإسلامية، وهنا يطرح الباحث عادل طاهر نقد الاصولية

1 د. مرا وهبة، **الاصولية والعلمانية**، مرجع سابق، ص61.

الإسلامية وهو رفض النظرية المعرفية الكامنة فيها، والنقد لهذه النظرية مفادها هو إن الإنسان كامل العقلية ومؤهل لمعرفة الطريق الصحيح إلى تنظيم شؤونه الدينية من خلال الإرشاد الديني [1] فلا حاجة لفتاوى أو تأويلات المؤسسة الدينية التي غالباً ما تصدر فتاوى تكون أقرب للحزبية وللأيديولوجيا السياسية، وإنها ليست خياراً ناجحاً أو اختباراً صائباً للمجتمع العربي بما تنطوي عليه من إشكاليات وهفوات تكمن منذ نشأتها وتطورها وصولاً إلى مرحلة اكتمالها المعرفي والفكري.

حيث إننا نعتقد إن من ضمن نقديات الثيوقراطية الجمة هو إنه لا توجد في الإسلام مفهوم (رجال دين) بالمعنى الكنسي الغربي، وهو ما تطرق إليه الشيخ محمد شمس الدين إنه لا يوجد في الإسلام ما يُسمى (رجال الدين) بالمعنى الطبقي الاجتماعي الموجود في المجتمعات غير الإسلامية إذ لا يوجد في الإسلام معتقد وتشريع يمكن أن تكون بسببه جماعة (كهنوت) لأن العبادة في الإسلام لا تحتاج إلى وسيط [2]، وهو ما أشرنا إليه أنفاً وما جاء في ذكر الآيتين (سورة البقرة: الآية 186) (سورة النمل، الآية 62)، وإن المجتمع العربي الإسلامي هو ليس مجتمع ديني وإنما مدني بشروط الإسلام، وهو ليس مجتمع لاهوتي، أو كنسي، وليس عندنا كنيسة حتى تجبرنا برجال كهنوتها الذين يوزعوننا إلى كفار ومؤمنين، فالإسلام دين عبادات ومعاملات، لا يحتاج لملأ أو سيد أو شيخ أو أسقف أو حاخام ليلعب دور الوسيط، فلا وساطة بين العبد وربة في دائرة الإسلام، المسلم حر في اختياره طريقة عبادته، وحر في ممارسة شعائر الدينية الطقوسية، فلا إكراه في الدين، ولا وساطة في الإسلام، ولا قياس هناك في الإسلام لدرجة الإيمان، ولا أحد مقرر له أن يحاسبنا على أعمالنا بالقوة المفرطة، وإنما بالنصيحة والموعظة الحسنة، فالدين النصيحة في الإسلام، ولا أحد ينسى قصة الصحابي أسامة بن زيد حينما قتل محارب مشرك قال لا إله إلا الله، ولما بلغ الخبر للرسول انتفض للأمر وحاكمه، فقال يا رسول الله: أنه اسلم تحت حد السيف وبالقوة، وقال (صلى الله عليه وسلم) له: وهل شققت على نفسه، فكيف يمكن تقديم النصيحة وهي أصبحت إكراه وإجبار لا على اتباع الدين _ فالكل هنا مسلمين _ وإنما إجبار الناس على ترك مذاهبهم وطوائفهم واتباع طائفة الثيوقراطيين، من خلال الفوهات الرشاشة المصوبة صوب

1 مرجع نفسه، ص73.

2 أنعام أحمد قدوح، **العلمانية في الإسلام**، مرجع سابق، ص64.

فروة كل انسان بالوقت الذي إننا كلنا مسلمين، وليس بين مسلمين ومشركين، ومن هنا نعتقد إن رفض الثيوقراطية مطلب إسلامي وعربي واخلاقي وانساني واجتماعي لأننا نعرف كيف نفكر من خلال بواسطة العقل الذي وهبه إلينا الله (عز وجل) تفضيلاً على بقية المخلوقات، من أجل الرجوع إلى الكتاب والسنة دون أن يوجهنا رئيس حزب ديني أو حاخام يعمل في مؤسسة دينية أو أسقف يعمل في مساجد ضرار، أو مرشد منتم لأيديولوجيا خاصة، إذ ليس في الإسلام لا حزب ولا كاهن، ولا وسيط ولا مرشد فالإسلام دين واضح وصريح لا يحتاج إلى وصاية من أحد، وهذا هو نقدنا للثيوقراطية الدينية.

مع الإسلام ضد الثيوقراطية

عندما نتحدث عن الإسلام فهذا لا يعني إننا نؤمن بمشروع الحركات الإسلامية الفاعلة في المجال السياسي العربي اليوم، ولا يعني إننا نشدد على إننا ندافع عن قيمة مُحدثة ومبتدعة، ولا نحن من دُعاة العلمانية أو مروجين لها، وإنما نتحدث عن قيم إسلامية سامية، فمن أكبر الأخطاء الكارثية الشائعة في المخيال العربي الإسلامي هو فكرة إن الإسلام هو الحركات الإسلامية وبهذا فهو الثيوقراطية بعينها، والأمر ليس كذلك مطلقاً.

أما الحقيقة المطلقة هي إن الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة، أما الحركات الإسلامية هي حركات سياسية بلا زيادة ولا نقصان [1]، ولا يمكن طرح فكرة إن تلك الحركات الفاعلة في صوغ المجال السياسي إنها الإسلام أو جزء منه، فالإسلام أعلى مراتب الابتغاء والمرام والترفع والتنزه، والحركات الإسلامية في جزء من حقيقتها تعتمد على الحيلة والكذب والمراوغة والخداع والإطاحة بالقيم الدينية، فالبوّن شاسع، والأمران شتان، لا سيان.

وأن العلاقة بين الإسلام والحركات الإسلامية تتشابه إلى حد ما من علاقة الإسلام بالحركات العلمانية، فالثيوقراطية الدينية هي ذات العلمانية المدنية كلاهما منتوجان غربيان ليسا من أصل الإسلام ولا من فروعه، وإنما هما أحد تأثيرات الفكر العربي الإسلامي المعاصر الذي أثرت عليه بشكل مباشر أو غير مباشر،

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص14.

وإنهما يعملان بالتناوب على التوظيف الكامل للدين سواء بالدمج (حالة الثقرطة) أو بالفصل (حالة العلمنة).

وما نود قوله إننا ندافع من أجل الإسلام ونجاهد ونقاتل إلى جانب الإسلام الحقيقي، لكننا نقف بذات الحدية ضد الثيوقراطية أو العلمانية أو أي فكرة لم يأت بها الإسلام أو إنها جاء لإعاقة فهم الإسلام.

فالإسلام دين وثقافة وحضارة وقيم سامية، والثيوقراطية ابتداع وتحديث وطرح جديد ورادیکالية وحركة سياسية ذات مرجعية دينية، تحاول ركب موجة الدين من أجل الدنيا والسياسة والدنيا والمال والنفوذ.

الإسلام "دين دولة"، و"دين وأمة"، و"دين ودنيا"

أن الإسلام هو الطريق المعبد للعرب وغير العرب، للمسلمين وغير المسلمين، متى ما ساروا فيه نجوا من مطبات الحياة وعذاب الممات، بل وهو المنهاج الشامل لكل مفاصل الحياة، لكن هل يعني ذلك إنه أنتهى الأمر واندمجت السلطتين الروحية والزمنية في قبضة واحدة، أو هل انتهى الأمر إلى ذلك بدون الرجوع إلى القرآن الكريم وسنة المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، إن الأمر مثار جدّل بين الكُتاب والمفكرين، كُلٌ يطرح فكرته في الأمر، خصوصاً وإن القرآن الكريم كما قال عنه الأمام علي (كرم الله وجهه) إنه حمال أوجه.

فالإسلام دين ودولة ودين وأمة ودين ودنيا، عبارات لا خلاف حولها نظرياً، حتى العلمانيين يؤمنون بتلك الطروحات، لكن الخلاف في التطبيق، فالمنهج واحد والتطبيقات متعددة، أكثر ما أثار جدّل الأمة وهو جوهر الخلاف إن الإسلام لم يتطرق لمفهوم الحديث للدولة، والدولة كمفهوم وردت في موضعين فقط ولم تكن تعنيا المعنى العصري للدولة، في حين وردت كلمة الأمة في (49) موضع في القرآن الأمر الذي يدفع المفكرين بالقول إن الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة.

إن النظرية الثيوقراطية تقوم على قاعدة إن الإسلام دين ودولة، في حين تقابلها النظرية الدهرية العلمانية بالقول إن الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة، من حيث إن الأمة جماعة من الناس بينما الدولة هي نظام سياسي يحكم أولئك

الناس، والقرآن جاء لبناء أمة الناس المختلفة الأعراق والأجناس في امة واحدة، في لم يتطرق الإسلام إلى قضية الدولة ولم تكن من اهتماماته.

وأكثر من كتب بصورة واضحة هذه الشعارات وفكك خطابها هو المفكر الإسلامي جمال البنا، الذي رأى أن المبدأ القاهر: (أن السلطة التي هي خصيصة الدولة تفسد الأيديولوجيا (أو العقيدة) وإن هذا الإفساد هو في طبيعة السلطة ولا يمكن أن تتحرر منه) [1] فهل ينطبق هذا على الثيوقراطية.

كما إن تمسك النظرية الثيوقراطية بهذه الشعارات أو المبادئ لا يعني بأي حال من الاحوال بإنها هي على صواب والأخرون على خطأ أو مغالطة فكرية، فكلا النظريتين قائمتان على خطأ واضح وجسيم يتمحور حول تفاهمات الدولة العربية المعاصرة، فالإسلام (دين ودولة) و(دين وأمة)، (دين ودنيا) لسبب بسيط إنه دين عبادات ومعاملات، فلم يترك المعاملات من دون ضابط لها، بل قدم لنا الشريعة للفصل في الأمور التي تحتاج إلى حلحلة أو تمثل إشكال بين الناس، فالإسلام دين ودولة لأنه من غير المعقول إننا مسلمين ولا نحتكم للإسلام في حكم حالنا، ودين وأمة فبلا شك إننا أمة عربية إسلامية، ودين ودنيا فالإسلام لم يمنعنا من الترف والتمتع بالحياة الدنيا وسعادتها ولذتها بمالها وبنونها لكن شرط أن تكون ضمن السيَّاقات والأطر الشرعية الإسلامية وألا تخرج عنها.

في حين إن النظرية الثيوقراطية تريد الإسلام دين ودولة وفق السيّاقات الكاثوليكية دمجاً كنسياً وسلطة بابوية ورجال دين (كهنوت)، ويقابلها ذلك النظرية العلمانية التي تريد إسلاماً معزولاً ومقصياً ومفصولاً عن الدولة، ومجوفاً وفارغاً وعبداً تابعاً لإرادة الدولة بما هي مفسدة للعقيدة، ديناً معزولاً في البيوت والمساجد، لا يُستدعى إلا حينما تريد الدولة العلمانية للإفتاء بأمر يتسق مع منافعها الشخصية وفق فتاوى وطروحات وعاظ السلاطين.

وكلا النظريتين مرفوضتان من الإسلام، ولم يكونا من أصوله أو منابعه ولا حتى من فروعه، فالإسلام شيء والثيوقراطية والعلمانية شيء أخر، وإن الإصلاح الديني لا يتم بالكهانة أو بالعلمنة، فالإصلاح الديني هو مشروع كبير يتم من خلال معالجة أخطاء الحركات الدينية بحق الإسلام أولاً، وبحق البشرية ثانياً،

1 مقدمة: جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة**، ط1، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2003).

وإن ثورات الربيع العربي التي هي بجزء منها من أجل إصلاح الدين كانت قد أخفقت مرةٍ أخرى لاعتمادها مبدأ العنف والتطرّف متوهمة إن الإصلاح يأت بالقوة، وهذا خطأ جسيم، فإن الله لا يغير بقوم حتى يُغير ما بأنفسهم، فالوعي الذاتي والثقافة والتثقيف والدعوة السليمة والطروحات الاعتدالية الصحيحة هي الكفيلة بإصلاح الدين والمجتمع.

فالإصلاح _ في صورته الكلاسيكية الأولى _ كان بالإساس ثورة على تعسف الكنيسة في اوروبا، والخروج عن طوعها وحدوث انشقاقات داخل الكنيسة [1]، أو إنْ الإصلاح هو ردةّ فعل ضد فعل الكنيسة، وفي العالم العربي _ نظراً لغياب الكنيسة _ فيجب أن يكون ضد قدامْة المؤسسة الدينية ويجب أن يظهر في العرب مارتن لوثر عربي مسلم الخلق والصفات أن يقود الأمة لتحقيق غايات الدين النبيلة وينقذ العرب ويكون المخرج لهم من نفق الطائفية المرعب.

إذن فالثيوقراطية ليست إصلاح ديني وإن ادعت لنفسها بحمل هذه المهمة، أو شرعت بالإصلاح حسب تعبيرها وتصورها، إلا إنها من الممكن أن يكون إصلاح سياسي أخفق في بناء الدولة المعاصرة وفق شروط الواقع الراهن أو وفق معطياته التاريخية، فالثيوقراطية قد أخطأت السبيل في الإصلاح وتجديد نهضة الأمة وتصحيح مسارها، ولم تتأتى الظروف أو تقف إلى جانبها المعطيات الراهنة.

إذن فنقد الثيوقراطية لا يتم إلا في شروطه الموضوعيه، ونقدنا لها لم يكن مبنياً على عقيدة أيديولوجية سياسية أو حزبية أو دينية، وإنما باءاً على عقيدة انسانية واخلاقية إحساساً منا بإن الأمة بحاجة لمراجعة ذاتها، ونظرياتها، وبناء منظومة فكرية وسياسية وأمنية قومية تحقق أكبر قدر ممكن من النهضة الحضارية وتجيب على أقدم تساؤلات النهضة المتمثل بـ: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب والمسلمون؟ .. من خلال نقدنا للثيوقراطية بماهي حزب سياسي ذو مرجعية دينية نجد إن من الضروري العمل على نشر القيم الديمقراطية التي لا تخرج عن طوع الإنسان وهذا لا يتم إلا برفض العلمانية والثيوقراطية على السواء، باعتبارهما مشارع غربية تغريبية أُريد لها ان تتعرب في شرقنا العربي الإسلامي.

1 د. محمد عليّ مقلد، **قضايا حَضاريَّة عَرَبيَة مُعاصرة**، مرجع سابق، ص103.

هل الإسلام دين ثيوقراطي ؟

أن مفكر مهم ذو وزن مثل السيّد قطب يقول إن الإسلام جملة واحدة إما ان يؤخذ كُله أو يُترك كله [1]، وهو طرح مقبول _ مرفوض، سهل _ ممتنع، لأن الكمال لا يمكن بلوغه ونحن في القرن الحادي والعشرين قرن العولمة والحداثة والاستنساخ البشري، وعصر السرعة والتفوق الإلكتروني، والحداثة والانفتاح وحتى سيد قطب نفسه لا يمكنه أن يثبت إن بلغ مرام الدين من عدمه، لأن الإسلام قيمة ربانية عليا، وقضية الإيمان محلها القلب وليس اللسان، وهي مسألة غيبية لا يقدر قيمتها إلا عالم الغيب والشهادة، مما يصعب على بشر في هذا العصر من البلوغ وبهذا فهو _ أي المسلم _ يجاهد ويقاتل ويناضل من أجل تطبيق جزء مرضي من تعاليم الإسلام، والكثيرون منا صاروا يريدونها كفافاً، فهل يُعقل أن نكون كفرة ومشركين ومرتدين بمجرد عجزنا من ممارسة وتطبيق الالتزامات الدينية على أتم الوجه، والإلمام بكل تعاليم الشريعة (السمحاء) ونحن بشر نُخطئ ونُصيب، ليس لنا عصمة ولا قداسة من بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وحتى عمر بن الخطاب (رض الله عنه) اخطأ ذات مرة وقال قولته الشهيرة (اخطأ عمر وأصابت امرأة) [1]، فهل معنى سيد قطب لو اجتهدنا ولم نصب معناه إن لسنا مسلمين أو دخلنا خانة الشرك برأيه، فقولة سيّد قطب إن الإسلام جملة يؤخذ كله أو يترك كله، يعني إننا غالبيتنا لن نُصبح مسلمين بنظر سيد قطب وهذا قول يتقارب كثيراً من النظرية الثيوقراطية وطروحاتها الفكرية والفقهية التي تريد مجتمعاً وشعباً سوريالياً طوباوياً سيميائياً أقرب ما يكن إلى الفنتازيا واليوتيوبيا.

وأنْ الإسلام دين مدني بكل المقاييس، وعندما هاجر الرسول (صلى الله عليه وسلم) من مكة لم يؤسس دولة دينية، وإنما دولة إسلامية مدنية، سماها دولة المدينة، أو الدولة المدينية، ولم يُسمها "دولة الدين" أو "الدولة الدينية" _ ولو فعل ذلك لأنتهى الامر إلى دولة إسلامية دينية _، وهو تبرير واضح برفض الإسلام للثيوقراطية بما هي سلطة أو دولة دينية، وإن تأسيس الرسول (صلى الله عليه وسلم) دولة الإسلام بهذا الشكل إشارة منه بإن الدولة هي اجتهاد بشري، وليست

---

1 سيّد قطب، **دراسات إسلامية**، مرجع سابق، ص88.

1 وهي الشفاء بنت عبد الله.

نص قرآني كما تعتبره الحركات الإسلامية، وهو أمر يجوز الاجتهاد بها وتأويلاها بما يُلائم معطيات الواقع وتطلعات العصر، وبما يُحقق رفاهية الفرد والمجتمع.

لقد أصبحت الدولة الدينية أحدى اهم ملامح دولة الإسلام السياسي التي انبثقت من تفاعل الحركات الإسلامية وحراكها التنظيمي والسياسي، من خلال التوظيف الكامل للدين في المخيال السياسي [1]، وبهذا فالدولة في الإسلام مدنية وليست دينية، كما وليست علمانية تفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، ولا هي ثيوقراطية تمزج بين ما هو ديني وما هو سياسي، وإن رفض الإسلام للعلمانية وللثيوقراطية ليس لأنهما منتوجان أوروبيان، وإنما لعدم اتساقهما مع مميزات وخصائص الإسلام والبيئة العربية، والإسلام بهذا التصور هو ليس دين ثيوقراطي بالمعنى الكنسي، ولا هو علماني بالمعنى الأوروبي، وإنما الإسلام هو سلطة دينية وفق الشروط الإسلامية، وسلطة علمانية وفق السياقات الإسلامية، لا جمع بينهما في سلةٍ واحدة وإنما أخذ إيجابيات كل واحده منهما، وبهذا فالإسلام مدني وليس دين ثيوقراطي.

مستقبل الثيوقراطية في الوطن العربي

لقد كان نسف مفهوم السلطة الدينية والسلطة السياسية، التي تشتق شرعيتها من الدين، هو من أهم الثورات المعرفية التي انجزها الفكر الإسلامي الإصلاحي في الماضي وخلال هذا القرن مع محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، عبد الحميد بن باديس، علال الفاسي، محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، وراشد الغنوشي وأخرين [1] مع تحديد مسارها ووضع الخطوط العريضة للمستقبل بناءاً على اللبنات الرصينة التي شيدها الفكر لإسلامي الإصلاحي.

أن مستقبل الثيوقراطية في الوطن العربي لا يمكن الحكم عليه خصوصاً في ظل التطورات السياسية العالمية والمحلية الحاصلة في عصر السرعة والتقانة في الاتصالات، والتغييرات الميدانية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، دون تكتيك مُسبق، لكن هذه المؤشرات تُشير إلى أمكانية أستمرار تدفق موروثات الثيوقراطية في

---

1 حسام كصاي، **الدولة العربية المعاصرة: ثقرطة أم مدننة**، مرجع سابق.

1 المرجع نفسه، ص101.

المجتمع العربي الإسلامي خصوصاً، بعد إنكسار الدولة القومية ونهب مُكتسباتها من جانب الحركات الإسلامية وتوظيف ذلك الموروث وتثميره لصالحها، وبروز الطائفية كإشكالية في الفكر العربي المعاصر، وصعود مُفاجئ لحركات الإسلام السياسي بعد الإطاحة بنظم كانت تدعي إنها نظم حكم علمانية بعد مرحلة ثورات الربيع العربي التي أرتدت جلباب وعمامة الإسلام السياسي الأمر الذي قد يُغذي الثيوقراطية بأثداء الإسلام السياسي والطائفية حليباً كامل الدسم بالعنف والتطرّف المتجاوز لقيم التسامح والاعتدال، لكنه بالوقت ذاته سيغذي العملية السياسية والحراك السياسي والمناظرات الفكرية بين المختلفين إلى ضخ دماء جديد في شرايين العلمنة والحداثة والعصرنة، فالأختلاف هو الوحيد القادر على لعب دور المغذّي الذي يروي عطش الظواهر الفكرية والسياسية قبل موتها، والحال ينطبق حتى على الإسلام، فلو أتفق المسلمين على كل مفاصل الإسلام واتفقوا على الشريعة ونظام الحكم سوف يُهمل الإسلام ويتحول إلى مجرد عقائد ايمانية قديمة نائمة ومنزوية في نفوس القليل من البشرية مما يموت ويضمر في التقادم الزمني، ولهذا جاء حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقوله: اختلاف أمتي خير [1] بينما هناك من يرى إن وجود الثيوقراطية أو الاصولية الدينية يساعد على أحياء شعائر الحداثة والعلمنة والمعاصرة وهو ما طرحه اوليفيه روا إذ يقول إن الاصولية الإسلامية هي التي أسهمت في إدخال العصرنة إلى البلاد الإسلامية من خلال انتهاج سياسة واقعية وليس من خلال نقاش فكري لمسألة الديمقراطية والعلمانية وإمكانية توطينهما في نسيج الإسلام [1] خصوصاً وإن الإسلام دين عصري يواكب التطورات ويتعاطى مع الحال والمعطيات ويتقبل الطروحات، بل وأكثر يحمل ديناميكية حركية يتوافق مع الطروحات إضافة إلى الحفاظ التام على ثوابته مما يعني إن الثيوقراطية ستعيش عمراً طويلاً من الزمن إلى جانب العلمانية وسيظل السجال والجدل مفتوحاً لأشعار أخر، الأمر الذي سيجعل الأبواب العربية مشرعة للصدام والصراع وخوض المعارك الفكرية قبل السياسية.

أي إن الثيوقراطية ستتمسك في البقاء في حواضن العرب والمسلمين وستقاتل وتجاهد من أجل الحفاظ على هويتها وكيانها الذي تروم تشكيلة من

---

1 بغض النظر من إن هناك من يشكك في الحديث او إنه ضعيف إلا إنه يحمل معان بليغة ومؤثرة وهامة.

1 أوليفيه روا، **نحو إسلام أوروبي**، تعريب: د. خليل احمد خليل، ط1، (دار المعارف الحكمية، 2010)، ص3.

خلال فصائل الحركات الإسلامية والأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية الراديكالية، بغية النفاذ إلى تكوين حكومات إسلامية بالمعنى الكنسي (المودودي والخميني) وسيزيد ذلك من عنفها بسبب النفوذ العلماني من وسائل إعلام وابواق و"مزمرين" وثروة ومال، ولن يفضي الصراع إلى نتيجة حتى بعد خمسين عاما، بل حتى نهاية القرن الحادي والعشرين سيظل الصراع الثيوقراطي _ العلماني هو أعتى وأشد الصراعات ضراوة لأنها حروب تعتمدي على الموروث الديني الذي يشكل أفيون الامة العربية الإسلامية اليوم.

اذن يمكن القول بإن ليس هناك ادنى شك بإنه لا مستقبل للأنظمة الثيوقراطية العربية التي تخلط بين الديني المقدس والزمني النسبي [1]، كونها انظمة لا تمتلك رصيداً تاريخياً في ذاكرة التراث العربي والإسلامي ولا حضوراً حياً في الحاضر المُعاش، لكن لا يعني هذا إنها ستموت أن تنزوي في أعتى ركن من التاريخ، بل إنها الرقم الصعب في المعادلة السياسية العربية والإسلامية ولا بد من قبول هذا الرقم واستيعابه بطريقة عصرية ومدنية لأن الإسلاميون مهما عملوا وفعلوا فهم بالأخير ليسوا إلا ابناءنا واخواننا واهلنا وناسنا، اختلفنا معهم في التفكير والتفسير لكن لا نختلف معهم إنهم ابناء جلدتنا وليس من المنطقي تهميشهم أو رفضهم في المجتمع، لأنهم هم نحن ونحن هم، فالاختلاف لا يفسد للود قضية.

1 د. خالد شوكات، "**مشروع الشرق الأوسط الجديد: قراءة في دلالات (الربيع) العربي**"، مجلة حمورابي، بغداد، السنة الثانية، 2013، ص116.

الملاحظات العامة

لقد بلغت السلطة الثيوقراطية ذروتها في القرن السابع عشر في فرنسا قبل ان تقضي عليها الثورة الفرنسية التي نادت بنظرية سيادة الأمة، وقد استخدم أدولف هتلر هذه النظرية عام 1939حينما قال في أحد خطاباته إن الله أختاره حاكماً لألمانيا، وهناك الكثيرون استخدموا هذه النظرية لتبرير استغلالهم للناس [1] فكانت في مرحلة قريبة أو ربما آنيه خياراً عربياً إسلامواياً حاولت استعماله الحركات الإسلامية ذات التوجه الراديكالي المتطرّف بما هي خروج عن النسق العام للإسلام.

أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر قد شابه وخالطه العديد من الخرافات والتشويهات، خلال عصر الانحطاط، وإن النهضة الحقيقية للدين، والفكر الديني، لن تتم إلا بتخليص الفكر الإسلامي من هذه الشوائب [1]، وبقاء العرب تحت طائلة الثيوقراطية والتنصيص لها كنظرية سياسية ذات مرجعية دينية سوف يُصعب من مهمة الحديث عن حلحلة لتلك الإشكاليات الفكرية التي تعترض مسيرة الفكر السياسي العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

وأن الدين عند العرب ليس هو الثيوقراطية، كسلطة دينية، والسلطة الدينية ليست من الإسلام، ولا هو الإسلام مُقرٍ بها، بل شتان بينهما، والبوّن شاسع، فالإسلام ليس دين ثيوقراطي، أو دين بابَوي يدعو الى الدمج الكامل للدين في السياسة، والثيوقراطية بما هي حكم رجال الدين ليس طبيعة إسلامية وإنما قد تكون طبيعة إسلاموية، والفرق واضح بين الاثنين، والإسلام ليس بابا واسقف

---

1 زيد أبو زيد، **الديمقراطية ونظرية الحكم**، (عمان، د. ت)، ص5.

1 علي نوح، "**العرب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية**"، في: مجدي حماد، (وأخرون)، **الحركات الإسلامية**، مرجع سابق، ص356.

وكنيسة، بمعنى لا وجود لتسمية "رجال الدين" في الإسلام، فأن الباقوري يقول: "ليس عندنا في الاسلام رجل دين ، وانما عالم فقط بلغة العرب ومقاصد الشريعة"[1] وبغياب رجل الدين في المخيال الإسلامي يؤكد الغياب التام للثيوقراطية، وللكهانة وللأكليروس، فليس من المعقول الحديث عن ثيوقراطية بدون رجال دين، أو الحديث عن رجال دين بدون ثيوقراطية، ولأن الإسلام يخلو من مصطلح "رجال دين" وإنه هو ضد مفهوم أو مصطلح الثيوقراطية ومرافق له، وما متعلق به من مفاهيم أخريات ذات صله به أو تشتق منه أو تستل من قيمها وتعاليمها، وهو ما يفند نظرية الثيوقراطية في الإسلام نقداً معرفياً علمياً.

وأن عيب العلمانية إنها جاءتنا بطريقة انتقالية مستوردة من بازارات أجنبية غربية، ولم تستنبت في الواقع العربي، وهو الأمر الذي جعل ممانعتها قوية وشرسة في المجتمع العربي الإسلامي وأستعصى انبثاقها كنظام سياسي مدني والحال ذاته بالنسبة للثيوقراطية الوافدة إلينا من نفس البازارات التي قدمت منها العلمانية، وكلاهما يحملان ماركة أجنبية غربية مسيحية مسجلة.

كما إنْ الإسلام ليس دين علماني بالرؤية أو الطرح الغربي الإلحادي، كما يشير المفكر محمد عابد الجابري بقوله: إن "الإسلام دين علماني" هو في نظري لا يختلف عن القول "الإسلام دين غير علماني"، فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى نفصلها عن الدولة [1]، وإنما يمكن أن يتم فصل الدين عن الدولة ضمن الشروط الإسلامية والآليات العربية المُتاحة التي لا تخدش الذائقة العربية ولا تجرح الإسلام في صميم ثوابته وقيمه الروحية والرمزية، وهو ما نراه الصواب القويم، من أجل مدنية اسلامية تفكك الخطاب الراديكالي المُعلن والمزعوم باسم الإسلام الذي يرفضة بكل لغات العالم.

وإن أكثر ما ناتجته الثيوقراطية والذي عُد ماركة مسجلة باسم الثيوقراطية هو تمزيق شعوب الأمة العربية داخلياً وخارجياً، بين سُنة وشيعة، بل وسنة (حنابلة، شوافع، مالكية، حنفيه، وسلفية ونقشبندية، وصوفية نواصب وخوارج ومرجئة

---

1 أقبال بركة، **حوار حول قضايا إسلامية معاصرة: الاجتهاد، المعاصرة، الشريعة**، ط1، (القاهرة: مدبولي الصغير، 1993)، ص23.

1 د. حسن حنفي، ود. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، مرجع. سابق، ص44.

ومعتزلة واشاعرة وغيرها من الفرق) وشيعية (أثنى عشرية، جعفرية، مهدوية، سلفية، روافض، وغيرها من التسميات) (داخلياً)، وإلى مسلمين ومسيح، أو مسلمين وشركس أو مسلمين وأقباط (خارجياً)، إلى صدام مع الغرب الذي اتصوره هو ليس صدام حضارات كما عنه صموئيل هنتنغتون أو بوش الأبن، وإنما "صدام أصوليات" بين اصولية اسلامية راديكالية وأصولية مسيحية ويهودية عنفوية راديكالية، حيث أنْ تباين أطروحات الإسلام السياسي ما بين سنة وشيعة وما يندرج تحتهما من فرق موالية أو معادية للنظم العربية المتدثرة بعباءة الإسلام قرينة هامة على "مراهقتها السياسية وخوائها الأيديولوجي" بسبب رؤية مضببة منتزعة من قراءة ظاهرة وخاطئة للنصوص الدينية وعلى ذلك ينطلق مشروعها الحضاري من أوهام غيبية أقل ما يُقال عنها إنها تتناقض مع بديهيات ومسلمات وجوهر وثوابت الإسلام ذاته [1].

وإن الدولة الدينية (الثيوقراطية) منتوج نبت في الخبرة الأوروبية والتي اتسمت بفقدان المرونة والجمود التام لارتباطها بمؤسسة الكنيسة [2] فهي لم ولن تكون منتوج الخبرة الإسلامية ولا وليدة البيئات العربية، فهي غربية وتغريبية وفدت إلينا، وتوغلت في أعماق المخيال الديني _ السياسي للأمة فأحدثت شرخاً كبيراً وشقت صف الأمة إلى فريقين أحداهما يقاتل الأخر ويبيح حرماته من منطلق حرباً بين فرقة ناجية وأخرى هالكة، والكل هي هالكة في نظر أحداهما للأخرى.

وأنْ الأصولية هي عبارة عن نظام ثيوقراطي يوظف الدين لغرض غير ديني، وإنما لغرض سياسي حزبي نفعي شخصاني _ تغلبه فكرة الأيديولوجيا_، وإن تطلب ذلك التفريط بالدين أو المروق بقداسته وقيمه الحضارية، فالأصولية ليست الإسلام، بل هي الثيوقراطية بعينها، وهي نظام الحكم الإسلاموي الذي يريد أن يحكم باسم الآلهة دون وجود نص شرعي قطعي الدلالة لشكل ونمط الحكم فيوفر له غطاء شرعي للعمل بذلك النظام، بل إن الأصولية ذاتها عملت على شق عصا الأمة ووحدتها، وجعلتها جسداً غير مُعافى قابلاً لقبول أفة الأمراض المجتمعية، لكن هذا ليس مبرراً لقبولنا فكرة الحداثة بتعريف مرسيل غوشية الذي تعني الحداثة بإنها الخروج من الدين، فلو عنيت الحداثة بمناهضة الدين فسكون أول الرافضين

---

1 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص26.

2 د. طه جابر العلواني، **تأملات في الثورات العربية**، (القاهرة: دار الانتشار العربي، 2011)، ص151.

لها والمناهضين لأدبياتها، ومن هنا نحن نسعى لحداثة عربية مؤمنة منتصب الدين وموازي لقامتها العصرية ولياقتا التحديثية للهياكل والمؤسسات القديمة التي بدت رثاثتها تُعيق المسار الديني والسياسي والمجتمعي.

وأنْ الثيوقراطية والأصولية والكهانة لا يلتقيان مع الديمقراطية مراراً، أو في أغلب الأحايين، وأكثر من قارب بينهما هو الشيخ يوسف القرضاوي في مؤلفة: (الإسلام والعلمانية) [1]، لكنه كان مجرد كلاماً ورقياً لا يعدو أن يكون فكرة تناقض نفسها في كل موضع، ولا يمكنها أن تتحول إلى ممارسة وواقع مُعاش، لأن الثيوقراطية هي رفض تام لكل قيم المدنية والعصرية والبناء الديمقراطي الذي أمن به الشيخ القرضاوي، لكنه ظل _ في النهاية _ متمسكاً بدولة كهانة راديكالية المنطق.

وما يمكن قوله إن الثيوقراطية التي يريدها العرب اليوم هي "فاشية دينية" لا تتسق مع القيم الديمقراطية التي ما زلنا نبحث عن آليات للانتقال إليها، وهي محدثة ومبتدعة وتأكيد كلامنا لا يُخرجنا عن السياق الإسلامي وها هو رجل بوزن ومكانة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي يقول ما قاله الباري (عز وجل) ونبيه المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، الإسلام ليس دعوة غامضة ولا مادة هلامية يفسر كل من شاء بما شاء، فالإسلام له أصوله البينة والثابتة ومصادرة الواضحة والمحكمة وليس هو كالأديان الاخرى التي يمتلك رجالها أو المجاميع المقدسة لها حق حذف وإضافة وتعديل ما يريدونه [1] فهو جاء على أتم وجه، كاملاً من غير نقصان، وليس في الإسلام بتمامة وكمالة أية نص يدعو للثيوقراطية أو حكم رجال الدين كما هو معمول به في الكنيسة المسيحية.

أذن "لا كهانة في الإسلام"، والإسلام ليس دين ثيوقراطي وإنما دين مدني إسلامي، ليس فيه كنيسة حتى نستدعي العلمانية، وليس فيه علمانية مُلحدة حتى نستدعي الثيوقراطية المبتدعة، فالإسلام ليس المسيحية، وإنما له شروطه وقيمه مميزاته التي خصها الله وانتقاها كانتقاء العرب بقدرة ربانية.

1 الصادر ط7، (القاهرة: دار مكتبة وهبة، 1997).

1 الشيخ يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص18.

الخاتمة

في النهاية يمكن القول إن نظرية الثيوقراطية ما جاءت إلا كرديف أو مرافق متوافق مع ظاهرة الإسلام السياسي، وهي أبنة شرعية للحركات الإسلامية بوجهها العام وسيّاقاتها وخطوطها العريضة، وإن كلاهما (الثيوقراطية والإسلام السياسي) مشروعا الحداثة وأحد أبناءها ونواتجها وخلفتها الإرهاصات التي تمخضت عنها الحداثة كفكرة وقضية وهما على طرفي نقيض مع قيم الإسلام الرسوّلي المبكر، كلاهما يسعى لبناء دولة وفق تصوراته ومواصفاته، بمعنى إن الدولة مدنية في الإسلام [1] وليست دينية مطلقاً، والعكس تماماً في الحالة الثيوقراطية أي يريدون دولة إسلامية دينية ترفض كل قيم المدنية والمعاصرة.

حيث إن "الحكم في الإسلام مدنـي ، وليس حكماً دينياً ثيوقراطياً ، لكن جهل - أنصاف المتعلمين- الذين يقيسون الإسلام بالكنيسة في العصور الوسطى ، جعلهم يتوهمون أن الحكم الإسلامي ثيوقراطي ..." [2]، "فالحكم في الإسلام تاريخيا إنحصر في صيغتين "الملكية الوراثية" و"السلطة العسكرية" [3] فهو لم ولن يكون ديناً أو حكماً ثيوقراطياً مطلقاً، ولن يتطلع أو يدعو للحكم الديني بقدر ما جاء هداية للناس من أجل حياة مدنية معاصرة تواكب تطورات المجتمع ونقلاته الحداثوية، وإن ربط كلمة "ثقرطة" بالإسلام هو حجر للإسلام وتجميد لخلاياه، وكبح لمستقبله،

---

1 د. عبد الألة بلقزيز، **الاسلام والسياسة**، مرجع سابق، ص101.

2 مهند الحسيني، "**هل الحكم الإسلامي هو بعيد عن صفة الثيوقراطية**"، موقع الحوار المتمدن، العدد 2199، في22/ 2/ 2008.

3 د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص82.

وممانعة لقبول غير المسلمين لاعتناق شريعة الإسلام، ونكسة للمجتمع وارتداد عن قيمه.

فالإسلام لا يؤمن بالثيوقراطية ولا يقبل بديلها العلمانية، فكلاهما معطيات المجتمع والتاريخ الغربي الكنسي القرسطوي، وهي مرحلة لم يمرر بها المجتمع العربي، ولم تكن هناك كنيسة في الإسلام، ولا امبراطورية قيصرية، وليس هناك في الإسلام مارتن لوثر، أو كالفن، أو روسو بمعنى إننا لسنا محتاجين لا لثيوقراطية (سلطة دينية) ولا لعلمانية (سلطة زمنية) في المجتمع العربي الإسلامي، وإن ما نحتاج إليه هو سلطة مدنية عربية إسلامية بنت الواقع العربي والمعطيات الإسلامية.

وما نسعى وندعو إليه هو ألا نُفصّل بين الدّين والسّياسة ولا أن نَدْمج بعضهما البعض _ كفعل ثيوقراطي _ بل هو أن نطرح البديل وهو "التمييز" مُختَصراً حلاً توفيقياً وسطياً من كلا الموقفين، موقف (تمييز) وهو بمثابة رَفض الدولة الدينية (الكهنوتية) ورَفض الدولة العلمانية أيضاً، وهذا هو جوهر فكرة العلاقة بين الدين والسياسة في الدولة الإسلامية، _ كما نُريد نقله من ميدان الفرضيات والنظريات إلى ميدان الواقع المُعاش _ حتى نحقق نهضة عربية ووضع الأسس الصلدة لبناء دولة قوية كفيلة بمجابهة التحدّيات التي تواجه مسيرة العمل السياسي العربي، وقادرة على حل المشكلات المتفاقمة التي ألقت بضلالها على الفكر العربي المعاصر من طائفية وتعصب وتطرّف وإرهاب معلن ومُبطن ومُلصق بالإسلام بفعل فاعل غربي وضع الإسلام بين مطرقة الإسلام السياسي وسندان التشهير به في وسائل الإعلام القابضة عليها أكبر المافيات الصهيونية.

وما يمكن قوله إن الثيوقراطية ظاهرة غربية اوروبية كنسية بابوية مسيحية، بل هي أبنة الفكر الغربي المسيحي، نشأت وترعرعت وقامت وانتهت في القارة الأوروبية، فقد أزيلت في القرن الخامس عشر في أوروبا بعد ولادتها ولادة دينية بابوية متعلقة بخصوصيات الفكر المسيحي وحاجياته ومتطلباته، فبعد زهوها في القرن الثالث عشر الوسيط وحمل بونيفاس الثامن لها قمة ثورية غير مسبوقة حتى خرق هذا الاحترام المناط لبطرس (البابا) الثالث على يد غيوم دي ناغاريه مبعوث ملك فرنسا فيليبس إذ أُلقي القبض على البابا بونيفاس الثامن في أناني وأُهين هناك، فبدأت بمرحلة الثيوقراطية بالزوال [1]، لكن هذا الموت عاد للحياة مرة أخرى

1 أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، مرجع سابق، ص62.

لكن بثوب وزّي إسلامي هذه المرة، بطريقة حروب مقدسة، وكهانة وبابوية وسلطة أساقفة، وصولجان رهبان، مروق سياسي بالدين، وتقديس للمدنس، وتنديس للمقدس، متمثل بالحركات الدينية الراديكالية التي أرادت حكم الناس باسم الدين واخطأت السبيل، فهل هناك من مارتن لوثر عربي الأصل والهوية على دكة انتظار العرب ؟

المصـادر

المصادر النظرية الثيوقراطية

المعاجم

_ منير البعلبكي، قاموس المورد، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1977).

الكتب

_ أبو الأعلى المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة،** ترجمة: خليل احمد الحامدي، ط4، (الكويت: دار القلم، 1980).

_ أبو يعرب المرزوقي، **نظريات السلطة السياسية في الفكر العربي الإسلامي**، (د. م، د. ت).

_ أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: عبد الامير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط3، (بيروت: دار المعرفة ، 1993).

_ د. أحمد الموصللي، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

_ دراسة وتقديم: احمد محمد سالم، **امين الخولي، تاريخ الملل والنحل**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005).

_ أعداد: د. أحمد يوسف، **مستقبل الإسلام: وجهات نظر امريكية،** ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).

_ د. أشرف حافظ، **أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام،** ط1، (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، 2009).

_ أقبال بركة، **حوار حول قضايا إسلامية معاصرة: الاجتهاد، المعاصرة، الشريعة**، ط1، (القاهرة: مدبولي الصغير، 1993).

_ السيد يسين، **قضايا المعاصرة والخلافة: حوار إسلامي علماني مع الدكتور أحمد كمال أبو المجدد والشيخ يوسف القرضاوي**، ط1، (القاهرة: دار ميريت للنشر، 1999).

_ الشاذلي القليبي، **من قضايا الدين والعصر**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992).

_ أمين حافظ السعدني، **أزمة الأيديولوجيات السياسية**، ط1،(القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014).

_ انعام أحمد قدوح، **العلمانية في الإسلام**، ط1، (بيروت: دار السيرة، 1995).

_ أوليفيه روا، **نحو إسلام أوروبي**، تعريب: د. خليل احمد خليل، ط1، (دار المعارف الحكمية، 2010).

_ أيف برولي، **تاريخ الكثلكة**، ترجمة: جورج زيناتي، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008).

_ برنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: أبراهيم شتا، ط1، (د. م، دار قرطبة للنشر، 1993).

_ د. برهان غليون ،**اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** ،ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

_ د. برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط1 (بيروت: دار الطليعة للنشر، 1978).

_ د. برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ط1، (بيروت: معهد الانماء العربي، 1986).

_ د. برهان غليون، **بيان من اجل الديمقراطية**، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

_ د. برهان غليون، (وأخرون)، **العروبة والقرن الحادي والعشرين**، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009).

_ د. برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الامة**، ط 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

_ د. برهان غليون، (وآخرون)، **المثقف العربي ،همومه وعطاؤه**، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

_ د. برهان غليون ،**نقد السياسة: الدولة والدين**، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

_ د. برهان غليون، **العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين الى سقوط بغداد**، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

_ بندر بن محمد الرباح، **العلمانية أسباب ظهورها، آثارها ،عوامل انتقالها إلى العالم الإسلامي ،أبرز دعاتها**، (د. ن، د. ت).

_ تركي علي الربيعو، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

_ تشالز تيللي، **الديمقراطية**، ترجمة: محمد فاضل طبّاخ، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).

_ تيموثي ميتشل، **الدِّيمُقراطيّة وَالدَّولة في العالم العربيِّ**، ترجمة: بشير السباعي، ط2، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005).

_ جان فرانسو بايار، (وأخرون)، **الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية _ الغرب _ ايران**، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط1، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000).

_ جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة**، ط1، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2003).

_ جمال سند السويدي، **أفاق العصر الأمريكي: السيادة والنفوذ في النظام العالمي الجديد**، ط1، (الأمارات، 2014).

_ جراهام فولر، **السياسة الامريكية تجاه الإسلام السياسي**، ط1، (الأمارات: سلسلة محاضرات الامارات"85"، 2004).

_ جورج طرابيشي، **هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية_ إسلامية**، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2008).

_ حافظ صالح، **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**، (بيروت: دار النهضة الاسلامية، 1998)، ص68، نقلاً عن: عزمي بشارة، **مَدخل الى مُعالجة الديمقراطية وانماط التدين**، في برهان غليون واخرون، **حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

_ د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

_ الشيخ حسين الخشن، **الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

_ د. حسين سعد، **بين الأصالة والتغريب، في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993).

_ د. حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

_ خالد محمد خالد، **أسباب اربعة للتطرف الديني**، في: د. عبد العزيز كامل (وأخرون)، **المسلمون والعصر**، طبعة كتاب العربي، (الكويت: الكتاب الرابع عشر، 1987).

_ د. حسن حنفي، **جمال الدّين الإفغاني: المائويّة الأولى (1897_1997)**، طبعة خاصة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999).

_ راتب حوراني، **حوارات التدخل الديني والسياسي**، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2009).

_ رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية**، ط1، (تونس: مكتبة تونس الأولى، 2011).

_ ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، ط1، (مصر: دار الوفاء للنشر، 1989).

_ زيد أبو زيد، **الديمقراطية ونظرية الحكم**، (عمان، د. ت).

_ المستشار سالم علي البهنساوي، **تهافت العلمانية في الصحافة العربية**، ط1، (القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1990).

_ سيّد قطب، **دراسات إسلامية**، ط10، (القاهرة: الشروق، 2002).

_ زكي أحمد، "**الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث المعاصر**"، في: مجدي حماد، (وأخرون)، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

_ د. سعيد بنسعيد العلوي، "**الإسلام السياسي ظاهرة حديثة ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول**"، في: راشد الغنوشي، (وأخرون)، **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، حوار: علي العميم، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2002).

_ د. سيّد عيسى، "**التيارات الإسلامية في مصر والتحركات الاحتجاجية الشبابية: رؤية تاريخية**"، في: عمار علي حسن، (وأخرون)، **الحركات الاحتجاجية الشبابية في الوطن العربي: الأثار والأفاق**، تحرير: مصطفى الحباب، ط1، (بيروت: الانتشار العربي، 2012).

_ شاكر النابلسي، **تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المُعاش**، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009).

_ د. صلاح الصاوي، **التطرف الديني الرآي الأخر**، ط1، (القاهرة: الأفاق الدولية للأعلام، 1993).

_ صمويل هنتنغتون، **الإسلام والغرب: أفاق الصدام**، ترجمة: مجدي شرشر، ط1، (القاهرة: مدبولي، 1995).

_ د. طه جابر العلواني، **تأملات في الثورات العربية**، (القاهرة: دار الانتشار العربي، 2011).

_ طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، طبعة القاهرة، 1938.

_ د. عبد الله العروي، **الأيدويولوجيا العربية المعاصرة**، ط1، (الار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).

_ د. عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).

_ د. عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د. ت).

_ عبد الله عزام، **القومية العربية**، (د. ن، د. ت).

_ د. عبد الألة بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).

_ د. عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).

_ د. عبد الحميد متولي، **أزمَة الفكر السّياسي الإسلامي**، تقديم: د. عبد الحليم محمود، ط3، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985).

_ د. عبد الوهاب احمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**، ط1، (لندن: دار الحكمة، د. ت).

_ د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2000).

_ د. عز الدين عناية، **العقل الإسلامي، عوائق التحرر وتحديات الأنبعاث**، ط1، (بيروت: دار الطليعة، د. ت).

_ الشيخ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط3، (القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة، 1925).

_ علي نوح، "**العرب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية**، في: مجدي حماد، (وأخرون)، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

_ علي خليفة الكواري، "**مفهوم الديمقراطية المعاصرة**"، في: علي خليفة الكواري، (وأخرون)، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

_ د. عدنان زرزور، **القومية والعلمانية: مدخل علمي**، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، 1992).

_ عيد الدويهيس، **عجز العقل العلماني**، ط1، (الكويت، د. د، 2000).

_ فتحي غانم، **ازمة الاسلام مع السياسة**، (القاهرة: دار اخبار اليوم، د.ت).

_ فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة: د. لوري زكري، تقديم: د. نصر حامد أبو زيد، ط2، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001).

_ فرهاد ابراهيم، **الطائفية السياسية في العالم العربي : نموذج الشيعة في العراق، رؤية في موضوع الدين والسياسة في المجتمع العربي المعاصر**، ط 1، (القاهرة: مدبولي، 1996).

_ فردريك هرتز، **القومية في السياسة والتاريخ**، ترجمة: عبد الكريم احمد، ابراهيم صقر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011).

_ د. فهمي جدعان، **نظرية التراث: دراسات عربية وإسلامية أخرى**، ط1،(القاهرة: دار الشروق، 1985).

_ د. فواز جرجس، (واخرون)، **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، تحرير: علي الكواري، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2004).

_ د. كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، ط1، (القاهرة: رؤيا للنشر، 2007).

_ د. محمد اركون، **نافذة على الإسلام**، ط1، (بيروت: دار عطية للنشر، 1996).

_ د. محمد البهي، **الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة**، ط3، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1981).

_ الشيخ محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، ط4، (القاهرة: نهضة مصر، 2005).

_ د. محمد بديوي الشمري، **تحولات الإسلام السياسي في العراق**، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2011).

_ محمد حمدي زقزوق ،**الدين للحياة**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).

_ محمد رشيد رضا، **الخلافة**، (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، 1988).

_ محمد سيد احمد المسير، **التكفير في الفكر العربي**، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1996).

_ محمد كامل ضاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط 1، (بيروت: دار البيروني للنشر، 1984).

_ المستشار محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط4، (القاهرة: عربية للطباعة والنشر، 1996).

_ المُستَشَار محمد سَعْيّد العَشمْاوي، **الإسَّلام والسيَّاسة**، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2004).

_ المستشار محمد سعيد العشماوي، **جوهر الإسلام**، ط3، (القاهرة: سينا للنشر، 1993).

_ المستشار محمد سعيد العشماوي، **معالم الإسلام**، ط2، (بيروت: الانتشار العربي، 2004).

_ د. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

_ د. محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

_ محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009).

_ د. محمد علي مقلّد، **قضايا حضارية عربية معاصرة**، ط1، (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2003).

_ د. محمد عمارة، **ثورة 25 يناير**، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2011).

_ تحقيق وتقديم: محمد عمارة، **محمد عبده، الاعمال الكاملة، الجزء الاول**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1993).

_ د. محمد عمارة، **حوار الإسلامية والعلمانية**، (القاهرة: منشورات مجلة الازهر، 2012).

_ د. محمد عمارة، **الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2003).

_ د. محمد عمارة، **علمانية المدفع والانجيل: التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وانجيل المستعمرين**، ط1، (مصر: مكتبة الامام البخاري، 2007).

_ د. محمد عمارة، **القدس بين اليهودية والإسلام** ،(القاهرة: نهضة مصر، 1990).

_ د. محمد عمارة، **الغرب والإسلام بين اين الخطأ واين الصوا**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2004).

_ د. محمد عماره، **الاسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين**، ط1، (القاهرة: الشروق، 2008).

_ د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية، بين العلمانية والسلطة الدينية**، ط1و (القاهرة: دار الشروق، 1988).

_ د. محمد عمارة، **العلمانية بين الغرب والإسلام**، ط1، (الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1994).

_ د. محمد عمارة، **ازمة الفكر الاسلامي**، (القاهرة: دار الشرق الاوسط،1990).

_ د. محمد عمارة ،**العروبة والإسلام**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1988).

_ راجع: تقديم: د. محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للطهطاوي**، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت).

_ د. محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل**، ط2، (القاهرة: الشروق، 1998).

_ د. محمد عمارة، د. فؤاد زكريا، **ازمة العقل العربي**، ادارها : سعد الرميحي، (القاهرة .د. ت).

_ محمد محفوظ، **الإسلام ورهانات الديمقراطية: من اجل اعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية**، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).

_ د. محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين**، ط1، (الكويت: دار الشراع العربي، 1993).

_ د. محمود قاسم، **جَمَال الدين الإفغاني: حياته وفَلسّفته**، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009).

_ د. مراد وهبة، **الأصولية والعلمانية ، سلسلة قضايا الفكر(1)**، ط1، (القاهرة: دار الثقافة، 1995).

_ مروان بشارة، **العربي الخفي: وعود الثورات العربية ومخاطرها**، ترجمة: موسى السوالحي، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013).

_ د. مصطفى الشريف، **الإسلام والحداثة: هل يكون غداً عالم عربي!؟**، ط1، (القاهرة: الشروق، 1999).

_ مصطفى بكري، **الفوضى خلاقة أم مدمرة: مصر في مرمى الهدف الأمريكي**، ط1، (القاهرة: الشروق الدولية، 2005).

_ نزيه أيوبي، "**أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي**"، في: مجموعة باحثين، **الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي**، ط1، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000).

_ نظام بركات، "**في تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية**"، في: (مجموعة مؤلفين) الأنفجار العربي الكبير، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

_ نزيه أيوبي، "**أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي**"، في: نزيه أيوبي، (وأخرون)، **الإسلام السياسي: وأفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي**، ط1، (الدار البيضاء: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث والدراسات، 2000).

_ هاني فحص، "**أمتناع تنميط الدولة**"، في: انو أبو طه، (أخرون)، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، تحرير وتقديم: د. معتز الخطيب، ط1، (القاهرة: مدبولي، 2010).

_ هشام بن عبد الكريم البدراني، **النظام السياسي بعد هدم دولة الخلافة: دراسة شرعية**، ط1، (الموصل: دار الزهراء الحديثة).

_ د. هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة: المنجي الصيادي، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1984).

_ هيثم مناع، **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**، ط1، (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2005).

_ الشيخ يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية: وجهاً لوجه**، ط7، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997).

الرسائل

_ حسام كصاي، **جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، في فكر برهان غليون ومحمد عمارة: دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير، القاهرة/ جامعة الدول العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية، 2012.

_ ماجدة علي صالح ربيع، **الدور السياسي للأزهر (1952 _ 1981)**، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 1990، ص125.

_ محمد احمد العجاتي، **ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، (دراسة مقارنة)**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة،2001.

الصحف والمجلات

_ إبراهيم البيومي غانم، "**مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا**"، مجلة الاجتهاد، العدد14.

_ تاج الدين السباعي، "**العلمانية نهج إسلامي**" مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 8، 2000.

_ حسام كصاي، "**التأسلم السياسي**"، موقع الحوار المتمدن، يوم الثلاثاء، 18/ 3/ 12024.

_ حُسام كَصاي، "**العراق: نفق الطائفية**"، جريدة الزمان الدولية، بغداد _ لندن، العدد 4570، السنة السادسة عشر، 31/ 7/ 2013.

_ عدنان الرفاعي، **الإسلام والعروبة**، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد17، 2002.

_ عبد الوهاب محمد المصري، "**الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد3، السنة 1998.

_ فهمي جدعان ،"**تأملات في حال الاسلام اليوم**"، مجلة العربي، الكويت، العدد 630، مايو 2011.

_ د. محمد فوزي الجبر، "**الفكر العربي المعاصر وإشكالية علم المستقبل**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 17، 2002.

_ د. نجمان ياسين، "**الأمة: المفهوم والتطور التاريخي**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 13_14، 2001.

_ محمد خالد عمر، "**الهوية وتفاعل العروبة والإسلام**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 17، 2002.

_ د. فتحي رشيد، "**الديمقراطية والإصلاحات المطلوبة لناء الشرق الأوسط الكبير**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد 20، 2004.

_ معروف عازار، "**الغائب والممكن في مشروع النهضة العربية**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد (3)، 1998.

_ د. محمد مورو، "**الإسلام السياسي قاطرة التغيير والتحول في العالم**"، مجلة حمورابي للدراسات، بغداد، العدد 4، السنة الأولى، 2012.

_ صلاح سالم، "**معضلات الانتقال العربي من الاستبداد الى الحرية**"، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 148، 2011.

_ ماجد كيالي، "**ما بعد الثورات العربية: إسرائيل في مواجهة تغيرات استراتيجية في محيطها**"، مجلة شؤون عربية، القاهرة، العدد 149، 2012.

_ د. فاضل الأنصاري، "**الحاكمية بين الإسلام الرسول والإسلام التاريخي**"، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد4.

_ د. خالد شوكات، "**مشروع الشرق الأوسط الجديد: قراءة في دلالات (الربيع) العربي**"، مجلة حمورابي، بغداد، السنة الثانية، 2013.

الأنترنت

_ حسام كصاي، "**الدولة العربية المعاصرة: ثقرطة أم مدننة**"، موقع الحوار المتمدن، العدد4525، في 27/ 7/ 2014، على الرابط التالي:_

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=425767

_ حسام كصاي، "**التسويق الطائفي ونظرية الفوضى الخلاقة**"، موقع الحوار المتمدن، العدد 4387، في 8/ 3/ 2014، على الرابط التالي:_

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=404478

_ **ويكيبيديا الموسوعة العالمية**، على الرابط التالي:_
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9

_ مهند الحسيني، "**هل الحكم الإسلامي هو بعيد عن صفة الثيوقراطية**"، موقع الحوار المتمدن، العدد 2199، في22/ 2/ 2008، على الرابط التالي:_

http://www.ssrcaw.org/ar/show.art.asp?aid=125612

اللغة الأنجليزية

_ **The Shorter Oxford English Dictionary (**Oxford: Claredon Press. 1955)، p.818

_CliforGeerts، Ideologies .

_ Stephen Holmes، **"Precommitment and the Paradox of Democracy"، in: Jon Elster and Rune Slagstad، eds.، Constitionalism and Democracy** (Cambridge: Cambridge University Press، 1993)، p. 233.