# مُعضِلَة الظّاهِرَة الإسلاميَّة

## التَّشكيل الطائفي للإسلام المُعَاصِر

# معضلة الظاهرة الإسلامية
# التشكيل الطائفي للإسلام المعاصر

حسام كصاي

الإصدار الأول 2017 م
عدد الصفحات: 232 / القياس: 17 × 24
ISBN: 978-9933-572-02-0

محفوظة جميع الحقوق

لدار صفحات

سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
موبايل: 818 411 991 00963
info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي
ص.ب: 231422
جوال 942 442 528 00971
Darsafahat.pages@gmail.com

صفحات
SAFAHAT
للدراسات والنشر

الإشراف العام: يزن يعقوب
www.darsafahat.com
facebook.com/darsafahatyazan

حُسام كصاي

# مُعضِلَة الظّاهِرَة الإسلاميَّة
## التَّشكِيْل الطائفي للإسلام المُعَاصِر

صفحات
SAFAHAT
للدراسات والنشر

2017

**"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".**

**حسام كصاي**

**من كتاب (نقد النْظرّية الثّيوقراطيَّة السيَّاسية)**

# إهداء

لكل من يؤمن بإسْلام تَنْويريّ، وَعَقْلٍ مُتَفَتّح، وَتعايش سلميّ، وفكرٍ إنسَانيّ، . . .

وأستَثْني من ذلك الجميع ! !

# المحتويات

**افتتَاحِيَّة ..... 11**

**الفصل الأول**

**الدِّيــن فيّ الفِكر السيَّاسّي العَرَبَي المُعَاصّر..... 13**

نشأة الدّين: "في نظرية الدين" ..... 15

ماهية الدين..... 18

أزمة الدين..... 21

دور الدين في حياة المجتمعات..... 25

الدين والمجتمع العربي المعاصر ..... 27

المجتمع العربي إلى أين؟؟ ..... 29

العولمة والدين ودولة العرب..... 31

الدّين والتدّين..... 33

مُجْتمع مدّني أم مُجتمع إسلامي..... 34

فلسفة الدين ..... 36

تكاملية الأديان..... 42

قَارب الدين ..... 43

الإسلام والإسلاموية ..... 44

**الفصل الثاني**

**النظرية السياسية الإسلامية النْص واليوتيوبيا ..... 47**

على هامش النْص ..... 49

ماهية النص ..... 50

الأصُولية وَالنْص والسيَّاسّة..... 51

النَظَرَّية السَّياسيَّة ..... 52

النظَرَيَّة السَّياسيَّة الإسَّلاميَّة ..... 53

هل هناك نظرية سياسية إسلامية اليوم؛ وأين هي؟؟ ..... 54

مبدأ الحاكمية ..... 55

الإسلام والسياسة..... 58

العقل والدين والدولة: الأصولية والحداثة ..... 59
لا ثيوقراطية ولا علمانية ..... 60
الدولة العربية قومية بالمعنى القومي ..... 61
لا لدينية الدولة العربية ..... 62
مقومات الدولة العربية: العروبة والإسلام ..... 64
مُسْتقبل النْظريّة السيّاسية الإسْلاميَّة ..... 65

## الفصل الثالث

**حديث الظاهرة الإسلامية من النوّاة إلى الانبعاث ..... 67**
الظاهرة الإسلامية ..... 69
الانبعاث السياسي للظاهرة الإسلامية ..... 72
الدين هنْدام "بزّي الظاهرة الإسلامية" ..... 74
دولة الله والموروث الديني ..... 76
الظاهرة الإسلامية: ظاهرة صوتية أم واقع معاش؟ ..... 77
قلق الظاهرة الإسلامية ..... 79
إشكاليات الظاهرة الإسلامية في ضوّء الاحداث المعاشه: ..... 81

## الفصل الرابع

**أسباب وعوامل تشكيّل الظَاهّرّة الإسَّلاميَّة ..... 85**
مدخْل نظري ..... 87
تحديات الظاهرة الإسلامية ..... 88
عوامل تشّكيَّل الظاهرة الإسلامية ..... 89
المسألة الدينية عند العرب ..... 96
المرجْعيّة الأولى ..... 98
النْص الدينْي والظاهرة الإسلامية ..... 100
الكهانة الإسلامية: إفلاس ديني ..... 101
الظاهرة الإسلامية واغتيال الهوية العربية ..... 103
الدعوة إلى تحويل الظاهرة إلى حزب سياسي ..... 106
"حكومة المشايخ" ..... 107

## الفصل الخامس

**الظاهرة الإسلامية بين الإسلام والطائفية وإعادة صياغة خارطة الدين والدولة ..... 111**
نقلة معرفية ..... 113

نقد الإسلام والطائفية ..... 114
العقيدة والسياسة ..... 116
وحدوية الدين الإسلامي ..... 120
الحركات الإسلامية والغرب المعادي ..... 121
حركات العنف السياسي ..... 125
هل الإسلام دين طائفي ..... 130
علاقة الإسلام؛ كدين بالطائفية؛ كمذهب ..... 131
التسييس مدخل الطائفية ..... 133

## الفصل السادس

**الإسلام السياسي المَعطّى التاريخْي للطائفيَّة "بوابة الفتنة ومدّخْل التكفير"..... 135**
نافذة الفتنة ..... 137
ظاهرة الإسلام السياسي ..... 138
العقل العربي المُسلم ..... 140
إشكالية الأحزاب السياسية ..... 141
عصبية مجتمع تقليدي: الإسلام السياسي والتحوّلات الاجتماعية ..... 144
الطائفية بضاعة الإسلام السياسي ..... 149
الدولة ومعطيات الظاهرة الإسلامية ..... 150
ملامح الظاهرة الإسلامية في الواقع العربي المعاصر ..... 152
مخرج للدخول ..... 154

## الفصل السابع

**علاقة الدَّين بالسيّاسة من منظور ثيوّقراطي ..... 155**
إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة ..... 157
شمْاعة العلمانية والتغريب ..... 158
السياسة الدينية إلى أين ؟؟ ..... 160
مفاتيح الحكومة الدينية ..... 161
الظاهرة الإسلامية: دولة أم حركة ..... 164
حدّاثة الظاهرة الإسلامية ..... 165
النظرية السياسية الإسلامية: جدّل الفرضيَّات واختبار الواقع ..... 168
النظرية البراغماتية: نقد الظاهرة ..... 170
شروط استمرارية الظاهرة الإسلامية ..... 171

أخفاقات الظاهرة الإسلامية وعيوبها ..... 174

## الفصل الثامن

**مُستقبل الظاهرة الإسلامية الإصلاح الديني: الواقع والنظريات ..... 175**
فوق المقدمة ..... 177
أزمة الإصلاح الديني ..... 179
الإصلاح الديني: هل بدأ أم أنتهى ؟..... 180
ماهية الإصلاح الديني ..... 181
جمال الدين الأفغاني..... 182
سيّد قطب: إصلاح أم قتال ؟..... 183
أركان الإصلاح الديني ..... 185
الإصلاح الديني تحت الأضواء..... 186
أين هو الإصلاح الديني..... 187
إصلاح التعليم الديني أم إصلاح المؤسسة الدينية؟؟..... 188
الإصلاحية الإسلامية إلى أين ؟؟..... 189
الظاهرة الإسلامية: أصولية إسلامية رّاديكالية..... 191
الإصلاح والأصولية الإسلامية الرّاديكالية..... 191
مَوَقف الحَرَكات الإسّلاميَّة من الإصّلاح الدّيْني..... 192
إطلالة على الطائفية..... 194
هل الجهاد هو الإصلاح؟..... 197
الإصلاح الديني بين الأمس والغد..... 198
نتائج الإصلاح الديْني وفق الرؤية الإسلاموية المعاصرة..... 199
الحداثة في الدين..... 200

**الاستنتاجات (مستقبل الظاهرة الإسلامية) ..... 203**

**الخاتمة..... 207**

**لائحْة المصّادر..... 209**
سيرة ذاتية وعلمية (C. V)..... 221

# افتتَاحِيَّة

مَثّل تنامي المواقف الأصولية اليوم الداعية إلى تحكيم النْصوّص الدينية في كُل جزيئيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية معلنة أنه لا اجتهاد في ما فيه نص ومُلغيّة كل دَوُر للعَقل في فِهّم تلك النْصُوص والتعامل معها نَقدَياً حُراً، وقد وَلد لدّى الكثير من الباحْثين الجُدّد حُرصاً واضحْاً على تَفكيَّك مُرّتكزات المَوَاقف الإيدّيولوجْيَّة التي تُشرّع لمْقالتها بواسطة النْص وعلى تحْليَّل آلياتها الفكرية[1]؛ ونأمل أنْ نَكون جُزّء من منْظوّمة أولئك البَاحْثيّن الأكاديمييَّن؛ وأنْ يوفقنا الله في تَقدّيم رُؤّية عَصّرّية وَنَقداً مُحْايثاً يتنْاسب مع مَرّكزنا الأكاديمي ومُهمتنْا الانْسانيَّة التي نحْاول من خلالها "تصليح عطب" العَقّل الإنْساني بالمُمْكنات المُتَوَفرة لدّينْا.

في افتتاحيتنا هذه نحاول أنْ نبلور مدخْل نظري ومعرفي لظاهرة أو مشكلة من أبرز إشكاليات الفكر العربي المعاصر بل لأبرز مُعضلة من معضّلات العالم العربي والإسلامي اليوم، لما تحمله من ثروة فكرية غنية ومادة حية للمطاولة والمشاغلة والاستمرار في ضخ دماءها في "معركة الأفكار" حتى النهاية، ألا وهي الظاهرة الإسلامية، أمام ظاهرة أشد خطورة وقوة وهيمنة ونفوذ مثل الظاهرة العلمانية؛ كخصم ماثل، الأمر الذي أدى إلى إحداث قطيعة تاريخية بين النص والواقع، الدين والدولة، الإسلام والسياسة، العروبة والإسلام، وهو ما دفع الغرابة لفاعلية ونشاط تلك الظاهرة الدينية مما استدعى منا تقديمها بتعريفات متنوعة وتبيان أسبابها، وعوامل ظهورها، خصوصاً وإنْها فعلٍ مبتدع من الإسلام، لا تختلف عن الدولة أو السياسة من حيث غيابها أو تجاهلها في النص الديني (القرآني)؛ وماهية ملامحها، ونواتجها على الفعل العربي المعاصر

1- محمد حمزة، *إسلام المُجْدّدين*، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2007)، ص96.

كوقائع ملموسة، وما هي أسباب اخفاقها وانحسارها، كفرضية بحثية منا لاضمحلالها في حال توفر ثمة شروط ستكون جزء من دراستنا، وبالتالي فإن الظاهرة الإسلامية تستحق العناية العلمية الفائقة والاهتمام البحثي والدراسة المعمقة، فهي ليس حالة طارئة على المجتمع خصوصاً بعد زخم الثورة الايرانية، واحتلال بغداد وقيام ما يُسمى بثورات الربيع العربي.

وقبل كل شيء يجب أنْ يعي العقل العربي اليوم حقيقة تكن بمثابة "قيرّاط في أذنه" بإنْ الدين ليس الظاهرة الإسلامية، كما وليس هو الحركات الدينية، ولا هو الفكر الديني؛ ومن أجل هذا نكتب بحرية، وانتقادنا للظاهرة الإسلامية لا دخل له بالإسلام أو التشكيك بالعقيدة الروحية، فكلنا مسلمون وهذا فخرنا وعزنا، لكن لسنا كلنا إسلاميون، أنا مسلم وليس إسلامي بمعنى إني لم ولن أنتم لحركة أو حزب ديني، وأنا اكتب بقلم مُحصن من لوّثة الأيديولوجيا.

**ونسأل الله التوفيق فيما اجتهدنا .. هو نعم المولى ونعم النصير**

**المؤلف**

# الفصل الأول

# الدَّيـن

# فيّ الفِكـر السيَّاسّي العَرَبَي المُعَاصّر

## نشأة الدّين: "في نظرية الدين"[1]

لم تمر نشأة الدين بمجرد تعريف عام أو شائه أو مؤدلج أو موّجهة؛ إذ عنيت نشأته باهتمام بالغ من كثير من الباحثين والمختصين والفلاسفة وأصحاب الشأن؛ إذ بدأت الدراسات الاجتماعية تبحث في أصل الدين ونشأته منذ نهاية القرن الثامن عشر؛ فظهرت عدة نظريات لفهم أصل ونشأة الدين؛ .. ومن بين تلك النظريات التي عنيت بنشأة الدين هي[2]:-

**أولاً: النظرية التطوّرية:** ترى أنْ فكرة "الله" وجدت في المجتمعات الأولى بشكل عقائد.

**ثانيـاً: النظريـة الفطرية:** وتذهـب بفكرة أنْ "اللـه" أو فكرة "الديـن" عامة هي فكرة فطريـة مركُـوزة فـي النفس الإنسـانية؛ وتؤكـد هذه النظريـة علـى أنْ ظاهرة التديـن تنبع من فطـرة الإنسـان وكينونتـه وليـس مـن أي دافع خارجـي آخر[3]، قـال تعالـى: ﴿**فَأَقِـمْ وَجْهَكَ**

---

1- تعتبر هذه النظرية *(النظرية الدينية)* من أقدم النظريات التي فسرّت نشأت الدولة، وهي تعتبر الدولة نظام إلهي أي أن السلطة فيها قادمة من عند الله، لهذا يجب تقديسها وطاعتها، وقد تطورّت هذه النظرية مع مرور الزمن وزيادة الوعي لدى الإنسان ونضج تفكيره، فقد كان للساحر والمشعوذ في العصور الأولى مكانة كبيرة لأنه كان صلة الوصل بين الناس والقوى الخفية والغيبية التي تدير مناحي حياتهم المختلفة حيث كان يحدد الأوامر والنواهي، ومن ثم تحولت السلطة من الساحر إلى الكاهن ثم إلى تطبيق إرادة الآلهة في كل تصرفات الإنسان، وكانت هذه هي السلطة السائدة في المدن القديمة والتي أعتمد عليها الملوك في أوروبا في القرنين السادس والسابع عشر لممارسة السلطة المطلقة، كما وقد أقرّتها المسيحية في البدء ثم حاربتها؛ هناك ثلاث صور لهذه النظرية هي:-

أ - تأليه الحاكم

ب - الاختيار المباشر للحاكم من خلال التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر

ج - الاختيار غير المباشر للحاكم الناشئ عن العناية الإلهية

2- برّاق زكريا، *الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر*، ط1، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2013)، ص29-31.

3- مؤسسة السبطين العالمية، "*نظرية الفطرة، النظرية الدينية*"، على الرابط التالي:-

http://www.sibtayn.com/ar/index.php?option=com-content&view=article&id=394:

يوم الأربعاء، 2015/10/8 - س: 12:22 ظهراً بتوقيت بغداد.

**لِلدِّيـنِ حَنِيفًـا فِطْـرَةَ اللَّـهِ الَّتِي فَطَرَ النَّـاسَ عَلَيْهَـا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْـقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّيـنُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].**

هناك ثمة تفسيرات لأصل الدين عند بعض المدارس والنظريات الطبيعية: النظرية الطبيعية: يرى أصحاب هذه النظرية أن الدين محاولة أولى قام بها العقل الإنساني لتفسير الظواهر الطبيعية ولاسيما تلك التي تبعث في النفس العجب والدهشة أو الخوف والرهبة فالنظرية الطبيعية تضم اتجاهين مختلفين[2]:-

1/ اتجاه يعتمد في تفسير نشأة الدين على طبيعة مستقرة

2/ اتجاه أخر يعتمد على تفسير هذه النشأة على طبيعة شاذة الطبيعة المستقرة : يعتبر ماكس موللر من أشهر زعماء هذ ا الاتجاه[3].

بهذا يَعد الدَّين – في أي وضع من أوضّاعه – قديم قدم الجنس البشري، وكل محاولة لفهم نشأة الدين في العالم تقتضي حتماً التسليم بأن في قلب كل انسان وروحه وكيانه نزعة روحية يتعدى حاجات كيانه الجسماني ومطالبة[4]؛ بمعنى إنْ الدين ليس وليد الساعة أو حالة طارئة على المجتمعات، قد تموت أو تنتهي إلا بموت البشرية وغياب أخر جنس بشري، فالدين قام من أجل البشرية، وسينتهي دورة دنيوياً حالما يرّحل لعالم الغيب أخر عنصر في المجتمعات، وهو حديث يستدعي منا كبشر أنْ نبحث ونتعمْق ونجْتهد في دراسة "علم الدين" أو التأكيد على ضرورة قيام "علم الدين" أسوة بعلم السياسة وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، وغيرها؛ إذ لا سياسة صائبة ولا اجتماع سليم ولا اقتصاد متين ولا ثقافة رصينة ولا فكر نير بدون "علم دين"

---

1- سورة الروم، (30).

2- على الرابط التالي:-

http://www.ejtemay.com/showthread.php?t=16896

3- ويرى "موللر" أن العامل الأساسي في إثارة الفكرة الدينية هو التأمل والنضر والمشاهدة الطبيعية . فالدين يقوم على التجربة والملاحظة والمشاهدة وقد أثبتت الدراسات الانتروبيولوجية أن الدين كان ملازما الإنسان . فبداية الوجود الديني مرتبط ببداية الوجود الإنساني.

4- حبيب سعيد، *أديان العالم*، (القاهرة: دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، د. ت)، ص9.

تلتف حوله كل المفاهيم والعلوم الاجتماعية والانسانية والعلمية؛ فالدين أسمى من كل الظواهر وأكبر من المفاهيم، وهنا تمكن ضرورته القصوى في قيام وتكوين المجتمعات.

وبذا تقترب بعض الدراسات المتخصصة في نشأة الدين بإنها مُقترّنة بعبادة الأسلاف مستندين إلى نظرية ابتكرها كاتب أغريقي قديم (ايهوميروس) الذي حاول أنْ يثبت إنْ ألهه اليونان كلها مثل زيوس وغيره كانوا في الأصل حكاماً ومصلحين ظفروا بولاء رعاياهم فارتفعوا بعد موتهم إلى مرتبة الآلهة الخالدين في السماء؛ شأنهم شأن الشمس والقمر إلى مرتبة الآلهة[1]؛ مع زخم من الأساطير والأقاويل التي تعود للعهد القديم تمخضت فكرة نشوء الدين بعد معرفة الأنسان وانبهاره بأسرار الموت والأمور الخفية التي جعلت يبحث ويجتهد في أمر الدين وصناعة الآلهة بعد موت شخوصها ومغادرة ارواحهم لتحكم الإنسان الأساطير والخرافات التي تجعلهم يعتقدون إنْ الموتى يقدمون هم الفضائل والاعمال الخيرية والتوفيقات والبركات للناس وعامة المجتمع.

**فهل هذه هي النظرية الصائبة لنشأة الدين؛ أي دين؛ كدّين مثل الإسلام ؟؟**

في الفكرة الألوهية يعتقد البراهمة إنْ الألة واحد أزلي من غير ابتداء أو انتهاء؛ مختار في فعله؛ قادر حكيم، حي محيي، لا يشبهه شيئاً ولا يشبهه شيء[2]؛ في حين يرى الفيلسوف "مارسيل غوشية" في نشأة الدين أنْ الدين بدأ سحرياً في "عصر الصيد والقنص"، ثم طقوسياً في "عصر الزرع والضرع"، ثم أصبح تعددياً عند نشوء الدولة – المدنية، وانتهى توحيدياً عندما تبلور مفهوم "التعالي" وهذا هو الرأي في تطور الأديان[3]؛ لكن هل هذه الرؤية موازية للرؤية الإسلامية؟

---

1- حبيب سعيد، *أديان العالم*، المرجع السابق، ص11.

2- ابراهيم مدكور، *في الفكر الإسلامي*، ط1، (القاهرة: سميركو للنشر والتوزيع، د. ت)، ص86.

3- د. طه عبد الرحمن، *رُوح الدين: من ضيّق العلمانية إلى سعة الإنتمْائيّة*، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص187.

أما في معتقد الإسلام أو في النظرة الإسلامية؛ فإن الدين جاء متزّامناً مع الرُسل والأنبياء، أي إنْ الدين واحد كامل ومتكامل منذ أول نبي وحتى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)[1]؛ بمعنى إنْ الدين هنا ينشأ مع اصطفاء أول نبي للبشرية؛ فما هو ذلك الدين بالنسبة للعرب.

وبالتالي فإن الدين (الإسلام)؛ كنشأة ليس ديناً جديداً وإنما جاء مكملاً لأديانٍ سبقته بردحٍ من الزمن؛ وحيث يؤمن المسلمون بأن محمدا لم يكن يبشر بدين جديد، بل أنه جاء ليكمل رسالة الله التي أرسلها لأنبياء سبقوه كالمسيح عيسى بن مريم وموسى وإبراهيم، وأن أولئك الأنبياء كانوا جميعا مسلمون. كما يعتقد المسلمون بأن الحنيفية هي ذات الدين الإسلامي أو شكل أولي له، وذكر الحنيفة في القرآن بقوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[2]؛ ولهذه النشأة الدينية ظهرة الضرورات الملحة للدين في الحياة المجتمعية كما قال عنها شيخ الإسلام إبن تيمية: إنْ الدين تجربة وجدانية فطرية أوليّة خالصة؛ بل هو أسبق في العقل من كل الأوليّات، وهو جماع كل الحقائق الإيجابية، وأصل المعرفة وأصل الأخلاق والقيمة والحق والكمال، وكما قال ابن تيمية" إن كل خيرٍ في الأرض فمن آثار النبوة"؛ وهذه الضرورة تفرض علينا التعريف بالدين وماهيته؛ وماذا يكون ذلك الدين كالإسلام على سبيل الدراسة والتقييم (كونه يُمل مادة دراستنا العلمية هذه).

## ماهية الدين

يعرف بعض الباحثين الدن بأنه البذّرة والنوّاة التي خرجت منها سائر النظم الاجتماعية؛ بل هو المحور الذي تدور حوله[3]؛ وهو الصيغة التنظيمية الأولية التي عرفتها البشرية لتدبير المجتمع[4] وهو محور الحياة؛ ومُغذّي المجتمعات التي لا يمكن تصور الحياة بدونه؛ وهو النافذة التي يرنو

1- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، ط5، (بيروت: دار الانتشار العربي)، ص14.
2- سورة آل عمران، (67).
3- برّاق زكريا، *الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر*، مرجع سابق، ص26.
4- د. طه عبد الرحمن، *رُوح الدين: من ضيّق العلمانية إلى سعة الإنتمْائيّة*، مرجع سابق، ص53.

من خلالها تعريف الظواهر الاجتماعية لكونه الأقدر تمكناً في النفوس والعقول، أما أنْ يكون عامل تثبيط وكسل وتواكل أو عامل تحفيز[1].

في حين يُعتَبر الدّين – كما يعتقده الشيخ جمال الدين الأفغاني – بإنهُ أوُل مُعَلم وأرّشد اسُتاذ وأهدّى قائد للأنفس إلى اكتسّاب العُلوُم والتوّسع في المَعَارف، وأرّحْم مُؤدّب وأبصّر مُرُوّض يطبّع الأرواح على الآدّاب الحَسَنْة والخَلاقّ الكرّيمْة ويُقيمها على جادة العَدّل ويُنْبه فيها حَاسة الشَفَقة والرّحمْة خُصّوصاً دّين الإسَّلام؛ لما يحمله من مميزات وخصائص جاءت شامله وعامة بشريعتها لكل أقطاب البشرية.

إذ يَلعّب الدّين دَوُراً كبيراً وهَاماً فيّ حَيّاة المُجَتَمْعات[2] إذ يَعُد المُقَوم الأول والرئيس في قيام وتشكيل وتكوين الدولة والمجتمع، وتنظيم الحياة – خصوصاً بالنسبة لدين له خصوصية فريدة عن باق الأديان السَّماوية، كالدّين الإسَّلامي الذي تَفرّد بمّيزة خَاصّة كونه دّين عبادات ومعاملات – بل وما زال الدّين بُعداً من أبعاد السياسة وعنصراً في مركب القومية وقد لا يكون محوراً رئيساً بعد ان تحركت بؤرة السياسة عن الدين[3] ودخول الإسلام مرحلة جديدة بعيدة كل البُعد عن الإسلام المُبكر متمثلة بالإسلام السياسي أو "الظاهرة الإسلامية" وما نتج عنها من طائفية وعُنْف وإرْهَاب[4] ومن ممارسات مخالفة للشريعة الإسلامية أو منافية لما جاء في النصوص والثوابت الدينية.

فالدين هو نظام من الرموز يهدف الى إيجاد حالة نفسية ودوافع قوية وشاملة ومستمرة في الانسان من خلال تشكيل تصور عام عن نظام الكون[5] كونه رابطة قوية بين افراد المجتمع[6]

1- د. محمد أبو رمان، *الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات*، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص38.

2- د. مُحَمَد عَليّ مُقَلد، *قَضَايّا حَضَارّية عَرَبَيّة مُعَاصّرة*، ط1، (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2003)، ص164.

3- جَمَال حَمْدّان، *العَالمّ الإسّلامَي المُعَاصّر*، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1971)، ص87.

4- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، ط1، (عمان: دار أمواج، 2015)، ص10.

5- فرهاد ابراهيم، *الطائفية السياسية في العالم العربي، نموذج الشيعة في العراق، رؤية في موضوع الدين والسياسة في المجتمع العربي المعاصر*، ط1، (القاهرة: مدبولي، 1996)، ص29.

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

وهو "في اللغة العادة والعبادة والجزاء .. إلى كثير من المعاني"[1] مع هذا فهناك اختلاف حول اصل الدين في اللغة العربية، ويعرف الدين في الاصطلاح بأنه " وضع إلهي يدعو اصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول (صلى الله عليه وسلم)[2] وقد استخدم تعبير الدين للدلالة على ظواهر مختلفة تماما بحيث إنْ أحد الدارسين المتخصصين انتهى الى انه لا يمكن تعريفه[3].

والدين اصطلاحاً من العسير تحديده تحديدا دقيقا ذلك لتباين تأويله لدى كل البدائيين وأصحاب الديانات السماوية والاختلاف في طبيعته من شخص الى اخر ذلك لاتصاله بأعمق العواطف والمعتقدات[4] وهناك من يعرف الدين على انه جزء من عملية التحول الاجتماعي والثقافي[5] كما انه احد العناصر الهامه في تكوين الثقافة والهوية[6] وأكثر من ذلك هو مجموعة من الاشكال والطقوس والعبادات التي تظهر المعتقدات الخاصة بأصل الوجود ومعناه[7]؛ بمعنى إنْ الدين هو كل ما جاء به النبي من القرآن؛ ومن افعاله واقواله فيما بالدين وتطبيقه[8].

وباعتقادنا البسيط إنْ الدَّين هو رأس مال رمزي قابل للاستثمار لجميع الاشخاص والحركات بدون تفضيل، وهو بالأساس وسيلة تصبو الى غاية؛ وهذا هو جُل قدّاستِهِ؛ إلا إنْ ما يحصل اليوم في عصر العولمة وتعميم الظواهر وقتل النسبيات هو تحويل تلك المعادلة للدين

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

2- المرجع نفسه، ص46.

3- فردريك هرتز، مرجع سابق، ص114.

4- *الموسوعة العربية الميسرة*، (بيروت، 1987)، ص838.

5- ماجدة علي صالح ربيع، *الدور السياسي للأزهر من (1952-1980)*، رسالة دكتوراه ، إشراف: حورية مجاهد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سنة1990، ص125.

6- محمد احمد العجاتي، *ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر عند كل من: حسن حنفي؛ ومحمد عابد الجابري، (دراسة مقارنة)*، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2001، ص48.

7- سامي ذبيان (وآخـرون)، *قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية*، ط1، (لندن: رياض الريس،1990)، ص233.

8- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، مرجع سابق، ص72.

ليكون من غاية إلى وسيلة؛ عكس قداسته؛ فاصبح غاية قصوى ترنو الى وسيلة وهنا تكمن حرية تثمير الدين من قبل الجميع[1]؛ وهنا تكمن "أزمة الدين".

## أزمة الدين

لقد تعرض الدين (الإسلام) لعملية "تأميم" ناجحة أي بمعنى (مصادرة الدين من قبل الدولة)؛ تبلوّر ذلك بشكل جلّي وواضح كمصادرة كاملة للدائرة الروحية من قبل الأنظمة التي ظهرت بعد العام (1920) ثم تزايدت تلك المصادرة بعد العام (1945) وحصول البلدان الإسلامية على استقلالها السياسي[2]، واليوم يعيش الإسلام حالة "تأميم" تامة وقصوى، لم يعد من روحيته ورمزيته ومكانته إلا الكلام الذي لا يعدو ان يكون ثرثرة على الألسن، وخطابات على منابر تستهوي القلوب وتخدر العقول وهي في حقيقتها لا شيء من الدين إلا قشوره وشيئياته.

**كيف تحول الدين إلى أزمة ؟؟**

يجري الهدف الأساس من الدين أو ما وراءه - أي دين -؛ هو إنقاذ البشرية من رُكام التبعية والتخلف والانحطاط والانحلال إلى بارقة أملٍ وغدٍ مشرق وضاء، من نار الجحيم إلى نور العبودية، ومن التخلف إلى التقدم، عن طريق التعاليم الروحية للدين بكل ما تعنيه كلمة دين من قداسة ونقاوة ونقاهة وخروج من روتين التردّي إلى رّحبة السلام والتحررية.

فأزمة الدين الإسلامي تتبلور في أزمتين متزامنتين، مواكبات لعصرٍ احد وفي آنٍ واحد، وهي:-

---

1- حسام كصاي، *جدلية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصرة في فكر كل من: برهان غليون ومحمد عماره، (دراسة مقارنة)*؛ رسالة ماجستير، جامعة الدولة العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية/ القاهرة/ جمهورية مصر العربية، ص21.

2- د. محمد أركون، *الفكر الأصولي واستحاله التأصيل: نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1999)، ص237-238.

**أولاً**: أزمة فصل الدين عن الدولة عن السياسة "الطرح العَلْماني".

**ثانياً**: أزمة دمجْ الدين بالسياسة "الطرح الثقرّطي"

بمعنى إننا هنا إزاء تيارين متعارضين انفصاليين، كلاهما يحاول أنْ يتغذّى على ثقافة الثأر والحقد والكراهية على خصمه، بشتى السبل السياسية "الرجعية" بما هي مكر وخديعة وإذلال؛ تيار يندفع بعمق وتجرد (نحو علمنة الحياة العربية) بكل مرافقها وأجزاءها وهو (التيار علماني) الذي يدعو الى ضرورة فصل الدين عن العمل السياسي، كما إنْ هناك بعض من علماء وحكام المسلمين – ذهبوا مذهب العلمانيين –؛ يرون إنْ الإسلام كدين يجب أنْ يبقى بعيدا عن الدولة والسياسة والحكم ويكتفي بعلاقة العبد بربه[1] وعليه فقد دعا العلمانيون في الدول العربية منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون وسلامة موسى ولويس عوض[2] وغيرهم الى تبني المشروع العلماني الذي يفصل الدين عن السياسة، فـ (**الدين لله والوطن للجميع**)[3] وينطلقون من المقولة الغربية الشهيرة (**أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر**) معتقدين إنْ فصل الدين عن الدولة والحقل السياسي هو الحل الأمثل لإشكالياتنا المعاصرة وهو الأمر الذي عزز فكرة "أزمة الدين" قبل كُل الأزمات الفكرية والفقهية الأخرى؛ الحال الذي أفضى إلى إحداث رّدة فعل على هذا التيار ورفض قيمه، وهذه الرّدة تبلورت في شكل تيار ديني (إسلامي) يحاول حل أزمة الدين بطريقته الخاصة؛ من خلال نعت ونقد وطعن العلمانية بحججه الدينية.

وينطلق أنصار التيار الديني (الإسلامي) من إنْ الإسلام هو الحل وإنْ الإسلام هو المخرج الأمن للأمة من نفق التّردي والانحطاط، وانه دين ودنيا، ودين ودولة، وبهذا فهو يشمل كافة امور العبادات والمعاملات، فألزم الاعتقاد بوحدانية الله إنْ محمد رسوله وخاتم النبيين (صلى الله عليه

---

1- عبد الفتاح شحاته، *حول الحكم والسياسة في بلاد المسلمين*، ط1، (القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر، 1995)، ص68.

2- غالبيتهم من نصارى الشام وليس فيهم مسلم واحد

3- د. حسن حنفي، ود. محمد عابد الجابري، *حوار المشرق و المغرب*، ط2، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع ، 2005)، ص92-93 .

وسلم)[1] وإنْ تحكيم شريعة (الله تعالى) والحكم بها والتحاكم إليها هي مقتضى شهادة لا إله إلا الله[2] وأهم ما اورثه الاسلام للعالم المتحضر الشريعة الاسلامية[3] هي جملة الاوامر الالهية التي تنظم حياة كل مسلم[4] وهو اعتقاد ثقرّطي لا يخلو من نزعة كنسية بابوية وهذه هي ورقة الحل لديهم التي أشهروها بوجه التيار العلمني.

ويعتقد أنصار هذا التيار إنْ الدين (الاسلام) هو نظام وبرنامج كامل للحياة لا يمكن الاستمرار بدونه، وإنْ الحديث عن الاسلام والسياسة كان حديثاً متعدد الاوجه والجوانب، وكان موقف الاسلام موقف الفاعل الرئيسي من قضايا الحياة[5] وليس الاسلام هو علاقة العبد بربه فحسب، فلو كان بهذا التصور لاختفت نظم الحكم منه نهائياً، وترك شأن المسلم لربه، فإن الأمور الدنيوية التي شرعها الدين الاسلامي هي جزء لصيق من منظومة الاسلام[6].

بمعنى أنْ أزمة الدين – وهنا الإسلام – يمكن أنْ تتبلور بشكل جمعي في الحركة الإسلامية المعاصرة التي أصبحت جذر أغلب ازمات الدين كون إنْ الحركية الإسلاموية المعاصرة تخطو خطوة أخرى في اتجاه ترسيخ معنى الإسلام الطقسي الشعائري المختزل إلى مجرد شعارات ايديولوجية وعلامات على الهوية الاجتماعية – الثقافية؛ وكملجأ يُلاذ به وكوسيلة من أجل عملية الاحتجاج السياسي والمطالب السياسية[7]؛ ولن يكون أكثر من ذلك.

---

1- احمد شلبي، *موسوعة النظم والحضارة الاسلامية السياسية في الفكر الاسلامي*، ط5، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1983)، ص30.

2- محمد محمد بدري، *لماذا نرفض العلمانية*، (د. ن: مؤسسة الرواد لشؤون المجتمع المسلم، 2005)، بدون ترقيم صفحة.

3- هي ابرز مظهر يميز اسلوب الحياة الاسلامية وهي لب الاسلام ولبابه فلم يتهيأ قط لعلم الكلام ان يصل الى درجة من الاهمية تضاهي علم الشريعة .

4- محمد ابراهيم الفيومي، *الاسلام وتجديد الوعي*، (القاهرة: سلسلة البحوث الاسلامية، الأزهر، د.ت)، ص140.

5- فتحي غانم ،*ازمة الاسلام مع السياسة* ،( القاهرة : دار اخبار اليوم ، 1998 ) ،ص 41 .

6- احمد شلبي، مرجع سابق، ص30.

7- د. محمد أركون، *من فيصل التفرّقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1995)، ص133.

وفي النهاية كانت نتاجات التيار الديني ذات نتاجات التيار العلماني، بمعنى إنْ التيار الإسلامي فشل في الإجابة على سؤال الدين، أو حل أزمة الدين، بل فاقم الأمور سوء وضحالة، وانتهك حرمة الدين أكثر مما فعل العلمانيين الذين تحاشوا الدين لئلا يمسوه بسوء وهم بشر خطاؤون؛ في حين شمر الإسلاميين سواعدهم وجوارحهم لزّج الدين في معارك الحياة وجعلة وسيلة لغاية الدنيا، وعملة نقدية تُشرى به الكراسي والمناصب فسيء الناس لأمر الدين وتلاشت عندهم قيمه الروحية والقداسوية وتساوت القداسة مع الفعل الدنيوي؛ ومن هنا يمكن القول بإن الأزمة الدينية تصيب بدورها العنصر وتُمارس تأثيراً حاسماً، ثقافياً، واجتماعياً، في الأزمة السياسية[1]؛ وهذا وجه أخر لأزمة الدين الذي نعد الجزء الأكبر، فأكبر أزمة تعرض له الدين هو عملية "تسييسه" أو الزّج به في اللعبة السياسية دور مبرر شرعي أو وجه حق.

أنْ حل أزمة الدين لا تمر بدون ثورة، ثورة في الفكر الديني، في تجديد الفكر الديني، وإصلاح حال المؤسسة الدينية، وفتح باب الاجتهاد، وغلق باب الجهاد ضد العرب والمسلمين، والتمييز بين عدو الإسلام وبين عدو الإسلاميين!!

فالجهاد فريضة ضد المشركين والكفار وناصبي العداء للعرب والمسلمين وليس "جهاداً متلفزاً" ضد أبناء الجلدة الواحدة من عرب ومسلمين تجمعهم راية الله اكبر، وتفرقهم راية الأحزاب!!

وثورة تجديد ونقد الفكر الديني هي من سيحل إشكال وأزمة الدين – التي تحيق به – من خلال رفض كل البدائل والمعطيات من علمانية ودينية ثيوقراطية، وطرح فكرة دعا لها الإسلام بروح التسامح والوسطية ألا وهي "فكرة التمييز" التي نكفل بها حل أزمة الدين في الفكر والمجتمع العربي الإسلامي المعاصر؛ فالدين الذي تلعبه الظاهرة الإسلامية في مجتمعاتنا هو دور "كومبارس" ليس هو دور الإسلام الحقيقي، ولن تستطيع الظاهرة الإسلامية أنْ تلعب دور البطل (للإسلام) لجملة أسباب سنتناولها ونوضحها لاحقاً؛ فالدين مطلقاً لم ولن يكون أزمة، لكن

1- د. جورج قرم، *المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين*، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص269.

راكبي موّجته، والمتسترين به هم من حوله إلى أزمة خانقة تحتاج إلى تصحيح المسار بالدين ذاته دون غيره.

## دور الدين في حياة المجتمعات

يَلعّب الدَّين دوراً بارزاً في صياغة المجتمع العربي، وتكوين العقل السياسي العربي، وأكثر كان الدين فاعلاً مهماً وأساسياً في تكوين الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر بما هو أساس الوحدة الثقافية للعالم الإسلامي؛ والذي عُد مركز قوة الإسلام والإعداد إلى تكوين نظريات سياسية خارجية تعتمد على موضوعات اللاهوت والتشريع الإسلامي[1].

فالقانون الأساسي في الإسلام لسيادته وتبعيته، صعودها وهبوطها هو مدى التزامها الأساس بتعاليم دين الله (عز وجل) والذي يُقدم مناطات التكليف (أي العقل والحرية) على ما عداها[2]؛ إذ يعد الدين بأنه محاولة لحل مشاكل دنيوية[3]، والارتفاع بالإنسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين افق مثالي وضميري[4]، أي إنه هداية ربانية للبشرية، ومسعى إلهي لخلاصها من كل بواطن التخلف، كون الدين هو أعظم ظواهر الحياة وأسمى الفلسفات.

فالمجتمع العربي الإسلامي هو بطبيعته وطبيعة دينه هو مُجتمع مُلتزّم ومحافظ، وتقليدي يرفض الحداثة حد الفجور والانفتاح حد التخلي عن القيم الأصيلة للعرق والدين؛ - كما ويرفض

---

1- د. ب. ماليشفيا، "*تأثير العامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط*"، في: (مجموعة باحثين)، *الاستشراق والإسلام*، ط1، (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1991)، ص22.

2- أحمد التلاوي، *الدولة والعمران في الإسلام: أزمة كيانات سايكس بيكو*، ط1، (القاهرة: مركز الاعلام العربي، 2015)،ص68.

3- د. برهان غليون، مجتمع *النخبة*، ط1، (بيروت : معهد الانماء العربي ، 1986)، ص51.

4- محمد بوراس، "*قراءة في كتاب: نقد السياسة: الدولة والدين لبرهان غليون*"، مجلة الفيصل، العدد231، د. ت، ص68.

التراث حد القدامة والبداوة ورداءة التفكير-؛ لكن بالوقت نفسه لا يعني ذلك ممانعته للديمقراطية المتصالحة مع القيم الإسلامية، ولا يعني إنْ العربي ما زال بدوياً في عصر العولمة، أو إنه ما زال عقلاً متخشباً للأفكار الحداثوية كما يصوره الغرب الاستعماري وينظر لنا الغربي المعادي لقيمنا، كما يعتقد بذلك سيّد قطب في كتابه معالم على الطريق بالقول إنْ المرض المزمن للمجتمعات البشرية هو إفلاسها من "القيم" ويرفض التعويل على العالم الغربي للاستفادة من جُمْلة التقدم الذي توصلت إليه معتبراً إنْ إفلاس الديمقراطية في الغرب الذي أصبح عاجزاً عن تقديم شيئاً من القيم للبشرية[1]؛ لكن هذا لا يعني إننا نحكم على المجتمع الغربي بالتخلف والانحطاط على كل المستويات، فلربما الغرب أخفق في القضايا الأسرية والتربوية من زواج وتربية اسرية وبناء مجتمع تربوي ناجح، لكنه فاقنا بكثير في مجال الصناعة والتكنولوجيا التي لا يمكن للإسلام أنْ ينهض بدونها، فليس من الصائب أنْ نبقى حبيسين المجتمع الزراعي الذي بدأنا منه، فالتطور قانون المشروع لكل إنسان في العالم؛ والإسلام هو مهماز التطور والحداثة والنهضة في شروطه لا في شروط الغير.

وإنْ التزامنا بالقيم والثوابت لا يعني إننا نرفض المدنية أو نحاربها، لكن لا يعني ذلك قبولها "جمْلةٍ واحدة" ودفعةٍ واحدة"؛ فضوابط الدين هي من يحدد ذلك، نحن ندرك جيداً إننا لسنا مواطنْي "دولة المدنية" التي أنشائها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولا أفراد "دولة المدينة الفاضلة" في أن نلتزم بالدين بالحذافير وهذه ميتافيزيقيا البشرية، الناس هنا ولدوا دينيون أو مسلمون بالفطرة وبالتالي فهم ليسوا دينيين بالمعنى الإسلامي، بل هم أقرب للمدنية وللعلمنة من الدينية رغم إنْ العرب هم مادة الإسلام ومعقله وداره وحواضنه؛ كما إنْ الإسلام ذاته لا يمنع التعاطي وفق متطلبات العصر بل هو دين مدني بعينه، ودين عصري، ودين يقبل التطور والتحديث الضروري للحياة، بل إنْ الإسلام هو ثورة تجديد للفكر الديني الكفيلة بحل أزمة الدين التي اصطنعتها عقليات العرب وسياساتهم الخاطئة (علمانيين ودينيين)، من خلال المغالطات

1- سيَّد قطب، *معالم على الطريق*، ط الشرعية 6، (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص3.

الفكرية في وضع الدين في غير موضعه وموطنه؛ فالإسلام هو حركة تجديدية وثورية جاء صالحاً لكل زمان ومكان أزمته ليست فيه وإنما من سوء تصرف بعض المحسوبين جُزافاً على الإسلام ممن يحاولون الانتساب إليه بعد إنْ فقدوا انتسابهم للمجتمع المثالي بأخلاقهم وقيمهم وثقافتهم الأسرية وتنشئتهم الاجتماعية.

## الدين والمجتمع العربي المعاصر

يمكن تحديد مفهوم المجتمع بأنه ظاهرة إنسانية تجلت عبر التاريخ البشري[1]؛ وينبثق عنه مجتمع سياسي، وأخر مدني، وأخر ديني، وهكذا؛ وأنْ المجتمع الحديث يمتاز بوجود جماعات تحدد ذاتها على أساس الدين وجماعات أخرى تحدد نفسها على أساس الأثنية وهناك جماعات تحدد نفسها بشكل ايديولوجي ولعل هناك أيضاً جماعات تحدد ذاتها بمزيج من كل ذلك[2]؛ والمجتمع العربي هو الحاضن الرئيس للإسلام وحصنه الحصين، ذلك لمركزية الدين ومكانته في صناعة ذلك المجتمع؛ ولخصوصية المجتمع البشري بعينه بإرادة ربانية ألهيه عظيمة خصها الله بالعرب دون غيرهم.

إذ يعد الدين بإنهُ المؤسس للاجتماع السياسي، بل هو اساس الاجتماع، بالاشتراك مع العقيدة[3]، وهو الاطار لتكوين المشروعية العامة للجماعة دولة وشعباً[4]، وبهذا يكون الدين بشرائعه وقوانينه وقيمه وأخلاقياته ورجاله هو الذي يشكل جوهر العمل السياسي المكون للجماعة[5] في المجتمع العربي المعاصر؛ وهذا المجتمع هو حلقة الوصل بين الدين والدولة؛ كلما

1- د. الياس فرح، مقدمة *في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية*، ط1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ص35.

2- نقلاً عن: د. مشجن زيد التميمي، *الدولة والمجتمع*، رسالة دكتوراه، جامعة الدول العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية/ القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2012، ص84.

3- د. برهان غليون، *نقد السياسة: الدين والدولة*، مرجع سابق، ص53.

4- المرجع نفسه، ص98.

5- المرجع نفسه، ص122.

تفكك المجتمع ضعفت علاقته الدين بالدولة والعكس صحيح تماماً؛ إذ من الصعب حفظ الشريعة وسياسة الدنيا في ظل مجتمع قائم على انقاض المشاكل وحطام الخلافات البيئية والفكرية المتفاقمة، فالمجتمع المثالي هو المجتمع الذي يُحقق سلامة الدولة من جانب الدين؛ وقداسة الدين في حقل الدولة والعمل السياسي.

ذلك لأن الدين هو مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها[1]، والمقر الأكبر للممارسة السياسية، واحد المؤسسات الكبرى للتعامل مع الظاهرة السياسية وتكوينها سواء عبر القيم التي يبنيها للأفراد أو بما هو ايضاً مجال لإنتاج وإفراز رأسمال معنوي من العلاقات واللحمة والعصبية الاجتماعية[2] التي تشترك في صوغ مجالها الدين والدولة والمجتمع على حدٍ سواء، لأن الإنسان هو محور المجتمع، والمجتمع هو مرتكز الدولة، والدولة هي عماد الدين وحارسه الشخصي، متى ما تخلى أي طرف من تلك المعادلة عن وظيفته حل الاختلال والتفكك ودب الضعف والهزل واستشرى الفساد؛ تمزق المجتمع، وانهارت الدولة، وتشتت وحدة الدين إلى طوائفٍ وملل ونحل قائمة على أسس كانتونات طائفية وعرقية مناطقية فئوية ضيقة لا تستطيع أنْ تصلح حالها، ولا أنْ تحفظ الدين، وبالتالي يعود المجتمع إلى سيرورته الأولى، وإلى المربع الاول، لقيام دولة جديدة على أنقاض الدولة الضعيفة، ويتحول الدين وقتئذ إلى حزب سياسي يحاول الأفراد من خلال لعبهم في غمار السياسة تكوين إجماع ديني دون المدني؛ ضيق يُحقق لهم قاعدة جماهيرية ضيقة تضمن لهم فوزهم في الانتخابات لتمثيل شريحة من المجتمع، يكون الولاء هنا للطائفة والحزب، لم يعد الدين والدولة إلا فناء يلعب المرابحون في كنفهما؛ والأول (الدين) هو أول وأكثر الخاسرين بسبب مكانته وقداسته وهيبته وروحانيته، والثاني (الدولة) مجرد قيم جامدة ليس لديه ما يخسره.

---

1- د. برهان غليون، *نقد السياسة: الدين والدولة*، مرجع سابق، ص130.

2- د. برهان غليون، *حوارات في عصر الحرب الاهلية*، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1990)، ص293.

## المجتمع العربي إلى أين؟؟

يعد الحديث عن المجتمع العربي هو حديث عن هوية وكيان وقيم "زمكانية"، وثوابت تاريخية لا تطفر عليها حواجز السيرورة أو يتجاهلها الحاضر، لأنها أساس القاعدة الرصينة لأي مادة علمية أو تصور نظري ومنطقي لحياة المجتمع العربي، نظراً للرّصيد الحضاري الذي يمتلكه العقل العربي؛ فمفهوم المجتمع العربي هو مفهوم انبعاثي ينطلق من نظرة عربية ثورية تأخذ بعين الاعتبار جدّل الماضي والحاضر وجدل الذاتي والموضوعي، وجدل العام والخاص[1]؛ وتحمل مميزات المجتمع المنفتح أو المجتمع المفتوح الذي يقبل شروط التطور والاندماج في السيرورة التاريخية حالما يحقق ذاته.

فالمجتمع العربي اليوم يعاني أكبر تحدياته، ويعيش أقسى ظروفه، ويواجه أكبر الإشكاليات إلى جانب الفكر العربي، فهو اليوم يتعرض لهجمة إخلال بمنظومة قيمه التاريخية، ويحاول البعض تقسيمه على نفسه تساوقاً مع الوتر الطائفي والحس العرقي (المشين) بتقسيمه إلى مجتمع عربي مسلم وغير مسلم، مجتمع عربي وأخر كردي وامازيغي، ومجتمع عربي مسلم سني ومجتمع عربي مسلم شيعي، وهذه هي عاهة التفكير وسطحية المعلومات وشيئية التدّين وبدائية الفهم للعقيدة الدينية، فالمجتمع العربي لم يكن مجتمعاً بدوياً قط[2]، وإنما التكفير للسلبي لمحور المجتمع (الإنسان) فرداً أو جماعة هو الذي أفضى للبداوة أو البدائية بالمفهوم الغربي أو العالمي، بمعنى إنْ المجتمع العربي لا يكون بدوياً أو متحضراً، وإنما هو مجتمعاً تطورياً قد يحقق نهضته (تحضر) أو يخفق (بداوة) وهي نتيجة تستحكم بها عقلية وتفكير الأنسان القائم على ذلك المجتمع.

---

1- د. الياس فرح، *مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية*، مرجع سابق، ص39.

2- المرجع نفسه، ص50.

**فمتى يكون المجتمع العربي جاهلاً وبدوياً؟؟**

يشكل الإسلام مركز صراع وسجال عنيفين في المجتمع العربي المعاصر ويكاد تقدير الموقف فيه تختلف من النقيض إلى النقيض؛ فهناك من يعتبر الإسلام سبب التخلف والانهيار العربي، وهناك من يرى إنْ الإسلام سبب التقدم والنهضة والمنبع الأول والأخير للخيرات[1]، وهنا تشكلت جدّلية التقدم والتخلف؛ وأصبحنا إزاء مأزق عربي عقيم وفاقم بين قبول الأفكار الغربية؛ وبين التمسك بالموروث التاريخي للأمة؛ حتى غدونا في مرمى الجاهلية والانحطاط لأننا ضيعنا الخطوتين لا نحن متمسكين بالثقافة الغربية الوافدة حتى النهاية، ولا نحن عائدون بخطوة صائبة للأصالة والتراث القيمي؛ ومن ثم صّار شبح الجاهلية يطاردنا حتى في غرف نومنا، وصرّنا نستشعر خيفة منه دون امتلاكنا الجُرأة والخطوة السباقة والجبارة لنفي أحد النقيضين أو قبولها ضمن دراسة ومنهاج أو برنامج "توفيقي" يأخذ منافع الغرب والتراث العربي على السواء؛ لسبب إنْ كل الذين كتبوا عن هذه الإشكالية كانوا يكتبون عن ترّف ونزهة في شوارع المجتمع العربي، دون الإحساس المؤلم والعميق والجارح بالمشكلة التي تعتاش على قيمنا الحضارية وثقافتنا العربية والإسلامية الأصيلة؛ ومن ثم ليس بالضرورة تقديم إجابات وافية لأسئلة المجتمع العربي وتحدياته.

فلا تستطيع العولمة من منع أي مجتمع للعودة إلى جاهليته وبداوته، ولا تمتلك رؤوس المال والقوة من الوقوف بوجه ذلك المجتمع نتيجة لترهل قيم العولمة أولاً، وسطحية أفكارها ثانياً، وعجزها من تقديم نفسها كبديل حضاري للعرب أو للعالم إلا بعولمة الثياب والملابس وطريقة أكل الأطعمة وثورة المكياج وعمليات التجميل ثالثاً؛ وبالتالي إنْ المجتمع قد يكون أو يتحول إلى جاهليته أمام مرأى ومسمع من العولمة والتقانة، لأنْ العولمة هي بالأساس رجعيّة وتخلف وانحطاط وترّهل وترّدي للقيم، بل هي عملية مُدبرة من أجل تشتيت وتفتيت الثقافة

1- د. برهان غليون، "*الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية*"، في مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص135.

العربية الإسلامية؛ والإطاحة بموروثها الحضاري؛ في حين إنْ تراثنا أصبح ميتاً ومن يحاول إحياءه يمتلك عقلية متخشبة وتفكير ملتحْي.

فالمجتمع العربي اليوم برأينا لا يعدو كونه تساؤل عميق ومؤلم يتمحور في "كيف أصبح المجتمع العربي "مجتمع ديكوري" وشكلي أكثر مما هو مجتمع مثالي؛ جوهري وحقيقي يغلب عليه طابع المضمون والأساسيات؛ يبحث عن المظاهر والشكليات ويُماشي المتغيرات وينبذ الجواهر والثوابت"[1]؛ نتيجة لوفرة أعمال التغريب والهيمنة والعلمنة مع انعدام التفكير العقلي وعجزهم من تحديث ذاتهم.

لقد نالت منا العولمة والحداثة وتجلياتهما في واقعنا الذي أصبح الحاضن للم شمل الخيبات وعاهات وسوءات العولمة والحداثة، في حين ضاعفت الألم والجراح بركات الأصالة والتراث بالفشل من العودة إلى الماضي بحنين مُفرّط خالي من آليات وأدوات التوظيف الإيجابي؛ فالعودة لا تعني في الحقيقة إلا رداً على الأعقاب وهزيمة من الواقع إلى الوهم والخيال؛ وهذه هي حقيقة العرب في عصر العولمة وثقافة الأنترنيت.

## العولمة والدين ودولة العرب

أنْ المجتمع الجاهلي هو النقيض الحتمي للمجتمع المُتحْضر، المجتمع التقدمي المثالي، وهذه المثالية لا تتحقق بدون مشروع حداثة شمرت العولمة له سواعدها، وحاولت أنْ تحل بديلها الحضاري له، لكن أين هو اليوم مما تعيشه العرب، رغم قناعتنا التامة بأن ما من مشروع أمريكي أو غربي أو أممي يُشرع أو يُطبق على العالم إلا نصيبنا منه في ذّيل القائمة، وفي مؤخرة المقاعد، أو على طرف الطاولة، لا ننهم إلا فضلات الأكلات وغسل اواني الطبخ؛ لأن العولمة والعلمنة

1- حسام كصاي، "*مكيّاج العقل*"؛ جريدة الزمان، لندن - بغداد، العدد 5126، السنة التاسعة عشر، في 2010/6/15، ص5.

والثقرّطة الدينية والحداثة كلها مفاهيم "غزوية" الغاية منها تفكيك المجتمع العربي وتمزّيق جبهة الممانعة فيه؛ من خلال حملات المُقرّطة والعَلمْنة والتبّشير بهما، وإلا ما الذي قدمته الولايات المتحدة للعرب في العراق؛ وللمسلمين في افغانستان؛ هل رُسخت الديمقراطية، طبعاً نعم رُسخت الديمقراطية التي تحفظ مصالح امريكا فقط، أما سواها في من الممنوعات على العرب لا يجوز ملامستها أو معايشتها أو الاقتراب منها؛ لأن العرب ما زالوا لم يبلغوا سن الرّشد؛ والديمقراطية هي مادة سامة وقاتلة يتطلب حفظها بعيداً عن متناول الاطفال !!

وما الذي قدمته العولمة للعرب وهم يعيشون حالة المجتمع الجاهلي بما يمثله؛ من تجزئة وانقسام وطائفية وحروب اهلية؛ واشكال أخرى من التبعية السياسية والنفوذ الاجنبي كل هذه المفاهيم مطروحة في ظل الواقع العولمي وعلى مقربة من منصة خطابات البيت الأبيض الراعي الرسمي للعولمة، إنْ قبول أي عربي أو مسلم أو إنسان واعي بالعولمة إنما هو شأنه شأن الذي يقبل بطرق التخلف والفساد لباب داره؛ ما دامت العولمة مقترنة بالولايات المتحدة والأفكار الكولونيالية ما لم تتجرد من تلك الاقترانات الفجة وتتحرر من قيود التبعية للأخرين.

لكن تبقى ضرورة وجود المجتمع المدني وحيوته في الوجود الاجتماعي، أمراً ايجابياً وعلامة صحية على الحيوية والنشاط وإمارة على وجود السيرورة الديمقراطية على نحو مُحتمل[1]، حتى اللحظة ما زال المجتمع العربي بعيداً عن المجتمع المدني بصورته المثالية، أو بما هو نتاج ومؤشر للحداثة أو من العلامات الدالة عليها[2]، ذلك لبعده عن السيرورة الديمقراطية أو البدء من الصفر للانتقال أو التحول الديمقراطي الذي ظل يراوح مكانه أمام سرعة تقدم الاستبداد والقمع وقيم الدكتاتورية وتجلياتها.

1- د. سعيد بنسعيد العلوي، *أَدْلَجْة الإِسْلام: بين اهله وخصومه*، تقديم: د. محمود إسماعيل، ط1، (القاهرة: دار رؤية للنشر، 2008)، ص304.

2- نفس المصدر ونفس الصفحة.

# الدّين والتدّين

يقـول غويـو (Guyau) "أنْ الديانـات صائـرة إلـى الإضمحـلال، وأن الإلحاد سـيكون ديانـة المسـتقبل"، أنهـا عبـارة أذهلتنـي ووقفـت عندها لحظـات اتأمل ما نعيشـه اليـوم؛ هل هـي عبـارة صحيحـة أم مغالطـة؛ أنـا مندهـش لغويو وكأنـه يدرك ما سنعيشـه بعد كـذا عقد مـن الزمـن!؛ خصوصـاً والمسـاحة "الرّماديـة" أصبحـت شُـبه ضئيلـة أو مغيبة أمـام تنامي فكرتـي التطرّف والإلحاد تسـابقاً زمنياً على الواجهة السياسـية العربية والإسـلامية؛ والمشـكلة ليسـت بالدّيـن بما هـو رمز؛ وإنما فـي التدّين الـذي أرتدى هنـدام الدين؛ ليجعـل المجتمع في أسوى الخيارات: تطرّف أم إلحاد!!

فيما يُشير «جان دايورث»[1]: في كتابته حول الدين وأصالته في المجتمع البشري بالقول: «إنك لن تجد أي ثقافة لدى أي أمّة من الأمم وقوم من الأقوام إلاّ يكون في تلك الثقافة شكل من أشكال التدّين وأثر بارز للدين، إن جذور التدين ممتدة إلى أعماق التاريخ إلى الأعماق المجهولة من التاريخ السحيق البعيد غير المدون»[2]؛ لكن هل هذا يعني إنْ الدين هو ذاته التدّين الموجود في عصرنا اليوم والمتشرب في مفاصل عشوائيات المدن الكبرى مثل القاهرة والجزائر العاصمة ومراكش وغيرها من المدن الإسلامية؛ أم إنْ التدّين مرحلة تاريخية لاحقة للدين أم ماذا؟

لا شك إنْ الهوة عميقة بين الدين والتدّين؛ ومن أكبر المغالطات الفكرية هو اعتبار التدّين دين الإسلام؛ أو اختصار الدين الإسلام في بوتقة التدّين؛ وأن تاريخ الإسلام السياسي هو تاريخ كفاح الجماعة المُجسدة في وجوّدها أو المُتمثلة لبقاء الدين وانتشاره للاستقلال في وجه سلطة

1- الأستاذ بجامعة كولمبيا.

2- مؤسسة السبطين العالمية، مرجع سابق.

زمنية كانت تولد باستمرار في القتال على قاعدة ميزان القوة[1]، بل إنها في غالبيتها ارتبطت بظاهرة العنف بشقيه (الديني والسياسي)، ونتج ما نتج عنها باسم النظرية الثيوقراطية وتجلياتها.

## مُجْتمع مدّني أم مُجتمع إسلامي

من المؤكد إنْ الدّين هو كل شيء في حيّاة العرب[2] ويُمثل عصب حياتهم، ومرتكز وجودهم ووجدانهم؛ حتى في أصعب لحظات العرب التاريخية وعصور انحطاطهم بقي الدين هو كل شيء في حياتهم، لكن هذا يدفعنا لأن نتساءل بالقول: ما الذي يُمثل العرب اليوم، أهو مجتمع مدني بالمعنى الحرفي للكلمة، أم هو مجتمع إسلامي (ديني) بوصفه الدقيق؟؟

أنْ المجتمع المدني هو جمْلة إجراءات تمتاز بحالة من التطوّر الديناميكي للبشرية ووسائل ترفهم، عن طريق التمدن والنهضة والتقدم من حداثة وتحديث وعلمنة وديمقراطية ومواكبة تطلعات العصر (الشيئية والأساسية)؛ بمعنى إنْ المجتمع المدني هو قبول الاندماج بالحاضر بكل معطياته وتجلياته، وهذا المفهوم لا يخلو من نزعة تعصبية معادية للإسلام، إذ ميز الغرب الإسلام عن المجتمع المدني واعتبر إنْ الإسلام كثقافة ومدنية ومجتمع هو العقبة الرئيسة إنْ لم تكن الوحيدة التي تحول دون امتداد التوسع الغربي في اتجاه الجنوب والقارات والحضارات القديمة[3] وبالتالي صار العرب بالمفهوم الغربي أو المعنى الحالي بأنه مجتمع خارج دائرة المدنية أي خارج تجمع المجتمع المدني، فماذا يعني أنْ المجتمع إسلامياً؟

---

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

2- نقلاً عن: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)؛ أنظر: عون شريف قاسم، *في معركة التّراث*، (بيروت: دار القلم، 1986)، ص49.

3- د. برهان غليون، *نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة*، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص23.

يُقصد بالمجتمع الإسلامي بأنه الوجود الحضاري والثقافي لجملة من الشعوب والأقوام والمكونات الثقافية واللسانية والاقليمية تلتقي عند انتسابها إلى الدين الإسلامي من جهتي العقيدة والشريعة دون أنْ تنفي من كان على غير الملة الإسلامية[1]؛ وهو مجتمع حر مفتوح تملك جميع العقائد والمذاهب والآراء أن تعيش في ظله وليس الإكراه عنصر من عناصر تكوينه أو بقائه[2] وهو ليس أقل تسامحاً أو قدرة على استيعاب التعددية في المجتمعات الأخرى، وربما هو أكثر المجتمعات مرونة وانفتاحاً[3] فالمجتمع الإسلامي في سيّاقه وفهمه العام هو أنقى وأرقى المجتمعات، لكن ما ذنبه من تشويه صورته من الداخل والخارج، بين تعقير أو تحديب لمرآته.

بمعنى إنْ المجتمع الإسلامي هو مجتمع مدني، وربما أكثر مدنية من الأخر، لكن الظروف المحيطة به والبيئة وتقلبات موجه الأفكار بين تغريب وتبشير في ظل الهيمنة العالمية وتحول ميزان القوى العالمية دوماً على حساب العرب والمسلمين جعل الحديث عن جاهلية المجتمع الإسلامي؛ كنقيض تام للمجتمع المدني هي الخطاب الأيديولوجي السائد، دون أنْ يكون سائداً سليماً فهو تعتريه نزعة كراهية وتلفيق للطعن بالإسلام واستصغار مجتمعه، كيف لا والمجتمع العربي الإسلامي يُطعن بسكينه، وبأيد مؤسسته الدينية وبأيدي من يدعي إنهُ أبن الإسلام الوحيد ليُصدر كتاباً تساوت قداسته إن لم نقل فاقت القرآن، وهو يهاجم المجتمع العربي الإسلامي ويرميه بالجاهلية والتخلف والانحطاط، بل وتكفيره لدرجه إخراجه من الملة؛ بالتالي انطبق على مفهوم المجتمع الإسلامي بالمجتمع الجاهلي النقيض والمقابل للمجتمع المدني.

ورغم شوهة وشاهة الكتاب والمفكرين من الداخل والخارج يظل المجتمع الإسلامي "مجتمع مدني" بحق وحقيقة، ويبقى مثالاً حياً لمدنية عصرية، مجتمع يسمح لجميع العقائد الدينية والسياسية التعايش والعمل في كنفه دون إكراه أو بغض أو تضييق، أما ملاحظة يحدث من حالات هنا وهنا في سبيل تكفير البعض أو قتلهم أو نفيهم فهو سلوك فردي/جمي لجماعات

1- د. سعيد بنسعيد العلوي، *أدلجة الإسلام: بين اهله وخصومه*، مرجع سابق، ص16-17.
2- سيد قطب، نحو مجتمع *إسلامي*، ط1، (د. م، د. ت)، ص134.
3- د. برهان غليون، *نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص23.

خارجة عن بُنية المجتمع الإسلامي بل متآمرة على مكانة وقيمة المجتمع الإسلامي تحاول تشويه الصورة المثالية للمجتمع من خلال جملة سياسات خاطئة وفادحة.

## فلسفة الدين

يعرف مفهوم فلسفة الدين بإنه الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء-الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق. فلسفة الدين هي فرع من فروع الفلسفة تتعلق بالأسئلة المختصة بالدين، كماهية وطبيعة الرب وقضية وجوده، وتفحّص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية، والعلاقة بين الدين والعلم. وهو منهج قديم[1]، وهي فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم أو فلسفة الأخلاق؛ وهي خلاف الدين الفلسفي الي يشتمل على إنه خيار الفيلسوف الديني وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي[2]؛ وبما هي أحد فروع البحث الفلسفي؛ وأحد فروعه الذي من المفروض أنْ يكون ما بعداً لعلم موضوعهِ، أي علم الأديان الوصفي والوضعي التاريخي[3]؛ وفلسفة الدين علم بحاجة لتقديمه كمرجعية عرفية يحاول من خلالها تقديم رؤية فلسفية للدين، وفهم عام له من خلال جملة طروحات ونظريات تتحقق من فلسفته الخاصة.

وكما إنْ فلسفة الدين هي حقل معرفي يحاول أنْ يعطي للدين بُعده العلمي، وليس بالضرورة أنْ يخلع عنه قيمته القدّاسوية أو يفك رّباط العلاقة الروحية بينه وبين الفرد، وفلسفة الدين هي التي تضع تصور حقيقي للدين بروية نظرية علمية ومعرفية واعية.

---

1- موقع ويكيبيديا الموسوعة العالمية
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86

2- د. أبو يعرب المرزوقي، *فلسفة الدين في المنظور الإسلامي*، ط1، (بيروت: دار الهادي للنشر، 2006)، ص55.

3- المرجع نفسه، ص44.

ولقد ألتقى في تكوين الفلسفة الدينية مساران: أحدهما: انطلق من تطور الفكر الديني تطوره الذاتي إلى إنْ بلغ مرحلة الرسالة، التي يعتبرها نصها المقدس حصلة الرسالات السابقة وخاتمتها، وذلك بفضل إعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي والنور الطبيعي، أما المسار الثاني: فقد أنطق من تطور الفكر فلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها أخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة وخاتمتها، وذلك بفضل إعادتها كل الفلسفات إلى الفطرة الإنسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي النور الطبيعي[1]؛ إذ تعرف فلسفة الدين، بما هي فكرة أو عقيدة ايدولوجية بإنها تأخذ في توجهها جانبين على الأغلب يكونا متناقضين[2]:-

**الأول**: مادي فلسفي

**الثاني**: تاريخي جدلي

والجانب الثاني قدم صورته وأتم قواعده انجلز وماركس، لكن على أي دين تحدث ماركس، وخص أي من الاديان في جانبيه الفلسفي والتاريخي، هل خص الإسلام في ذلك أم المسيحية ام اليهودية (في مسألته)[3]؛ ام كان الحديث عن الدين اكتسى نطاق العمومية والشمول والتعميم بوجه الافتراضي.

وبغض النظر عن هذا وذاك فأن فلسفة الدين ربما لا تعني الإسلام ولا تثبط الجهود عليه بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن فلسفة الدين حسب اتجاهاتها السالفة الذكر تأتي برؤية مخالفة لنصوص الشريعة الإسلامية التي تعد مصدر قيام العدالة الاجتماعية في المجتمع العربي على وجه العموم، ذلك لأن الدين الإسلامي هو دين ودنيا، او ربما دين ودولة حسب اجتهادات البعض من المفكرين وعلى قائمة اسماءهم جمال البنا ومن معه في هذا التوجه الذين لم يقرا بأن الإسلام دين ودولة بقدر ما هو دين ودنيا، ديناً لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأحصاها بقوله تعالى:

1- مقدمة القول منقولة بالكامل من نص كتاب: د. أبو يعرب المرزوقي، *فلسفة الدين في المنظور الإسلامي*، ص48.

2- معجم *المعتقدات الدينية*، تعريب: سعد الفيشاوي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007).

3- إشارة الى المسألة اليهودية لكارل ماركس.

**(مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا)**[1]، أي بمعنى انه دين عبادات ومعاملات – رغم أنْ العبادات هنا جاءت اولًا لكنها ليست بمعنى تجاهلها – وانه بهذا التصور يكون الدين الإسلامي مناقض ومغاير للدين المسيحي الذي هو بالأساس كان دين عبادات فقط (!) ولم يطري تصوراً على الحياة الدنيوية أو ينظم تفاصيل المعاش في الدنيا.

وهنا تكمن مشكلة الدين المسيحي ، بمعنى انه كانت ديناً للعبادات لا أكثر، وهذا ما اوقعه في حينها بمطبات العلمانية، واعتبرت المسيحية دولة دينية خالصة كهنوتية ثيولوجية، وتم ابتزاز الناس باسم الدين والنيل من حقوقهم وكرامتهم وجبي الاموال والاتاوات عنوة باسم المسيحية، مما دفع الى بروز النخب التنويرية امثال روسو وفولتير وغيرهم من قادة التنوير الى رفع شعار العلمانية، بل ربما لم تكن العلمانية مطب أو مأزق اصلاً – بالنسبة للمسيحية وربما كانت الحل الناجع والدواء الشافي من ظاهرة استغلال الدين لأغراض الدنيا، وتوظيفه اسوى توظيف اضر بالدين ونال منه كثيراً، مما اتاح للدين سمعة مساوية لسمعة الدنيا والسياسية بكل ما تحمله الكلمتين من معنى دقيق ومُسهب، وليس هناك من عيب على المسيحية لكونها دين للعبادات فقط، ولا نقص للإنجيل المقدس (لا المحرف) ولا طعناً في تعاليم المسيحية الغراء بل لمجرد التعريف بأن المسيحية نفسها قد اتاحت للعلمانية باختراق العقل الغربي، ولم تسمح الإسلامية بنفاذها الى عقلها العربي الإسلامي؛ أي ان الدين الإسلامي كان دين عبادات ومعاملات سواء بتنظيم الحريات العامة والشخصية والحقوق والواجبات وتكوين التجمعات وعلاقاتها اضافة الى هدفه الاسمى علاقة العبد بربه (عبادات).

وهنا علينا وقبل كل شيء الاخذ بنظر الاعتبار الحريات العامة والتأكيد بأن الاسلام مطلقاً ليس ضد الحريات أو مستلب اياها أو مصادر أو سارق لحريات الناس، وقد نزلت اية عدم الإكراه في الدين لتأكيد ذلك ولاستعلام الناس بأن الاسلام لم ينشر بالسيف والقوة كما قيل بقدر ما هو

1- سورة الكهف (49).

جاء بالقرآن وبالأخلاق والقيم، فلم يجبر الرسول الكريم ولا خلفائه الراشدين الدين على احد بل كانوا مرغبين لا مرهبين له، لكن اخلاق الرسول الاعظم محمد (صلى الله عليه وسلم) هي من دفعت الاعداد الغفيرة من بني اليهود والكتابيين باعتناق الإسلام إعجابا منهم بأخلاق الرسول، وقد روي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قولته الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا" هي عبارها قالها عمر قبل أنْ يتضمنها الاعلان العالمي عن حقوق الانسان قبل الاف السنين، فالإسلام عرف الحريات العامة وتناولها وحق حقها قبل أنْ توجد امم غربية ومجلس امن دولي، فهذه هي عالمية الاسلام وتاريخيته وحضارته العريقة وهذه هي اهتماماته بحريات الناس واحترام حقوق حتى غير المسلمين.

لكن ما اعطى فكرة للأخرين بأن الإسلام مُسّتلب لإرادة الاخرين ومصادر لحقوقهم الشخصية هو جهل رجال الدين بالدين ومعالجة القضايا بالنقل دون العقل، ودون مراجعة أو قراءة منطقية واعية، فكانت تسير اجتهادات رجال الدين النخبويين والاوتوقراطيين والثيوقراطيين باتجاه تسيّيس الدين وبث منطق الحياتية والدنيوية في مفاصله ورّبطه بعجلة السياسة بغية منهم لاستصدار قرارات سياسية "مشرعنة" أو تحظى بقدر قليل من المشروعية واضفاءها عليها، فلم يكن من وراء ذاك مصلحة للإسلام ولا حتى للمسلمين بقدر ما هو تحقيقاً لأهداف هذه الحركات الإسلاموية التي ترفع يافطة "الإسلام هو الحل" من الوصول الى ذلك المرمى والمبتغى المنشود في الذاكرة الإسلاموية، وفي الخارطة السياسية، ألا وهو مرمى "السلطة" وإنْ تطلب ذلك استخدام كافة الامكانيات والسبل أو تطلب ذلك التضحية بالدين نفسه، أو الاطاحة بأحد أهدافه او اركانه، فطالما اصبح الدين وسيلة واصبحت السياسة غاية ومبتغى، فليس المهم ما تكون هذه الوسيلة دين، أو تراث، أو رصيد حضاري لم يتم تثميره بعد، وطالما إنْ المبتغى أو الغاية شيئاً عظيما يضمر خلفه اموال طائلة ونساء حسناوات ومناصب وكراسي مذهبة، وبهذه الحالة لن يكون الدين في مأمن من انتهازيات السياسة ومن استغلالها المفرط إلا في حالة واحدة، وهي حالة تحويل الدين من وسيلة الى غاية، وابدالها بالسياسة أي اللعب بالأدوار والمواقع وتحويل السياسة الى وسيلة وهذا هو استحقاقها الحقيقي.

وبالتالي لا بد للدين أنْ يضطلع بدور بارز في بناء المجتمعات، وتسيير حركة التاريخ، وتوجيه سياسات المجتمع، كونه الضامن الوحيد لإنقاذ وإسعاد البشرية وعمران البلاد، وتحقيق النهضة والإصلاح وتحقيق شروط التنمية المستدامة، ولأن الدين تقادم الزمن عليه وتعرض لجملة من المثبطات لدوره الحضاري والتاريخي ذلك نتيجة لعوامل عده، فإنها عرقلت دوره أو حاولت أنْ تعزّله عن اداره دوره الريادي المُنْاط إليه، ومن جملة تلك العوامل (المُثبطات)، هي:-

1 - **بعد المنابع الأصلية (الأصول) عن الواقع**؛ مع جمود التفسيرات الدينية الأمر الذي أحدث فجاجة واختلال بين الفرد والدين؛ وعجز الأصولية الدينية من عودة المسلمين لدينهم أو الإتيان بذلك الدين (الإسلام المُبكر) ليكون الواقع المعاش والمعطى التاريخي فقدمت صورة "الإسلام السياسي المشوهة" على إنها هي الإسلام الأصولي أو المبكر الأمر الذي زاد شكوك المسلمين بصحته وحقيقته نتيجة ممارسه مشايخه وزعماءه لأعمال لا ترتقي لدرجة وقارهم وتقديرهم ومكانتهم في النفس البشرية وتجلياتها؛ فكان مرّده السلبي على الدين بالدرجة الأساس ليشكل أحد أبرز مُثبطات ومُهبطات دور الدين الحضاري في رُقيَّ المُجتمع ونهضته وتقدمه.

2 - **تحويل الدين إلى مؤسسة دينية** تارة، **وحزب سياسي** تارةٍ أخرى، **وسياسة حاكمة** مرات عده وعديدة، بمعنى إنْ الدين تحول من "غاية مثالية" إلى "وسيلة بالية"؛ ليأخذ في غالبيتهُ شكل سياسة وعمل دينوي ومعنى "رّجْعي" يقبل المساومة ويضع المرابحة نصب عينيه وجُل همه واهتمامه.

3 - **احتكار المؤسسة الدينية للنص الديني وغلق باب الاجتهاد** وهيمنة وبطش اعضاء تلك الهيئة أو المؤسسة، وتحويل المسلمين إلى رعايا وعبيد وليس مؤمنين لا فرق بين عبد وسيد؛ عليهم الطاعة والخضوع والركوع لأمراء فصائل الإسلام السياسي ورعاة الظاهرة الدينية.

4 - بروز أخطر طبقة دينية على الدين والدولة والمجتمع، ألا وهي طبقة الأكليروس (طبقة الأكليروس: طبقة من رجال الدين المسيحيين يتمتعون بامتيازات سياسية وقضائية ومالية ودينية)؛ كما إنه يتصف ليس فقط بممارسة الوظائف الدينية في داخل مجتمع أو طائفة من

المؤمنين، ولكن أيضا يتصف بالطموح للسلطة الزمنية " الدنيوية" على كافة أطياف المجتمع؛ وطبقة "الأكليروس الإسلامي" أو "الكهنوت الإسلامي" ما هم إلا **طبقة (رجال الدين)** الذين لا أثر أو وجود لهم في رحاب الإسلام وممارسة سياسات وطقوس كنسية لاهوتية بابوية على مجتمع عربي إسلامي ملتزم ومتزن بالعقيدة الإسلامية؛ وبالتالي أصبح الإسلام مسيحية، والمسجد كنيسة، والشيخ كاهن، والإمام قس، والعبادة طقوس خرافة ووهم واكاذيب مبتدعة وملفقة.

5 - تضعضع موقف الدين نتيجة لـ **تقاسم ميراث الإسلام بين تيارين أحدهما صوفي (متّنطع) والأخر سلفي (مغالي)**؛ وبالتالي فالإسلام لا هو صوفي ولا هو سلفي، أي لا هو متنطع ولا هو مغالي، فالإسلام، كالمعادلة الحسابية واحد زائد واحد يساوي اثنين لا زيادة ولا نقصان، والزيادة في الإسلام كالنقصان، والنقصان يأخذ جريرته في النقص والخلل.

6 - جدلية **العلمنة والثقرطة**: كلاهما ثبط من قيم الدين وزعزعة النفوس، فالإسلام لا هو فصل للدين عن السياسة (علمنياً أوروبياً) ولا هو دمج للدين في السياسة (ثقرطياً كنسياً) وبالتالي هذه الجدلية شقت الصف الإسلامي إزاء الدين، لدرجة الحقد والكراهية بين الأطراف والتربّص بالدوائر لبعضهم البعض، ومن ثم تشويه صورة الدين في المخيال العقلي وضمور الحس الديني والعاطفي إزاء العقيدة نتيجة اليأس واختلاط وضبابية الصورة وملامحها لدرجة لم يعد المرء قادراً على التمييز والصواب؛ وهو الذي أصبح فيما بعد مدخلاً حيوياً لتنامي ظاهرة الإلحاد الديني في صفوف الشباب العربي الذي تاهت عليه صورة الإسلام الحقيقية بين جوّقة التيارات الدينية التي تدعي كلها الصواب وبالتالي أخلت في منظومة العقلانية العربية والعقل العربي على وجه الدقة.

هي تلك العوامل التي أحاقت بالدين وثبطت دوره وعرقلت مسيرة مشروعه الحضاري، الامر الذي جعل الظاهرة الإسلامية خيار آني ووقتي، وواقع حال لا مناص من تجريبه وعرضه على سونار المشاهدة، لمعرفة مدى قدرته على تلبية احتياجات الدولة العربية الإسلامية؛ وبالتالي لا بد من إعطاء فرصة لتلك الظاهرة من خلال متابعة مسيرتها من سيرورتها الأولى ونواتها الصغرى

حتى مرحلة كهلها، وشيخوختها، وملازمة لحظات احتضارها التي بدأت تلوّح في الأفق بفعل ميتافيزيقية الظواهر أو الموت الطبيعي لها.

## تكاملية الأديان

أنْ الفلسفة وحدها لا تكفي، بعض المفكرين والكتاب يعترضون على فلسفة الدين ويعتقدون إنها مجرد عملية إخراج للدين من ثوبه القدّاسوي وجعله كأي علم قابل للنقد والطعن والتعرية؛ ليغدوا "علم" هامشي شيئي شائه، قابل للرد وقابل لطعن من خلال بعض الرؤى والأفكار، ومن هنا وجدنا أنفسنا، من المعترضين على بعض جوانب فلسفة الدين، إذا كانت بهذا المعنى، أي إننا نرفض تسوية علم الدين كدين مع علم الاجتماع أو علم الانثروبولوجيا أو علم السياسة، فلكل علم وزنه ومكانته واتزانه، وارد جداً أنْ نكذب ونسرق وتجامل ونداهن في علم السياسة لأنه بالأساس هو علم الكذب وثقافة التزّييف والخداع جل مفاهيمه في قاموسه الشخصي هو الخداع والمكر والرذيلة والكذب والتزوير والفبركة والتفليق والتشويه، أما الدين فهو أسمى من كل ذلك ويترفع عن كل تلك المصطلحات، لهذا جاء الدين (الإسلام) خالياً من تلك المعاني القبيحة، كون الإسلام دين النقاهة والاخلاص والقيم السامية والنبيلة.

وبالعودة إلى تكاملية الدين، فإن الفلسفة العقلية للدين تُشير إنْ الأديان السماوية كلها متقاربة أو متشابهة أو إنْ كلها تحمل معنى واحد، ومن ثم فالموسوية والعيسوية والمحمدية هي أديان امت بعضها البعض، وسدت كل واحدة نقص التي سبقتها، وهذا أمر متفق عليه، حتى جاءت الديانة المحمدية تامة وناجزة لكل النقص أو الخلل، لتكون خاتمة للنبوءات والأديان، فالديانة المحمدية هي التي قدمت شريعتهّا للبشرية دون نقصان للموسويين والعيسويين علاوة على المحمديين.

لكن هذه التكاملية لا تعني نهاية التحديث في أمر الدين، ولا تعني بالوقت ذاته إتاحة الفرصة لظهور عصر البدع والخرافات والخزعبلات، الإسلام جاء بديناميكية حركية عالية الدقة فهو يؤمن بالمعاصرة والتحديث، ويكبح جماح المُحدثات من البدع والأقاويل والخرافات، ولرب سائلٌ يسأل كيف يكون ذلك، بمعنى كيف إنْ الإسلام يؤمن بالحداثة والتحديث وينفر ويكفر المحدثات والبدع ؟؟

أنْ الحداثة في الإسلام تعني المعاصرة ومواكبة العصر والتطلعات وتفسير النصوص وفق المعطيات، شرط الحفاظ على أصل النص من التلاعب به أو التقديم والتأخير، فالإسلام لا يقبل تشويه النص لكن لا يقبل أيضاً تشويه حياة وسعادة ورفاهية الفرد والجماعة، في حين إنْ الإسلام يرفض المُحدثات في الأمور، أي أنه يرفض قول لم يقله الرسول، ورواية لم ينطق أو تحريف لنص ديني في غير محلة، أو ظرفه التاريخي، أي بمعنى إحداث سنة ضعيفة أو غير متفق عليه أو غير موجودة أصلاً، في حين يتم تجاهل ألاف السُنن الميتة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهذا أمر لا يرتضيه الإسلام، بمعنى إنْ الحداثة هي ديدن الإسلام، والبدّع هي عوارض الإسلام التي حذر منها ونبه جمع المؤمنين منها ومن عواقبها الوخيمة على الدين وعلى البشرية.

## قَارب الدين

يمكن اختصار حديثنا عن دور الدين في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر بالقول: إنه منهج الهداية العقيدية مقابل منهج القهر السياسي؛ هو النموذج الذي ارتآه الله للعرب والمسلمين كأسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل واستيعاب العالم، وبه فضلهم على العالمين أصحاب الدول والممالك الدنيوية الظالمة والطاغوتيه المستندة على البطش والقهر والقوة، وهو نموذج لاستنهاض مشاعر الإيمان والرحمة والمودة لا لنموذج دولة بديلة ولا قاعدة لدولة دينية أي لسلطة قهرية تستمد شرعيتها من الدين[1].

1- د. برهان غليون، نقد *السياسة*، مرجع سابق، ص58.

فالدين هو "قارب نجْاة البشرية"، و"سفينة نوّح" لمجتمع أمة محمد، والمنقذّ لهم، والمخرج الوحيد من نفق العبودية والتخلف والظلام والطائفية والاقتتال والارهاب، فالإسلام فُسحة نقاوة وميدان تفاعل روحي واخلاقي انساني، ومؤتمر لاجتماع القيم النبيلة ومنبر للخير والصلاح؛ فلا يمكن للدين أنْ يكون غير ذلك، ولا يمكن أنْ يلعب دور الدين تيار أو حركة أو ظاهرة مهما بلغت من سمْو أو قاعدة جماهيرية، فالإسلام يُعّلى ولا يُعّلى عليه مطلقاً.

وعلاوة على ذلك فالإسلام مُنقذ البشرية، وهذا المنقذ لا يمكن أنْ يحل بديله الظاهرة الإسلامية أو صحْوتهّا الدينية أو مدّها العارم، أو يقظتّها الصحوية أو إحياءها الإيماني، وكل محاولة لإبدال الإسلام الدين بظهارة أو حالة أو حركة أو تيار هو إخلال بمنظومة القيم الإسلامية ما لم تلتزم بالثوابت الدينية وتراعي المعطيات المتوفرة في اليد، ومراعاة شروط الواقع الحال.

## الإسلام والإسلاموية

أنْ الدين هو الإسلام؛ والإسلام هو دين رباني سماوي مُنزّل؛ غني التعريف أو إضافة أل معرفة له، فهو وضاح للعيان وضوح الشمس ولا جدال في ذلك؛ أما ممن ينعتون أنفسهم بالإسلاميين أو الإسلاموية فهي ليست دين كما يعتقد الكثيرون؛ بقدر ما هي "حالة دين"، أو "ظاهرة مرتبطة بالدين"؛ خالطها التسييّس أو مازجتهّا الإيديولوجيا المسمومة فأسمتهّا؛ أو كما جاءت في تعبير السيّد يسين "ان مصطلح الإسلاميين قديم ابتكره الأشعري في القرن الرابع الهجري، لأن هذا الاستخدام لا علاقة له إطلاقاً بمن ينادون اليوم بالإسلام السياسي معتدلين كانوا ام متطرفين، لإن الإسلاميين اليوم يدعون انهم وحدهم القادرون على تفسير الإسلام وإعطائه المضامين السياسية على هواهم، وإن

خصومهم من المسلمين كفار ومشركين"[1]؛ فالإسلام أرقى الديانات وأكثر تأكيداً عن التسامح والوسطية والرحمة، والأخوة والتأخي، في حين إنْ الإسلاموية هي ظاهرة "دينية - سياسية"؛ حيث يشير تعبيري "الإسَّلاموية" "الراديكالية الإسلاموية" للإشارة إلى الحركة السياسية - الدينية العنيفة، المتطرّفة، والمتعصبة التي تهدد العالم بأسره بما فيه العالم الإسلامي[2]؛ وبتهديدها للعالم الإسلامي تتأكد صورة المفارقة بين الإسلام والإسلاموية بما هي حركات سياسية، أو حركات إحيائية، أو ظاهرة إسلامية أو مدّ إسلامي، ذلك لأنْ الظاهرة الإسلاموية هي أشد خطراً على الإسلام قبل الغرب؛ وعلى الأنصار قبل الخصوم، وعلى العرب قبل الغرب.

نأمل أنْ يكون الموجز الختامي لفصلنا البحثي هذا مدخلاً معرفياً لفصلنا القادم؛ وبمثابة "مقدمة نظرية" لدراسة وتقييم الظاهرة الإسلامية في الواقع العربي المعاصر، وتداعيات نشأتها وتتبع ولادتها من النشأة إلى الانبعاث السياسي لها؛ كإفراز لمعطيات الواقع، وكنتاج لعوامل داخلية وخارجية (سيأتي توضيحْها وتفصيلها في الفصل ما بعد القادم)؛ وبالإضافة لما تقدم، وعلاوة لكل ما أشرنا إليه، ولأسباب تتمثل في صعود الظاهرة الإسلامية بعواملها الداخلية والخارجية ونجاحها في الوصول إلى السلطة لأكثر من دولة سواء عن طريق الانتخابات أو الثورات أو المتغيرات الدولية أو التدخلات الخارجية كان من المفيد دراسة الأصول الفكرية والثقافية للحركات الإسلامية، والبحث في ظهور رؤاها السياسية، وتطور تلك الرؤى في الثمانينات والتسعينات من القرن الفائت[3] التي قدمت أنموذج أكثر عصرانية وتطور وتأثير على مستوى العلاقات الداخلية

---

1- السيد يسين، *أسئلة القرن الحادي والعشرين: الكونية والأصولية ما بعد الحداثة، الجزء الأول (نقد العقل التقليدي)*، ط1، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1996)، ص249.

2- د. رضوَان السَيِّد، *الصِراع الإسْلام: الأصُوليَّة والإصْلاح والسيَاسات الدوليَّة*، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، ص69.

3- المرجع نفسه، ص77.

(العربية – العربيــة) أو علــى مســتوى العلاقــات الخارجيــة (العربيــة والإســلامية – الغربيــة المســيحية)؛ بمعنــى إنْ الإســلام عبــاءة أرتدها هــذه الظاهرة الدينيــة بما هي حركات إســلامية سياســية عملــت علــى ارتداء تلــك العبــاءة الدينيــة المتســمة بأبعادهــا السياســية والاجتماعية والديموغرافية معقدة يجب الانتباه إليها[1].

هل هناك نظرية سياسية في الإسلام؛ أي بمعنى أدق؛ أين هي النظرية السياسية الإسلامية؛ وما مدى صحتهّا؟؟ .. هو مفتاح حديث لفصلنا التالي عن النظرية السياسية الإسلامية.

1- د. رضوَان السَيِّد، *الصِراع الإسْلام: الأصُولِيَّة والإصْلاح والسيَاسات الدولِيَّة*، مرجع سابق، ص70.

# الفصل الثاني

# النظرية السياسية الإسلامية

# النْص واليوتيوبيا

# على هامش النّص

أكثر ما يشغل الهّم العربي اليوم هو النّص؛ وحديث النّص؛ وجدل النص؛ الذي أصبح باكورة الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة اليوم التي تحلم بدولتها الإسلامية (خلافة على نهج النبوة)؛ وهي تلمح بالنّص الديني بين فينة وأخرى؛ فما هو النص الديني أذن؟

أنْ النّص هو القرآن الكريم؛ والقرآن هو عبارة عن نصوص دينية مقدسة جاءت من أجل وضع شريعة وقانون للبشرية لهدف واحد متسام هو نشر الخير وإسعاد البشرية وإصلاح حال البلاد والعباد؛ من خلال الدعوة الخالصة لله وتوحيده ربوبيته؛ والإيمان نبوءة نبيه الأكرم (صلى الله عليه وسلم)؛ والاعتقاد الصائب بالإسلام على أصوله الأولى.

فالقرآن معروف بنصه، غير أن النّص ليس ناطقاً ذاته، ولا هو كائن يشرح بنفسه معناه وما قصد منه لذلك أقتضى الأمر تفسيراً له[1]؛ الأمر الذي تطلب وجود شريعة تُفسر تلك النصوص الدينية، وليس هذا هو صُلب الإشكال الفكري العربي الإسلامي فيما لو فُسرت النصوص بطريقة حداثوية تراعي الظروف والمعطيات، وتحافظ بالوقت نفسه على النصوص من الحرج والتخديش من جهة، ومن الجمود والتصلب من جهةٍ أخرى؛ وانْ الحديث عن النّص لا ينتهي عند حدود الفكر دون الممارسة؛ فأخطر ما يواجه المجتمع العربي المعاصر اليوم هو تطبيقات النص الديني وهي ممزوجة بتراث الرّصاص ليُشكلا كوكبة من الحركات القتالية التي تحاول فرض نفسها بقوة البارود والنابالم.

ذلك اعتقاداً منا بأنْ نظرية "النّص والرصاص" هي جدلية القرن القادم بلا شك خصوصاً بعد تحول الأصولية الدينية المعاصرة من حل إلى معضلة أو مشكلة استنبتت قيمها في المخيال العربي والإسلامي وتحول الإسلام الرسولي إلى إسلام حزبي يربط بين المقدس والمدنس بدون

1- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، مرجع سابق، ص51.

خطوط حمراء تفصل بين المحرم والمباح، ويرفض أية مقاربة للنص مع الرصاص لتحويل بعض التفسيرات النصية للدين إلى ثقافة ثآر وانتقام وإرغام الناس على عبادة وأتباع ما لم يقروه بجوارحهم ومشاعرهم، وهذا هو جوهر المأزق الذي نعاني منه اليوم

## ماهية النص

قبل الدخول إلى متن النظرية السياسية الإسلامية لا بد من الوقوف عند "عتبة" النْص؛ والمراوحة قليلاً عند مفهوم الأصولية وعلاقته بالسماء والأرض؛ ولأي منهما تنتمي تلك الأصولية؛ وماهية علاقتهّا الحثيثة بالسياسة والفعل الدنيوي إذا كانت ربانية كما تدعي؟!

أنْ تعريف النْص وإيضاح ملامح صوّرة الأصولية قد تحدد مسار النظرية السياسية الإسلامية – كفروض نعتقد بوجود تلك النظرية – من باب الدراسة العلمية المنهجية والمعرفية.

حيث يُعرف النْص بكونه عبارة عن فهم خاص وثابت وموحد، بمعنى أنْ النْص في الإسلام هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ وأنْ النص هو ما يحمل معنى واحد في مجال التأويل والتفسير، وهومرتبط بمفهوم المقدس؛ ليكون النص المقدس؛ والأخير هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه؛ وكل ما يحظى بالاحترام بشكل مُطلق؛ وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه[1] وهذا يمثل تعبير عن النظرة الأحادية للنص؛ لأنْ النْص الديني في الإسلام؛ جاء مراعياً للواقع وبالتالي ينبغي ألا يتجاهل أو ينسى واقعنا اليوم؛ كتأويل تقوم به بعض الجماعات الدينية؛ لكن هنا لا ننفي أنْ من النصوص الدينية في الإسلام ثابتة لا جدال فيها؛ مثل حرم الله الربا؛ أو تعدد الزواج لأربعة فقط؛ فلا يمكن أنْ يُحلل الربا، أو يجمع الرجل أكثر من أربعة نساء في آنٍ واحد؛ وهذه مجرد أمثله على سبيل التوضيح.

1- حسن خليل غريب، نحو *طاولة حوار بين المشروعين القومي والإسلامي: أبحاث وحوارات في القومية والدين*، (بيروت: د. د، د. ت)، ص120.

والمعلوم وفق السياقات الفكرية أنْ النصوص الدينية التي لم تأت بشروحات يفهمها العقل البشري، وهي إرادة الله (عز وجل) حتى يعطي للعقل دور في تسيير حياته إضافة إلى جعلهم يتدبرون في اختيار الطريقة الملائمة لحياتهم باعتبارهم: (**أنتم أدرى بأمور دنياهم**)؛ فالقرآن معروف بنصه، غير أن النْص ليس ناطقاً ذاته، ولا هو كائن يشرح بنفسه معناه وما قصد منه لذلك أقتضى الأمر تفسيراً له[1]؛ الأمر الذي تطلب وجود شريعة تُفسر تلك النصوص الدينية، وليس هذا هو صُلب الإشكال الفكري العربي الإسلامي فيما لو فُسرت النصوص بطريقة حداثوية تراعي الظروف والمعطيات، وتحافظ بالوقت نفسه على النصوص من الحرج والتخديش من جهة، ومن الجمود التصلب من جهةٍ أخرى.

لكـن كيف يمكـن للنـص أنْ يراع الواقـع وما زالـت العقليـة التخاصمية تحكم المسـار العربـي؛ ومـا زالـت الفتنـة الكبرى ومعـارك الجمـل وصفين تُمثـل التاريـخ الحـيّ والمفتوح أمام الأنظار العربية!!

## الأُصولية وَالنْص والسيَّاسَة

يمكن تعريف الأصولية بكونها 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[2]؛ كما وتمثل رؤية صارمة جدا وملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي (وهو الأكثر حرفية بين مدارس الإسلام الكبرى)[3].

1- وهو ما أوضحنا في الهامش أعلاه.

2- حسام كصاي، نقد *النظرية الثيوقراطية السياسية*، ط1، (عمان: دار أمواج للنشر، 2014)، ص10-11.

3- أوليفيه روا، *عولمة الإسلام*، ترجمة: لارا معلوف، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2003)، ص142.

وأنْ ما يلخص له العقل اليوم – كصفوة قول – بشأن الأصولية وجذورها يكمن في انها لفظ ذُكر في الإنجيل، فكانت ذات معنى ومسعى ومعطى غربي أوروبي، ويشير لمعناها مراد وهبة الى انها تعني "الأساس"[1]، ولم تذكر في القرآن ولا في السنة، لكنها تم "أقرنتها"[2]، 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؛ وهي بالتالي تُظهر لنا دنيويتها وسياسيتها؛ وتنفي الحديث عن دينيتها – وإنْ أصرت على تمسكها بالعقيدة والشريعة – فليس كل ما يقوله الأخرين صواباً، وإنْ كان في معتقدهم صوابا!

فالنْص الديني المقدس لم يتناول الأصولية ولا حتى الأحاديث والسنن؛ وبالتالي فهو ليس إلا مفهوماً مبتدعاً، محدثاً، أبن الحداثة وليس وليد القدّامة، أبن الواقع وليس نابعاً من السماء، دنيوي لا ديني؛ بشري وليس رباني؛ أقرب للأرض من السماء، ولهذا أصبحت الأصولية عبارة عن فعل سياسي؛ وممارسة دنيوية؛ ومنتوج لتعويض النقص التاريخي في ممارسة السلطة التي صادرتها العلمانية والمدنية كرّدة فعل لغياب الخلافة الإسلامية عام 1924، وهو تأكيداً منا بأنْ النظرية السياسية الإسلامية ما زالت تواجه مصيراً مجهولاً حتى اللحظة.

## النَظَرَّية السَّياسيَّة

تُعرف النظرية عامة بأنها مفهوم ومصطلح يكون بمثابة الأسس واللبنات الأولى لكل ظاهرة تحاول وصفها وإعادتها إلى جذورها وأصولها، كما إنها هي الطريقة التي من خلالها يستطيع الباحث ان يبني تصوراته والتي هي غالباً ما تكون بعيدة عن الواقع، أذن فالنظرية هي

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

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

مرحلة في عملية الفهم الهدف منها توضيح المفاهيم قبل العودة إلى الواقع المشاهد[1]؛ وتعني النظرية في الدراسات الإنسانية التصورات أو الفروض التي توضح الظواهر الاجتماعية والإعلامية والتي تأثرت بالتجارب والأحداث والمذاهب الفكرية والبحوث العلمية التطبيقية[2].

أما النظرية السياسية بكونها مجموعة من المعارف التي توصل إليها العقل الإنساني من ثنايا المنهج الاستنباطي أو المنهج التجريبي على السواء في شأن الظواهر والنشاطات السياسية عامة[3]؛ لذا لم نلمس النظرية السياسية في الواقع المعاش إلا كونها الإطار الفكري الذي تدور في فلكه الظواهر الاجتماعية والسياسية؛ وفق مسار محدد ينتج بالضرورة مفاعلات أو نتائج ثابتة؛ تخضع للمنهج "الأمبريقي" التجريبي؛ فهل حققت النظرية السياسية نبوءتها حتى اللحظة في واقعنا العربي الراهن.

## النظَرَيَّة السَّياسيَّة الإسَّلاميَّة

لا يمكن لفكر أنْ يستمر أو نظرية أنْ تقوم بدون فعل حركي أو نتاج لتطبيق ممارسة فعلية لتلك النظرية وإلا بقيت حبيسة العقل والتصور؛ ليجيء التاريخ من تالي إلى وئدها بظهور تيارات ونظريات اجتماعية وسياسية تحاول لعب دور المنقذ أو قارب النجاة للمجتمعات المدنية؛ إذ يستحيل تصور المجتمع أو تقييمه أو تفعيل نشاطه بدون النظريات الاجتماعية والسياسية التي تعطي معنى سامي للسيرورة التاريخية ولتطور الزمن وتقادم البشرية؛ بمعنى أنْ النظرية هي ضرورة حتمية لمعرفة الإنسان وعلاقته بالمجتمع – إنثروبولوجياً – وإيكولوجياً حتى؛ وتحقيق سعادته لا تتم بدون نظرية تدعو لتحقيق تلك السعادة أو تشمر السواعد لها.

---

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

2- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوقراطية السياسية*، مرجع سابق، ص6.

3- د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، *النظرية السياسية المعاصرة: دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت فلهم وتحليل علم السياسة*، ط1، (الاسكندرية: الدار الجامعية، 2007)، ص7.

## هل هناك نظرية سياسية إسلامية اليوم؛ وأين هي؟؟

ما الذي يحكم واقائعنا السياسية، ومن يُسير أمر الحياة الاجتماعية العربية؛ هل الإسلام قائم بأعمال الأرض؛ أم هل الأرض قائمة بأعمال السماء؛ ومن يحكم الأخر – كسياسة أمر واقع – لا كلام نظريات؟؟

أنْ الإجابة هنا؛ هي السكين التي تذبح الإشكالية على قبلة؛ بتعبير أدق؛ أنْ الواقع هو سيد الموقف، والواقع هو الحل كونه يمثل القوى الأبرز في الميدان العملي؛ ولأننا ننتمي له بكل جوارحنا؛ وكل من يحاول القفز فوق الواقع؛ سيخسر الرّهان؛ وسيكون سقوطه مدّوياً؛ وهذه هي نهاية الأصوليات الدينية التي تمنْع النص من ثدّي الواقع فتجمده؛ وتغربه؛ وبالتالي تحرمه من السعي إلى تكوين دولة ومجتمع عربي مثالي صالح لكل زمان ومكان.

وأنْ غياب النظرية الإسلامية جاء ليزيد الطين بله؛ أي أنْ غياب تلك النظرية كان لها عواقبها الوخيمة على مسيرة تقدم المجتمع ونهضته بسبب كسل العقل العربي وخموله واعتماده على استيراد الأفكار من سوبرماركت الغرب؛ وهجرة ومحاربة البضائع المحلية؛ كموّضة لا أكثر؛ وما نشدد عليه هنا؛ إنْ العلمنة والثقرطة والحاكمية والألوهية كلها مفاهيم غربية كنسية لا عربية إسلامية؛ ولا يمكن أنْ تكون نظريات سياسية لواقعنا؛ ما دامت تعني مفاهيم شائهه وبعيدة عن الواقع المحكوم بحرمان النص عنه؛ ومجافاته له.

ولا ندري هل يمكن اعتبار أنْ: **الحاكمية هي النظرية السياسية الإسلامية**؟؟

## مبدأ الحاكمية

تعقيباً للسؤال الذي طرحناه أنفاً، حول: هل الحاكمية هي النظرية السياسية الإسلامية؛ نقول للأسف الشديد أنْ الحركات الإسلامية على كثرتها؛ وتنوعاتها؛ وفروعها؛ وعناوينها العريضة وقفت عاجزة حتى اللحظة من إيجاد "نظرية سياسية إسلامية حقيقية" بالمعنى الدقيق؛ قادرة على الإجابة على أسئلة الواقع الإسلامي الراهن؛ ومجيبة للتحديات وملبية للطموحات؛ فالإسلاميون حتى اللحظة تنقصهم الخبرة السياسية – باعتراف عمالقة الفكر السياسي والمهتمين مثل: أوليفية روا، فرانسوا بورغا، محمد عابد الجابري، وبرهان غليون وأخرون؛ إضافة إلى فشلهم في بلورة صيغة واضحة لشكل الدولة التي يسعون إلى تطبيقها؛ بل أنهم مُتهّمون حتى اللحظة بأنهم ورثوا مؤسسات ومكتسبات الدولة العربية القومية؛ ومازالوا يعملون حتى اللحظة – رغم إسلاميتهم – بدوائر الدولة القومية ويبنون دولتهم الدينية على أنقاض الدولة القومية؛ والمؤسف إنهم وقفوا عاجزين حتى في توّظيف الدولة القومية لصالحهم؛ فالإسلاميون النْصيون أو أقرانهم لم يُغيروا من شكل الدولة العربية المعتمدة غير الواجهة السياسية لقد كانت عمليات الطلّي والأصباغ هي سياسة تلك الحركات؛ وهي التغييرات التي جاءت من أجلها.

بمعنى أدق: إنْ النظرية الحاكمية هي ليست نظرية وإنما قد تكون أقرب لمفهوم المبدأ أو المسار أو المسلك السياسي للامتداد الديني على اقل تقدير؛ فمذ عقود تلت نسمع بالحاكمية لكنا لا نلمس إلا "فتافيت" الكلام ورنات الخطاب وجعجعة الحرب وصرير السيوف؛ والنظرية لم تكن نظرية إنْ لم تثبت صحتهّا؛ فهل أثبت الحاكمية صحتهّا كنظرية؛ الواقع العملي يُشير إلى إثباتها كمبدأ شرعي لكن لا يمكن تطبيقه على أرض الواقع لأسباب موضوعية ومادية وتاريخية أقلها إنْ الإسلام على طول مسيرته لم يأخذ بهذا المبدأ ومع غياب النْص الديني الصريح به؛ أضف إلى ذلك

رفض الحاكمية للواقع المعاش – كما جاءت في معالم في الطريق لسيّد قُطب أو لأبو الأعلى المودودي صراحة – وبالتالي كل ما يرفض الواقع لا يمكن أنْ يكون نظرية بالمرّة.

لا أعتقد إنْ هناك يرفض مبدأ الحاكمية؛ بما هي الحكم لله؛ وحتى الذي يرفضه لا يقوى على إعلان رفضه علناً في ظل آلة البطش وتوظيف آيات السيف تجعل الناقد أو الرافض في المرّصاد وهدفاً معلناً للجماعات الدينية الرّاديكالية التي ترفض الرأي الأخر وتقلب طاولة الحوار بشأفة الرِمْاح الرُدينْية؛ وأنْ 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

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

وعربها سيّد قطب، والذي عُد عراب فكرة الحاكمية ومنظرها في الفكر العربي، بعد صبها بقوالب الحاضر نقلاً عن فكرة الخوارج الأم، والتي تمسكت بقول الباري عز وجل ﴿**ومَنْ لم يَحْكُمْ 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 آيةٍ 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 اجتهاد في النص.

وما نود قوله إن رفض فكرة الحاكمية لا يعني رفض الحكم بالشريعة الإسلامية بما هي شريعة 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.

# الإسلام والسياسة

يشير مفهوم أو عبارة "الإسلام والسياسية" في الفكر العربي المعاصر – السياسي منه قبل العقدي – إلى وجود خلل كامن في منظومة تلك العلاقة؛ أفضى إلى قطيعة تاريخية بينهما، بعد صراع طويل من حرب الخطابات المتشنجة؛ وإلى مناوشات عسكرية في بعض مراحلها؛ ولم ينته هذا الجدّل حتى اللحظة، وقد لا ينته بدون تفكيك تام وصحيح للمفاهيم التي تحيط بهذه العلاقة؛ ووقف أستيراد الأفكار الغربية المرافقة لبناء الدولة العربية المعاصرة؛ فالعلمنة والثقرّطة والعولمة والدينية كلها مفاهيم دخيلة على الفكر العربي، وبالتالي لا ينبغي التعوّيل عليها في بناء الدولة العربية المعاصرة.

فالإسلام والسياسة بحاجة إلى بناء علاقة طيبة ورحبة لا تخرج عن دائرة الواقع العربي والانتفاع من الغير لا إرغامنا على استيراد بضاعته دون فحصها وتشكيل هيئة رقابية للتقييس والسيطرة النوعية باعتبارها بضائع وسلع قد تُسبب أوبئة وأمراض معدية على المجتمع العربي وتهدد حياة سكانه؛ ولسنا هنا إلا أنْ نقف قليلاً أمام الأفكار الغربية التي أساءت لعلاقة الإسلام بالسياسة وزادت من حدة الخلاف دون أنْ ترأب ذلك الصدع؛ ومن أبرز تلك المفاهيم غلواً وفجاجة في الحياة العربية هي الأصولية بالإضافة للحداثة والعلمانية.

ومبدئياً يرفض أبرز المستشرقين الغربيين وبالأخص عميدهم "جاك بيرك" إطلاق مصطلح الأصولية على الظاهرة الإسلامية؛ ويدعو إلى التمييز – المد الإسلامي – بين عامة "المسلمين" وبين "الإسلاميين"، الذين يحملون بديلاً إسلامياً للمدرسة الغربية ونموذجها في التحديث، فيقول أنا أرفض تعبير الإصولية لأنه نزعة من النزعات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية[1] وهي كلمة

1- د. محمد عمارة، *الصحوة الإسلامية في عيون غربية*، ط1، (القاهرة: نهضة مصر للنشر، 1997)، ص8.

خاصة بالفكر الكاثوليكي تماماً؛ وتشير إلى موقف الكاثوليك الذين يرفضون أي تطور للمسيحية[1]؛ بمعنى إنْ الأصولية علاج لمرض مختلف!

لم تكن بمثابة الوصفة الناجعة لأمراضنا؛ والحال لا يتغير في الحداثة الغربية بما هي مراهقة أفكار وطيش سلوكيات؛ ثقافة تبحث عن الشيئيات في أكداس قمامة التاريخ؛ لأنَّ روادها لا يملكون التّراث والماضي العريق فهم يلجؤون إلى الحداثة؛ في حين مالكي التاريخ والتراث يبقوا متمسكين بالقيم والأصالة؛ وكلاهما وقعا في حضيض الأخطاء التاريخية؛ إذ لا التراثيون نجحوا في بلورة صورته التي تتماشى مع ضرورات الواقع؛ ولا الحداثيون تفوّقوا في بلورة ملامح صورة حداثية تلبي طموحات المجتمعات دون التجاوز على قدسيات التراث.

## العقل والدين والدولة: الأصولية والحداثة

لا زالت على قناعة تامة "إنْ المشكلة الحقيقية ليست بسبب صعود الأصولية الثيوقراطية أو صعود العلمانية ولا هزيمتهما حتى، فليس العلة بالمفاهيم أو الظواهر فهي مجرد مفاهيم عرضية ومصطلحات شائنة – إنْ لم يتم إحاطتها نظرياً ومعرفياً؛ وإنما في العقل الذي تدور في دواليبه تلك الأفكار والقيم والمصطلحات"[2]؛ أي أنْ جدّل الدين والدولة هو ليس الخلاف الحاد بين الأصولية والحداثة والعلمنة، ولا في الدين نفسه؛ ولا حتى في الدولة؛ فكل ذي هي ظواهر اجتماعية وسياسية لا تعمل بدون قوة فوقية؛ ولا تؤثر بشيء بدون العقل البشري والامكانيات المادية للإنسان؛ وهذا الإنسان هو المسؤول الأول عن كل ما يحدث من إشكاليات فكرية وفقهية وسياسية؛ لأنُ الله "عز وجل" عوضه بعقل يرشده للصواب؛ مخير في تفكيره وسلوكه؛ ولأنْ العقل العربي ما زال عقلاً يلعب دور السجان ليعتقل الإبداع الفكري ويحرم العلم والفلسفة، ويحدث

1- د. زينب عبد العزيز، *هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية*، ط1، (دمشق: دار الكتاب العربي، 2004)، ص66.

2- مقتبس من مقالنا في صحيفة الزمان الدولية، "أزمة العقل: الثيوقراطية أم العلمانية".

قطيعة بين النص والواقع؛ ورفض الواقع المعاش كلها أسباب أخرت الأمة العربية والإسلامية وساعدت على إرتكاستها للماضي والتبعية والتراث بمعناه السلبي[1].

فالعقل العربي هو المسؤول الأول عن كُلّ ما أصاب الأمة العربية والإسلامية وألمَّ بها، وليس الغرب ولا أفكاره الوافدة؛ فلو كان العقل سليماً لما وفدت إلينا تلك الأفكار الفاسدة والمُنتهيَة الصلاحية من علمانية، ثيوقراطية، عولمة، أصولية...إلخ.

أذن فالمشكلة في العقل العربي وتفكيره المحدود وليس في الثيوقراطية أو العلمانية كما يشيع الحديث بين الناس، أو يُحاول تعميمه في الرأي العام العربي؛ بل إنْ كلاهما؛ كمفهومين مرفوضان في رحاب الإسلام إذا كانا يحملان المعنى الأوربي الكنسي؛ إذ لا علمانية ولا ثيوقراطية أوربية في الميدان الديني العربي؛ وقُضي الأمر الذي كُنتم به تستفتيان[2].

## لا ثيوقراطية ولا علمانية

لم يكن غياب نظرية سياسية في الإسلام من دواعي الصدفة، أو النسيان – فالقرآن أقدس الكتب لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وأحصاها – وإنما ترك موضوع النظرية السياسية للحكم محض التفكير العقلي البشري؛ لأنْ غاية القرآن هو اعطاء دور للعقل وللإنسان في التفكير في خلق الكون، وإدارة حياته بنفسه من خلال تفكيره وتصوره للدين والعقيدة؛ فالإسلام لم يخلق الإنسان "روبوتاً" تتحكم به الإلهة أو أجهزة عن بعد؛ كالروبوت الصيني أو الياباني.

أذ كان ترك الإسلام مسألة النظرية السياسية وألية الحكم واختيار الحاكمين أمراً واقعاً؛ وحدثاً تاريخياً مطرزاً بالشواهد المُثلى؛ حتى الخلافة الراشدة – بالنسبة للمُبصر لإدارتها – كانت مختلفة الطريقة عن اختيار أبي بكر عنها عن عمر؛ والأخير عن عُثمان؛ والأخير عن علي؛ وهذا أكبر

1- لا معناه الإيجابي والصالح كمشروع للحياة متوافقاً مع الحداثة وتجلياتها.

2- حسام كصاي، "*أزمة العقل: الثيوقراطية أم العلمانية*"، صحيفة الزمان، لندن – بغداد، العدد، في 2015/8/23السنة السادسة عشر.

تدليل لغياب النظرية السياسية للحكم في الإسلام؛ وهذه هي النقطة **الأولى** تأكيداً لغياب النظرية السياسية في الإسلام؛ ومن ثم أنْ النزّوع العربي إلى وفود الثقافة الغربية؛ التيار التحديثي يستورد بضاعة "العلمانية"؛ والتيار الديني يتبضع الثقافة "الثيوقراطية" **ثانياً**، وعدم اتفاقهما حتى اللحظة على نظام حكم واحد **ثالثاً**.

وبالتالي نقول بصرّاحة؛ أنْ لا العلمانية ولا الثيوقراطية قادرتان على إحلال محل ذلك الغياب؛ وهو تأكيداً منا بضرورة وجود "نظرية سياسية إسلامية"؛ لكن بشروطها البشرية؛ وليس بشروطها الربانية؛ كالحاكمية، وخلافة على نهج النبوة، والتفويض الإلهي، والثقرّطة كحكم رجال دين في العالم العربي.

## الدولة العربية قومية بالمعنى القومي

أنْ غياب النظرية السياسية الإسلامية وانهيار الخلافة العثمانية؛ وغياب العامل الديني كلاعب مؤثر في قيام الدول التي تزامنت مع ثورة صعود مفهم القومية الأوروبي؛ كلها جعلت الحديث عن نظرية قومية للدولة، وأكثر جعل من مفهوم الدولة العربية حتى اللحظة يكتسو مفهوماً قومياً.

لم تكن النظرية القومية للدولة العربية نصاً مقدساً، وانما اجتهاداً بشرياً، لم يكن خالياً من بعض المغالطات؛ والتي كانت تدليلاً كافياً لفشل الدولة القومية العربية من الاستمرار في مصر والعراق وسوريا واليمن وليبيا وتونس والجزائر وغيرها من البلدان العربية؛ وهذا الفشل ناجم عن رومانسية الفكرة القومية أكثر من دمقراطيتها أولاً، وفشلها في تطوير نفسها وتحديث مؤسساتها ثانياً، وعجز عن تحقيق رغبات وطموحات الشارع العربي ثالثاً، أضافة لعوامل وتحديات أخرى – لسنا بصددها –؛ لكن على الأقل يمكن القول بأنْ الدولة العربية المعاصرة و"المنشودة" تبقى ذات صبغة قومية أكثر مما هي دينية وإنْ كان العصر اليوم للأصولية الدينية والمد الإسلامي؛ إلا

إنْ الطابع القومي لا أحد يقوى على نكرانه؛ فهو حاضر في ميدان الحياة العربية؛ وجزء من معاشها اليومي.

## لا لدينية الدولة العربية

تطرّح الحركات الاسلامية اليوم أنموذج "الدولة الاسلامية" أو "دولة الخلافة" أو "دولة على نهج النبوة" بديلاً عن الدولة العربية - القطرية والقومية - العلمانية[1]، التي جاءت على اعتبارها رّدة فعل للواقع العربي الاسلامي المزري، وانها جاءت من أجل التجديد والإصلاح، ومن أجل يقظة العرب، وتحقيق نهضتهم، ومن أجل صحوة العرب وانتشالهم من واقعهم المرير بـ "صبغة أكثر دينية"، ورفعهم الى أسمى قيم الحضارة، ونقلهم من مرحلة التأخر والتردّي الى مرحلة السمو والارتقاء عن طريق النشاط الديني الذي لا يمكن لنهضة العرب بدونه، بدون القيم الاسلامية العظيمة[2].

من أبرز الحقائق التاريخية هو فصل كلمة "دينية" عن أي وجود للدولة في الإسلام؛ حتى في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلفاءه الراشدين لم تكن دولتهم وقتئذ دولة دينية وإنما كانت دولة مدنية؛ أو أقرب للمدنية من الدينية؛ فكما أشرنا سابقاً إنْ الدولة في الإسلام هي دولة مدنية لا وجود أي أثر لدينيتها، ولا لحكم الدولة الدينية في الإسلام من منطلق إنْ لا وساطة بين العبد وربه؛ وإنْ ل كهانة في الإسلام، ولا وجود لطبقة الكهنوت في الإسلام؛ كما إنْ مسميات الحاكم والقاضي والمُفتي هي مسميات مدنية وليست دينية؛ بل إنْ هناك ثمة إجماعاً بين الإسلاميين عموماً على أنْ الدولة الإسلامية لم تكن قط دولة ثيوقراطية" لان المدنية بتعبير الدكتور محمد عمارة هي نفي أو انتفاء الحاجة للكهانة والثيوقراطية عن طبيعة الدولة والسياسة في

1- جان فرانسو بايار، (وأخرون)، *الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - ايران*، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط1، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000)، ص56.

2- حسام كصاي، *الإسَّلام والديمُقراطيَّة*، مرجع سابق، ص49.

الاسلام، بالوقت الذي لا تعني فيه العلمانية التي تجزم بفصّل الدين عن الدولة والمجتمع والسياسة[1] بمعنى نفي للأمرين.

وبتعبير أدق: إنْ الدولة العربية الإسلامية – بالأمس واليوم – هي ليست دولة دينية بالمعنْى الثقرّطي، ولا هي دولة مدنية بالمعنى العلماني الغربي، فدولة العرب مختلفة تماماً عن دولة الغرب، وليس الفاصل بينهما هو "النقطة" على حرف العين؛ وإنما الهوّة شاسعة وكبيرة، وإنْ الإسلام أعطى لعقولنا التفكير ملياً بشكل الدولة نظام الحكم وادارتها، والمشكلة إنْ كلا التيارات العاملة في الحقل السياسي العربي والإسلامي عولت على الغرب وعلى استعارة الافكار الغربية من جمجمة تفكيره، ذهب تيار دنيوي إلى جلب الأفكار العلمانية وصبهّا في قوالب الدولة والمجتمع العربي الإسلامي؛ فأحدثت خطئاً جسيماً وإشكاليات حُبلىّ بأختهّا، فَحَاول التيار الثاني (التيار الديني) الذي قوي ساعدة فيما بعد؛ إلى محاولة طرح البديل وحل المشكلات السياسية التي تواجه الأمة العربية الإسلامية، فذهب إلى استيراد الأفكار الثيوّقراطيَّة من الغرب – أيضاً –، وأحدثت نفس الأخطاء الجسمية إنْ لم نقل أشد ضراوة منها، صحيح إنْ القرآن تجاهل مفهوم الدولة والسياسة في محكم كتابة العزيز، إلا إنْ هذا لا يعني منْع أو تجرّيم العَمَل السياسي في الإسلام، لكن ليس الحل بنقل الأفكار الغربية بطريقة "جملة واحدة" دون تمحيصها ومراجعتها والتأكد من سلامتها مع الشريعة الإسلامية أو عدم جرحها للنص الديني أو تخديش حياء البيئة العربية وأعرافها وتقاليدها الأصيلة.

فالعلمانيون العرب اخطأوا في نقل الأفكار الغربية، وحاول الإسلاميون العرب تصحيح المسار؛ لكنهم وقعوا بنفس الخطأ العلماني بنقلهم للأفكار دون تمحيصها وتدقيقها ملياً، وبالتالي فإن خطأين لا يساويان صواباً، بل يعنيان كوارث جمة وأخطار مستفحلة وانهيار لمنظومة القيم العربية التي قد يصيب صميم الدولة والمجتمع العربي، وهو ما نعيشه اليوم تحت مظلة الحكم الإسلامي والأفكار العلمانية من وباء فكري

1- د. محمد عماره، نهضتنا *الحديثة بين العلمانية والاسلام*، ط2، (لقاهرة: دار الرشاد، 1997)، ص44-45.

وانحـلال اخلاقـي أكبـر دليـل علـى رداءة الأفـكار الغربيـة (العلمانيـة والثيوقراطيـة) التـي ساعدت على هدم الإسلام لا بناءه.

## مقومات الدولة العربية: العروبة والإسلام

غياب نظرية سياسية في الإسلام وخلو القرآن من مفهومي: السياسة والدولة؛ لا يعني ترك العرب يواجهون مصيرهم لوحدهم؛ فالكتاب والسنة جاءا لمناصرة العرب والمسلمين؛ وأكدا على أبرز مقومات الدولة العربية التي بامكانها تكون حارسة للدين وحافظة للسياسة، وأبرز مقومين لتلك الدولة هي: العروبة والإسلام.

يشترط لأدارة الدولة العربية الإسلامية أو زعامتها؛ أو أدارة ملف الدولة العربية؛ كحاكم ورئيس أنْ يكون عربياً الأصل والنسب، **أولاً**، وأنْ يكون ذا سيرة حسنة، **ثانياً**، وعارف بأمور الدين **ثالثاً**؛ وأنْ يكون ملماً بالسياسة وبارع في أدارة الدولة **رابعاً**، وفقيه محترف قادر على توظيف مقومات الدولة في تشكيلها؛ وأنْ يعتمد بحكمة وحنكة على عامل الدين في بناء المجتمع العربي المعاصر، وعلى عامل العروبة في بناء الدولة العربية، وألا يوّظف الدين في خدمة الدولة، **خامساً**.

وأنْ أدارة الدولة العربية المنشودة يجب أنْ تراعي الأقليات، وأنْ تتعامل معهم أسوةٍ بالأغلبيات؛ فالدين عند العرب دين تعددي؛ دين تسامحي؛ ويجب أنْ يكون الدين لله؛ والوطن للجميع في الحالة العربية لأنْ المجتمع العربي مجتمع فسيفسائي تعددي، خليط من "سيرّاميك" الأديان والطوائف والمذاهب؛ ومن الصعوبة البالغة حكم املجتمع على دين واحد أو نمط واحد، فلكلٍ منا دينه ومذهبة، ألا يكون وجود طائفة أو مذهب إلى جانبي مذهبي الشخصي أنْ يمنع من تأدية طقوسي أو يعرّقل من إتمامها، فالإسلام لم يضادد العروبة؛ والعروبة لم تتنكر للأقوام المنضوية تحت عباءة الدولة العربية والإسلامية، ولا أحد ينكر إنْ الإسلام هو العامل الأقوى والأهم في تكوين الدولة العربية؛ وأنه العامل في تكوين قومية عربية في إطار جغرافي – تاريخي –

معلوم ومحدد[1]؛ والعروبة هي العامل الأقوى والأهم في تكوين دولة الخلافة الإسلامية الراشدية مروراً بالأموية والعباسية وانتهاءاً بالعثمانية، بل إنْ من بين أبرز أسباب انهيار الخلافة الإسلامية (الدولة العثمانية) هو تقويض العنصر العربي وتهميشه كمكون في بناء دولة الخلافة، بمعنى أدق؛ لا يمكن قيام دولة إسلامية بدون مقوم العروبة، ويستحيل قيام دولة عربية بدون الإسلام؛ وهذه هي نظريتنا السياسية للحكم والدولة؛ كاجتهاد بشري تجريبي خاض للتجربة التاريخية والمشاهدة العينية للوقائع والأحداث التي مرت بها مسيرة النضال التاريخي للدين والدولة العربية والإسلامية.

## مُسَتقبل النْظريّة السيّاسية الإسّلاميَّة

يمْر مستقبل النظرية السياسية الإسلامية بمراحل صعبة وعصيبة؛ لا نقول قد تُسبب في نهايتها؛ فهذا حديث قد نتحمل مسؤولية؛ لكننا نقول إنْ طريقها وعر ومحفوف بالمخاطر؛ فلو فرضنا هناك نظرية سياسية إسلامية متمثلة بوفرة عوامل المد الديني والظاهرة الإسلامية ومفاعلات الأصولية الإسلامية الفاعلة في الحقل الميداني العربي؛ فأنْ مستقبل تلك النظرية لا يُبشر بخير؛ وقد يأخذ منحى أكثر تطرّفاً في الأمد القريب خصوصاً بعودة التّراث الإمبريالي بعقد التحالفات السياسية الجديدة إزاء محاربة الإرهاب وإعادة تقسيم المنطقة من جديد بعد انتفاء فائدة اتفاقية سايكس بيكو التي ربما قد تنفذ صلاحيتهّا منتصف العام 2017؛ وربما قد تحتاج إلى إعادة تجديد أو ترميم بما يتناسب مع حجم التحديات ومصالح العمالقة والكبار في التحالفات الدولية.

فلا يمكن للأصولية بهذا الشكل وهذا الحضور أنْ تبني نظرية سياسية؛ فهي أقرب للحركة الفاقدة للفكر، والفكر الفاقد لسياسة الأمر الواقع؛ أو المعارضة له؛ لسبب بسيط أنْ حتى الأصولية

1- نقلاً عن: د. عبد الله سلوم السامرائي، *الإسّلام والقَوميّة، الإسّلام والأمْمْيّة*، ط1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1985)، ص169.

التي تطمح من خلالها بناء تلك النظرية؛ هي وفد غربي وليست منتوج عربي بامتياز؛ وبالتالي يستحيل – منطقياً – أنْ تنجح نظرية سياسية لم تأخذ بمعطيات الواقع أو تراعي البيئة المحيطة ومدى التأثير بينهما.

ذلك لأن الأصولية ما هي إلا مصطلح مُستمد من المسيحية بما هي مجموعة من الحركات الدينية التي تأخذ بالنصوص الحرفية للإنجيل[1]؛ وإنْ أثبتت نظريته في الفكر الأوروبي لا يعني ثباته في الفكر العربي الإسلامي؛ فالجفاء بينهما حاد وشاسع؛ وإذا كانت الأصولية مذهباً في الديانة المسيحية، فهي ليست كذلك – مطلقاً – في الإسلام، وإنما هي حركة سياسية بحته[2]، شأنها شأن الأحزاب السياسية – الدينية في العالم العربي، وقد ارتبط بمفهوم الإسلام السياسي، والأصولية الإسلامية – بما هي مجموعة من الإسلاميين الرّاديكاليين – 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 إنْ الإسلام دين رحمة ومودة وتسامح، وإنْ الإسلام يعمل به تماشياً مع الفقه الواقع ولا يخرج عنه[3] بشتى الصور والأشكال.

أذن فمستقبل النظرية السياسية الإسلامية محفوف بالمخاطر لأنها تعني بالماضي والحنين إليه؛ طفراً وتجاوزاً على الحاضر، أي إنها تنْظر للمستقبل من نافذة الماضي والتراث بقدامتِهِ؛ في حين إنْ الحاضر هو "حلقة الوصل" والعمود الرابط بين الماضي والمستقبل

1- جراهام فولر، *السياسة الامريكية تجاه الإسلام السياسي*، ط1، (الأمارات: سلسلة محاضرات الامارات"85"، 2004)، ص6.

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

3- للمزيد راجع مؤلفنا، (*نقد النظرية الثيوقراطية السياسية*).

# الفصل الثالث

# حديث الظاهرة الإسلامية
# من النوّاة إلى الانبعاث

# الظاهرة الإسلامية

منـذ عقـودٍ عدّة أخذ الدّيـن يتوغل بمهارة ويتغلغلُ[1] في الأوسـاط الشـعبية والرسـمية علـى حدٍ سـواء، وفي أكثـر مناح الحيـاة، وإنْ جاء بعناويـن وتلاوين أخـرى، كأن يكون "عودة الإسـلام"، "الأصولية الإسـلامية"، "المدّ الإسـلامي"، "البعث الإسـلامي"، "الظاهرة الإسلامية"، ويعتبـر الحديـث عـن الاخيرة، وعن نـوّاة تأسيسـها ومتابعـة مجرياتها السـيرورية حتى أفول عصرهـا واضمحلالـه ليس بالأمر الهين أو السـهل المُبسـط نتيجة لأشـواك الطريق السياسـية والأمنيـة، والاختـلاف علـى حقيقـة الظاهـرة الأمـر وأصلهـا بيـن الدين وبيـن الفكـر الديني، وبالتالـي صـار أمراً يلـق علينا مهمة جسـيمة وخطره ونحن نبحـث في هذا الموضـوع النادرة الدراسـات حولـة والقليلـة المصـادر لفهمـه، فالظاهـرة الإسـلامية محـل جـدّل وخـلاف حول حقيقتهـا ومـن ثـم حـول أصولهـا وتأصيلهـا التاريخـي الـذي يعـد مرتكـز حديثنا في هذا الفصل.

والظاهـرة الإسـلامية تعنـي إنها حركـة احيائية تجديدية تنـزع الى اعادة روح الإسـلام واعـادة مقومـات الدولـة الإسـلامية بهـذا العصـر والذي يليـه، ويرى تركـي علـي الربيعو بأن الظاهـرة الدينيـة هي ظاهـرة جماهيرية[2]، وتحـاول أنْ تصبغ شـكل الدولـة ونظامها بصبغة دينيـة يُضفـى عليهـا طابـع قداسـوي، كنسـي؛ ومـن هنـا تتمْظهـر لنا جدليـة الظاهـرة في ولادتها ونشـأتها، أي إشـكالية إعادة الظاهرة إلى حيث منشـأها بين الإسـلام الأولي أو الإسـلام المتأخر الذي نعيشه إرهاصاته اليوم.

1- د. جورج قرم، *المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين*، مرجع سابق، ص17.

2- تركي علي الربيعو، *الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص35.

إذ لم تكن الظاهرة الإسلامية وليدة اليوم، ولا هي وليدة التاريخ الإسلام المصدري (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ولا هي أبنة الدولة الإسلامية المحمدية[1] ولا هي حفيدة بيت الخلافة الراشدية، فهي موضوع يتناول سجْاله القدّامْة والحَدّاثة، الأصّالة والمُعَاصرّة، العَوُلمْة والأسَّلمْة، الدَّين والسيَّاسّة، بل هو مُرّتبط بحديث وحوار الدين والدولة أكثر، ومرتبط بالوقت ذاته بحديث الإسلام والغرب، أي إنْ الظاهرة الإسلامية اليوم أصبحت تلعب دور اللولب الذي يُحرك الظواهر والإشكاليات في دائرة الفكر العربي المُفرغة والمغلقة على نفسها، وإنْ الفكر العربي بدوره يحاول قدر الإمكان الاجابة على تساءل ماهية الظاهرة الإسلامية ليُخرجها من دائرة الظلام المُعتمْة ليُسلط عليها الأضواء باعتبارها حديث الساعة الذي يشغل بال أغلب الكتاب والباحثين والمفكرين العرب والمسلمين أو غيرهم ممن انهمكوا إلى دارسة الإسلام والقضايا العربية الراهنة والمعاصرة.

ولأنها حديث الساعة فهذا لا يعني إنه تم تغطية كافة جوانبها من حيث البحث العلمي والتقييم والدراسة، بل إنها ما زالت حتى اللحظة تفتقر للكتابات العلمية الرصينة وكُل ما كُتب عنها كان مخجلاً وضئيل وشحيح لا يتناسب مع حجمها السياسي والاجتماعي والثقافي، إضافة إلى إنها كظاهرة ولدت مغبونة في المهد، أي إنْ الكتابات التي تناولت الظاهرة ظلمت تلك الظاهرة من جانب الجميع، بمعنى إنها:-

1 – إنْ الكتابات الغربية (الخارج) قد تناولت الظاهرة وكتبت عنها بلغة أمينة استخباراتية، بمعنى إنْ "الكتابات الغربية" التي تناولت الظاهرة كانت كتابات مصدرها وممولّها وكاتبها هو المخابرات الأمريكية أو الغربية على وجه العموم التي تعتمد مصادرها على التقارير الأمنية والمخبر السري والجواسيس الأمنيين وليس على المصادر العلمية والاكاديمية التي تمتاز بالواقع المعرفي التعليمي السليم والرصين.

2 – أنْ الكتابات العربية والإسلامية (الداخل) قد تناولت الظاهرة وكتبت عنها بلغة الأيديولوجيا الحزبية أو الطائفية، وقلما نجد كتابات منطقية وواعية تناولت الظاهرة بعيداً عن

1- أي الدولة التي أنشأها وشيد لبناتها الأساسية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم).

الأيديولوجيا والنزعة الفردية لدى الكاتب، فأغلب الكتاب منتمين لعقائد واحزاب وحركات وبالتالي فهم منُظرون لأحزابهم ومن ثم فهم يتناولونها بأقلام مُعتقة بـ "حبر الأيديولوجيا" أو ملوّثة بـ "ألوان السياسة" فتكون النتيجة قراءة سلبية عقيمة وغير مجدية للظاهرة الإسلامية؛ مما تلقي تبعاتها على إيضاح أصول وحقيقة تلك الظاهرة.

ولهذا جاءت الظاهرة على إنها حالة سلبية وغير طبيعية وتحْمل نظرة عدوانية ازدراءيه، بل وجاءت القراءات إزاء الظاهرة جانبية وأحادية لم تغط كل جوانبها، لأن الأيديولوجيا غالباً ما تضمْر بعض الجوانب وتعوضها بشرح مُسهب لجوانب أخرى تراها هي مناسبة للحديث، لأن الأيديولوجيا بالحقيقة هي عبارة تزّييف الوقائع وتزّوير للتاريخ، وخلط للأوراق وغش متبادل للعقل الإنساني؛ علاوة إلى إنْ الظاهرة نفسها تغالط "شهادة ميلادها".

حيث إنْ الظاهرة الإسلامية كما تعتقد نفسها إنها وليدة الإسلام لا وليدة الواقع؛ وأنْ جذورها تضرب في واقع الإسلام الأولي، وترفض إلحاقها بثقافة الفكر الإسلامي، وهذا هو مرتكز بحث تأصيل الظاهرة وبداية نشوؤها، فالحقيقة إنْ الظاهرة الإسلامية هي أبنة الفكر الإسلامي؛ وأبنة التطورات الحاصلة على صعيد المجتمع العربي الإسلامي، وإلى أبعد من ذلك نعتقد إنها أبنة الدعوة الإسلامية وهذه الدعوة هي التي أنجبت في محيطها الظاهرة الإسلامية التي ينبغي لأصحاب هذه الدعوة أنْ يدعو كما يقول سيّد قطب "لاعادة إنشاء هذا الدين" ويجب أن يدعو لاعتناق العقيدة حتى لو كانوا مسلمين (!) وأنْ يعلمونهم أولاً (إقرار) لا إله إلا الله وهو رد الحاكمية لله في أمرهم كله[1]؛ وهنا تتبلور صيغة أو أنموذج الظاهرة الإسلامية في رفع شعار (الحاكمية لله) والسعي لتأسيس حكومة دينية خالصة بالمعنى الثقرّطي.

1- سيَّد قطب، *معالم على الطريق*، مرجع سابق، ص35.

# الانبعاث السياسي للظاهرة الإسلامية

تشكل الثورة الخمينية التي جاءت بحكم ثقرطي كاثوليكي من رجال دين ورهبنة في ايران على نمط "ولاية الفقيه" التي تجاوزت حدودها الجغرافية الفارسية لتشكل بداية لانبعاث المد الإسلامي[1] لكن هذا الانبعاث لا يعني بحال من الأحوال إنه سيغير الخريطة السياسية على مستوى العالم على الأقل في المنظور القريب، لأنه صعود موضعي، لم يكتمل بعد، لكن هذا الصعود رافقه نوعاً من التضخيم الإعلامي المؤدلج واللغوي مقصود ومبوب.

إذ إنْ التضخيم اللغوي فيما يتعلق بالمصطلحات التي يستخدمها الكُتاب والمحللون من قبيل "الإسلام السياسي، الأصولية، المتشددون، القطبية، المودودية، الخمينية، الإخوان المسلمون والخ" كانت تعبر عن حيرتهم ثم أصبحت تعبر عن قلقهم تجاه هذه الظاهرة[2]، بما هي حركات وأفكار سياسية حديثة غالبيتها معارضة، تسعى إلى اقامة دولة إسلامية بما هي النموذج المستقى من "تاريخ مقدس" لمجتمع المؤمنين السياسي الأصلي الذي اقامة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في المدينة في القرن السابع واستمر في ظل الخلفاء الأربعة (رضي الله عنه)[3] وهذا هو جزء من منظومة "القلق الغربي" الذي يحاول أنْ يدشن لها ويؤصل لها في المخيال الغربي عن طريق صبغ ذهنية الفكر الغربي بطلي الأدلجة كون الأصولية الإسلامية تريد مجتمع أصولي إسلامي سلفي كلاسيكي يعتقد الغرب إنه خطاب موجه ضدهم لا لغيرهم.

---

1- سمير مرقس، *الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة، الدين، القوة من الحرب الأهلية إلى ما بعد 11 سبتمبر*، ط1، (القاهرة: الشروق الدولية، 2003)، ص15.

2- فرانسوا بورغا، *الإسلام السياسي: صوت الجنوب*، ترجمة: د. لورين زكري، ط1،(القاهرة: دار العالم الثالث، 2001)، ص18-19.

3- د. سامي زبيدة، *الإسلام: الدولة والمجتمع*، ترجمة: عبد الألة النعيمي، ط1، (بيروت: مؤسسة المدى للنشر، 1995)، ص79.

وأنْ تزايد الوعي الإسلامي قد حُدد معالمة بصيغ مختلفة ووفرة وسيل من المفاهيم ذات الصلة بهذا المد أو الوعي مثل: "الإحياء" و"إعادة الميلاد" و"التزمت" و"الأصولية" و"الصحوة" و"الإصلاح" و"الانبعاث" و"التجديد" و"النهضة"[1] وبغض النظر عن التسميات تلك التي لا تعني شيئاً في ظل التأويلات التي كثر الحديث عنها، فإن الانبعاث السياسي للظاهرة الإسلامية كان قد بدأ بالشيخ جمال الدين الأفغاني؛ وكثيراً ما يبحث المنشغلين والمهتمين والمفكرين العرب والاجانب إلى الصحوة الإسلامية وثورة الإصلاح من أجل بلورة مشروع نهضوي قومي عربي شامل للعرب والمسلمين على الأرجح يكون قد بدأ بأفكار وطروحات الشيخ جمال الدين الأفغاني كتأصيل تاريخي لها.

وقد رّبط مشروع النهضة العربية الإصلاحية الصحوة بشخص الشيخ الأفغاني (1838 - 1897)[2]، الذي كان يرى بإنه لا بد من حركة دينية تكون جوهر اهتمامات العرب والمسلمين لقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، وبعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرة[3]، فكان الأفغاني هو بمثابة الأب الروحي لظاهرة الإسلام السياسي، إذا شئنا أنْ نعطي للظاهرة أصولاً تاريخية أبعد من ذلك[4] والتي امتدت لمرحلة ما بعد الأفغاني وصولاً إلى يومنا هذا كتدرج تاريخي.

---

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

2- علي نوح، "*العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟*"، في: مجدي جماد، (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص350.

3- د. محمد عثمان الخشت، *الإسلام والعلم بين الأفغاني وورينان*، (القاهرة: دار قباء للنشر، 1998)، ص99.

4- 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.

وقد أستمرت المسيرة رغم اخفاقاتها وظلت تتمظهر بأشكال متنْوعة، كان أكثر ظهورها الحديث على شكل أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية تحمل لواء الإصلاح الديني والمشروع النهضوي، إذ إن الظاهرة الإسلامية لا تنحصر في طبقة معينة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، وعلى الأغلب الأعم يقف إلى جانبها ويناصر ابناء العوام وابناء الطبقات الاجتماعية الدنيا والوسطى[1]، لذا تجد الدين يأخذ منحى ظاهرة شعبية تعشعشت في القرى والأرياف والأحياء الفقيرة من المدن والعشوائيات، وقد تجاوز هذا المنحى ليأخذ طابع سياسي متمثل بانبعاث الحركات الإسلامية إلى الواقع العملي ونفاذ الأسلمة إلى الأجهزة الإدارية للدول العربية، وتدييِنها بعد النجاح المبهر لتديين الشارع العربي، لذا فقد أخذت الظاهرة الإسلامية تمثل واقع بيئي واجتماعي طبقي كبير متمثل بقاعدة جماهيرية واسعة الانتشار.

## الدين هنْدام "بزّي الظاهرة الإسلامية"

بدأت بوادر الظاهرة الإسلامية المُتسمة بالأيديولوجيا لتكون النشاط الحي والفعال المتدفق بقوة من دون اجزاء الإسلام الأخرى وقسماته، كالإيمان وما شابهه، كواقع حال لتطور حياة البشرية، بالمقابل نجد هناك من يتجاوز هذا التاريخ فيما يخص التأصيل التاريخي للإسلام السياسي – وربما يتجاوز تأريخ الأفغاني – إذ يعد قضية "**الإسلام السياسي**" ظاهرة قديمة في تاريخ الإسلام والعرب[2]؛ إلا إنْ ظروفاً ما دفعت بها من جديد للواجهة السياسية العربية، لتصبح الشغل الشاغل والمشروع الجديد الذي يحتاج لمزيد من البحث والتنقيب والتمحيص.

إذ شهدت سبعينات القرن المنصرم زيادة في الوعي الإسلامي وعمقه في المجتمعات الإسلامية في كل أنحاء العالم، وكانت مظاهر انبعاث الروح الإسلامية روحية واجتماعية واقتصادية

1- ريتشارد هرير دكمجيان، *الأصولية في العالم العربي*، م. س، ص20.

2- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص94-95.

وسياسية في آن واحد، هي ملامح الانبعاث المعاصر في العودة إلى الجذور الإسلامية - إلى أصول العقيدة - كما تلقاها وحياً وطبقها الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وسلم)[1] ولقد انتظمت الظاهرة الدينية - ككل وعلى وجه التعميم - على نحو طبيعي في فئتين واضحتين هما العقائد والطقوس[2] وهي قضايا إيمانية بحته تتعلق بوعي ومشاعر الناس.

فقد اتخذ الوعي الإسلامي ملامح وصور عديدة تشير في غالبيتها إلى الظاهرة الإسلامية وتعود إلى الجذور التاريخية للإسلام، سواء من خلال إلباسها ثوب ديني وقور، أو من خلال أدلجتها وانبعاثها سياسيا من خلال عمل الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية، فاغتيال السيادات في العام 1981 لم يكن اغتيالاً سياسياً، بل إنه قُتل بسبب ديني لمخالفة نص ديني كما يراه أنصار الأصولية في مصر الذين تبنوا مقتله[3] رافق ذلك أو قد سبقه نجاح الثورة الإسلامية في ايران كمؤشر أصولي، استيلاء جماعة اصولية على مسجد الحرم المكي، نجاح المقاومة الإسلامية في افغانستان وتقدمها بمحاربة الاتحاد السوفيتي، بروز الجماعات الإسلامية الأصولية في فلسطين، كحركة الجهاد الإسلامي، حماس، وغيرها، بروز حزب الله وصعوده السياسي كقوة مؤثرة في لبنان، الاحتلال الأمريكي للعراق وبروز القوى الإسلامية من جانبين: الأول جانب المقاومة والتي تمثلت في أغلبها بحركات إسلامية، والثاني من جانب حركات اسلامية فاعلة ومتداخلة في العملية السياسية، حتى جاءت ثورات الربيع العربي لتعطي للظاهرة الإسلامية زخماً أخر خصوصاً بعد اتضاح صورة المشهد السياسي للثورات ووصول الإسلاميين إلى السلطة في مصر وتونس واليمن وتقوية عودهم في المغرب وليبيا والأردن والجزائر والبحرين، إلى جانب سطوتهم في العراق ولبنان، ومحاولة فرض انفسهم في سوريا، كلها مؤشرات دفعت إلى بروز

1- ريتشارد هرير دكمجيان، *الأصولية في العالم العربي*، م. س، ص13.

2- Emil Durkhiem، The Elementary froms of Religious Life، p42.

3- وبالمقابل فقد قتلت الجماعات اليهودية الأصولية فقتلت مناحيم بيغن لنفس أسباب مقتل السادات، الذي اعتبرت فيه بيغن إن خان نصاً مقدساً من اليهودية، النص الذي وافق فيه على التصالح مع أعداء اليهودية إشارة للعرب والمسلمين.

الظاهرة الإسلامية وهي ترتدي مشالح الإسلام وزّيه التقليدي الداعين لإقامة دولة الله المقامة على الموروث الديني؛ وهنا تتبلور لدينا صيغة الدين بزّي الظاهرة الإسلامية؛ كزي أفغاني، أو عمامة إسلامية، أو عقال وعباءة عربية، تحاول التمْظهر والبروز على إنها هي الدين كل الدين، وما دونها من أزياء وقيافات هي حداثة وتغريب وتقليد للغرب وكفرانية وشُرك وظلالة؛ ويحق قتالها وإقصاءها واستباحة حرماتها.

## دولة اللّه والموروث الديني

ما هي الدولة التي يريدها الإسلام السياسي أو المّد الإسلامي العارم، وما هو شكلها، وعلى أي نظرية سياسية تستند، وما هي مقوماتها، وطبيعة عملها، وهل هي دولة مؤسسات حداثوية أم إنها عالقة وقابعة فقط في محيط الماضي والحنين إليه كتّراث أمة لم يوظف بعد أو قابل للتثْمير، كلها أسئلة تجعلنا في حالة من الحيرة والشك، فبعض الإسلاميين يريدونها حكومة الله أو دولة الله، وبعض يرديونها دولة إسلامية على نهج الرسول (دولة النبي)؛ وبعضهم يريدها إسلامية، وواقع الأمر فهي لم تكون ولن تكون أكثر من دولة أموية، "دولة معاووية" بالمعنى السياسي، ملكٍ عضوض أو ملك سياسي مقدم فيه السياسة على الدين؛ أما حديث دولة على نهج النبوة أو دولة إسلامية ففي المنظور القريب الأقل لن تكون أكثر من بدّعة وكذبة مُحدثة، بل وأكثر لا تعدو أنْ تكون ضرب ن الفنطازيا.

فملامح دولة الإسلام السياسي هي بشكل عام لكم تكن أكثر من كونها شعارات دعائية لم تجد رصيداً معنوياً في سياسة ارض الواقع، فهذه الحركات حتى اللحظة متهمة بضعف اشتغالها في المجال السياسي، وعجزها من بناء نظرية للدولة او رسم ملامح تلك الدولة بما يضمن رفاهية الفرد والمجتمع وتحقيق سعادته ونهضته وتفوقه الحضاري[1].

1- مقتبس من كتابنا: (*الطائفية صدّمة الإسلام السياسي*)، ط1، الأردن: دار أمواج للنشر، 2014، ص66.

فدولة الله التي تتحدث عنها جماعات الإسلام السياسي لا حضور لها على الأرض؛ وإنما هي دولة أنبياء ورُسل ومتعلقة بالسماء، وفي عصرنا أنتهى عصر انبوءة واختتم بخاتم النبيين والمرسلين محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ وما نعيشه هو واقع دنيوي نتائجه متعلقة بأفعال بشرية؛ وبالتالي لا يمكن أحتساب اخطاءنا البشرية على انها اخطاء الإلهة؛ كما يتصور البعض؛ فالإلهة لا تتدخل في دولتنا البشرية، لأن الله "عز وجل" تفضل علينا بمكلة وهبة "العقل" لنفكر ونتدبر وندير أمورنا الدنيوية بعيداً عن الملائكة والسماء؛ وهذا دليل كافٍ لوقف نشاط الظاهرة الإسلامية في البيئة العربية؛ فحديثها سماوي (إلهي) وواقعها أرضي (بشري) وشتان بين الأثنين.

## الظاهرة الإسلامية: ظاهرة صوتية أم واقع معاش؟

كثيراً ما يشغل بالنا ونحن ننقب ونميط اللثام عن القضايا والإشكاليات التي تواجه الفكر العربي والإسلامي المعاصر، خصوصاً في تلك القضايا التي يمتزّج فيها الفقهي بالفكري؛ كالظاهرة الإسلامية، المّد الإسلامي، الحركات الإسلامية، الحاكمية، الثيوقراطية، ونحن نقدم نقدنا وقراءاتنا نتساءل في مرحلة ما بعد الظاهرة الإسلامية؛ أين نحن منها، أو بالأحرى ماهي نتاجات الظاهرة وما جنته من زرعها في الحقل العربي، باعتبارنا اصحاب "نظرية براغماتية" ننظر إلى النتائج لا إلى الأسباب أو المسببات، رغم إنْنا لا نُلق اخفاقاتنا على شماعة التيار الإسلامي أو الظاهرة الإسلامي كتصور علماني، لأننا بالحقيقة لا نُمثل تياراً علمانياً بحتاً، ولا ننتمي لتيار إسلامي رسمياً، نحن باحثين وكتاب حياديين وموضوعين، نكتب عما نُعاصر ونشاهد بالدقة والملاحظة؛ فإخفاق الأمة في تحقيق النهضة والتقدم، وعرقلة مسيرة المشروع الحضاري للإسلام، وفشل التنمية من تحقيق مكتسباتها وغياب نظرية الدولة أو النظرية السياسة للحكم العربي الإسلامي برمته، والتّردي والانحطاط والطائفية والحروب الأهلية الشعواء كلها يتحمل مسؤوليتها الظاهرة الإسلامية والتيار العلماني، مناصفةً؛ وإن لم يعترفوا بذلك على الملأ.

ولعـدة أسـباب، من أبرزهـا إنْ التيـار العلماني أجهز علـى موضوع الديـن بالإطاحة به عـن اللعبـة السياسـية أو خـارج حلبة الصـراع على الدولـة؛ والظاهرة الإسـلامية هـي الأخرى أودت بالإسـلام إلـى التزّاجـع والانحـلال والتنْصل مـن التزّاماته الشـرعية، وتثبيـط همه لأنها تبنـت قضيـة أكبـر من حجمهـا، وهـي قضيـة الإسـلام؛ ولجهلهـا بالمسـألة الدينيـة وتحويل الديـن إلـى عمل دنيوي أو إلى وسـيلة يسـعى من ورائهـا الربح وتحاشـي الخسـارة، وبالتالي صـارت الظاهـرة الإسـلامية عبارة عن شـعارات رنانـة تتطايـر بالوناتهـا الإعلامية هنـا وهنا، و"شـعارية" الظاهرة الإسـلامية هي التـي حطمت أمال الأنصـار والأمصار الذين عقـدوا العزم بالظاهـرة وعلقـوا على تلابيبهـا الآمال والطموحـات؛ حتى صّار الإسـلام "شـمْاعة" تعلق عليه إخفاقات الظاهرة الإسلامية وسياساتها المراهقة.

ولكن نقول وبشدة، إنها ليست النهاية، وإنْ الظاهرة الإسلامية ليست إلا حركة ربما أخطأت السبيل، وهذا لا يعني موت الإسلام أم مقتل العقيدة الدينية، لكن حتى بعد خمسين عاماً تقريباً سوف يصبح عقد العزم على حركة إصلاحية تجديدية ناهضة للأمة وحقيقة التوّجه أمر شُبه مستحيل ما خلا تغير النفوس وطبيعة الظروف التي احاقت بالأمة العربية الإسلامية؛ فالظاهرة الإسلامية بدأت حركة ومعنى ذلك إنها مُجرد تيار طامح لإعادة تجديد الإسلام واخفاقها في ذلك لا يعني للإسلام شيئاً مطلقاً؛ فهي أصغر من أُ تُمثل كلانية الإسلام أو التحْدث باسمه، فالإسلام يصعب تمثيله واحتواءه إلا الإسلام ذاته وبعينه، العبادي، الرسولي، المبكر.

وتبقى حقيقة الامر مُذ الوهلة الأولى في محاولة بدأ التمازج الديني السياسي، أو الإسلامي بالسياسوي، بما تمثله تلك الحركة من كونها الظاهرة الإسلامية (أو ما تسمى بالمّد الإسلامي) التي تتبلور اجمعها تحت مسمى الإسلام السياسي، وشاعت شعارات ذلك الإسلام السياسي في مصر من خلال الإفغاني وتلميذه محمد عبده، ثم محمد رشيَّد رضا[1]، بل وإنْ شعار "الإسلام دين ودولة" هو شعار مبتدع وحديث ليسله أصل في الإسلام، ظهر لأول مره حينما أستعمله الدكتور

1- المستشار محمد سعيد العشماوي، *الإسلام والسياسة*، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2004)، ص118.

عبد الرزاق السنهوري في بحث له في مجلة "المحاماة الشرعية" عام 1929،[1] بينما كانت تلك الشعارات المُتمثلة بـ "الإسلام هو الحل"، "القرآن دستور المسلمين والشريعة الإسلامية هي قانونهم"، وغيرها الكثير من الشعارات الدينية من أجل تبوءا منصباً سياسياً او نفوذا سلطوياً من خلال تحويل المعتقد الديني إلى معتقد سياسي[2]؛ سعياً منهم للمرابحة بالمحرم.

## قلق الظاهرة الإسلامية

لم تأت الظاهرة الإسلامية بنتائجها، أو ما كانت تصّبو إليه من إصلاح ديني وثورة تجديدية وتغيير لبنى الحاكمة أو ترّميم لما هو موجود (كواقع حال) حتى في قمة ذروتها؛ ظلت الظاهرة عاجزة من حلمها المنشود والمتمثل بـ "دولة إسلامية" أو "دولة خلافة على نهج النبوة"؛ وبالتالي فإن هذا العجز لن يمر بسلام، فليس في السياسة هناك الحسنة بعشرة والسيئة بمثلها؛ كما في الدين؛ بل إنْ الإخفاق سيحقق مزيد من الكدّمات والجروح في وجه الظاهرة الإسلامية أبرز تلك الكدمات:-

1 - **ترّاجع حظوظ** الظاهرة الإسلامية في الميدان السياسي رغم الوفرة التي حققتها الحركات الإسلامية بُعيد الاحتلال الأمريكي لبغداد 2003 وقيام ما يُسمى ثورات الربيع العربي نهاية العام 2010 ومطلع العام الذي تلاه؛ الأمر الذي أفقدها شعبيتها وجماهيريتها لأنْ وضع الظواهر على المحك هو أبرز وأفضل التجارب والتقييم السليم؛ نتيجة حزمة الخيبات التي تعرضت لها الظاهرة منذ سيرورتها الأولى حتى اليوم.

2 - إنْ هذا التراجع لن يقصيها عن العمل السياسي، بعصا سحرية فجائية، فالعمْق الذي أسبرت فيها الظاهرة أغوارها من الصعوبة محوه بتلك السهولة، من خلال الضغط على زر أو

1- د. حيدر ابراهيم علي، *أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً*، ط5، (القاهرة: مركز دراسات السودان، 1995)، ص11.

2- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص95.

التحريك بماوس كومبيوتر، فالمسألة تحتاج زمن طويل، ربما تبقى الظاهرة حية حتى نهاية العالم؛ لكن **لا يعني ذلك سيادتها للبشرية** (العرب والمسلمين)؛ ستبقى الظاهرة الإسلامية "أغنية" يتغنى بها الكثيرون حنيناً للماضي لأولئك المُصابين بمرض الهومسمك (Home sock) بمعنى "الحنين إلى الوطن"؛ دون أنْ يصلح تلحين تلك الأغنية و"موسقتها" في ظل السيرورة التاريخية والتغيير الزمني للبشرية والتحديث السياسي والاجتماعي ونحن نراوح بأقدامنا المشلولة في النصف الثاني من الربع الأول من القرن الحادي والعشرين.

3 – ستساعد على نشر الفوضى والتفرقة والطائفية والصراعات الدينية – السياسية، وبذّر عناصر التفكك وتمزيق أواصر الوحدة العربية، لأنها **تتجاوز على أهم مقومات الدولة العربية المعاصرة** وهما الديمقراطية ومبدأها (المواطنة)؛ فالديمقراطية هي المتنفس الوحيد للفكر الظلامي، ومن ثم يستحيّل تخيُّل سلام أو أمن أو سعادة ورفاهية ونهضة بدون شرط الديمقراطية.

4 – سوف تبقى نفسها عائشة في محيط المخيلة وما وراء الحلم والميتافيزيقيا، وفي بركة من المياه الوهمية "البنية" المتعكرة، تريد قيام دولة فاضلة لشعب فاسق تمخر عبابه الرذيلة والفسوق والفساد واضمحلال القيم، وتلك هي **ملامح يوتيوبيا** الظاهرة؛ لكنها لن تكون أكثر من "سمكة" تعيش فقط في جوها وبيئتها العشوائية ومحيطها الريفي (القروي) بما تُمثله من "تدّين شَعبّي" ما إنْ ظهرت لأفق السطح حتى فقدت الأوكسجين وسلمت أمرها لله كرمْامة وافاها الأجل.

وبهذا أصبحت الظاهرة الإسلامية "**قلق تاريخي**" يُثير هاجس حتى الإسلامية، وإلا كيف ظلت الظاهرة بحركاتها وتياراتها ومشايخها ينادون بدولة الرسول وهم عاجزون عن تهيئة أو تقدم "كاريزما دينية" إسلامية – من رحم الظاهرة أو جوف الفكر الإسلامي – قادرة على إدارة المرحلة، نحن نعلم صعوبة المجتمع من إفراز شخص كالخلفاء الراشدين، ولا حتى الأمويين ولا حتى العثمانيين على أقل تقدير، وبالتالي فالمخاوف من الظاهرة هو بروز طبقة "**راكبي**

**الموّجات**" إلى سطح الصراع الديني - السياسي على الدولة والسلطة السياسية؛ فيحكمون بما لم ينزل الله ويستبدون في حكمهم للبشر، فيحولون المسلمين إلى قطيع مواشي تقودها "دُعاة التشدد" و"رعيان التطرّف" فتكون كل سوءة وعاهة لسلوكهم في ميدان الدين (المؤسسات الدينية) أو في حقل السياسة (الدولة أو الحركة أو العمل الخيري) هو محسوب ومرّبوط؛ كفعل بالإسلام المُبكر أو الرسوّلي، فكان هذا "قلق أولي" من جانب عامة الأمة، ومن جانب أخر تُمثل الظاهرة الإسلامية (الحركاتية) قلقاً مشتركاً للأنظمة السياسية العربية الحاكمة[1]، وهو قلق ثاني، وثمة مخاوف أخرى من تنامي الظاهرة لتشكل تياراً عكسياً لطموحات الأمة ومشاريعها النهضوية خصوصاً في ظل تنامي قدرة تلك الطبقة (راكبي الموّجة) من رجال الدين وعمائمْهم الملونة، التي تستعمل الدين لغايات السلطة والحكم والثروة والمال؛ وتوظف الله لغايات العبد؛ وهذا هو مأزق العرب والمسلمين اليوم ومصدر قلقهم.

## إشكاليات الظاهرة الإسلامية في ضوء الاحداث المعاشه:

### ـ نقد أولي ـ

يمكننا هنا أنْ نتساءل: بعد هذا العرض الأولي والموجز للظاهرة الإسلامية، إلى القول على صيغة سؤال: ما الذي قدمته الظاهرة الإسلامية للمجتمعات العربية الإسلامية غير اللحية والسوّاك والمحابس والحجاب "إيماناً ظاهرياً، شكلياً، ديكورياً" تجْوفت إزاء الظاهرة النفوس وانتزع الإيمان من جوفها، وطُرد الإيمان والعقيدة الصحيحة، وتحول الدين إلى "مقر حزب" والله إلى "وسيط إيمان" والمؤمن (عبد الله) إلى عبدٍ وجهه أسود من الخضوع طعامه السيّاط وشرابه

1- د. عبد الله فهد النفيسي، "*الفكر الحركي للتيارات الإسلامي: (محاولة تقويمية)*"، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص187.

علقم الفتاوى الدينية الملفقة في معتقد زعماء الحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي، ومن أبرز تلك الإشكاليات التي رافقت مسيرة الظاهرة الإسلامية أو تحققت بفضلها وإزاءها هي إشكالية "**الخلط بين مفهومي الإسلام والحركات الإسلامية**"، فالمعلوم إنْ الظاهرة الإسلامية تسعى بجهد جهيد لتقريب وجهات النظر بين الإسلام والحركات الإسلامية – ربما عن حسن نيه – لكن هذا بالنهاية سيُقرب الصورة في أذهان العامة بينهما في حين إنْ العامة تختلف في أسلوب التفكير والمستوى الثقافي وبالتالي سيصبح هناك اعتقاد سائد وعميق ألا وهو إنْ الإسلام هو فعلاً الحركات الإسلامية ولا فرق بينهما مطلقاً؛ مما قد يجر الناس إلى جعل مقرات الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية مزاراً للطواف، وكبة يحجون ويعتمرون إليها، وهم يُقدمون لها الأضاحي والنحور والذهب والفضة زُلفّى إلى الله.

أما الإشكالية الثانية: هي تناول الظاهرة الإسلامية على موضوع "**السلطة السياسية والحكم والتركيز على موضوع الدولة وعلاقة الدين بالدولة**" مع تجاهل المواضيع الأخرى التي يُفترض أنْ تكون "قضية الحكم" في ذيل أولويات الظاهرة الإسلامية، لكن أصبح في مقدمتّها وهو دليل على "شيئية الظاهرة" و"أدلجتّها" لصالح قادة الأحزاب والميليشيات وتوظيفها في غير محلها، كان ينبغي على الظاهرة الإسلامية أنْ تُرّمم وضع الإنسان ومَعيّشته ورّفاهيته ودينه وخُلقه لا أنْ تلهث وراء السلطة وتترك الإنسان "محور الحياة" يزداد فقراً وجوعاً وحرماناً وقسوة وتهميشاً في ظل الظاهرة الإسلام وحكم قادة العمائم و"شيوخ المُوّدرن"؛ من منطلق إنْ غاية الظاهرة الإسلامية الأولى هي "تجديد الدين وإصلاحه" مقدماً على فكرة الإصلاح السياسي.

وهنـاك إشـكالية مرتبطة بالإشـكالية أعـلاه متمثلة – الإشـكال الثالث –؛ فـي إنْ الأنظمة السياسـية الإسـلامية بمجملهـا ومنـذ الامويين حتى اليـوم كانت تسـيطر على الديـن وتحتكره لصالحهـا لكي تخلع المشـروعية على نفسـها[1]؛ والظاهرة الإسـلامية كنظام سياسـي أو غيره

1- هامش: د. محمد أركون، *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل*، مرجع سابق، ض264.

هـي الاخـرى تـدأب علـى نفـس المنـوال، وتحافـظ علـى سـيرورة مصـادرة الديـن واحتوائه وتوظيفه لصالح رغباتها.

كما تُثير الظاهرة الإسلامية إشكال أخر (الرابع) مُتمثّل بانها ألغت الحدود السياسية بين المواطنين، وشق الاوطان العربية (القطرية) إلى طوائف **بإلغائها مبدأ المواطنة السياسي واعتمادها مبدأ الاخوة الديني**، فالمسيحي العراقي مثلاً ليس مواطناً ولا اخاً في ظل حكم الجماعة الدينية وبالتالي جعلته يشعر بالغربة ويفكر بالانتماء خارج الوطن، والقبطي المصري صار يشعر بإنه غريب في حكم الإخوان المسلمين، أصبحت هويته وكيانه مُهدد بحكم "مبدأ الأخوة" (المُلفق شرعياً) الذي حل محل "مبدأ المواطنة"، والحال ينطبق على غالبية الوطن العربي لأننا مجتمع عربي متنوع ومتعدد يشهد "فسيفساء" غريبة و"موزائيكية" فريدة من نوعها؛ بحكم طبيعتهُ البشرية والاجتماعية.

أما الإشكالية الخامسة المُثارة هي إن الظاهرة "**لا تُمانع أنْ يحكم العرب أو دولة العرب أفغاني أو تركي أو أيراني**" وهذا هو "قمة الخرافة والجهل"، حتى ولو أرادت الجماعة الدينية العودة إلى الأصول الدينية أو حكم الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فلا يوجد خليفة راشدي أو صحابي غير عربي حكم دولة العرب والمسلمين ليس تعنتاً أو عصبية أو تطرّف وإنما هو حق العرب بالحكم لأنهم هم أصحاب الرسالة الإسلامية والدين بُني على سواعدهم، وكانوا العمود الفقري لبناء دولة الإسلام وانتشار الفتوحات، فلا يمكن أنْ يكون خليفة أو زعيم لدولة العرب الافتراضية إلا عربي أصيل من بطون العرب الأقحاح، وهذا أمر لا جدّال فيه؛ ومرفوعة عنه الأقلام وجفت الصحف.

ليس هذا فحسب فهناك جُملة من الإشكاليات التي قد تُرافق المسيرة التاريخية للظاهرة قد تنبع أو تنبعث بمرور الزمن مظاهر وإشكاليات أخرى حسب التقادم الزمني للأحداث أو لمسيرة الظاهرة، وأنْ جُمْلة هذه الإشكاليَّات لم تمنع الظاهرة للبروز والظهور إلى العالم مظهر المنقذ والمُلبي للطموحات البشرية، والحامي والحارس والمرجع الوحيد والخلاص الأكيد من رغوة

الأرض الهشة التي تُقيم عليها حياة العرب – آنذاك –؛ بل إنها جاءت تلبية لواقع مطلوب يحتاج لتغيير، والظاهرة هناء جاءت بمثابة ثورة وتغيير في المنهج والواقع المعاش.

وإذا كانت الظاهرة الإسلامية بهذا الثقل مما تقدم من القول، وهذا الكم من الإشكال والاخفاق في تحقيق غاية الدين والتعويل والعمل والتفرغ لغاية الدنيا، فما هي الأسباب الحقيقة التي دفعت بها إلى البروز وبقوة مفرطة، وهل هي جاء كمنقذ للعرب أم زادت الطين بله؛ اسئلة جسوره نحاول الإجابة عليها في الفصل التالي.

# الفصل الرابع

# أسباب وعوامل
# تشكيّل الظَاهّرّة الإسَّلاميَّة

# مدخْل نظري

شـكلت الظاهـرة الإسـلامية (أو المْـدّ الإسـلامي) حالـة تحـوّل وانتقـال كبيـرة وهامة ومُنْعَطـف تاريخـي في مسـار العلاقـة بين الديـن والدولة، وبيـن الدولة والمجتمع، والسياسـة والعقيـدة، والقانون والشـريعة وأغلـب ثنائيات الفكر العربـي المعاصر، كما وشـكلت انعطافه تاريخيـة علـى مسـتوى العلاقـات الاجتماعيـة والثقافية داخـل بُنيـة المجتمع العربـي، ناهيك عـن تأزيـم العلاقـة بين الآنـا والأخر - أي بيـن الشـرق والغرب، أو العـرب والغرب أو الإسـلام والمسـيح -؛ فـي اكثر من محفل أو جهة، لسـوء تقديـرات القائمين على الظاهـرة أو المروجين لقيمها أو راكبّي موجْتهّا بدون شرعية.

أنْ الظـروف والبيئـة المحيطـة بالمّـد الإسـلامي أو التي ولـدت فيها الظاهرة الإسـلامية لـم تكن مؤاتيـه ميتافيزيقيـاً لقيـام الظاهرة رغم ضحالـة الواقـع العربي، لولا تضافر أسـباب وتداعيـات وملاحظـات دقيقـة تبلورت كلها لتُشـكل بوتقة أسـباب جعلت من الظاهـرة معضلة أو بالأحـرى جعلـت منها إشـكال يتغذّى علـى الرّصيد الدينـي والقومي والوطني للأمـة العربية الإسلامية سواء بسواء.

وأنْ الأسباب الرئيسة لبروز تلك الظاهرة واندفاعها إلى المشهد السياسي العربي بقوة، وتحولها إلى مفهوم متدّاول يومياً في الأسواق والدوائر الحكومية والمقاه والنوادي الشعبية والترفيهية، لدرجة أصبحت نقطة ومعيار تفضيل بين المواطنين وبالتالي سببت أزمات جمْة على الفكر العربي المعاصر، وإنْ تحديدها ومراقبتها كفيلة بالإجابة على سؤال الفكر العربي المعاصر بخصوص الظاهرة الإسلامية كمعضّلة، وإشكاليّة متفاقمة في الواقع العربي والإسلامي.

# تحديات الظاهرة الإسلامية

تعد العلاقة بين الظاهرة الإسلامية والأصولية - كما أسلفنا الذكر - هي علاقة حميمة وطيبة لدرجة قصوى ونقطة عميقة من المخيّال الديني والسياسي، فالظاهرة الإسلامية هي أبنة الأصولية، وثمْرة سيرورتها التاريخية، وطفلها المُدلل، وذراعها في الميدان، وشعارها في المقار، وممثلها في المحافل، والناطق الرسمْي لها في وسائل الإعلام، والمتحدث باسمها في المستهلات الصحافية، وضابط إيقاعها في التوزيع الموسيقي في الانتقال من مقطوعة لأخرى تبعاً لمعطيات الأحداث، وبالتالي باتت الظاهرة الإسلامية هي الأصولية فلا حاجة للتدليل أو التأكيد؛ إذ لا تجود نقطة فاصلة أو خط أحمر يعزّل الظاهرة عن الحركة.

وبالمؤكد أنْ الظاهرة الإسلامية هي ليست مسار أو حتمية لأصولية دينية واحدة أو من بيئة أصولية ثابتة أو محددة، فالظاهرة الإسلامية اليوم باتت مُحددة بأصوليتين أو نتاج لتفاعل أصوليتين، هما "الأصولية الإسلامية" من جهة، و"الأصولية الاستشراقية" من جهة أخرى وعلى رأسها "الثعلب العجوز" برنارد لويس؛ ومن ثم فإن الظاهرة في حِلٍ من نفسها وكيف ستستجيب لمعطيّات الحال، والوضع أخذ منحى أخر، فهي لم تعد تخوض جبهة مع خصمها المعلن (الظاهرة العلمانية) - كما شئنا تسميتها حفاظاً للتناسق المنهجي والعلمي بين المفهومين - وإنما أصبحت تخوض حربها ضد جبهة من عمقها الاستراتيجي فهناك تيار قوي يمكن تسميته - بالتيار الإسلامي التنويري - الذّي يرفض كل ممارسة عنيفة مورست باسم الظاهرة أو بعنوان أخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك انقسام حاد داخل المؤسسة الدينية التي تتبنى الظاهرة الإسلامية؛ حيث إنْ المسلمين ليسوا كلهم سُنة، فهناك تيار شيعي قوي وفاعل وصاحب انبعاث سياسي قوي بعد أحداث حرب الخليج الأولى والثانية؛ وتضافرت جهوده وتنامت قوته وتعاضدت أطرافه بعد

الاحتلال الأمريكي لبغداد وقيام موّجة الربيع العربي، الذي أُلبس عباءة دينية لُتصبح "ثورات ربيع إسلامي"؛ ومهما يكن فإن تلك الجماعة أو التيار الشيعي رغم دينيته وإسلاميته إلا إنْ لا يُقر بالظاهرة الإسلامية كأغلبية سنية ويعنف تصرفاتها وسلوكها الراديكالي؛ وبالتالي نحن هنا إزاء قاعدة عريضة من الإسلاميين الذين يرفضون الظاهرة لحد إقامة الحد عليها من تيار إسلامي تنويري منفتح؛ وتيار إسلامي شيعي صاعد.

## عوامل تشّكيَّل الظاهرة الإسلامية

لم تأت الظاهرة الإسلامية من فراغ، أو إنها نزّلت من السماء عن طريق الوحي أو عن طريق "صلاة الاستسقاء" أو إنها حدثت بفعل دفع غربي لها فحسب، بل إنها نتاج لعدة عوامل اجتمعت فأسست لها، وأثرتها وجعلت منها واقع حال، ومعطى تاريخي وسياسي وديني للأمة العربية الإسلامية، "تأشكلت" نتيجة لاجتماع عدة عوامل ومسببات رمت ضالتها في بوتقة واحدة، وأهم تلك الاسباب والعوامل الرئيسة؛ هي:-

**اولاً**: يبدو بروز الصحوة أو الظاهرة الإسلامية على الأقل، كان نتيجة **لخسوف الحركة القومية العربية وتجارب التنمية في الشرق الأوسط**[1] أي بمعنى عزو سبب صعود ونمو الظاهرة الإسلامية كان ثمرة الإخفاق الأيديولوجي[2] الأمر الذي ترك الساحة الفكرية والسياسية شاغرة ومتروكة للحركات الإسلامية وحدها العمل والتحرك بديناميكية عالية.

**ثانياً: ألغاء الخلافة الإسلامية واختفاءها**، إذ كان وجود الخلافة الإسلامية (العثمانية) تأكيداً لهوية الإسلام ووجوده – وإنْ كان ذلك شكلياً، رمزياً لا يخرج عن عباءة الظاهريات دون أنْ

1- 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)، ص39.

2- د. عبد الإله بلقزيز، *الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص120.

ينبثق إلى الجوهريات والمضامين -؛ فالمعروف إنْ الظاهرة الإسلامية كحركات سياسية هي ظاهرة مولودة من مخاض الصراع الديني والعلمني بين (العثمانية الدينية) و(الأتاتوركية العلمنية)؛ وبالتالي جاء نتاج لغياب الأولى وتمادي واستفحال الثانية.

**ثالثاً: أخْفَاق التَحدَّيث السَّياسّي وفَشّل الحَدْاثَّة** من تحقيق مكاسبها، والخروج بالعرب من بوابة الجحيم، وفشل العرب في مواكبة – أو في الانتقال الى عصر – الديمقراطية إذ يرى المفكر التونسي محمد شريف فرجاني، إنْ الاسلام السياسي جاء كرّد فعل على الحداثة العلمية والفلسفية[1]، بمعنى إنْ الإسلام السياسي كظاهرة، وكتيار سياسي جاء كرّدة فعل على فشل الحداثة وتجلياتها.

**ثالثاً:** أنْ من بين أسباب بروز الظاهرة بما هي إسلام سياسي عنيف هو نتاج لعُنف الدولة حيال المجتمع، كرّدة فعل **نتيجة الفشل في حل المشكلات**[2]، فالدولة القمعية تلجأ دوماً لإفراغ جام غضبها على الجماعات التي تعتقد إنها معارضة لها، والقمع هو السمة الغالبة والمشتركة لأغلب النظم العربية الحاكمة، ونظراً لتشابه البيئات العربية فإن الحال يؤول إلى دوماً قمع الجماعات الإسلامية لأنهم على مدى تاريخ استقلال الدول العربية هم الجماعة شبه الأكيدة التي بقيت خارج السلطة وفي صف المعارضة دون منافس، فالمعروف إنْ التيار الإسلامي؛ – كتيار سياسي عربي فاعل وناشط -؛ لم يمارس حقه في الحكم كالتيار العلماني القومي أو الليبرالي أو الاشتراكي.

**رابعاً:** هناك من يُرجْع تنْامي المّد الإسلامي أو بروز ما يسمى ظاهرة الإسلام السياسي على مستوى شعبي كبير، على واقع **هزيمة العرب امام الكيان الصهيوني** في العام 1967 [3]

---

1- نقلاً عن: شاكر النابلسي، *تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش*، مرجع سابق، ص154.

2- جان فرانسوا بايار، (وأخرون)، *الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية – الغرب – ايران*، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط1، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000)، ص44.

3- جون أسبوزيتو، "*الإختلاف على الدولة لا على الإسلام*"، في: راشد الغنوشي، (وأخرون)، *العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة*، حوار: علي العميم، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص48.

فالكثيرون - وخصوصاً الإسلاميين - كانوا يبنون نظرياتهم وطروحاتهم على إنْ سبب هزيمة العرب امام الكيان الصهيوني ناتج عن ابتعادهم عن الإسلام وقيمه الحضارية، والنصر والظفر يتم من خلال العودة إلى حضن الإسلام، فاختلقوا الظاهرة الإسلامية (الإسلام السياسي) محاولة منهم لإقناع العامة والجمهور على انها تمثل كُل الإسلام وجوهره وحقيقته، وهذه هي المغالطة الباهظة الثمن؛ في حين يرى أخرون إنْ من بين الأسباب الخارجية لبروز الظاهرة الإسلامية هو مساندة أمريكا للكيان الصهيوني الأمر الذي أيقظ الإسلاميين وبروز الظاهرة الدين؛ كرّدة فعل على تلك المساندة[1].

**خامساً**: أنْ **تفاقم التناقضات الاجتماعية** هي التي ادت الى تنامي المّد الإسلامي وبروز ما يسمى بالإسلام السياسي، كون الحركة الإسلامية لا تعدو كونها التعبير عن احتجاج اجتماعي يتخذ الإسلامية (أو الأسلمة) قناعاً وأداة للتعبئة في مواجهة النظم الحاكمة والمهيمنة[2]، حيث يشكل الفقر والتخلف والبطالة وقلة فرص الصعود الاجتماعي خصوصاً لدى طبقة الشباب والمجموعات الريفية[3] وهو نفس معتقد الباحث الفرنسي "جيل كيبيل" الذي رأى إنْ الازدياد الهائل فد عدد السكان بعد الستينات، ثم البطالة والعطالة، كلها عوامل أدت إلى نشوء الظاهرة والحركات الأصولية ونموّها السريع[4]، فكانت الدافع الكبير لدى الكثيرين من التفكير بـ "الحل الديني"، لهذا نما الإسلام السياسي كتعبير عن الاحتجاج ضد القمع والضيم والحيف الاجتماعي والتهديد المحدق بالهوية الجماعية[5] بمعنى إنْ الظاهرة الإسلامية جاءت؛ كرّد فعل على الأوضاع

---

1- إبراهيم نافع، جنون *الخطر الأخضر وحملة تشويه الإسلام*، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2004)، ص158.

2- د. برهان غليون، *نقد السياسة: الدولة والدين*، مرجع سابق، ص224.

3- خليل علي حيدر، *التصور السياسي لدولة الحركات الاسلامية*، سلسلة محاضرات الأمارات (8)، ط1، (الأمارات: مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. 1997)، ص22.

4- هاشم صالح، *مُعضّلة الأصولية الإسلامية*، ط2، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2008)، ص130.

5- د. سَعّد الدَّين إبراهيم، "*الإسَّلام السياسي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً*"، في: مجموعة باحثين، *الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي*، ط1، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000)، ص113.

الاقتصادية (المعاشية) التي تعاني منها الأمة العربية وفلشت العلمانية من معالجتها بطريقة تنموية مستدامة وأسس سليمة وواعية.

**سادساً**: ينظر عدد من المفكرين الغربيين مثل ماركس وفيبر ودوركايم وبرجر إلى إنْ **الحرمان الاقتصادي والاجتماعي** يؤدي إلى زيادة "الالتزام الديني"[1]، رغم إنْ هذا الطرح هو ليس نظرية ثابته، على طول الوقت، فالمسألة يكتنفها نوع من عدم الصحة، إذ تكمن في جذر الظاهرة الإسلامية المشكلات الاقتصادية والديموغرافية المعروفة وما ينجم عنها من صعاب السياسة التي تواجه الحكومات، والأسباب تكمن في الازدياد المطرد في السكان – فئة الشباب تحديداً – ونظم تعليم مزرية واقتصاد راكد، وفساد وتنام البطالة كلها اسباب عززت فكرة الظاهرة الإسلامية في العالم العربي الإسلامي[2] وساعدت على تناميها وظهورها بمظهر القوة المفرطة لتكريس قيمها في الواقع العربي.

**سابعاً**: لقد أدت **الثورة الإسلامية الايرانية والتدّخل السوفيتي في افغانستان وتزايد تأثير الإسلام والأقليات الإسلامية والاتحادات الإسلامية في أوروبا وأمريكا**، إلى ظهور وتيارات وتوجهات اسلامية بكم هائل لا تُعد ولا تُحصى، في كل الدول العربية والإسلامية[3] وكلها حركات مُرّتبطة بالظاهرة الإسلامية؛ وإنْ اختلفت تسميتها أو تغيرت عناوينها.

**ثامناً**: دور **المؤسسة التعليمية** التي تحجر ازاها الفكر الإسلامي وغُلق باب الاجتهاد وتعاظم نفوذ وعدد وعاظ السلاطين وجعل المؤسسة الدينية تابعة وخانعة للدولة أو السلطة الحاكمة، ومن ثم صارت الشريعة الإسلامية عبارة عن "قرارات دنيوية" ملفقة ومفبركة ومطلية بصبغة دينية لإضفاء طابع قدّاسوي لها وهي فعل مشين وكاذب زور الفتاوى من أجل مصالحه.

**تاسعاً: ظاهرة تسييس الدين**: إنها الأب الشرعي لروز الظاهرة الإسلامية وتعاظمها، فلو لم تنبع الحاجة لتسييس الدين وتوظيفه من أجل مصالح ومطامح ما كان هناك رغبة في الزّج

1- نقلاً عن: ريتشارد هرير دكمجيان، *الأصولية في العالم العربي*، م. س، ص26-27.
2- د. سامي زبيدة، *الإسلام: الدولة والمجتمع*، م. س، ص12.
3- د. خليل علي حيدر، *التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية*، م. س، ص10.

الديني من قبل الظاهرة الإسلامي في الحقل السياسي، تأخذ عملية تسييس الدين واستخدامه السياسي، مكاناً في ما اسمينها "نظرية الطائفية" بالمعنى الواسع للكلمة، بما هي تنظير لظهور العصبيات الجزئية على اللحُمّة السياسية الجامعة الكبرى (القومية أو الدينية) سواء[1] "فالعربي لا ينقصه التسييس بل هو عنصر جاهز ومعد للتسيس"[2]؛ ومن هنا فالظاهرة الإسلامية تأشكلت كفعل طبيعي متعلق بطبيعة الإنسان العربي القابل للتسييس بمرونة عالية الجودة، فكان أمر طبيعي لأن تكون سبب رسمي لكي تتحقق كعامل أو سبب لبروز الظاهرة وتناميها في المحيط العربي الإسلامي.

**عاشراً:** من بيّن أسباب بروز الظاهرة الإسلامية إنها تبدو كأنها **احتجاجاً على احتقار الغرب للإسلام**، ويقول هشام جعيط إنها هذا أمر لا جدال فيه[3]، وعلى ما يبدو إنْ القول صائباً في جزء كبير من جوانبه، فالغرب الذي غذّى الإسلامويات المعاصرة، كان سبباً في تغذيتها عكسياً، وسبب في وقد النيران الهادئة تحت مواقدها ومدها بمزيد من الحطب، فهو يحبط بالإسلام من الداخل والخارج لحصره في خانة ضيقة لا تليق به.

**أحد عشر:** إنها جاءت بصيّغة الإسلام السياسي وكنوّع من الرّد وشكل من أشكال "**الدفاع عن الذات**"[4] وهو أمر مباح شرعاً على الأقل، فمن ابرز أبواب الجهاد في الإسلام هو رّد الأذى والدفاع عن الذات، وهنا تتبلور صورة الظاهرة الإسلامية بمشالح الدين وإنْ كانت في حقيقته المثلى هي مجرد "وشاح إسلام السياسي" ظاهري شكلي لا غير.

**اثنا عشر:** أنْ تفاقم **أزمْة "فهم الإسلام"** واكتسابها أبعاداً دولية، يوضح الحاجة الماسة إلى دعوة الإحياء بكل جذريتها وثوريتها[5]؛ بمعنى إنْ الجهل بالإسلام وعدم فهمه بالصورة التي

---

1- د. برهان غليون، *نَقْد السَّياسَة: الدَوْلة وَالدّين*، مرجع سابق، ص382.

2- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص86.

3- د. هشام جعيّط، *أزمة الثقافة الإسلاميَّة*، ط3، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2011)، ص11.

4- د. سعيد بنسعيد العلوي، *أدَلجْة الإسَّلام*، مرجع سابق، ص59.

5- جمال البنا، *الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي*، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2004)، ص7.

جاء بها التنزيل "نصاً دينياً" من خلال تفسيرات لم تراعي الظروف المستجدة والطارئة، وعزل النص عن الواقع واعتماد أسلوب الشدة والغلاظة، وتفاقم الأخطاء وزيادتها بخصوص الفهم الحقيقي للدين كان سبباً قوياً وملفتاً لبروز الظاهرة الإسلامية.

**ثلاثة عشر**: بسبب **أزمات الفكر الديني الإسلامي**، فالفكر الديني الإسلامي يعيش فترات ظلام وانحطاط ليس إلا بسبب القائمين على الفكر الديني كمؤسسات دينية وتعليمية، "فالتجميد النسقي للمحرج من السؤلات آل بالأمة إلى كل النكبات فبات التغيير الوحيد الممكن هو التغيير المفروض بالقادمين على ظهور الدبابات لإلزام الأمة بالممسوخات من التغييرات التي تقضي على ما في الأمة من بواقي الحصانات"[1] والتي تعود في مجملها جعلت ممانعة التغيير المُشار إليه أعلاه وإحلال بديله التغيير الإسلامي (الداخلي) المتمثل بالظاهرة الدينية بكل عناوينها وقسماتها ومفاهيمها الأخرى.

**أربعة عشر**: كونها تحمْل معنى (**الصحوة الإسلامية**) أو تأخذ مأخذها، بما تعنيه الصحوة كونها "حصول الانتفاض في النفس" أو الوصول إلى حال يكون فيها الرفض المجتمع الجاهلي من جهة وقبول والموافقة لمجتمع الإسلام من جهة اخرى[2]؛ ومن ثم فهي بمثابة دعوة لتغيير الواقع المعاش.

**خمسة عشر**: لم ينظر للتردّي والانحطاط والتخلف التاريخي والاجتماعي والتبعية إلى الغرب كنتيجة لسيرورة تاريخية حتمية معقدة، أو كشروط عالمية رأسمالية؛ وإنما كثمرة **للابتعاد عن روح الإسلام وجوهرة الحقيقي** ولن يكون طريق التقدم إلا بالعودة إلى الإسلام في براءته الأولى[3] والظاهرة الإسلامية تتذّرع إنها حاملة لأمال الأمة ومنقذه لها، ومتبنيه حصرية لمشروع الإصلاحي الديني؛ بمعنى إنْ الظاهرة الإسلامية جاءت بسبب ايمانها العميق بأنْ الأمة في تردّي وانحلال وبحاجة لإصلاح ديني وسياسي جذري وثوري.

---

1- د. أبو يعرب المرزوقي، *فلسفة الدين في المنظور الإسلامي*، ص118.

2- د. سعيد بنسعيد العلوي، *أدلجْة الإسَّلام*، مرجع سابق، ص52.

3- د. أحمد برقاوي، *محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني والنزعة القومية*، ط2، (دمشق: دار الأهالي للنشر، 1999)، ص61.

**ستة عشر**: كان **التراجع السياسي التدريجي للمسلمين** في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ الخلفية لظهور واحدة من اهم التطورات في العالم الإسلامي خلال مئات السنين ألا وهي نمو وتطور حركة الإحياء المدعومة بروح التجديد والبعث الديني[1]، وهو ما انبثقت بلون الظاهرة الإسلامية سواء أكانت معتدلة، أم متشددة، سياسية أم عسكرية (قتالية).

**سبعة عشر**: هناك سبب برأيي هو أب لكل الأسباب أعلاه، واخطرها، وأكثرها تأكيداً على نمو وبروز الظاهرة الدينية بهذا الشكل في المحيط العربي، ألا وهو إنْ الظاهرة الإسلامية **تجرأت لتعلن صراحة رغبتها في ممارسة العمل السياسية** بُغية الوصول إلى السلطة والنفوذ، إذ حاولت مراراً الابتعاد عن السياسة شكلياً وتحاشيها موضوع الدولة كما فعل محمد عبد الوهاب مع آل سعود، إلا إنهم ايقنوا ملياً إنه كسلوك سيُبقي عليهم دوماً خارج اللعبة السياسية وبالتالي "حلمهم للدولة" سوف لن يغادر وسائدهم وغرف نومهم، وسيظب حبيس التمني فقط، لذا أتملكوا نوعاً من الجرأة لإماطة اللثّام عن حقيقة سلوكهم وهو إعلان رغبتهم في الحكم والسياسة والثروة والمال وهو ما بدى بخط الحركات الإسلامية السياسية الفاعلة والنشطة في المخيال السياسي العربي اليوم؛ وكان ذلك مؤشراً قوياً وجلياً لبروز الظاهرة الدينية.

هي تلك جُملة الأسباب التي دفعت لتشكيل ذاتها، وبلورة نموذجها بهذه الصيغة التي هي عليه، حتى أصبحت المسألة الدينية عند العرب قضية رأيي عام، بل وشغل شاغل في مجال الفكر والممارسة، الدولة والمجتمع، الدين والدولة، والواقع والطموحات، وهي ما يستدعي التحقيق مع المسألة الدينية في حقيقتها وواقعها، عن كثب.؛ وليس هذا فحسب؛ وربما هناك عوامل اخرى تحمل معنى الأسباب الثانوية أو الخط الثاني لبروز الظاهرة وقد تكون محلية أو قطرية غير ذات تأثير، إلا إن هذه الأسباب تشكل جملة العوامل والمسببات لبروز هذه الظاهرة بشكل جلي.

---

1- كولين تيرنر، *الإسلام الأسس*، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة: سعود المولى، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص276.

# المسألة الدينية عند العرب

بعد تعريف الظاهرة الإسلامية ومدلولاتها وإضفاء بعض الإيضاحات البسيطة على مواطن الاخفاء أو التغييب عنها، وتقديم رؤية عملية نقدية عن توضيّح أبرز أسباب الظاهرة الدينية، لا نعتقد إننا احتوينا الظاهرة من كل جوانبها علمياً وبحثياً، ولن نستطيع ذلك بحكم بشريتنا، ومغالطاتنا، وعليقتنا التي يستحيل أنْ تدرك كل الجوانب والهفوات والغموض الذي رافق عمر الظاهرة؛ فهي ظاهرة متشعبة وعميقة ومتداخلة وشاسعة النطاق والتأثير.

فالمسألة الدينية ليس حديث وفقط؛ القضية أكبر مما يُعتقد، إذ يُشكل الدين أو المسألة الدينية مكانة هامة وخاصة عند العرب فهم لا شيء لولا الدين، وقبل الدين كانت مكارمهم ينقصها قوة وهيبة وحظ ومكانة، كانوا مشتتين فجمعهم الدين، ضائعين فأوجدهم الدين، منقسمين فوحدهم، ومتخاصمين فَوَادّدهم، ومتباعدين فقربهم، وإنْ المسألة الدينية اليوم تحاول بلورة مفهوم سياسي للإسلام، وإعطاءه دور في الحقل السياسي وأمر الدولة، من خلال شعارات متنوعة ومتقاربة بعض الشيء من: "الإسلام هو الحل"؛ "الإسلام دين ودولة"، "الإسلام دين ودنيا"، "الحاكمية لله"، "لا حكم إلا لله"، "القرآن دستورنا"؛ ومن هنا كان سعي الجماعات حثيثاً من أجل الوصول إلى سدة السلطة من خلال نظام حكم يشتمل على علاقة حميمة بين الدين والسياسة في حضرة الدولة والنظام السياسي.

أنْ أزمة المسألة الدينية تتمحور حول جدليات الفكر والممارسة إزاء موضوع الدين والدولة، السلطة الروحية والسلطة السياسية، السياسة والعقيدة، الدولة الدينية والدولة المدنية،

وأكثر تفاصيل المسألة الدينية جدلاً اليوم هو مفهوم الدولة الدينية[1] والتي تحمل بعد سياسي ينطوي على بعد أساسي هو الأيديولوجيا[2]؛ فالسياسة والأيديولوجيا لا يمكن أنْ يقتربان من موضوع الدين أو في علاقته مع الدولة، فالسياسة رجعية مُكللة بالكذب والخطايا والآثام، والأيديولوجيا هي عملية تجميل لذلك الكذب وصقل لتلك الخطايا وإظهارها بمظهر التقوى والأيمان والسلام، والإسلام كلما أقترب من السياسة والأيديولوجيا كلما ابتعد عن القداسة والإيمان الروحي، لهذا نجد تراجع الإسلام وتأخره عن دوره الحضاري ناجم كله عن الممارسة اللا اخلاقية لجوقة الإسلام السياسي من زّج المقدس في حرب المدنس الشعواء.

وأنْ حل المسألة الدينية في المسألة السياسية لنْ يعطي للأخيرة إلا رصيدّاً حياً ومكانة لا يستحقها، ولا يعطي للأول إلا التراجع والتردّي، بل سيأخذ من الأول كل ما هو نافع ومفيد (بحكم طبيعتهِ)، ذلك لأن المشكلة الكبرى تكمن في إنْ الإسلام مُشاع ومتاح للجميع وهذا الجميع بلا شك منهم المزيف، والكاذب، والملون، والمُلفق، والمدسوس، والمخبر السري، والجاسوس، وبالتالي فإن المسألة الدينية يجب أنْ تعتزل العمل السياسي أو أنْ تعتزل العمل الديني، فلسنا في "دولة المدينة" لحكم الرسول (صلى الله عليه وسلم)؛ أو في دولة – خلافة صحابة (رضي الله عنهم)؛ وبالتالي لا وجود لنظرية السفين في فكرنا المعاش اليوم، فكل قبضة سيد بيد دون أخرى، وإنْ دمج السيفين فعلاً أكليروسياً سوف ينتج حالة انقسام عربي أشد ضراوة مما نحن عليه اليوم، ليس رفضاً منا للحكم الديني (الإسلامي) وإنما لعجز الإسلاميين من تقديم شخصية مثالية (كاريزمية) تتصف بنزّر يسير من صفات الصحابة والأولياء والتابعين، فمتى ما وجد الإسلاميين أنفسهم قادرين على تقديم كاريزما مُتقمْصة شخصيتها من أحد الصحابة فلا حجة لدينا عندهم

1- بعد إنْ انتهينا من "عقم" سجال موضوع الدين والدولة بين العلمانيين والإسلاميين، واقتنعنا ككل الأطراف الاخرى بإن ما من حل حول الدولة، بل واقتنعنا قليلاً بإنْ الدولة العربية لاهي دينية ولا هي علمانية ليس نظرية أو بحث أو فكرة توفيقية وسطى، إنما جاء الحل بعد عجز الجميع من طرح مبادرته أو تقديم رؤيته الصحيحة والصائبة لأنموذج المجتمع العربي الإسلامي المعاصر بحلتهِ العصرية ورؤيته المتوافقة مع النسق العام للعالم أجمع.

2- د. محمد علي مقلد، *الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي*، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2000)، ص16.

وقتئذ، وسنقبل بالحكم الديني الصالح المتبع في دولة الخلافة الراشدة، أما دون ذلك فالمسألة الدينية ستظل عالقة دون علاج، ونحن نعتقد برغم إنْ الفكر الإسلامي والمخيال الديني لدى الإسلاميين يعتمد بشكل كبير قضية (الكاريزما) إلا إننا نعتقد بصعوبة استخراج تلك الشخصية من "رحم" الحركات الإسلامية أو حتى من خاصرتها.

## المرجْعيّة الأولى

ماذا تعني المرجعية، وهل هي ضرورة ماسة للظاهرة الإسلامية، أو بالأحرى ما هي المرجعية التي تستند إليها الظاهرة الإسلامية، هل هي الإسلام ونحن أشرنا انفاً ولاحقاً إنْ الظاهرة الإسلامية "بدعة مُحدثة"، بمعنى ضلالة في المعنى القرآني أو التفسير النبوي، وبغض النظر عن تاريخانية الظاهرة، نود الإشارة بالقول إلى إنْ الظاهرة هل هي ذات مرجعية دينية أم سياسية؛ الكثير منا يجْزم أو يسبق الاحكام على الظاهرة بأنها مرجعية دينية من عنوانها وأسمها، لكن كنظرية وتطبيق عملي هل هي كذلك؟؟

تُعرف المرجعية في اللغة من رجع يرجع رجوعًا ومرجعًا، واسترجع الشيء أي أخذ منه ما دفعه إليه، وراجعه الكلام؛ بمعنى عاوده[1]؛ أمَّا التعريف الاصطلاحي الدستوري للمرجعية فإنه يعني: المبادئ فوق الدستورية أي المبادئ العامة والتي يعكسها الدستور على هيئة نصوص ثم فوانين تنظمها؛ وتعد المرجعية كما يعرفها عدد من المحللين: «الأصول العامة المطلقة، التي ترتكز إليها الأفكار، والممارسات، وتتكون من مضامين أخلاقية، وفلسفية، وتشريعية»؛ وهي تعد المصدر الأساسي للتشريع في الدولة[2]؛

1- أبن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: د. د، د. ت)، ص174-174.

2- نقلاً عن: ناصر زين العابدين أحمد، *دور الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية في مصر بعد ثورة 25 يناير 2011*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الدولة العربية/ معهد البحوث والدراسات السياسية/ القاهرة، 2013، ص28.

وهـي بذأ تكـون كفهم عام أشـبه بالنظريـة أو الاطـار العام مجردة مـن الاقترانـات، بتطبيقها على فرضية الظاهرة الإسلامية يتحدد معلم المرجعية بصورة أدق.

وبمعنى أخر إنْ المقترن التاريخي أو اللفظي التابع أو اللاحق لمفهوم المرجعية هو الذي يحدد هوية المرجعية وعنوانها العام، فلو قلنا مرجعية دينية أنتهى النقاش لذلك، ولو قلنا مرجعية سياسية أفضى الأمر إلى موضوع السياسة، وهكذا، فإذا كانت الظاهرة الإسلامية تعني المرجعية الدينية فإنها ستعني بذلك "فأنها تعني «الأصول العامة» التي تحتوي على مضامين أخلاقية، وفلسفية، وتشريعية، مصدرها الدين الإسلامي، (وتشاركه في كثير منها الأديان السماوية الأخرى)"[1]؛ أما إذا كانت المرجعية سياسية فإنها ستعني بذلك الأصول المدنية اللا دينية التي تحتوي على مضامين من قبيل المراوغة والخداع والحيّلة مصدرها المنفعة العامة والمصلحة والنوايا الشخصية.

**فأين الظاهرة من تلك المرجعيات ؟؟**

فهل الظاهرة الإسلامية هي ذات مرجعية دينية بحتة أم هي ذات مرجعية سياسية مُحضة، فمْما لا شك فيه إنْ الظاهرة الإسلامية هي ظاهرة ذات مرجعية لا نريد أنْ نُشكك في ذلك، فالواقع سيّد الطروحات، والمعطيات الملموسة هي منبر الباحث والكاتب الحقيقي، وهي اليوم في حِل من أمرها البعض يرجعها لمخيال ديني والبعض الأخر يرجعها لحقل السياسة، لكننا ومن خلال الملاحظة نعتقد إنها ظاهرة دينية – سياسية في آن واحد أقرب للمرجعية الدينية من حيث الفكر والعقيدة والتوجه، وأقرب للمرجعية السياسية من حيث الممارسة والنشاط والأسلوب والعمل والتطبيق.

ويقترب من تصوّرنا الذي طرحناه الدكتور محمد علي مقلد الذي يعتقد بإن الظاهرة "ليست دينية بقدر ما هي ظاهرة سياسية، لا لكي ننفي عنها الطابع الديني، بل لكي نؤكد أن السياسي فيها هو الأساس"[2]؛ فهي ظاهرة دينية إذا بقيت بعيدة عن السياسة، وسياسية أذا

1- المرجع نفسه، ص29.

2- د. محمد علي مقلد، *الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي*، مرجع سابق، ص35.

انغمست في ملذاتها وهجرت الدين إلا حينما يتطلب عدوتها إليه، بمعنى إنها هي من يحدد مرجعيتّها ومصيرها وأصلها أكان ديني أم كان سياسي

## النْص الدينْي والظاهرة الإسلامية

إلى من تنتمي الظاهرة الإسلامية، وبتعبير أدق ماهي مرجعية الظاهرة هل هو الإسلام "المبُكر" و"الأصولي"، و"الرسوّلي"، فإذا كان الإسلام فأين النْص الديني الذي تناول الظاهرة أو أفتى بظهورها، وإذا كانت مرجعيتّها اجتهادات بشرّية فمن هو المجتهد هل هم الخلفاء الراشدين، أم ملك عضّوض استمسك بالصولجان والكرسي إلى جانب المُصحْف؛ أنْ انتماء الظاهرة الإسلامية لحقل معرفي يثير جدّل أكثر مما يُحقق التقارب والوئام الذي نسعى من أجله، لأنْ الظاهرة الإسلامية برأينا بدأت دينية وانتهت سياسية للأسف الشديد وبالتالي صار الدين هو أول ضحية مغدورة تحت عنوان الظاهرة الإسلامية وأول الخاسرين، فغير الدين لا يملك شيئاً يخسره؛ فكل ما في الدنيا زوائل ولا مالك إلا الله "عز وجل".

وأنْ غيّاب النْص الديني أحرج أنصار الظاهرة الإسلامية وجعلهم يخلطون الأوراق، ويحاولون بعثرة كل شيء من أجل شيء واحد وهو التأكيد على نصية الظاهرة والحكم الإسلامي وإلباسه عمامة الحاكمية وجبة الأصولية، وبالتالي تم استحداث نصوص دينية من خلال تأويلها وتفسيرها وفق اجتهادات حزبية تابعة لمؤسسة دينية مُعطرة بعطر السياسة ونكهة الأيديولوجيا.

وكما هو معلوم إنْ القرآن معروف بنصه، غير أن النْص ليس ناطقاً ذاته، ولا هو كائن يشرح بنفسه معناه وما قصد منه لذلك أقتضى الأمر تفسيراً له[1]؛ الأمر الذي تطلب وجود شريعة تُفسر تلك النصوص الدينية، وليس هذا هو صُلب الإشكال الفكري العربي الإسلامي فيما لو فُسرت النصوص بطريقة حداثوية تراعي الظروف الراهنة والمعطيات المعاشه، وتحافظ بالوقت نفسه

1- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، مرجع سابق، ص51.

على النصوص من الجرح والتخديش من جهة، ومن الجمود التصلب من جهةٍ أخرى؛ وبالتالي إنْ غياب النص كان كافياً بانتفاء الحاجة إلى الظاهرة الإسلامية أو تحويلها إلى حزب سياسي أسوة بالأحزاب السياسية العاملة في الحقل السياسي العربي والإسلامي.

فهل كان غيّاب النْص الديني وتعويضه بالتفسير القديم للتنزيل؛ أثمْر حالة من السطوة الدينية وبروز طبقة رجال الدين المُبتدعة في الحدود الإسلامية (طبقة الأكليروس)[1]، ومن ثم إبراز الكهانة الإسلامية تقليداً للكهانة في الفكر المسيحي أو مناوره لها، أو تشبيهاً بها باعتبارها نظرية مُعدة وجاهزة للحكم الديني في الفكر العربي المعاصر، ومن هنا انطلقت النظرة الكهنوتية وسربلت في المخيال العربي الإسلامي وتشربت في مفاصلة بقوة النابالم.

## الكهانة الإسلامية: إفلاس ديني

بعد إنْ تضعضعت الظاهرة الإسلامية في أكثر من محفل؛ ونظراً لضعف اشتغالها في الدولة وأمور الحكم فهي جاءت بغير نظرية سياسية، إما عوّلت على الموروث المحلي (نظرية الدولة القومية) أو استنفدت قواها من أجل استيراد (النظرية الدينية الكنسية) من الغرب الأوروبي؛ وبالتالي فهي ظاهرة فاقدة للنظريات، ضعيفة الاشتغال بالعمل السياسي وهذه هي أبرز ما اتسمت به الظاهرة حتى اللحظة؛ كانت ظاهرة مُقتصرّة على ثقافة التقليد (المحلي والدولي)؛ ليس لخلو القرآن الكريم لنظرية سياسية، وإنما لافتقار هذه الظاهرة إلى عمق سياسي وخبرة سياسية تؤهلها لأنْ تقدم نظرية صائبة عن الدولة ونظام وشكل الحكم.

ولرفضها للفكرة القومية على اعتبارها فكرة علمانية مُلتبسة بزّي التنوير والتغريب، فإنها لجئت إلى الوفود الغربي، (أمر مُثير للغرابة والدهشة !!)؛ ذلك لأن الأصوليات كل الأصوليات في

1- الاكليروس يتصف ليس فقط بممارسة الوظائف الدينية في داخل مجتمع أو طائفة من المؤمنين، ولكن أيضا يتصف بالطموح للسلطة الزمنية " الدنيوية" على كافة المجتمع.

العالم تتشابه إلى حد ما (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)[1] ناهيك من إنْ ديانات الشرق الأوسط الثلاث جميعاً – الإسلام المسيحية واليهودية – شديدة القرب من بعضها، تبدو كأنها ضرب من التقليد الديني ذاته لدى مقارنتها بديانات الشرق الأقصى[2]؛ أو الديانات غير السماوية.

وبالتالي فإن الكهنوتية تُشير 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[3]، "لهذا فهي الثيوقراطية بعينها"[4]، وحيث إنها رؤية قائمة على طروحات أصولية سوف تؤكد تغريبها وبعدها عن المجتمع العربي الإسلامي لأنها ليست "أبنة واقعهُ المُعاش"؛ بل هي "طفلةٍ بالتبني" يمكن رعايتها وحفظها وكسوّتها، لكن في النهاية لا يمكن أنْ تكون أبنة شرعية لأحد، فيجب أنْ ترّجع لذويها، وأصلها، وأصل الكهانة هو بيتها الغربي الكنسّي البابوي.

بمعنى إنْ دولة 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[5]، وبالتالي فإن تعويل الظاهرة الإسلامية على التقليد الخاطئ، واستيراد الافكار من هنا وهناك بانتقائية جارحة وبغياب تام للعقل هو أمر لا يدل إلا على دليل دامغ هو إنْ الظاهرة الإسلامية أعلنت "إفلاسها الديني" فرغبت بتعويض ذلك النقص بـ "الصعود

1- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوقراطية السياسية*، مرجع سابق، ص85.

2- برنارد لويس، *أزْمة الإسَّلام: الحَرب الأقدّس والإرهاب المُدّنس*، ط1، (دمشق: دار صفحات، 2013)، ص45.

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

4- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوقراطية*، مرجع سابق، ص96.

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

السياسي" وهكذا يفعل الجميع (العلمانيين والإسلاميين)؛ لأنْ الدين هو أسهل وسيلة وأقرب حل لأن يكون أداة ومهماز للبروز والانبعاث من جديد، ذلك لمُشاعيه الإسلام وإتاحة حق الجميع توظيفه؛ ولضعف الإيمان في نفوس المسلمين، وتعويض الدين بالتدَّين الذي يفرق الدين بكثير وكثير من الفروقات والتمايزات في المعنى الدقيق.

فـ"ليس في السياسة الإسلامية الشاملة - كما فهمها المسلمون - قيصر، وإنما الله"[1] "عز وجل"؛ ومن ثم فإن الكهنوتية هي "أصل من أصول السلطة الروحية الكنسية التي لا تنفك منها، لكنها مستحيل أنْ تنسحب الى الفكر العربي، وإنْ حاولت ذلك أغلب الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية، إلا إنها لم تكن من الإسلام بشيء ولا يمكن قبولها شرط ألا يكون رفضها قبولاً لمبدأ أخطر منها على الفكر العربي الإسلامي"[2] وهو العلمانية بكل تبعاتها.

## الظاهرة الإسلامية واغتيال الهوية العربية

مبدئياً "تبدو الظاهرة الإسلامية مّربوطة (أو مرّتبطة) بصورة خاصة بالعالم العربي، المسلمون غير العرب ذاتهم أقرّوا بالهوية العربية لدين منزل باللغة العربية بواسطة نبي عربي. واليوم تعمل أسباب سياسية على استمرار نفس الاسباب القديمة اللاهوتية ، وعلى رؤية ضيقة وخصوصية عن الإسلام"[3] في الوقت ذاته تتنْصل تيارات إسلامية عربية من الهوية العربية وتزدريها، و"تستعيب" الانتماء العرقي لها، بمعنى إنْ المسلمين غير العرب يعتزون ويقرون بفضائل العروبة كهوية وكقومية للإسلام أمثال عبد الحميد بن باديس وأعلام كثيرون، في حين إنْ المسلمين العرب لا يتشرفون بالهوية أو القومية العربية باعتبارها "نتنة"[4] كسفر الحوالي

1- برنارد لويس، *أزْمة الإسَّلام: الحَرب الأقدّس والإرهاب المُدّنس*، مرجع سابق، ص46.

2- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوقراطية*، مرجع سابق، ص96.

3- د. محمد أركون، لوي غارديه، *الإسَّلام بين الأمس والغد*، ترجمة: علي المقلد، (بيروت: دار التنوير للنشر، 2006)، ص167.

4- إحاطة بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) حين قال أتركوها فإنها عصبية "نتنة".

وقطب والقرضاوي وأغلب الإسلاميين الأصوليين والراديكاليين، إنهُ أمر مُثير للدهشة والغرابة فعلاً؛ رغم إنْ فضائل العروبة أو الهوية العربية كبيرة وجمة على الظاهرة الدينية إلا إنْ الأخيرة تنصلت عنها وألقتها سُدى.

ومع هذا فقد أتاح التيار العروبي فرصة للأصولية الإسلامية؛ لتتخذ مظهر البدّيل الأقوى جاذبية لكل الذين شعروا بوجوب وجود ما هو أفضل وأكثر صدقاً وعوناً من طغيان حكامهم العاجزين وإفلاس الأيديولوجيات المدسوسة عليهم من الخارج[1] أي إنْ التيار القومي (العروبي) كان صاحب الفضل لبروز الأصولية الدينية في العالم العربي أو ما يُسمى بـ "الظاهرة الإسلامية"؛ والتي كانت الأخيرة صاحبة الفضل في بروز العلمانية، وكانت الأخيرة صاحبة الفضل في بروز الظاهرة الإسلامية (مرة اخرى) بثوب الإسلام السياسي؛ وكأن العرب يدورون في حلبة مُفرغة ومغلقة، وهو ما يؤكد دائرية الفكر العربي الإسلامي من خلال معالجته لقضاياه وتحدياته التي ترافق مسيرته؛ إضافة إلى إنْ الإسّلام الراديكالي مَثّل – بالنسبة للغرب – مصدراً هاماً للتوّازن الأكثر احتمالاً في مواجهة القومية العربية وكما رأينا ضد الشيوعية اليوم[2].

لذا باتت الظاهرة الإسلامية تتغذّى على نوعين من الرّصيد التاريخي؛ وهو ما وفره لها الفكر القومي برتابة، وذلك التناغم يتم من وجهتين، حيث:-

**أولاً**: تتغذّى الظاهرة على الرّصيّد القومي للأمة العربية الإسلامية بتفرّد، خصوصاً بعد انتكاسة التيارات الليبرالية والوطنية الصاعدة بعد القومية والهابطة بعد الإسلاموية،

**ثانيا**: وهو الأخطر إنها تتغذّى على النعرة العصبية إزاء القومية العربية أو على التنكيل بها ونعتها، وهم متجاهلين قيمتها السياسية والدينية (الربانية)؛ تأمراً مع ممن يسمون أنفسهم "مفكرين إسلاميين" لا يعيرون وزناً لمادة الإسلام (العروبة)؛ إما لأنهم ليسوا عرباً بالأساس، أو

1- برنارد لويس، *أزْمة الإسَّلام: الحَرب الأقدّس والإرهاب المُدّنس*، مرجع سابق، ص139.

2- عبد الباري عطوان، *الدولة الإسلامية: الجذور، التوّحش، المستقبل*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص210.

أنْ يزعجهم اللسان العربي أو لقُصر ثقافتهم وأمية اطلاعهم بالعرب وبأنهم هم "العمود الفقري" للإسلام ولدولة الإسلام؛ إذا انكسر العرب انكسر الإسلام.

أكثر ما يوجْعنا اليوم هو تنكيل الكتاب العرب ممن ينعتون أنفسهم (بالكتّاب الإسلاميين) بالعروبة ويشنون هجْمة شرسة وحرب شعواء تقترب كثيراً من تصورات وطروحات الغرب المعادي الذي يلتقي مع الإسلامية في ميدان "نعت العروبة" ولا ندري هل نسي الإسلاميون "عروبة القرآن" و"عروبة محمد" و"عروبة الجنة"، والعروبة لولاها ما فهمنا القرآن ولا فسرنا مقاصد الشريعة، ولا تُلي القرآن أو قُرئت صلاة اللائي هما عماد وجوهر الإسلام، أنا موقن تماماً بأنهم يتحدثون ويتهكمون إزاء "عروبة سياسية"؛ لكن كان عليهم أنْ يقدموا لنا بديلاً متمثلاً بـ "عروبة دينية"؛ "عروبة إسلامية" لا أنْ يوافقوا على خلافتنا وإمامتنا لأفغاني أو فارسي أو تركي؛ فالعرب هم عِمْاد الإسلام ويستحيل إنْ يصيروا في ذيله أو تالي قائمته، إلا في حالة الانتكاسة والتخلف والانحطاط؛ وبالتالي نالت الظاهرة الدينية من القومية العربية ومن هويتها، وأفرطت بالمكتسبات التي حققتها القومية العربية – رغم ضحالة المكتسبات ونزرها وفقرها – إلا إنْ الإسلاميين على كثرتهم وتطرفهم وعنفهم واسلحتهم المحشوة بالفتاوى يقفوا اليوم عاجزين من تحقيق "إجماع مدني" على مستوى الدولة القطرية، لأن الطائفة عند الظاهرة الدينية مُقدّسة أكثر من مكانة الوطن، فالطائفة مُفضلة على الوطن؛ والوطن قابل للمساومة أما الطائفة فهي خط أحمْر يُعلن من أجلها الحداد والجهاد بكل ألوانه للذود عن الطائفة؛ في حين إنْ الوطن لا يُثار إلا الجهاد ضده من قبل قادة القبائل وزعماء الميليشيات.

"فالطائفة عند منظور الظاهرة الإسلامية فرض، والوطن سُنة لا يؤثم المرء على تركها!!"

ومن هنا فهي تدعو إلى إلغاء الحدود السياسية لا من أجل اندماج في "وحدة عربية قومية" أسوةٍ بتركيا أو أيران أو حتى الكيان الصهيوني الذين يجمعهم ويوحدهم العامل القومي لا الديني، وإنمْا فتح الحدود من أجل تمزيق الأوطان العربية وشتّاتها وفوضاها الخلاقة التي بشرت بها الإدارة الأمريكية وصقورها وحمائهما وحميرها

الجمهوريين، ومن أجل أنْ يتزعم دولة عربية أفغاني أو تركي أو اعجمي، إنه "عقل فنتازي" يفكر في حدود شهوته فقط!

ومن ثم فإن العرب سيُصبحون بلا هوية ومن ثم بلا كيان؛ وهذا ما ترغب به الدول المعادية للإسلام (الجوارية الاقليمية والأجنبية)؛ التي تريد للعرب طوائف وأوطان ضعيفة وممزقة، فلا تركيا ولا إيران يرغبان بدول عربية قوية، لأن قوتها سيضع الإسلام ويعيده للحاضنة العربية، وبقاء العرب دول ضعيفة سيضمن حق التحدث باسم الإسلام وتمثيلة ونحن ندرك جيداً رغبة تركيا "الرجل المريض" من إعادة مجد الخلافة العثمانية، وسعي إيران الفارسية من الثأر والانتقام لما حققته حروب الفتح الإسلامي، والكيان الصهيوني الذي يقاتل من أجل دول عربية ضيقة أقل عدداً سكانياً من سكانها اليهود.

وعلاوة على ذلك كله فإن المشكلة الكبرى تكمن في إنْ الظاهرة الإسلامية هي من "اغتالت الهوية العربية"، ومثلت بجثّتها على مرأى ومسمع من العالم، في حين إنها فشلت في إثبات الهوية الإسلامية كواقع حال، وفشلت في تجديد تلك الهوية في حال ضياعها أو إتلافها وهذا هو مأزقها الفج!!

## الدعوة إلى تحويل الظاهرة إلى حزب سياسي

بالرغم من قناعتنا التامة بإن الأصولية الإسلامية اصبحت تحدي عالمي جديد، وانها استجابة حية للأزمة الراهنة في العالم[1]، إلا إنْ هذه الاستجابة لا تعدو أنْ نابعة من حركة أو تيار أو جماعة، بمعنى إنها ليست استجابة الاسلام لها أو التداعي لحلحلة الإشكاليات التي تواكب مسيرة الفكر العربي المعاصر، بمعنى أخر إنْ الأصولية الإسلامية كما هي "الظاهرة الدينية" تتمْحور فكرتها بكونها حركة سياسية ذات مرجع ديني بحت.

1- Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder, Comparative Studies in Religion and Society*; 9(Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p,2.

فمن ضمن الملاحظات التي التمسناها وشاهدناها إزاء الظاهرة الدينية، نعتقد إنْ حل أزمة المؤسسة الدينية وجدّل الظاهرة الإسلامية يكمن مبدئياً في تحويل الأخيرة إلى حزب سياسي ذو مرجعية دينية، لأنْ بالأساس هي ظاهرة أقرب للحزبية من الدين أو الدولة، بل هي ظاهرة حزبية بعينها تسعى وتقاتل من أجل الفوز بثمرة السلطة؛ ذلك لإلغاء الطابع القدّاسوي عنها، وانتزاع الرّهبة من نفوس المسلمين والتخويف وأسلوب الممارسة السلطوية إزاء من يعارض أو ينقد أو يعصي أوامرها لأنها ترغم الناس على اعتناق فكرة خطيرة ومغالطة على إنها "تُمْثل الإسلام" و"نائبة الرب" و"وكيلته في شؤون البشرية" وكل ما يصدر منها هو صادر بالضرورة من الرب والإسلام؛ فلا سبيل لنا هنا للحفاظ على الإسلام الدين أولاً، وعلى العقل الإسلامي ثانياً إلا بإعلان تحويلها لحزب سياسي حتى ولو أحتفظ بمرجعيته الدينية، ليس شأننا هذا، فنحن نواظب من أجل أحزاب سياسية بكافة مرجعياتها الدينية واللا دينية (قومية، ماركسية، ليبرالية)؛ لأنها تخوض صراع من أجل منفعة دنيوية ليس للرّب شأن فيها، فالدولة والسياسة والحكم هي موضوع دنيوي بالنهاية وأقرب للفعل اليومي وابعد عنه للفعل الأخروي، لكن ربطه بالأخرة هو بمثابة هروب جماعي لها من "إفلاسها الديني" و"هزيمتها الاجتماعية" ظناً منها تعويض تلك الخيبة والفشل بالرّجوع إلى الدين "ضحية التأويل".

## "حكومة المشايخ"

"لن تكون حكوماتنا للمشايخ": صرّخة في فضاء المؤسسة الدينية !!

أنْ رفض "البعض الإسلامي" للظاهرة الدينية هو دليل كافٍ على عدم قدّسية الظاهرة، وبالتالي تأكيد لبشريتها، أو لدنيويتها، ومن ثم لعملها السياسي، فالظاهرة كما أشرنا هي أقرب للحقل السياسي من الديني – جاء ذلك برغبتها هي لا برغبة خصومها –؛ ومن ثم فإن هناك من رفض الحكومة الدينية من داخل المؤسسة الدينية ذاتها كعلي عبد الرازق، وجمال الدين الافغاني

ومحمد عبده وخالد محمد خالد وآخرون لاعتبارات عدة[1]، فمنهم من يرى أنْ المسلمين ليس فيهم اليوم إمام إلا القرآن الكريم، وأنْ الكلام في الإمامة مثار فتنه يخشى ضره ولا يرجى نفعه[2]؛ وإنْ الخلافة ليست نص ديني وإنما اجتهاد بشري وسيل من الطروحات التي تعطي للدولة مركزيتها بعيداً عن الدين.

وأقوى صدّمْة تلقاها "العقل المُلتحْي" هو نقد المؤسسة الدينية من داخلها، ورفضها من بين أبناءها النجباء، وأول من أحدث صدّمة في العقل الإسلامي "المُلتحْي" هو الشيخ الأزهري علي عبد الرازق باشا عقب إنهاء أخر خلافة إسلامية، فأصدر كُتيب (الإسلام وأصول الحكم) والذي أحدث ضجة واسعة وسجال عميق لدرجة إنه تم طرده من الأزهر وهو قاضٍ معروف باتزانه ومكانته، وذلك لأنه أنكر وجود الخلافة الإسلامية اليوم ونقدها ونقد عمل المؤسسة الدينية؛ وأدعى إنْ الإسلام ليس فيه سلطة دينية تأسياً بقول الإمام محمد عبده، ورآى إنْ لا حكومة دينية للمشايخ، ولا وجود لطبقة رجال الدين؛ والذي أدعى بدعوة الأمام عبده الذي عد الجمع بين السلطتين السياسية والدينية اصل من اصول الدين المسيحي لا من اصول الدين الاسلامي وأنكر على الأخير أنْ يكون قد قبل الجمع بينهما – ذلك لعدم وجود نص قرآني يوصي بذلك[3].

ويرّدف قول عبد الرازق قول شيخ أزهري معروف بحجم (مصطفى مشهور)[4] والذي يقول في حوار له: "الذين يعادون التيار الإسلامي ينسبون إليه أنه إذا وصل للحكم فسيقيم حكومة دينية ذات تفويض إلهى، كما كان يحدث في أوروبا، لن تكون حكومتنا حكومة مشايخ وإنما حكومة من المتخصصين في كل مجال، الذين سيعملون في إطار إسلامي فيه الحلال بين والحرام بين"[5]؛ وبالتالي فهو يدعو لــ "حكومة مدنية" ضمن إطار الشريعة إذ "ليس في الإسلام

1- حسام كصاي، *جدليَّة العلاقة بين الدَّين والسيّاسة*، مرجْع سابق، ص10.
2- تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، ج1، ط1، (القاهرة: الشروق، 1993)، ص865.
3- حسام كصاي، *جدليَّة العلاقة بين الدَّين والسيّاسة*، مرجْع سابق، ص10.
4- نائب المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، معروف بتوجه وتمثيله للتيار الإسلامي المعتدل.
5- تقديم وحوار: د. عمرو عبد السميع، (مجموعة باحثين)، *الإسلاميَّون حوارات حولَ المُستقبل*، ط1، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1992)، ص95.

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[1]؛ وهو معتقد الشيخ عبد الرازق الذي ذهب القول الى ابعد من ذلك إذ يُشير: "إن الخلافة عند المسلمين تقوم على اساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل الحل والعقد من المسلمين ورضاهم"[2]، وهنا يجرد الإمام محمد عبده الخليفة من القداسة والعصمة فيقول "الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة"[3]؛ وكل هذه الطروحات تنتفي إزاءها الحاجة لحكومة دينية أو لحاكمية إلهية تدعي بها الظاهرة الإسلامية.

اذن فأن تبيان أسباب بروز الظاهرة وتعقيداتها وتجلياتها تفرض علينا بحث موضوع خطير جداً مَثل بكونه ركيزة أساسية من ركائز الخيال الديني والمدّ الإسلامي والذي جاء متزّامناً مع الوفرة الدينية والانبعاث الحضاري والسياسي للحركات الإسلامية ألا وهو موضع الجدّل الطائفي والتسوّيق لفكره الظلامي، والذي خصصنا فصلاً كاملاً له ولعلاقته مع الدين من أجل رسم خارطة طريق مُعبد بالسلام والاعتدال من خلال المنهج النقدي للظاهرة.

1- تحقيق وتقديم: محمد عمارة، محمد عبده، *الاعمال الكاملة*، ج1، مرجع سابق، ص106.

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

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

## الفصل الخامس

# الظاهرة الإسلامية
# بين الإسلام والطائفية وإعادة صياغة خارطة الدين والدولة

# نقلة معرفية

أكثر ما يشغل هاجس المفكرين والباحثين اليوم نوع العلاقة بين الدين والطائفية، وصلة الأولى بالإرهاب، وهذه الأخيرة بالطائفية، ودور السياسة في ربط هذه الحيثيات في بوتقة واحدة شكلت جوهر الصراع الديني السياسي اليوم في ميدان الفكر العربي المعاصر؛ الأمر الذي ترك زحمة التساؤلات في مدخل هذا الفكر تتراوح بين الطرح والإجابة عليه وإن كانت إجابة غير مستفيضة، إلا إنها في النهاية تُشكل جوهر فكرة العلاقة بين الدين والطائفية في الفكر العربي المعاصر.

ومن أبرز تلك الأسئلة بذلك الخصوص هو: هل يعتبر الدين القاعدة الأساس لبناء أسس الطائفية، أو بالأحرى هل الدين هو الرحم الذي ولد منه التطرّف، وهل الطائفية نتاج حتمي لتدخل الدين في السياسة، وإذا كان الدين هنا هو الإسلام بالنسبة للعرب والمنضوين تحت لواءها؛ فهل ساعد الإسلام على بلورة الطائفية بهذا الحجم من الفجاجة والترهل والانحطاط للقيم، وهل الإسلام دين يناهض الوسطية ويرفض الاعتدال، وإلى أبعد من ذلك كيف أصبح العقل العربي (المتربلل منه) قادر على قبول فكرة إنْ الإسلام كدين له صله عائلية وثيقة بالطائفية، وبالتالي هل الطائفية هي نتاج ديني أم سياسي؟

للإجابة على تلك الأسئلة يجعلنا نطرح فكرة أساسية متمثلة بعنوان (نقد الدين والطائفية) كبروتوكول أولي لتحليل تلك العلاقة من خلال المشاهدة والملاحظة والاختبار العلمي.

# نقد الإسلام والطائفية

يعتبر الدين أساس الوحدة الثقافية والسياسية والاجتماعية والفكرية في العالم الإسلامي، وهذا هو الطابع الشامل للإسلام والمثبت في تعاليمه الروحية والرمزية[1] وهو الأمر الذي جعل الدين (الإسلامي) متفرداً بخصائص ومميزاته عن غيره من الظواهر الطبيعية التي كان لها دوراً بارزاً ومؤثراً في تحديد وجهة الشعوب وشد لحمتها بما ترمي اليه في النهاية من تحقيق السعادة المطلقة للجميع ومساواتهم في طقوس العبادة دون تفضيل عربي على أعجمي إلا بالتقوى، كما جاء في الحديث النبوي الشريف؛ وما أكدت الشريعة الإسلامية في الكثير من مواضعها ومواطنها تفسيرها الفقهي والفكري.

لهذا أصبح الدين ضرورة إنسانية واخلاقية ووطنية وقومية وسياسية واجتماعية في حياة الشعوب العربية الإسلامية، الأمر الذي اطفى جمرة الحديث عن علاقة الدين بالسياسة في الفكر العربي المعاصر، أو بالأحرى الأمر الذي يُمكن من شأنه أن ينهي الخصومة الإسلامية – العلمانية حيالة موضوع جدّل العلاقة بين الدين والدولة، فالدين في رأي كانت kant "هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية سامية" في حين يراه سبنسر spencer إنه الشعور بأننا نسبح في خضم من الأسرار، في حين عرفه تايلور tylor في عمومه بأنه الاعتقاد في الكائنات الروحية أو الاعتقادات في الموجودات الروحية، بينما يراه ماكس مولر max muller بأنه الشعور اللانهائي أو إحساسنا اللا متناهي، أذن فالدين من خلال هذه التعريفات هو شعور فردي متصل بالروحيات أكثر من اتصاله بالماديات، لكن هذا لا يمنع من توطيد علاقة كيميائية بين الدين والدولة في العالم العربي الإسلامي.

1- د. ب. ماليشيفا، "*تأثير العامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط*"، في: (مجموعة باحثين)، *الاستشراق والإسلام*، تقديم: فالح عبد الجبار، ط 1، (دمشق – قبرص: مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1991)، ص22.

ورغم التعريفات أعلاه التي تناولت "مفهوم الدين" إلا إنْ هناك تعريف اخر وإن كان ليس تعريفاً جامعا ومانعاً إلا إنه يحمل قدر من المنطقية الواقعية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية، حيث يعرفه (ماك ايفر) و(شارل بيج) بأنه علاقة لا تقوم بين إنسان وإنسان آخر فحسب ولكن تقوم كذلك بين الإنسان وقوة ما أعلى منه، أي بمعنى إن الدين إضافة الى انه برنامج محكم ودقيق وناجز يقيم ويحافظ على العلاقة الطيبة والكريمة بين الإنسان وأخيه - على نطاق الأمة والدولة على أقل تقدير - إلا أنه بالوقت ذاته فهو يحافظ ايضاً على علاقة الإنسان بربه وبقيمه الدينية بما هي علاقة طقسية يخضع فيها الإنسان لشروط عبادة الله ويؤدي الواجبات المُلقاة على كاهله وفق ضابط قانوني وشرعي ألا وهو الشريعة الإسلامية، كما يمنح وتُهب له الحقوق وفق قانون السماء المتمثلة في شرائع الله (عز وجل) للبشرية.

وهذه العلاقة لا تسبب أي حرج أو خلل في علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى إنْ هذه العلاقة بين العبد وربه لن تحقق الطائفية أو تثير المشاكل أو توقد الصراع، لأنها مسألة شخصية غيبية تتعلق بالعبادات لا بالمعاملات من فصول الإسلام أو الشريعة الإسلامية، وإنْ ما يُثير الطائفية هو علاقة الفرد بأخيه الفرد، وفي تعقيب المفكر سمير امين لنظرة برهان غليون في موضوع نقد السياسة: الدولة والدين، يرى أمين أن نظرية الدين لها من الدور المؤثر كلاعب اجتماعي وسياسي وفكري أيديولوجي عميق الأثر في نفوس البشر، وإلا لما كان هناك صراع على العقيدة كما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، وهي ليست نظرية للزينة لكنها تقوم بوظيفة أساسية في تسيير المجتمعات وتكوينها[1] بما تحقق سعادة الفرد سواء بسواء؛ فالدين هنا ليس طائفي، لكن الطائفية هي دينية أو أُريد لها أنْ تكون دينية في الحقل العربي الإسلامي.

1- د. سمير أمين، د. برهان غليون، *حوار الدولة والدين*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص41.

## العقيدة والسياسة

تؤثر العقيدة الدينية بشكل كبير في تكوين الحضارة ونشأتها؛ لدرجة أصبحت في عصرنا الحالي مطلباً في رّص الصف الوطني وتكوين اللحمة الوطنية بعد إن عجزت العرقيات والأجناس من اتحاد الكلمة وهي المختلفة دوماً – ربما – وعجزت في تكوين مجتمع متواضع يحظى بأقل نسبه من المثالية المتمثلة في وحدة المجتمع الوطني – لا العصبوي – بكل ما يحقق متطلبات الحياة العامة.

ومن ثم فإن الحقيقة المُترّسخة هي إنْ الدين أي دين – والإسلام خصوصاً – هو عامل وحدة وتماسك، لا عامل فتنة وتفرّقة كما يُشاع فهمهم اليوم؛ بل وإنْ الدين هو الوطنية عندما تقف الطائفية على الطرف الأخر، وإنه الخميرة التي تضمن نجاح عملية التمازج العضوي بين مكونات الأمة أو الشعب أو الدولة أو المجتمع عضوياً، بل وهي الخميرة التي تقف ضد البكتريا التي تفسد الوطنية أو تفسد هذا التكامل العضوي، وضد السياسة بما هي لعبة قذرة تنتمي لجنس العائلة الإباحية، وضد الإيديولوجيا المبتسرة، ومن ثم فهو – أي الدين – عامل يضفي في النهاية بالمجتمعات الى بر الطمأنينة ويوصلهم الى مرحلة "الحضارة" بما هي مظهر من مظاهر الرُقي العلمي والفني والاجتماعي في الحضر، كونها تقف ضد البداوة[1]، وبما هي مرحلة التقدم والتطور الاجتماعي، وما تعنيه كلمة "الحضارة" من خروج الإنسان من بربريته الى التفاعل الثقافي، وبما تعنيه من انجازات وقواعد وقيم تميز حياتنا المعاصرة عن حياة أسلافنا الماضويين، أو تعيد صياغة تراث الماضي بحُلة عصرية تليق بالحضارة العربية الإسلامية الإنسانية متجاوزة هنا ثقافة التتريث والعبور فوقها وعليها.

والإسلام كدين العرب ودين أغلبية المجتمع العربي المعاصر، فهو دين لن يكره أحد على إتباعه، ولم يهمش دور أحد، أو يقتص من احد، أو يميز المنضوين تحت جناحيه بين زيد أو عمر

1- عبد السلام حمدي اللمعي، *صراع الحضارات وحوار الدبابات*، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005)، ص11.

إلا بالتقوى والإيمان لرب العزة والجلالة، فلم يأت الإسلام بمصطلح الطائفية في طياته، كما لم يدعو لمسبقاتها ولم يدعوا للفتنة أو الغلاظة أو التشدد بل هو دين وسطي ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ**﴾[1] ولم يدعو للتطرف فهو دين السماحة، ولم يدعوا للعنف "فهو دين يسر لا عسر"، وفي مراجعة لآيات القرآن يتضح دور الدين في محاربة الطائفية والتأسيس لثقافة التعددية والاعتدال في التعامل مع الاختلافات الدينية، بل دعا الإسلام الى عكس ثقافة الطائفية والعصبوية، حيث جاء في محكم كتابه العزيز قوله عز وجل: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا**﴾[2] وهذه الآية تفصل القول بالنفي والجزم والبرهان بأن الإسلام ضد الطائفية والتطرف والانقسام، بل هو دين يدعوا الى الوحدة التي هي نقيض الفرقة، وهي أمل وهدف وقضية والمستقبل بالنسبة للشعب العربي[3] ويدعو الى البناء النسيجي بين الأقوام وإن الإسلام أدرك التنوع الثقافي الديني منه والعرقي ولهذا فهو جاء لنصرة المظلوم واخذ الحق من الظالم، وجاء ديناً عالمياً لجميع البشرية ليخرجها من الظلمات الى النور، ولهذا فأن لا طائفية في الإسلام، إنما هو فقط هناك اختلاف في الفكر والعقيدة وتنوع في وجهات النظر وفي استيعاب الأشياء والحالات، وبما إن البشر مختلفون في رؤيتهم وتصوراتهم - فمنهم العاقل ومنهم الجاهل - فبحكم الحال يكون الاختلاف في أمر ما خصوصاً وإن الإسلام فتح باب الاجتهاد لتعزيز وترسيخ فكرة إن الإسلام دين متجدد ومعاصر ومدني يراعي كل الظروف والمتغيرات، وهنا يجب ألا يكون الاختلاف في الفكر حجة للقتال والتفرقة فيما بيننا[4] والتي تنزع نحو الطائفية والتي تؤسس لمجتمع متعصب يرفض الاخر وإن كان من بني جلدته، مثل ما يشهده اليوم مجتمعنا في أكثر من

1- سورة البقرة، الآية (143).

2- سورة آل عمران، الآية (103).

3- أحمد بعلبكي، (وأخرون)، *الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر*، تقديم: رياض زكي قاسم، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص22.

4- منى بته، *لا طائفية في الإسلام*، موقع الخبر على البريد الإلكتروني: http://alkhabarpress.com / يوم الاحد 2012/12/2 الساعة العشرة والربع صباحاً بتوقيت بغداد.

دولة عربية، اختلفت في المذهب أو العقيدة فكانت تتلذذ لحمل السلاح الذي أفضى الى الحرب الأهلية الخائبة والمريرة، من دون وعي بالقيم الدينية أو العرقية التي جمعت أغلبية سكان المنطقة العربية، بل إن التنوع هو الذي حفظ الإسلام وقيم العروبة من كل طارئ وحافظ على إيصالها لكل الأجيال إلى يوم الدين؛ وهنا قد يلعب التنوع ملعب التعصب، ذلك بما يعني التعصب بكونه "عقد الربط في كل أمة ، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد" ، أي بمعنى هو أساس وحدة الجماعة وتضامنها والمساواة بين أفرادها[1]؛ وهو أمر لا يناقض فهمنا للدين.

كما إنْ جوهر الدين – بالأساس – "هو الارتفاع بالإنسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين أفق مثالي له وضميري يتقيه من السقوط في الأنانية والشر"[2] وينجو به من ضحالة الدنيا وخبث السياسة، ومن ثم ينتج عن هذا المخاض الى بلورة تكوين مجتمع مدني عصراني يحافظ على الدين – ليس في عزله عن السياسة والحكم، لكن دون الزج به في ذلك – وإنما في التعامل معه في أفق المجتمع من منطلق إنه دين إسلامي حضاري مترّفع يرفض العزّل والدمج فينحو نحو نظرية "التمييز" في تعامل الإسلام مع السياسة حتى لا تطغي السياسة على الدين فتحوله الى اداه تابعة وإقصاءها عن مهمتها الحضارية، أو محاولة تنقية الدين وعدم جعله مجرد موظف صغير في دائرة الدولة، ولتكون وقتئذ دولة عربية إسلامية مدنية، ليُشكل مجتمع إسلامي عربي محافظ وملتزم قيمياً واخلاقياً منفتح ثقافياً وحضارياً، لا يهمش الدين ولا يصل به لدرجة التطرف والترهيب، وهذه الحالة حالة الغلو أو التطرف في الدين وحدها سوف تعزل الدين عن جوهرة، وعن مهمته الأخلاقية ورسالته الانسانية العظيمة التي جاء بها؛ فالإسلام لا هو تطيّر وتنطع، ولا هو غلو وتكفير، بل هو دين الوسطية وهذه أبرز سماته في حياة المجتمعات من أجل التعايش والتألف والمودة.

كما أنْ الدين ينشد تغيير حال المجتمعات من مجتمعات عصبوية منغلقة إلى مجتمعات متحضرة؛ وتوحيد المجتمع البشري على القيم والمبادئ الإلهية، فإنه ينبذ الاختلاف فيه وتفرق

1- د. برهان غليون، *نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص89.

2- د. برهان غليون، *نقد السياسة: الدولة والدين*، مرجع سابق، ص87.

أتباعه إلى طوائف متصارعة ومتناحرة، وتعبير الآية القرآنية: ﴿**أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[1] وهذه الآية في حقيقتها تشير إلى أنْ الدين طالتهُ يد التحريف في جعله مادة للصراع والانقسام ومشروع للتفرقة لا للوحدة - التي هي مطلب أنساني قبل كل شيء -، وبذا فإن الخلافات الدينية والصراعات الطائفية ليست من صناعة الدين، وإنما هي من صناعة المنتسبين للدين[2] - رجال السياسة المُعممين -[3]، وهذا البيان القرآني هو إعلانٌ صريحٌ ونداءٌ بصوت عالٍ لكل أصناف البشرية عن براءة الدين الإلهي من الطائفية التي يمارسها المنتسبون له[4]؛ فالإسلام ليس طائفي بالمرة.

ووفقاً لفيورباخ فأن الهدف الوحيد أو الأساسي لموضوع الدين هو هدف أغراض الإنسان وحاجياته، وهو ما يتعدى بذلك حدود التخبط النهائي والعجز أو المصادفات الى التفشية الحقة[5] وإنْ الدين لن يتجاوز المغلوط فيه أو يتعدى الى حدود الفوضوية أو ممارسة صفات تجلي عنه قيمة وروح القداسة لما هو دين له هيبته وقيمه الروحية في ذاتية الإنسان، بل كان هدف الدين عموماً هو تحقيق غايات ورغبات الإنسان الحقيقي والصالح لخير الجميع.

---

1- سورة الشورى، الآية (13).

2- سيد مرتضى محمدي، "موقف *الإسلام من الطائفية*"، موقع تبيان/ القسم العربي/ على الموقع الالكتروني:
http://www.tebyan.net/islamicfeatures/articles/2012/2/24/200402.html
يوم الأحد 2012/12/2 الساعة الحادية عشر ونصف بتوقيت بغداد.

3- *دولة العمائم* هي تعبير عن رجال السياسة المتدينين، أو رجال الدين المُسيسين الذين مزجوا بين الدين والسياسة حد "التقرطة" بوعي أو من دون وعي خاص في فهم الأمور.

4- حيث أشار القرآن الكريم إلى هذه القضية في مواطن عديدة لها من الأثر البالغ والصورة النقية عن الموقف الحدي من الإسلام ضد النزعات الطائفية، وهذه المواضع هي:-
- سورة آل عمران، الآية (103 - 105).
- سورة الأنعام، الآية (159).
- سورة الأنفال، الآية (46).
- سورة الروم، الآية (31).

5- فيورباخ، *أصل الدين*، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991)، ص75.

# وحدوية الدين الإسلامي

كانت العقيدة الإسلامية طرحاً إصلاحياً في البيئة العربية الجاهلية حمل المجموعات القبلية في قفزة نوعية من واقع التشرّذم والتبعيّة إلى واقع الوحدة وإستقلالية القرار: فمفهوم "الأمة الواحدة" في القاموس الإسلامي يواجه مفهوم "التعدد القبلي" في القاموس الجاهلي[1]، وحيث جاء بمحكم كتابه العزيز: (**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**)[2] فالإسلام يوحد لا يفرق، يجمع لا يُشتت، يقارب لا ينافر حتى خارج دينه.

فلم يكن الدين الإسلامي ديناً يهدف للفرقة مطلقاً، وإنه كان ديناً وحدوياً وطنياً في ظروف ما، كتلك الظروف التي يعيشها عالمنا العربي اليوم، وإنْ الدين برئ من كل الممارسات العصبوية التي يسوغ مبرراتها رجال الدين المتشددين، براءة دم الذئب من قميص يوسف، وبرئ من كل من يتشلح بمشالح الدين لتحقيق غاياته الدنيئة، حيث يقول الإمام محمد عبدة "إن تعصب رجال الدين هو الذي أضر بالدين" دون غيره، وقبل سواه، كما إن التفسير النصي الديني القائم على ثنائية "الحق والباطل" هو المسؤول عن صناعة الطائفية بدرجة كبيرة، لكونه ينبني على عنصر الحسم وحصر الحق في قالبٍ خاص يحتكره لنفسه وباطل على غيره، ومن ثم رفض تعددية الفهم والتفسير الديني للنصوص، وهو ما يؤسس للعصبية ضد الآخر المُختلف، أي إنْ قدسية الفهم الديني وحكره بيد فئة بعينها هي المسؤولة عن إشعال فتيل الخلافات الدينية والفتن الطائفية، وإن التخلي عنها – أي القدسية للتفسير الديني الخاص واحتكاره لفئة دون سواها – هو صمام الأمان وضمانة الاستقرار الاجتماعي والطريق الوحيد والمعبد للحمة الوطنية وبناء السلم

1- د. مصطفى علم الدين، *المجتمع الإسلامي في مرحلة التكوّين*، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 1992)، ص66.

2- سورة الأنبياء، (92).

المحلي وتكوين المجتمع المثالي المدني الذي بدوره يعلن عن تأسيس دولة وطنية تضع حد للنزعات الطائفية التي أسست الى مقومات الدولة الطائفية ونظامها السياسي ومشروعها العنفوي العقيم، مع الاحتفاظ التام بقيم الإسلام ومكانته الروحية والرمزية.

وبالتالي فالإسلام دين وحدوي يختلف مع الحركات الإسلامية التي تلغي الوطنية والمواطنة والحدود السياسية وترفض الاعتراف بالأمر الواقع وتطفر فوق الموانع والحواجز رغم إنها حواجز واقع معاش لتظهر لنا "وهميتها" مرةٍ أخرى وليس أخر مره؛ فهو دين جاء من أجل الوحدة وبناء اللحمة الوطنية للدول، فالإسلام لم يرفض الدولة القطرية أو يُلغيها هو يدعو لأمة أشمل لكن عدم وجود هذه الأمة الشاملة لا يعني إننا نفتك ببعضنا، ونُحرم الدولة الوطنية أو نكفر المواطنة، إنْ تلك هي دواعي التطرف والجماعات التي لم تبلغ سن رّشد الدين السليم.

## الحركات الإسلامية والغرب المعادي

من الصعوبة البالغة كشف دلالات الجريمة أو الشُبه للعلاقة التقاربية (الحميمة) بين الظاهرة الإسلامية والغرب؛ ذلك لشيئية العقل العربي، وهشاشة التفكير، وشائهيه مُصطلح الظاهرة الدينية، وحفظ مفهوم الغرب بكل عدوانية وحرب وتبشير وتآمر، الأمر الذي يزيد من صعوبة فهم العلاقة الحميمة بينهما، إلا إننا نحاول أنْ نبسط الصورة أكثر ونضع المفاهيم في شاشات (HD) للعالم ليفهم تلك العلاقة، فالإسلام السياسي في الامبراطورية العثمانية، والإسلام الاجتماعي في مختلف البلدان التي وقعت تحت السيطرة (الغربية) في القرن التاسع عشر قد أثرا في تكوين صورة للإسلام تتفق مع أهداف الامبريالية الغربية المتحدة مع المسيحية ذات الرسالة التبشيرية[1]؛ أي تقديم صورة للإسلام تتفق مع مصالحهم في المنطقة، وبتعبير أدق صناعة "إسلام أمريكي" يتماشى مع سياسات ومصالح الغرب الاستعماري؛ فكان ذلك عبر توجهين:-

1- د. محمد أركون، لوي غارديه، *الإسلام بين الأمس والغد*، مرجع سابق، ص115.

1 – دعم الغرب لجماعات دينية متشدّدة على إنها هي الإسلام، لضرب الإسلام بالإسلام، وتعرّية صورة الإسلام بعد تشويهها، بـ "مُرهمْات" و"فوتوشوب" الإسلام السياسي الملفق.

2 – اعتماد واستيراد الحركات والجماعات الدينية المتطرّفة للأفكار الكنسية السائدة في الغرب؛ كالثيوقراطية (حكم رجال الدين؛ الأصولية، الحاكمية الإلهية، التزّمت، الكهانة؛ الحكومة الدينية وغيرها) وكلها وبمجملها هي مفاهيم خرجت من بيت المسيحية ومن عباءة الكنيسة الدينية وسلطتها البابوية.

إذ لم يعد لا الدفاع عن الديمقراطية ولا السلام ولا حقوق الإنسان مهمين بالنسبة لموقف واشنطن – الذي يتوافق ويشكل رأي عام غربي كولونيالي – من الجماعات الإسلامية، كما لم تكن الديمقراطية وحقوق الإنسان ونشر الحريات هو معيار أمريكا والغرب للتعامل مع الحركات الإسلامية، بقدر ما أصبح "موقفها من المصالح الأمريكية هو الذي يحدد انتماءها "لمعسكر الخير" أو "لمعسكر الشر""[1] وبالتالي فالولايات المتحدة والغرب ليسا خصمان للحركات الإسلامية، بل داعمان ومؤيدان ومغذّيان لها، بل كان لهم الدور في تفعيل خلايا نشاطاتهم داخل تركيبة الشرق الأوسط؛ وأبسط الأمثلة حزب حكميتار أكثر الجماعات الدينية (الإسلامية) تطرّفاً وتزمتاً تلقى نصيب وافر وحصة الأسد من المعونة الأمريكية[2] والأمثلة عديدة والشواهد ماثلة.

يثير أمر استغراب الحركات والتيارات العلمانية العربية من "توظيف ورقة المقدس في لعبة المدنس" أي توظيف الدين بمعترك السياسة لدرجة استيعاب الأول في الثاني، وهو ما يعزز نظرية الطائفية دينياً، نتيجة لأهمية رمزية الدين في نفوس البشرية ومن قوة تأثيره على الآخرين، وقد نجحت الحركات الإسلامية – عربية وغير عربية – من الوصول الى السلطة باسم الدين الذي هو نفسه صار مغلوب على أمره، وأصبحت حالة الدين في تناقل نوعي لا موضوعي من اليسار الى اليمين عن

1- إبراهيم نافع، جنون *الخطر الأخضر وحملة تشويه الإسلام*، ط1، مرجع سابق، ص156.

2- رغم ارتكابه للمجازر وللانتهاكات والممارسات المنافية للديمقراطية ومصادرة الحريات واستلاب الحقوق وتجاوزه لشروط الدولة المدنية، إلا إنه ظل ربيب أمريكا وصديقها الحميم سنين طوال؛ حتى أنقلب هو عليها وشق عصا الطاعة منها.

طريق التغذية العكسية للأفكار التغريبية من تشدد وتطرف وتعنف الأخر وتدعو إلى ممارسة جادة لكل أنواع الإرهاب باسم الدين، وهنا إن الغرب ليس ذنبه أن يتهم الإسلام بالإرهاب وإنما ذنب رجال الدين الذين جنحوا عن طريق الحركات الإسلامية من ممارسة العنف ضد العرب اولاً وضد الغرب ثانياً، فأمريكا والغرب ليسا أقل عنفاً من الحركات الإسلامية على العكس بل هم أشد عنف وارهاب وتطرف، وما فعلته أمريكا في افغانستان والعراق وأكثر من دولة في العالم لا يحتاج الى تدليل عن الإرهاب الذي مارسته وتمارسه أمريكا ومن لف لفها من الغرب الذين جددوا الامبريالية الكلاسيكية القديمة بأساليب غزوانية وعدوانية جديدة، بهدف إعادة تحصين الاستعمار القديم لضمان الهيمنة على مقدورات البلدان العربية والإسلامية، بل إنْ أمريكا صارت هي المصدر الوحيد لبضاعة الارهاب، والسوق الحرة لبيع الأسلحة لطرفي الصراع في العالم العربي، وهي التي صدرت الإرهاب والطائفية لنا عن طريق جوقلتها العسكرية، فالعراق مثلاً لم يكن قد مارس الطائفية أو الحرب الأهلية – بالشكل المعلن اليوم رغم وجودها في مرحلة حكم البعث لكنها كانت طائفية "طائفية مبطنة" تعمل في الخفاء والسرانية مما قلل من فجاجتها ومخاطرتها على ما هي عليه في اليوم في العلان والملأ- مطلقاً الى أن جاء الاحتلال العسكري لبغداد فكانت الطائفية حاضرة مذ إعلان الخطاب "البوشوي" الأول، وما تبعها من خطابات أخروية وتصريحات "بريمرية" ذات نزوة طائفية فتنوية مريضة، من منطلق "**أينما وجدت أمريكا وجد الإرهاب**"، لكن البعض من الحركات الإسلامية المسلحة هي التي أعطت الشرعية والضوء الأخضر للغرب في اتهامها لها وللإسلام بالعدوانية وممارسة الإرهاب بشتى أنواعه وأساليبه وحال العالم العربي كله خير مثال للعيان، لأنها قبلت فكرة الغرب بممارسة التطرف لتضرب الإسلام من داخلة وفي صميمه وحواضنه العربية؛ فهم يفتحون الأبواب التي تُثير الخلافات والتفرّقة بين البشر ذلك بسبب سذاجة وتسطح خطابهم الديني[1] الذي تساوق مع الخطاب الغربي المعادي على إننا عدميون، بدويون مُشبعون بروح القدامْة كموروث سلبي عقبي.

1- د. محمد فتوح، *شيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني*، تقديم: د. منى حلمي، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص98.

وبعدما حلت أمريكا ضيفه مملة على العالم العربي وإذكاء الفتنة وتفعيل الخلايا النائمة للعصبيات وتشغيل مولدات "الأقليات" كمشكلة عربية جديدة؛ وتوتر حدتها خصوصاً وهو مجتمع متكون من فيسفساء طائفية ومذهبية مبنية على أساس التعصب الديني في بعض منها وتعصب قومي أو عرقي في البعض الأخر حتى اهتزت اوصال العالم العربي وتشظت بنيته الفكرية وهذه ضرورة منحته للعرب أن يعيشوا في ظل أزمة بنيوية صارخة، دوامة من العنف والاقتتال باسم المقدس، لأن العنف أصبح لغة الحل والحوار بين الطوائف لعربية وبدأت كل طائفة داخل المجتمع العربي تشعر بإنها "الأكلة الجاهزة" لقرينتها، ومن منطلق (نتغدى فيها قبل أن تتعشى فينا) حتى بدأ العنف يسيج ثقافتنا العربية ويؤطرها بأسوار الفتنة والتشظي لمنعها من الخروج من عزلتها نحو افاق الحضارة والتقدم، والبقاء على تقوقعها الداخلي لشل قدرتها، وهذا هو هدف العنف الذي يكمن أو يتساوق مع هدف الامبريالية والرجعية والحركات الشعوبية العربية المتخاذلة والمتوافقة مع الغرب والخارج الاجنبي أيا كان جنسه ونوعه، أو كانت نواياه وخباياه الدفينة؛ ومن ثم أصبحنا نحن "العرب التنويريين" اليوم: إسلاميين معتدلين، قوميين إسلاميين، إسلاميين قوميين، عروبيين، علمانيين معتدلين، علمانيين متصالحين مع الدين، إسلاميين متصالحين مع العلمانية، نواجه أشد خصوم للإسلام والعروبة والقيم الإنسانية الناجمة من توحدهما ألا وهو خطر "الاتحاد الغربي المعادي" مع "الجماعات الإسلامية الراديكالية المتطرّفة" كأحد ألوان طيف الظاهرة الإسلامية.

إذ حقق التواطؤ الأمريكي – البريطاني مع الإسلام الراديكالي في نهاية الأمر عكس الذي حصل من أجله: فقد ساهم في تغذّية وتقوية أكثر ما عرفة العالم من مظاهر الإسلام المتشّدد – أي تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام – وجعل من قيام حكومات علمانية، ليبرالية أو ديمقراطية أمراً أشبه بالمستحيل ونتيجة لذلك عرفت المنطقة صراعاً عنيفاً لا ينتهي على السلطة وفي دورة لا نهاية من الحروب المذهبية[1]؛ وهو تواطؤ محسوب على الدين (الإسلام) وعلى

1- عبد الباري عطوان، *الدولة الإسلامية*، مرجع سابق، ص216.

القومية (العروبية) وضدها ولصالح الغرب بأدوات الإسلاميين (العرب)؛ إننا اليوم إزاء "مؤامرة دينية" - إذا جاز تعبيرنا - قام بها البعض الإسلاموي "المتشدّد" بالتحالف مع الكولونيالية بوعي أو بدون وعي.

## حركات العنف السياسي

يقع العقل العربي اليوم في كبوّة أخطاء مفاهيمية اصطلاحية خطيرة؛ مترّفع عنها الدين - مُسبقاً وقبل كل شيء -؛ فتستعمل مفاهيم ما من أجل الباطل رغم حقها وحقيقتها؛ ومن ثم تذهب لغير مسارها؛ وتأخذ غير مسلكها وعنوانها الصحيح؛ أو قد تلف ملف الفتنة؛ فيوصف الأمام أحمد بن حنبل (رحمه الله)؛ لمن استعمل "التأويل البدعي" والألفاظ المتشابه بأنه إطلاق لعقال الفتنة في الدين؛ فقال عنهم "أعقدوا ألوية البدع وأطلقوا عقال الفتنة؛ فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم[1]، وهو المدخل الحيوّي لبروز العنف الأصولي والتطرّف المرتبط بأمر الدين.

وبالرغم من حركات العنف السياسي لا تعبر إلا عن نفسها، ولا تمتلك حق الوكالة العامة أو التحْدّث باسم الإسلام المتهم بتنامي أو تفريخ العنف - جزافاً وبهتاناً - إلا إنها ظلت تقاتل من أجل جرّ الدّين لساحة الصراع السياسي - من أجل إحداث فتنة بين العرب - حتى أصبح النظام السياسي الإسلامي (المفترض) قريناً للتعصب الديني متجاوزاً عمراً وتاريخاً طويلاً من التسامح الديني[2] وإنْ سبب الرغبة بممارسة العنف للحركات الدينية المشتغلة في المجال السياسي وعلى الساحة الفكرية العربية هو سبب وحيد

1- د. سعود بن سعد بن نمر العتيبي، *ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة*، ط1، (جده: مركز التأصيل الدراسات والبحوث، 2009)، ص127-128.

2- لؤي صافي، "*الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي*"، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص113.

وفريد ألا وهو بُغيّة كسب معركة الصراع على السلطة مع خصومها - الحركات اللا دينية أو بالأحرى الحركات الليبرالية - التي هي الأخرى لعبت بورقة الدين لكن بطريقة أخرى مناقضة، فالإسلام لم يكن ديناً عنيفاً أو متعصباً أو متطرّفاً؛ ولم يدعو الى التعصب لكن "التفسير الأعمى" و"التسطيح الفكري"، والجمود لبعض المحسوبين على الإسلام - اصحاب العقل الجاهل - هم الذين جعلوا من الدين اداة للتعصب والحجر تفسيراً مغلوط فيه اودى بسمعة الدين أكثر مما اساء لسمعة أعداء الدين نفسه، فأين المكسب من وراء ذلك للذين اشتغلوا على وتر الدين، بطريقة "كمباردورية" علمانية كما فهمها المفكر برهان غليون.

ومع إنْ العنف مختلفاً بعض الشيء عن التطرف وإنْ كان كلاهما يجنح نحو التسليم بضرورة التعصب والتخْندق فئوياً، حزبوياً، وطائفياً، والنزوع نحو بلورة مجتمع يسمو فوق الوطنية؛ لكن حقيقته لا تعدو أنْ تكون هرولة نحو الانحطاط انحداراً فجاً كون المجتمع الذي تريده الطائفية كما العنف، وكما التطرف هو "مجتمع فئوي ضيق" ورغم إنْ هناك من يفرز بين العنف المُمارس والتطرّف المعاش، مثل الدكتور عبد الألة بلقزيز - على سبيل المثال لا على سبيل الحصر - الذي يرى أنْ الحركة التي تمارس العنف ليس بالضرورة أنْ تكون متطرفة والعكس ليس صحيحاً طبعاً - بلقزيزياً - على الأقل، حيث يرى إن حزب الله وحماس والجهاد الإسلامي مثلاً مارسا العنف المسلح قوياً إلا انهما لم يكونا حركات متطرفة، في حين إنْ حركات دينية اخرى مارست العنف وهي متطرفة حد التشدد كـ" التبليغ" مثلاً وغيرها حسب رؤية بلقزيز.

وأنْ الفارق بين العنف والتطرّف هو إنْ الأول (العنف) هو طريقة في العمل، بينما الثاني (التطرف) فهو طريقة في التفكير[1]، وربما نصل لمفاد أو حقيقة ملموسة لهذا التصور هي إنْ التطرف هو طريق للعنف، وإنْ العنف هو نتاج للتطرف، وإنْ التطرف أكثر خطراً من العنف،

1- د. عبد الآلة بلقزيز، *الإسّلام والسياسة*، مرجع سابق، ص82-83.

فلولا وجود التطرف لما وجد العنف أصلا، وإنْ هذه المعادلة الرياضية الشائكة، تنطبق مع الآية القرآنية الكريمة ﴿**وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**﴾[1] والفتنة هنا الطائفية التي أنتجت التطرف، والقتل هو العنف – إذا جاز التشبيه سياسياً – ويجب أنْ يوقف تصدير الفتاوى التي تكرس العنف وتضع عقبات في طريق السلم الأهلي الذي هو أساس كل مجتمع حقيقي وسليم حتى ذلك المتجانس فكرياً والأحادي التعددية الدينية أو العرقية بطبيعته، لأن عامل الدين يكون أكثر تأثيراً ليس في قضية محددة ما بل على جميع الأصعدة نظراً لما يمتلكه من قوة رمزية في النفوس وقوة تأثير خارقة، ولأن الدين أقرب الى العقل والجوارح من الظواهر الأخرى؛ وأكثر عامل تقريب ووئام وتألف للمجتمعات؛ فأنه بهذا يكون صاحب القول الفصل لدى الكثير الكثير منهم، فكيف الحال بالنزوع نحو العنف عن طريق التوظيف الديني صاحب الاثر البالغ مما أن يكون سياسيا؛ إنْ الدين هنا سوف يتخلى عن وظيفته السامية رغماً عنه وبالإكراه فأصبح عامل تفرّقة وتشتيت وتمزيق لبُنية الأوطان وتماسك المجتمعات؛ بفعل منتوجات الطائفية.

وأخطر من ذلك كله هو أنْ تتحول الطائفية في المجتمعات الى طائفية دينية وسياسية في آنٍ واحد، وهذا ما حصل في المجتمع العربي المعاصر الذي كانت الطائفية مشروع بديل عن مشروع النهضة العربية؛ وبديلاً حتى عن مشروع الدولة القومية الحديثة وعن الدولة الوطنية القطرية الديمقراطية؛ وبالتالي عملت على زعزعة المشريع الوطنية والإطاحة بالموروث الوطني من خلال تفسير التراث بعيون الموتى؛ بمعنى إنْ الجماعات الدينية التي قامت في العالم الإسلامي أعادت تفسيره على نحو يجعله مصدر تسويغ لخطابها، وإنْ التراث المشترك سيتحول إلى مبرر للفرقة وعامل تفريق بدل أن يكون جامعاً مشتركاً وعنصر توحيد[2] فصار هنا التّراث كما الدين يلعب نفس الدور الذي أُنيط للدين في هذه المرحلة.

1- سورة البقرة، الآية (191).

2- توفيق السيف ، "*المسألة الطائفية: بحثاً عن تفسير خارج الصندوق المذهبي المسألة الطائفية: بحثاً عن تفسير خارج الصندوق المذهبي*"، مجلة الكلمة، د. ع، 14 / 6 / 2008).

وأنْ الإسلام، كدين هو النسق الوحيد الذي يقدم معايير مقبولة وناجحة لتوجيه السلوك وإعطاء معنى للحياة الفردية والجماعية[1]، وقيمة عليا كتراث، ورصيد ثابت لقيم الاخوة، ومستودع آمال المساواة والعدالة والكرامة الذاتية ورمزاً في مواجهة الحرمان والاستلاب العام[2]، بل هو جزء من عملية التحوّل الاجتماعي والثقافي[3] التي نتوّق إليها أو نتطلع لأن يضطلع الدين بها؛ إذ هو الدين الحقيقي السماوي الفعلي الطاهر بكل ما تعنيه كلمة الدين من معنى حرفي دقيق للكلمة، بما هو دين مقدس ليس دين تفرقة وشتات بقدر ما هو دين وحدة وألفة وتألف وخير وسعادة، وهو الدين الذي دعا الى إلغاء التمايز الطبقي والاجتماعي والعرقي بينهما، ودعا الى اللحمة الحقيقية التي تؤسس المجتمع العربي الإسلامي بهدف إرساء قواعد الدين، فلولا الدين لما كان هناك إجماع لكلمة العرب، ولا وحدة تجمعهم أو هوية تلمهم، أو دولة ما زالوا يحنون إليها؛ والدليل حال العرب في الجاهلية قبل دخولهم في رحاب الإسلام، وما كانوا عليه من خضوع وتراجع وانحطاط، وتخلف وتبعية، وتغيرت أحوالهم نحو بفارقٍ شاسع نحو الرُّقّي والتقدم والحضارة والتمْن بعد اعتناقهم الإسلام كدين وحد الامة ولم شتاتها ووحد صفوفها ليوصل بالإسلام عن طريق العرب الى الصين واوروبا الغربية ليكن ديناً عالمياً للبشرية جمعاء، فالدين هو ذاته الدين لم يتغير أو يتنحى عن قيمه الروحية بما هي دعوة للإنسانية الحقيقية، لكن تحول الدين من دين عبادة الى دين عادة، ونزوله من المقدس الى الهامشية الشيئية، من دين رسولي وراشدي الى دين اموي، عباسي، فاطمي، عثماني، أو بالأحرى دين سياسي (الإسلام السياسي) يطمح القائمون عليه تحقيق مكاسب السلطة عن طريق الدين، والعكس ليس صحيح مطلقاً، فلو تحولت السياسة لأجل إرساء قواعد الدين، ونبذت السياسة وألغيت ثرواتها المادية واصبحت شيئاً عادياً هدفه فقط بناء فلسفة الدين وفق الأسس المنطقية الحقيقية، ولم يكن هذا الدين هو الا أداة عندها لا نتصور وجود نظام طائفي قائم في الدولة العربية، وبعكسها فالمشاعية الكبيرة للطائفية

1- د. برهان غليون، نقد *السياسة: الدولة والدين*، مرجع سابق، ص 249.
2- المرجع نفسه، ص288.
3- ماجدة علي صالح ربيع، *الدور السياسي للأزهر من* (1952 - 1980)، مرجع سابق، ص 125.

ستتحول من حالة نشاز الى ظاهرة اجتماعية واسعة النطاق والتأثير السلبي على حالة الوئام الطبقي والاجتماعي بين فسيفساء المجتمع العربي الذي ألحت عليه ضرورات المنطق والتفكير المبهم والمضلل للبحث بين فجوات هذه المكونات لتسرب مخلفات المذهبية والعرقية بما هي أعمال سلبوية خارجة عن نطاق التفكير المنطقي والواقعي لملمة الأمة من شتاتها والعودة بها الى حضن الدولة الوطنية - كحد أدنى - وليس كحد أعلى وهو ما نقصد به مطلب الدولة القومية النهضوية الوحدوية بمشروعها التكاملي العروبي الكبير - الذي لا مناص من تحقيقه في حال طلبنا مواكبة العصر والولوج في دورة الحضارة والتماشي مع حال الحداثة والمدنية والتنوير بما تعنيه كلمة التنوير من التمسك بروح القيم الدينية الاسلامية - وبلورة مكاسبها بطريقة أكثر موائمة مع متطلبات حال المجتمع العربي ذلك المجتمع الذي لا يمكن عزل الدين فيه عن السياسة بالوقت الذي لا يمكن أنْ يكون هذا المزج أو الربط الديني والسياسي مدخل للطائفية المرفوضة دينياً وسياسياً - فعل الثقرّطة -؛ والمقبولة حزبوياً لدى الحركات التي لديها أجنحة عسكرية، وميليشيات خارجة عن القانون تحمل السلاح حتى ضد السلطة والجيش النظامي، إذا استشعرت بخطر ما يُحيقها، وتمارس العنف لمجرد انها مليشيات مبنية على اسس مذهبية تمتلك معدات عسكرية واسلحة ممنوعة وأخطر تمتلك عقيدة متعصبة ومتطرفة تحاول الوصول الى اهدافها وإنْ تطلب ذلك بث ثقافة القتل والرعب في نفوس الأخرين.

فلن يكون الدين سبيلاً للطائفية إلا اذا تحول الى دين سياسة ما، أو تابعاً لسياسة الدولة، أو ألتبس ثوب الأيديولوجيا المسمومة؛ وأنْ يقوم على هذا الدين رجال دين متطرفين، متعصبين، يمثلون "كهنوت إسلامي" يحتكرون كل ما أنزله الله ويضيقون الحياة على العباد تحت عنوان تطبيق الشريعة، جماعات لا يمتلكون فهماً علمياً كافياً لفهم قيم وروح الإسلام بشكل منطقي وحضاري، فالثقافة والحضارة مطلب للقضاء على الطائفية، والتخلف هو سبيل للجهل بالدين، ورحم جاهز لإنجاب نخبة رجال دين عديمي المعرفة بحال الدين والمجتمع.

وينبغي أنْ يدرك العقل العربي والغربي حتى، بأن تعصب الجماهير أو تطرفها في التعامل مع الأخر بأنه امر لا يعزى الى الدين ذاته، ولا يرجع إليه مطلقاً، ذلك لأن الدين يحتاج الى ثقافة قد لا تصل إليها الجماهير هذه بنفس الوعي، أو تمارسها على نسق واحد من المستوى ذلك لاختلاف طبقات هذه الجماهير فكرياً وبالتالي تباين مستوى الوعي لديهم، وهذه الجماهير أو الحركات قد تتأثر باعتبارات عديدة الدين واحد منها فقط[1]، وليس وحده، فالألمان مثلًا يكرهون اليهود لاعتبارات عرقية وقومية وكون اليهود يمثلون الطبقة المتدنية من سلم الترتيب المجتمعي وفقاً للنظرة الآرية، والفرنسيون مثلاً يكرهون اليهود لاعتبارات وطنية تجارية، واليهود يكرهون العرب لأنهم دُعاة استعادة القدس المغتصبة، فالأمر نسبي وليس مطلق، ومختلف وليس ثابت على كل الأحوال والأمكنة والأزمنة.

## هل الإسلام دين طائفي

البعض من الكتّاب يخشون الكتابة عن هذه العلاقة من منطلق خشية تكفيرهم أو اتهامهم بالفجور والزندقة، لأن الإسلاميون أوهموهم بإن أي حديث يتناول الإسلام خارج المؤسسة الدينية أو رجالها هو حديث يمس الإلهيات والغيبيات وبالتالي ممنوع أن نفكر أو نجتهد مثلما هم يفكرون ويجتهدون، الأمر الذي يُعزز تلاقح فكرة التطرف والاستبداد والقمع الديني ليس للأخر – إنما للمسلم ذاته لكن المسلم الذي لم يبايع شيوخ المودرن أو ينتمي لأحد احزابهم الدينية.

لكننا يستحيّل أنْ نقف عند حدود تصورهم ونبذهم للأخر بل نقف ونطرح سؤالنا بكل جرأة، من أجل خدمة الإسلام وتبرئته من تهم الإسلاميين له؛ بمعنى إنْ الطائفية اليوم هي تُهمة المسلمين للإسلام، وليس تهمة الغرب للإسلام كما يتوهم قرابة المليار مسلم من ذلك!!

1- سلامة موسى، حرية *الفكر*، ج1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص108.

أنْ عملية تجريد الإسلام من قيمته المُثلى وربطه بعجلة الطائفية كانت هي الحجة الأقوى بيد الغرب المعادي للإسلام والعرب والتشهير بالإسلام من خلال مدخل الطائفية وثغرها الفج "التطرّف" لتوظف له حرباً عالمية رابعة أشد أسلحتها هي كاميرات التصوير، أي حرب الكاميرات الموجهة لأستهداف الإسلام من خلال ربط كل فعل أرهابي أو انتحاري أو إجرامي بالإسلام الطائفي الذي صنعه الغرب بأدوات الإسلاميين المتطرّفين ذوي النهج الراديكالي.

## علاقة الإسلام؛ كدين بالطائفية؛ كمذهب

أنْ العناصر التي يرتبط بها مفهوم الطائفية هو ارتباطها بالدين؛ إذ تعد الطائفية اليوم هي العصبية الدينية أو المذهبية فيما لو استعملت في الحديث السياسي أو العلمي[1]؛ إذ أصبحت الطائفية – بهذا الشكل والمنحى – مؤامرة ضد الدين والعقيدة؛ وأنْ أكبر مؤامرة تلقاها الإسلام ودكت مضجعه هي قضية التطرّف – برآينا –؛ رغم إننا نؤكد إنْ العلمانية كانت فادحة ومشينة، لكنها لم تحول الدين إلى فعل دنيوي أو "وظيفة مشاعيه" متاحة للجميع حق ممارستها بمجرد أرتداء عمامة أو جلباب أو جبة وصك الأسنان بالسوّاك أو سجن الأصابع بالمحابس الفولاذية والبرونزية واعتقال الوجه والفكين باللحية!!

لقد أحتفى الغرب الكولونيالي في دوائرة الأمنية بمناسبة إنجاح عملية التجميل المزيفة باستئصال المقدس من الدين وربطه بالمدّنس (الارهاب، السياسة، الدنيا، الدولة، السلطة، المال، النفوذ، الكراسي، المناصب)؛ ذلك من خلال استعمال مفهوم الطائفية لبث الشائعات بين المسلمين انفسهم وشرّ غسيلهم على الحبل في حضرّة الأجانب والغرباء، ونجح الغرب المعادي من أتاحة حرية البث الفضائي لقنوات إسلامية تحريضية تُشهر بالمسلمين وتعري خباياهم وتعلن حرباً اهلية بين الطوائف تُغذيّها بأحطاب امرأة أبو لهب، هذا هو حال العرب!

1- د. برهان غليون، *نظام الطائفيَّة: من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص15.

أصبح الشعار الطائفي مُستق ومُسّتل من التأويل الديني للتنزيل؛ ومُلفق وزائف ومتبلور بصيغة خطاب كلامي مسيئ للعرب والمسلمين علاوة على إساءة للإسلام الحقيقي، حتى صير "من الدارج والشائع في العديد من البلاد العربية استخدام تهمة الطائفية لتشويه سمعة الخصم أو الإساءة إلى قضيته"[1] والمؤسف إنْ الخصم هنا صار هو المسلم والعربي ضد المسلم والعربي.

لكن الحقيقة إنْ الإسلام ليس منتج للطائفية، ولا مفقس لتفريخ تلك الجنيات المشوهة، فالإسلام لا يقر ولا يعترف بأي طوائف وانقسامات بما هي أحزاب وحركات، فلا تحزّب بالإسلام فيقول (عز وجل): ﴿**إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ**﴾[2]؛ "فليس الدين منتج بالضرورة لعلاقة أو لنظام عصبوي . ففي النظام العثماني ، والإسلامي عموما، كان المفهوم الذي تدخل ضمنه مسألة الجماعات غير الإسلامية هو مفهوم أهل الذمّة"[3] حيث إنْ التعصب الناتج لفقه الطائفية أو الداعم لها هو وبكل أشكاله ومفرداته وعناوينه ليس وليد التعدد الديني أو المذهبي أو الإقوامي، وإنما هو وليد العملية السياسية والإدارية[4]؛ والتعصب السياسي حالة مرّضية غير سوية على المستوى الفردي والجماعي[5]؛ ودين بدون سياسة لن يفرز الطائفية أو مسبقاتها من التعصب والتطرف، بمعنى إنْ الطائفية ناجمة عن ضعف الدين وليس عن الدين نفسه.

أو بالأحرى إنْ الطائفية هي نتّاج لفعل أو لقضيَّة "التدّين" وليس لدين؛ والهوّة شاسعة وكبيرة بين كلا المفهومين، ومن ثم جاء القرآن الكريم خالياً أي حديث عن عرف الطائفية بالمعنى الشائع أو المتدّاول اليوم، أي إنْ حتى هذا المفهوم "الطائفية" اليوم لا أساس له في الإسلام،

---

1- د. برهان غليون، *نظام الطائفيَّة: من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص5.

2- سورة المائدة، (5).

3- د. برهان غليون، *نظام الطائفيَّة: من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص20.

4- محمد محفوظ، *الإسلام ورهانات الديمقراطية: من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص119.

5- حسن خليل غريب، *نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي والإسلامي*، مرجع سابقص80.

ولا صلة قرائبية بينه وبين دستور العالم أجمع، وإنما أوجدته حيثيات جدّلية الديني والسياسي في مخاضهما العسير الذي أنجب طفل "الإسلام السياسي".

## التسييس مدخل الطائفية

أنْ الخارطة الجغرافية لحدث الدين في العمق السياسي بدأت تتغير ملامحها، ووجوها وتتبلور في غير صورتها المعتاد عليها، وهذا هو التعبير المنطقي لثقافة التطرف والتزمت الذي أعدت ودعت له الحركات الدينية من أحل حصد ثمار السلطة بمناجل البارود وقوة النابالم.

فأي خارطة ستحدد جغرافيتنا نحن المُقيمون بل القابعون تحت وطئه الصراع الديني – السياسي، وهل سيناسب حدوثها المناخ السائد لدينا، خصوصاً وهو مناخ سلبي متطرف وناقم للعنف وثأر للقتل، وجل ما نخشاه اليوم في هذه المرحلة هو الحفاظ لا على حياتنا بل على عمر الدين، فالطائفية هي بمثابة إعلان الحرب على الدين، وإنْ كانت بحجة حمايته، أو الدفاع عنه، فالإسلام ليس محتاجاً لسلاح متطرف حتى يدافع عنه، الإسلام بحاجة لعقل متنور يكسب الأخر بدون إسقاط قطرة دم احدة، إنْ أمنوا أمنْوا حياتهم؛ وإن أبو لكل واحد منهم دينه، بقوله تعالى: "لكم دينكم ولي دين".

لقد أصبحت ظاهرة تسييس الدين أمر واقع، بعد الوفرة التي قدمتها الظاهرة الإسلامية من دفع العديد من رجال الدين الذين فرختهم مؤسسات التعليم الديني والزّج بهم في المخيال السياسي وتوريطهم في الممارسة السياسية – أذا جاز تعبيرنا –؛ حيث انتشرت في السنوات الأخيرة عربياً ظاهرة المجاهرة في تسييس الانتماءات الطائفية والمذهبية والعشائرية وغياب الحرج عند تسييسها كجماعات لها هويتها الخاصة[1] وأصبحت للأسف الشديد ثقافة النخب السياسية والكوادر المتقدمة في المجتمع العربي، وهنا تكمن رثاثّة الطائفية وبؤسها، فوق بؤس

1- د. عزمي بشارة، *أن تكون عربياً في أيامنا*، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص23.

تسميتها، ولفظها، ومعناها، وتفاصيلها، وهو الأمر الذي يحتاج الى عملية تشريح كاملة للطائفية أو لأستئصال ورمها الخبيث العالق والعابث بجسد الأمة[1] أي بمعنى إنْ الطائفية هي وليدة شرعية لتلك الممازجة التاريخية بين المقدس والمدنس، وتوريط الدين بقيمه العليا في السياسة بقيمها الرذيلة وبالتالي مَنَ علينا جنو الله في الأرض شيوخ المُوّدرن إسلام سياسي يتناسب مع مصالح العدو والخصم ضد مصالح العرب والمسلمين؛ ولُيصبح مفتاح للفتنة، ومشروع معد للتكفير وتمزيق الدول إلى دويلات متخاصمة باسم النص الديني.

1- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص29.

## الفصل السادس

# الإسلام السياسي
# المَعطّى التاريخْي للطائفيَّة
# "بوابة الفتنة ومدّخْل التكفير"

## نافذة الفتنة

لا يمكننا الحديث عن الطائفية في حضرة الإسلام مطلقاً، - الإسلام المُبكر - لأنه حديث مقطوع ومذبوح قبل ولادته يُمثل أكبر عملية لُقط حاصلة في التاريخي، فليس في الإسلام معنى للطائفية بالمعنى الدقيق والمتدّاول فهمه اليوم، وما ورد في القرآن الكريم لم يشير إلى الطائفية ربما كان يعني إلى مفهوم الطائفة والدلالة على حزب أو جماعة أو قوم ما بقوله: (**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**)[1]؛ لكن هذا لا يعني تغافل معناها أو غيابه في أدبيات الفكر الإسلامي "المُبكر" حيث جاءت كلمة الفتنة في القرن الرابع الهجري (عصر الفتنة الكبرى والعصف بدولة الخلافة الإسلامية الراشدة) لتحمل معنى الطائفية؛ فالإسلام ما زال يجهل أو يتجاهل معنى الطائفية.

فهل نحن نتحدث عن قول أهوج وشائه حينما نعتقد إنْ هناك ترّابط عضوي بين الإسلام السياسي والطائفية؛ من خلال جُمْلة اعتقادات تم ملاحظتها تحت منهج التجريب والمشاهدة العينية، فالطائفية اليوم لا معنى له بدون الحضور السياسي للإسلام الجديد، وهذا الإسلام (السيّاسي) أنجب الطائفية بتقديرات الواقع العملي، وحقق انبعاثها القيمي للواقع والبيئة العربية بتفرّد، وعن طريق عملية المْمازجة العملية بين الديني والسياسي في الفكر العربي المعاصر.

ومن ثم كيف أصبح الإسلام السياسي بوابة للفتنة ومدخل أمن للتكفير، وإلى أبعد من ذلك كيف أصبح الإسلام السياسي هو المعطى التاريخي للطائفية والفتنة والحرب الأهلية والاقتتال الطائفي بين القبائل والطوائف العربية الإسلامية؛ دون أنْ نجد له تجذير أو تأصيَّل في الإسلام

1- سورة الحجرات (9).

الرسوّلي أو المبكر؛ ما خلا في أدبيات الفكر الإسلامي المنبثق من عباءة الفتنة الكبرى وحروب صفين والجمل.

إنهُ سجّال مثّار شك وحفيظة، ومُدعاة للبعث والعودة إلى عصور الظلام، مما يجعلنا بحاجة لمزيد من المراجعة الاستقرائية والتنبؤ بخصوصها، كونها تُمثل اليوم الميدان الحيّ لتجاذب الصراع الديني والسياسي على أمر الدولة وطريقة وشكل نظام الحكم وتقاسم الموارد والنفوذ؛ كون الظاهرة الإسلامية – بالمعنى الآني ظاهرة الإسلام السياسي الحيّ –؛ هي ظاهرة القرن الإسلامي اليوم.

## ظاهرة الإسلام السياسي

تعد ظاهرة الإسلام السياسي بكونها "تيار سياسي ديني حركي يندفع بشراهه نحو السلطة والحكم والقوة والإيثار والنفوذ والمال"[1]، يحاول إيجاد نوع من الترّابط بين المقدس والمدنس (الديني والدنيوي)؛ من خلال جُمْلة أجراءات، بمعنى إنه ليس ديناً سياسياً مُحضاً، وإنْما خالطته بعض شوائب الأيديولوجيا.

إذ لم يكن سبب تنامي الحركات الإسلامية في العالم العربي سياسياً بحتاً – ربما يكون العامل السياسي هو الواجهة للصعود – إنما كان السبب الأكبر هو سبب ايديولوجي يكمن في البنية الفكرية للعقل العربي الذي فرض عليه أمر الواقع ليختار من بين الأخطاء "خطاً أقل ضرراً"، يكون بمثابة خيار تاريخي؛ لكن هذا لا يمكننا من تصور ظاهرة الإسلام السياسي على انها تعبير عن استمرارية تاريخية[2] وانما هي وليدة مرحلة تاريخية متأخرة من عمر الإسلام جاءت؛ "كبديل سياسي دنيوي" لا "كبديل ديني"، وسعت لملء فراغ سياسي ما تشغره، بل وإنها

1- حسام كصاي، *الإسَّلام والدّيمْقراطيَّة: تشُوهات الأصل والصُورة*، ط1، (تونس: دار رؤى للنشر والتوزيع والأعلام، 2014)، ص43.

2- سعيد بنسعيد العلوي، "*الإسلام السياسي ظاهرة حديثة ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول*"، مرجع سابق، ص39.

تعتبر حالة اختيار من بين ثمة بدائل، لتحل محل كل تلك البدائل تحت قوة النابالم والأناشيد الجاهلية والهلاهل البدوية.

وغالباً ما يفرض على العقل العربي المسلم خيارات عدة لكنها لا تعدو أنْ تكون خيارات سلبية، غير صحيحة، تحمل النتائج العقيمة، والفارق بينهما هو اختلاف درجة الخطأ بين خطأ وأخطأ، بين سيء وأسوى، بين فادح وأفدح، والأمر شتان بين كلا الحالات، وهذه هي فحوى فكرة اللعبة السياسية واتسامها بطابع القذارة والابتذال والسذاجة الفكرية ورداءة التفكير؛ أو هذه هي فكرة "السياسة الرّجعية" التي تحْدث عنها الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي وميزها عن السياسة الصالحة؛ أي بمعنى إنْ السياسة هي اختيار نسقاً أو حلاً من بين حزمة حلول قد تصلح جميعها، لكن يتم اختيار أصلحها للحال، وغالباً ما ترتبط الحلول بالمصلحة الفردية وبالتالي تكون السياسة هنا بمجملها لُعبة مزيفة وكاذبة أقرب للرذيلة والفجاجة والرجعية من النزاهة والتقوى والعفاف.

فالشعب المصري لم ينتخب الرئيس محمد مرسي في انتخابات 2012 الرئاسية راغباً أو طوعياً منه أو حُباً بحكم إسلامي الطابع، وإنما اختار مرسي لأن المنافس له بالجولة الثانية هو من شوهه تاريخه – باعتباره من فلول الحزب الوطني الذي كان يتزعمه حسني مبارك وقتئذ – ولأن منطق الثورة كان نتاجاً لاستبداد الحزب الوطني ولأن هدف الثورة هو تغيير نظام مبارك فبحكم الحال لن يعقل العقل بأنْ ينتخب المصريين احمد شفيق لأنه في حال فوزه سيحطم امال واهداف الثورة، وهذه نتيجة حتمية لكل مراحل الثورات وعمليات الانتقال السلطوي للحكم، فأضطر حتى بعض العلمانيين وبعض طبقة "الأرتست" لاختيار مرسي املاً في إسقاط شفيق، لا حباً بمرسي لكن كرهاً بشفيق، وكذلك حالة العراق بعد احتلال بغداد لم يجد العراقيين إلا إنهم مخيرين بين احزاب سياسية معارضة لاختيار من بين هذا التكتل السيء "أفضلهم"، ذلك لدنيوية الساسة وبشرية تصرفاتهم التي لا تخلو من الشوائب كحتمية عامة، ذلك لأن العرب خلقهم المنطق والواقع مخيرين لا مسيرين، بسبب تنامي ثقافة الاستبداد والتحكم بإرادات الشعوب والهيمنة

الاستعمارية التي جاءت الانظمة العربية الحاكمة لتكون امتداد لهذه الامبريالية الجشعة، والتي عملت على صناعة "العقل الطائفي"، المبطن والمعلن؛ وهنا ربما جاء دور الإسلام السياسي ليحل محل بدائل جُربت فأثبتت فشلها، أي إنه، كبديل لتيار العلمانية وامتداداتها بما هو التيار الديني المتمثل في القوى والحركات الإسلامية التي تسعى لتطبيق برنامجها ذي المرجعية الإسلامية من خلال القنوات الشرعية[1] والمشروعة.

## العقل العربي المُسلم

لم يخلق العقل العربي إلا ليكون عقلاً مسيراً لا مخيراً، أو ربما يكون مخيراً ولكن بين ثمة سيئات واخطاء، وبهذا فهو يعني إنه مسيراً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولن يخرج من طوع هذه الدائرة السلبوية ما لم يصحح مساره الفكري بطريقة افضل تتعامل مع منطق الواقع بحيادية وأكثر إيجابية؛ فالعقل العربي بعمومه هو عقل سلبي في التفكير، يعوّل كثيراً على استيراد الأفكار وتبضعها من بازارات الغرب الاستعماري، بين معلبات دنيوية ومستحضرات دينية جاهزة، ومن ثم يعود ليتهم خصمة العربي بالعمالة والخيانة، وكلا الأطراف العربية اليوم تعوّل على المستوردات الأجنبية دينية (الثيوقراطية أو الفكرة الدينية) أو دنيوية (العلمانية والديمقراطية والحداثة)؛ ذلك لأنْ "العقل العربي محاط بتكلسات فكرية وفقهية تعمل بدورها - بيولوجياً - على تحطيم قيم ذلك العقل وتحجب دوره من التفكير"[2].

وهنا فقد أجبر العقل العربي وفرض عليه الوفود الغربي بحكم الهيمنة الغربية من قبول فكرة "الثقرطة" ليؤسس حركات سياسية اقرب الى النزعة الطائفية الاقتتالية العنيفة، نتيجة فشل الدولة الوطنية من تلبية حاجات المواطن العربي مما اضطره الحال للبحث عن البدائل مخيراً

1- د. عبد الوهاب المسيري، *الهوية والحركة الإسلامية*، تحرير: سوزان حرفي، ط1، (دمشق، دار الفكر، 2009)، ص54.

2- حسام كصاي، *الإسَّلام والدّيمْقراطيَّة: تشُوهات الأصل والصُورة*، مرجع سابق، ص140.

بين وطنية استعمارية ذاق منها الويل والذرع، وبين طائفية دينية لم يمارسها بعد ولم يعرف حقيقتها بعد ولم يجني ثمارها، فلأن العرب ذاقوا مرارة الحركات الوطنية والقومية بكل قسوة وتعنت، فهم مضطرين لتجربة الحركات الإسلامية، أملاً فيها أنْ تحقق أمالهم وتطلعاتهم وتنهض بواقعهم من الحضيض الى القمة والصعود الى مقام الدولة المتقدمة؛ رغم إننا نُشكك بذلك بإيمان مطلق نتيجة مبدئية من حزمة المعطيات الآنية المتوفرة لدينا.

ونتيجة لسلبية التفكير العربي فهو قَبِل لنفسه أن يكون عقلاً استهلاكياً - لا عقلاً إنتاجياً -، يقبل هضم الافكار دون تمحيصها بسونار المنطق والواقع، فلا يوجد نصاً دينياً في الكتاب أو في السنة يتيح للعرب تحويل الدين الى سياسة أو أنْ يكون دين للدولة فقط مثلما نشهده اليوم في عروبتنا المعاصرة ومما يتعرض له الدين من إجحاف شنيع في حقه، فهو تارة يكون "سياسة مبتذلة"، وتاره يكون "ديناً لطائفة" أو "أيديولوجيا خاصة" لحزب، وتاره يكون "وسيلة لغاية شنيعة"، وتاره يكون "لعبة" بيد رجاله، وجعله ديناً حزبياً أو طائفياً لا يحق لأحد غير ابناء طائفة ما من تفسيره واجتهاده، أو حصر هيئة الافتاء بيد فئة دون أخرى وحكر الاجتهاد بالنْص، وهو المدخل الرئيس لبلورة ظاهرة الإسلام السياسي واحزابه الدينية المتوالدة من تحت عباءته؛ والدافعة لبلورة الإسلام في شكلٍ طائفي مُبتسّر متمثل بأجندات الأحزاب السياسية العربية ذات المرجعيّات المتنوعة.

## إشكالية الأحزاب السياسية

أنْ "الأحزاب ضرورة تقضى بها طبيعة الأنظمة الديمقراطية، فالأحزاب تساعد على تكوين ثقافة عامة سياسية واجتماعية لدى الأفراد، فتسهم في ذلك بتكوين رأي عام، أو بممارسة الضغط والتأثير على القائمين بتلك الشؤون"[1] وأنْ وجود الأحزاب السياسية حالة طبيعية لإدارة الدولة

1- نقلاً عن: ناصر زين العابدين أحمد، *الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية*، مرجع سابق، ص26-27.

وتسيير أمروها، إذا كان هناك ضابط يحكم علاقة الأحزاب ونشوؤها وتمويلها بقوانين صارمة، فهي أحياناً تُشكل ضرورة قصوى لنهضة الدولة والمجتمع، بل هي أمر طبيعي ووارد جداً في تكوين الدول وقيامها؛ فليس هناك خلاف أو إشكال في ذلك، وإنمْا تتبلور الإشكالية الحزبية أو إشكالية الظاهرة الحزبية في البلدان الثالثية (النامية) فقط.

أي بمعنى إنْ الأحزاب السياسية ليست مشكلة داخل صراع الدولة وإنما الأحزاب السياسية العربية هي وحدها السبب في فشل الأنظمة من تأدية مهامها بطريقة سليمة، فالعراق البعثي كان نظام حزب الواحد (البعث العربي الاشتراكي) لا أحد يحق له ممارسة العمل السياسي أو النشاط الاجتماعي خارج دائرة البعث مع هذا فهو لم يقدم للعراق شيئاً ملموساً من الحضارة والعمران والتقدم بل على العكس عمل على انقطاع العراق حضارياً قرابة خمسة عشر عاماً، وجاء احتلال بغداد ليشهد العراق التعددية السياسية مُمارسة فعلية، ومع هذا التغيير فلم يتغير حال العراق إلا نحو الاسوى من الفوضى العارمة، والنفي والتهجير والاضطهاد والتهميش الفكري والسياسي وتفاقم الطائفية لحد الفجاجة والعبثية، فلم تكن الحركات السياسية بعد احتلال بغداد إلا امتداداً لنظام البعث العربي من حيث الانقطاع الحضاري والذي رجعت فيه الى دستورية البعث لمنع العراق من مواكبة النهضة الحضارية والانغلاق على بعض الشركاء بطريقة طائفية دينية مؤدلجة زادت الطين بله.

بمعنى إنْ الحزب الواحد والتعددية الحزبية كلاهما اخفقا في تحقيق نهضة المواطن العربي، بل كانت الثانية ذات اثراً بالغ الخطورة في الواقع الاجتماعي وزادت من حظوظ الانحطاط بطريقة اكثر جدية، ولن تحقق العودة الى نظام الحزب الواحد هذه الرفاهية الانسانية، كما لن يحقق زيادة عديد الاحزاب السياسية تلك النهضة الانسانية، فالعلة واحدة وفريدة وبينة للحقيقة هي إنْ الأحزاب الغربية حالما تصل الى السلطة فهي تتنازل عن طائفيتها وعن حزبيتهّا لتعلن ولائها للوطن ويصبح عندها غاية الوطن فوق غاية الحزب الذي كان له الفضل الاكبر في وصولها الى السلطة الزمنية، إلا إنها تدرك الامور ملياً وبمنطق عقلاً انتاجياً ناضجاً، عقلاً متفحصاً للواقع

مؤمناً بالقيم الحضارية، بينما الحال في العالم العربي – وهذه هي مشكلة العرب الكبرى – مختلف تماماً وبالمرة؛ فعندما تصل الاحزاب السياسية عندنا الى السلطة فهي تشمر سواعدها وتفتل شواربها لثقافة الثأر والانتقام من خصومها المحليين، وتعويض مناصريها ومحاولة تقديم منفعة جليلة، كرّد جميل لهم ولمواقفهم السياسية وإنْ كان هذا التعويض على حساب الوطن أو المواطن الأخر، وهذا وارد وراهن عند الحركات السياسية ذات الامتداد العلماني أو الليبرالي، لكن نجدها اشد قسوة وظلما عند الحركات السياسية ذات الجذور الدينية، ذلك لأنها تميز بين المواطن والأخر على أساس الإيمان الذي يصل لدرجة تكفير الأخر وقتله وهذا هو سبب ولادة الحروب الأهلية في أكثر من دولة عربية قطرية من خاصرة الدين، فالرئيس مرسي يعلن صراحة انه لن يتخلى عن الاخوان المسلمين وعن حزب الحرية والعدالة (الجناح السياسي للإخوان)، وسيقف الى جانبهم وإنْ تطلب ذلك على حساب الوطن والمواطن، عكس ما فعله أردوغان الذي تخلى عنه حزبه من أجل مصلحة تركيا الشعب بكل طوائفه، وهذا ما انعكس سلباً على الحياة السياسية المصرية بعد قيام ثورة 25 يناير 2011 وما تشهده مصر اليوم هو اشد سجالاً واحتداماً من نظام مبارك، والفوضى عارمة والاضطرابات والتظاهرات حتى تحولت الثورة المصرية الى ثورة مضادة، ثورة انقلابية، ثورة عكسية، رداً على الأعقاب، وكان الإخوان المسلمين سبباً في ارتدادها واضدادها للثورة الحقيقية، وفي لبنان هناك هيمنة فعلية للأحزاب السياسية بعد تأسيس نظام الطائفية في لبنان جعل من لبنان مزاراً للطائرات الصهيونية ومرتعاً لايران، أي بمعنى إنْ "لبنان الطائفية" اصبحت مصابة بمرض الطائفية الذي جعلها عاجزة على مداواة جراحها أو انتشال واقعها المزري عكس ما كانت عليه قبل نظام الطائفية، والحال ينطبق في ليبيا اليوم بعد القذافي، وفي العراق المثال حياً حيث إنْ غالبية الشعب العراقي يعاني من القسوة والجوع والحرمان ونقص في الخدمات نتيجة هيمنة حزب أو حزبين على السلطة والقبض على زمامها بقوة، حتى اصبح الحال يقول هناك اقلية حاكمة واغلبية محكومة بالقهر والجوع والحرمان، دون أي رادع يضع حداً لنهاية الحرمان، في كل البلان العربية أو على غالبيتها، التي تواجه نفس المآل ونفس المصير.

فالدين ديناً حياً ورباني قيماً، والسياسة ديناً اخر لا يبت للدين الإلهي بصله، فكل له اهدافه الروحية مع الفارق بين قدسية الدين الاسلامي ودنسيه الدين السياسي، فظاهرة الإسلام السياسي كان لها دوراً بارزاً في المزج المغلوط به بين الدين والسياسة للوصول الى الاخيرة عن طريق الاولى، وهذا نتيجة لمقولة نيقولا ميكافللي فأن الحركات الاسلامية – بالنهاية – ستجعل من الدين وسيلة، والوسيلة هنا لن تميز بين أنْ تكون بذيه أو منزهه، فكلاهما شيئاً هامشياً تنتفي الحاجة اليه حالما يحقق اهدافه وهي السياسة والدولة والحكم.

## عصبية مجتمع تقليدي: الإسلام السياسي والتحوّلات الاجتماعية

بما إنْ الاسلام كدين يعتبر فاعلاً لكل التحولات الاجتماعية والسياسية في العالم العربي اليوم، فإنه يكشف فاعليته في حركة هذه التحولات[1] وهو – ككل التحولات الاجتماعية – يعد من المكونات المحورية في تكوين وبناء المجتمعات[2]، والدائرة التي تتحرك بداخله الحركات السياسية الدينية وحتى العلمانية – باعتبارها شريك فعلي في تقاسم ميرّاث الدين – فهو بذي الحال اصبح ديناً مشاعاً للجميع حق التصرف به بغض النظر عن الهدف الذي يرمون من ورائه لأنهم سيحاسبهم الله على ذلك وليس البشر في التوظيف السلبي أو الايجابي للدين، أي إنها مسألة عقدية تعبدية.

إذ تمثل الإسلامية أو الظاهرة الإسلامية عصبية مجتمع لا يزال متمسكاً بمعتقداته الدينية على الرغم من التطور، ويرفض التعامل مع الواقع والحاضر، وهو ما يتداخل معها تسمية الأصولية التي تدعو الى أنْ تتسلم الأحزاب الاسلامية السلطة[3] وهي بهذه الحالة حركة تدعو الى الرجوع

1- ابراهيم محمود، *الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية*، ط1، (بيروت، لندن: دار رياض الريس، 1999)، ص313.

2- د. علي ليلة، "*رأس المال الديني .. والقيمة المضافة للفعل الإنساني*"، القاهرة: مركز الاهرام، مجلة الديمقراطية، العدد 26، السنة السابعة، 2007، ص44.

3- د. برهان غليون، "*صعود الاسلامية ومازق الحداثة*"، شؤون الاوسط، العدد 44، السنة 1995، ص57.

الى ماضوية الإسلام وترفض منطق التغيير الحضاري والتطور الميتافيزيقي للبشرية وتراجع دور الإيمان في نفوس العرب، ليغدو ايمانا شكلياً ظاهرياً لا ايمانا جوهرياً روحياً عميقاً، وهو ما عزز شكلية حب الايمان في نفوس العرب ليتحول الدين في خلجاتهم من غاية الى وسيلة، فبدأت العرب ترنو الى الهدف (السياسة) دون النظر الى الطريق والى ما يمتطون اليها وما اصابها لأن الهدف دوما اسمى من الوسيلة؛ فالميكافيللية تجد حضورها وبقوة في الدين الإسلامي اليوم بما هو إسلام سياسي ماثل وشاخص وحاضرة بقوة في ادبيات اللعبة السياسية العربية اليوم؛ فالإسلام اليوم أصبح هو الميكافيللية بعينها وبشخصها دون حرج أو استيحاء من مشايخ الإسلام السياسي من مروق الدين بلوّثة السياسة.

والظاهرة الاسلامية ليست دين الإسلام بعينه بقدر ما هي جزء معيب وطفيف محسوب على الإسلام اضرت به اكثر مما نفعته، لكونها ثمرة الإخفاق الأيديولوجي[1] بمعنى إنها لم تكن اكثر من حركة سياسية تصبو وراء تحقيق غاياتها البذيئة عن طريق قداسة الدين تأسياً بالغرب الكنسي الذي جعل من "الثقرطة" نهجاً له في الحياة، بالوقت الذي يرفض الإسلام هذا المنطق لا حباً بالسماء وانما كرهاً بالأرض، وبهذا يجعل ضعف الايمان أو شكلية الايمان من المسلم رجلاً متعصباً على دينه تأخذه حمية الجاهلية بدون وعي وتفكير منطقي.

ولو نتفحص الواقع لنجد إنْ تفاعل الديني بالسياسي ثيوقراطياً في العالم العربي قد عزز موقف الطائفية لتغدو نظاماً سياسياً عربياً في كذا دولة عربية، وإنْ الثيوقراطيون لا يناهضون العلمانية إلا حباً في ترسيخ الثقرطة لتدعيم وقيام نظام ديني يؤسس للطائفية الدينية والسياسية كنظام للحكم، وهذا يجعل العقل العربي مخيراً بين شيئين سيئين؛ والعلمانية هي اقل ضرراً من الثيوقراطية بحكم إنْ الاخيرة يؤثر فيها عامل تخدير العقول البشرية بشكل وفاعلية اكثر بشاعة، لكن العلمانية ليست صالحة للعرب والمسلمين لأنها ليس لأنها دخيله على افكارهم وعقلهم بنفس الغرابة والوفود الفكرة للثيوقراطية؛ وإنما بسبب ما يحملانه من قيم تنافي قيم الإسلام وتضاد تقاليدهم العربية الأصيلة.

1- د. عبد الإله بلقزيز، *الإسلام والسياسة*، مرجع سابق، ص120.

كما ان المسألة الدينية بقدر ما كانت حلاً للمشاكل الاجتماعية العربية بقدر ما أصبحت مشكلة بنيوية، وفكرية ولم تعد حلاً للواقع بالطريقة التي يريدها رجال الدين المسيسين، لكنها بالحقيقة المطلقة لن تكون – المسألة الدينية –؛ إلا حلا لوقعنا المرير لكن ليست بالطريقة التي تطرحها الحركات الإسلامية اليوم التي تهمش، تقصي، تذوب، تقتل، تغتال، تحجب، ترفض الأخر لمجرد إنه اخر، أي ليس بالطريقة التغريبية – الثقرطة – المطروحة اليوم بقوة على الساحة العربية، والبديل يكمن بالتوظيف الايجابي (لا السلبي) للدين، والبحث عن نقاط التشابه بين المختلفين ومعالجة الاختلافات بحيادية تتلاءم مع مطلب الواقع ومعطى الحال، لذلك فهناك من يرى إنْ المسألة أو المشكلة الدينية هي ابرز مشاكل المجتمع العربي الجديد والمعاصر – كما رأها ميشيل عفلق – وفي حقيقة الامر هو طرح في محله، لكن يجب أنْ نكمل القول بأن الدين لم يكن مطلقاً مشكلة لمجتمعنا المعاصر، لكنه أُريد لها أن تكون كذلك عبر النزعة المتطرّفة والنظرة المتعصبة لفهم الواقع، حتى ادخلت الدين ذاته الى متاهات هو في غنى عنه طبقاً لقداسته ومكانته الروحانية.

فالإسلام السياسي الحالي لا علاقة له بالإسلام التقليدي[1] لا من قريب ولا من بعيد؛ والإسلام التقليدي يرفض أي صلة أو ترابط مع الاسلام السياسي، والدين الإسلامي لم يدعو الى تسييس الحركات الإسلامية ذات النشاط الدنيوي أو السياسي، أو الترحيب بالدمج الديني في الحقل السياسي، فهي لم ينزل بها الله من سلطان، بالوقت الذي لم يفصل هذا الدين بينه وبين الدولة والمجتمع كالفصل العلماني، ولم يمزج بينهما كالدمج الكنسي، لأن الإسلام لا توجد فيه كنسية أو هيئة على غرار الكنيسة، وإنْ الإسلام ليس المسيحية فهو ديناً ختم النبوءات كلها بالرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، فهو حل للمشكلة وليس مشكلة محتاجة لحل، لكن هذا يتطلب قدرا من الآليات الديناميكية التي تتعامل مع الواقع بطريقة تلائم الجميع وتبني منظومة وحدوية على اسس المواطنة والديمقراطية الحرة التي تحمي حقوق الجميع وتقلل من شأن مشكلة الأقليات والطوائف الأخرى، وغيرها من المشاكل الاجتماعية الناجمة عن الاختلافات العقيدية.

1- د. هشام جعيّط، *أزمة الثقافة الإسلاميَّة*، مرجع سابق، ص10.

فلقد عانت الشعوب الإسلامية اليوم الى اقصى حد من مثالب التحديث والتحول الديمقراطي - الذي هو شرط تكوين الدولة الوطنية فوق ركام الدولة المُعمّمة - التي ادت الى تعاظم مخاطر عدم الاستقرار السياسي وتشدد وتشنج الخطاب السياسي والاجتماعي (بما في ذلك التطرف الديني منه) والنزوع الأعمى الى الحرب الاهلية التي اصبحت خياراً محلياً نتيجة لانهيار الدولة ذاتياً؛ و"نتاج فعلي وحتمية ضرورية وتاريخية لأغلب حركات الإسلام السياسي من خلال التغذّية الطائفية العكسية للمجتمع والدولة."[1] وتحول الظاهرة الدينية إلى مشروع قومي - ديني كبير؛ ومن ثم لتكون هي المدخل الحقيقي للفتنة التي لا يمكن ترجمتها إلا بلفظ الحرب الأهلية[2].

والحرب الاهلية الناشئة في المجتمع العربي هي بسبب الافكار الايديولوجية التي تتبنى النظرة الدونية في التعامل مع الاخر المختلف معها فكرياً، والتي حطمت كل مقومات الدولة الوطنية ومؤسساتها لتقيم عليها دولة لا مؤسسات، دولة لا قانون سوى قانون الغاب وفق شريعة "**البقاء للأقوى**" وإنْ الحرب الأهلية هي دينية اولاً وسياسية ثانياً، فبعد أنْ تختمر دينياً وتصبح خميرة جاهزة ومعدة للنزول إلى الشارع فقط تحتاج من يبوبها بطريقة سياسية، وهنا تستوفي شروطها الكاملة لتكون بطريقة جلية على ارض الواقع، حقيقة مُعاشة وملموسة، وهو ما ذهب إليه المفكر المغدور مهدي العامل بالقول: أنه لا يوجد نص للطائفية إلا وكانت الحرب الاهلية حاضرة فيه وحاكمة لمنطقهِ[3] لأنها - أي الحرب الأهلية - مقدمة للطائفية وتالية للتقسيم والتجزئة التي تقاتل من أجلها القوى الاستعمارية عن طريق الترغيب والترهيب، وإقناع أطراف النزاع بإن لا أمان للعيش مع الطوائف الأخرى التي صورتّها للأخر على إنه العدو الافتراضي، وتحسين شروط الفوضى الخلاقة؛ وبالتالي لا بُد أنْ تُصوب أسلحة كل طائفة إلى فروات رؤوس

1- حسام كصاي، *الإسلام والديمقراطية*، مرجع سابق، ص214-215.

2- د. عبد الألة بلقزيز، *الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر*، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص135.

3- كما أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب، في تحديد مفهوم *الحرب الأهلية*، الأنف ذكره.

الطوائف الأخرى؛ حرب شوارع؛ كجبهة داخلية تفك الزّخم الحاصل على الجبهة الخارجية ضد المحتل والمستعمر، لهذا سجّلت الحرب الأهلية حضوراً قوياً في المشهد السياسي العربي بسبب التنوع و"الموزائيكية" العربية المُطعمة بالنقوش (إشارة للأقليات الدينية والعرقية) الخلابة التي أعطت صورة مشرقة لتاريخ العرب والمسلمين؛ حتى أصبحنا اليوم قلما نتحْدث عن معركة الأمة التاريخية الفاصلة والحاسمة، ألا وهي معركتنا ضد الكيان الصهيوني الذي نجح من خلال الطائفية أنْ يصّوب السلاح العربي إلى جبين ورأس أخيه العربي كجزء من استراتيجية الدول المعادية للعروبة والإسلام.

والدليل لم تشهد الساحة العربية حرباً أهلية إلا في الدول والأقطار التي تشهد تنوعاً دينياً وطائفياً، وأكثر مع الدول المحاذية والقريبة من خط التماس مع الكيان الصهيوني (لبنان، العراق، سوريا، فلسطين، ومصر بعض الشيء)؛ والمفارقة الكبيرة إنْ الحرب الاهلية لم تكن بين المسلمين وغيرهم أو كانت بنسبة ضئيلة بقدر ما كانت فادحة وشنيعة بين المسلمين انفسهم (السنة والشيعة) في حالة لبنان والعراق واليمن، أنظر الحالة في مصر بين المسلمين والاقباط لم يشهد الحال مثلما كانت عليه في المثالين الاولين، كما لم يحدث هناك صراعاً دامياً بين المسلمين والمسيح في لبنان بالقدر الذي كان عليه بين السنة والشيعة هناك؛ نحن هنا يستحيل أنْ نبرئ الإسلاميين من المؤامرة على العرب والمسلمين بالتحالف مع أعداء العرب؛ فالإسلاميين اليوم يلعبون دور الناقل لنظريات الفوضى الخلاقة، والطائفية، والاقتتال الاهلي والارهاب الدولي من الفكر الغربي المتآمر إلى الممارسة العربية والتطبيق العملي وجعل العرب حقل للتجارب العدوانية الأوروبية، والإنسان العربي هو فأر كل تلك التجارب، إذ لم يجد الإسلاميين ولا الغرب الكولونيالي دماً أرخص من الدم العربي يسهل إخضاعه للتجربة بكلفة أقل.

## الطائفية بضاعة الإسلام السياسي

ما يمكن قوله هنا إنْ الصهيونية هي صاحبة المشروع الطائفي؛ كما وهي رائدة هذا المخطط القديم الذي يهدف الى تمزيق المجتمع العربي الإسلامي، ودخل هذا المخطط حيز التنفيذ مطلع الخمسينات في لبنان الذي عمل – ومازال يعمل – على تفتيت وتفكيك العالم العربي والإسلامي وتحويله الى ذرات عرقية وطائفية ومذهبية متناثرة، ذلك تمهيداً لتحقيق أطر الهيمنة الغربية – الصهيونية في المنطقة العربية[1].

لكن هذا لا ينفي القول بأن الطائفية هي بنت الدين لكن ليست الدين الإسلامي، وإنما الدين الحزبي أو الاسلام الحزبي المنبثق من خاصرة الفكر الاسلامي، فلا طائفية في رحاب الإسلام الأول بما هو نظام يشمل كل مناح الحياة بكونه دولة ووطن، أو حكومة وأمة، أو إبداع وقوة، رحمة وعدالة، ثقافة وقانون، وعقيدة حقة وعبادة دينية[2]، وهو بهذا التصور لا يمكن ربطه بالإرهاب لا من قريب ولا من بعيد، فالإسلام أكبر من يتطرّف أو يَعنْف الحياة والمجتمع وهو جاء رحمة للعالمين، ومن أجل نشر رسالة السلام.

وأنْ ما يؤكد طروحاتنا هو إنْ الطائفية لم تكن موجودة في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا في عهد خلفائه في الأرض (رضوان الله تعالى عليهم)، وإنما انبرت الفتنة من عباءة الإسلام بعد تراجع الإيمان في النفوس وزعزعته في قلوبهم، وعندما ظهر الملك العضوض (السياسي) تعززت الطائفية وبرزت للواجهة صعوداً سياسياً فيما تلاها من السيرورة التاريخية، لأن الخوارجية أو ما تلاها من حركات إسلامية هي وإنْ أدعت الإسلام لكنها أبعد ما يكون عن

1- د. محمد عمارة، *الاقليات الدينية القومية*، ط1، (القاهرة: نهضة مصر، 1998)، ص44.

2- د. محمد أركون، لوي غارديه، *الإسَّلام بين الأمس والغد*، مرجع سابق، ص133.

روحه وحقيقته وأقرب ما يكون إلى قشوره وشكلياته التي أقحمت الدين في مهازل ومطبات كان الإسلام في غنى عنها ومترفع عليها، كون إنْ حقيقة الدين وروح الشريعة لا يمكن أنْ تتعارض العلم أو تضاد الإنسانية أو تعوّق التقدم[1] أو تدعو إلى العصبية والتفرقة، بقدر ما جاءت بالإساس لنبذها والدعوة لتركها على اعتبارها سلوكيات الجاهلية والمجتمعات المتخلفة ومن هنا تتأكد لنا طروحات إنْ الطائفية هي سياسية أقرب مما تكون نتاج ديني، فالدين لا يعارض أو ينفي الأديان أو يدعو للفرقة بل هو البوتقة التي تجتمع تحت قبته الطوائف والمذاهب التي تُغذّي الطائفية، وإنما الفعل السياسي والمنْفعة الحزبية والدوافع الشخصانية هي التي أفرزت ثقافة الطائفية وأخواتها.

أي بمعنى إنْ الطائفية هي نتاج سياسي وليس ديني كما يحلو للبعض تسميته، ومن هنا فإنْ عزل الدين عن السياسة في البيئة العربية هو الحل الأوفر حظوظاً في هذه الفترة على الأقل، ليس كرهاً بالدين وإنما حفظاً عليه من الطعن والتنكيل والتزوير.

## الدولة ومعطيات الظاهرة الإسلامية

لم يأخذ مصطلح الدولة مفهومة السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول إذا أستخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار السلام أو الأمصار إشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية، كما استخدموا مفاهيم الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة[2]، فلم يكن من أصول الإسلام أو الدين، لكنه فيما بعد صار من أصول وأركان الظاهرة الإسلامية.

إذ برز مفهوم الأصولية برغم حداثته في الإطلاق – إلا إنه صار الأكثر شيوعاً –؛ على ما تركه هذا المصطلح من ظلال هائلة سلبية، وأثر في صناعة الصورة، الذي يجعل من الأصولية

1- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، مرجع سابق، ص198.

2- لؤي صافي، "*الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي*"، مرجع سابق، ص117.

الدينية عاملاً من عوامل عدم الاستقرار في الدول وقرينة التطرف[1] أذ لعب ت تلك الأصولية دوراً عكسياً ومضاداً على مسار الدول العربية (القطرية)؛ ودفعت بها لمزيد من الفوضى والاضطراب لاختلاف حجم الهوة بين فتنازيا الأصولية وواقع الدولة.

حيث شكل جدل الدين والدولة في المضمار الديني أو المخيال العام للظاهرة الإسلامية دعوة لتغيير المؤسسات العامة والإطاحة بالنظم السياسية العربية الحاكمة باعتبارها نظم تغريبية علمانية لا تحتكم لتعاليم الإسلام أو للنظرية الإسلامية؛ أو على اعتبار إنها كفر بواح ورّدة عن الإسلام، أي إسلام بالمؤكد هو الإسلام الظاهراتي أي إسلام الظاهرة الإسلامية.

وسعت الظاهرة منذ البدء الاتيان بنموذج الدولة الديني وإلباسها هوية دينية وحاكمية، مع إن شروطّها للدولة كانت مجرد شروط حركة أو حزب، وعاهة الظاهرة الإسلامية إنها حتى في لحظة قبضها على صولجان الحكم وزمام الأمر ظلت تخاطب الأمة من منبر المعارضة، وتدير سياسات الدولة من منظور حزبي لا منظور دولي، وهذا هو نموذج الدولة الذي تقدمت بمشروعه حركات الإسلام السياسي بتصرف؛ إذ يُشكل الهدف الأساسي السياسي وغاية أغلب الحركات والجماعات الإسلامية هو الدعوة الهادفة إلى إقامة دولة إسلامية تسهر على الانضباط بمبادئ الدين وأحكامه؛ وهذه الدعوة لأقامه دولة إسلامية أو نظام سياسي إسلامي تعد عنصراً مشتركاً بين الحركات الإسلامية في مجموعها الكلي[2]؛ ومن هنا يكون قمع الدولة الوطنية واجب شرعي أو ديني يتطلب الإجهاض عليها وإجهاضها وفق المنظور الديني للظاهرة الإسلامية.

---

1- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "*التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري*"، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص81.

2- عبد اللطيف الهرماسي، *الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية تحليل مقارن*، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص300.

فالظاهرة الإسلامية لا تخاصم الدولة إلا من حيث معناها وشكلها وواجهتها، وإنْ دل ذلك إنمّا يُدلل على شيئيتها، وهامشيتها التي تنْظر إلى الأمور بمنظار آحادي ضيق، حيث إنها تسعى لهدم دولة مدنية عامرة، وتعود لقيام دولة جديدة على انقاض الدولة الوطنية أو القومية تحت أسم الدولة الإسلامية وبالتالي يُصبح تعريف الدولة الإسلامية بكونها دولة علمانية في المضمون ودينية في الواجهة والمظهر، لأن الدولة الإسلامية استحوذت على مؤسسات وهيئات وممتلكات الدولة العلمانية (القومية) مجرد إنها تريد/ أو/ أزاحت عنوان الدولة الإسمي لتُضيف عليها صُبغة دينية؛ لأن العلمانية هي بعض جوانبها تعني كل ممارسة مدنية وعصرية متحضرة؛ والإسلامية خلاف ذلك، فهل يستطيع الإسلاميين من قيام دولة دينية تراثية قديمة بدوية خلاف مميزات الدولة العلمانية ؟؟

## ملامح الظاهرة الإسلامية في الواقع العربي المعاصر

ما هي أبرز ملامح الظاهرة الإسلامية من خلال التشكيّل التاريخي لها في البيئة العربية الإسلامية؟

نتيجة لعمق الظاهرة الدينية (الإسلامية) تأثيراً وقوة من حيث الإيمان والعقيدة، ومن حيث الدور السياسي المتفضل لها في تشريف حركات الإسلام السياسي من لعبه باعتبارها "الثدّي" الذي أرضع تلك الحركات، أو التكية التي يستمد من وحيها جنود الحركات مدداً لهم في إدماج نشاطهم السياسي بالعمق الايماني الديني المتمركز في مخيلتهم، فما هي تلك الملامح البارزة لإظهار وبلورة فكرة الظاهرة الإسلامية:-

1 - أنْ القرآن الكريم لم ينزل كاملاً في لحظة واحدة؛ بل تعاقب نزوله فترات زمنية متعددة، وهذا يعني إنْ الخطاب القرآني المبارك لم يكن بعيداً عن الواقع المعاش، فهو يحارب أية محاولة لعزّل النص عن الواقع[1] وهو ما دأبت عليه الظاهرة الإسلامية أي **بعزل النص عن الواقع** والتي أرادت أنْ تمنعه عن الواقع وتضع الموانع والحواجز لوصول النْص القرآني إلى الواقع العملي

1- محمد محفوظ، *الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل*، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص67.

والراهن من خلال فتح باب الاجتهاد ومنع احتكار المؤسسة الدينية للنصوص القرآنية والتي غالباً ما تكون مؤسسة مداهنة للحق ومجانبة؛ ومماشية لسياسات السلطة ورغبات السلطان.

2 - جعل **الطائفية** خيار ومطلب جماهيري، ذلك من جانبين الأول إنْ الظاهرة الإسلامية التي ورثت "الظاهرة القومية" أو مكتسبات الدولة القومية وقد أفرطت بتلك المكتسبات واطاحت بها ولم تفلح في الحفاظ على ذلك الموروث من فكر ونظريات وعقول وكفاءات وسياسات وممتلكات ومؤسسات قويمة وناجحة وسليمة؛ ومن جانب أخر إنها تجاوزت بناء إجماع وطني باعتبار الوطنية نتنة عندها وليس من الإسلام شيء[1]؛ لتؤسس إجماعاً حزبياً ضيقاً، وبالنتيجة يتحول الأجماع وفقاً للظاهرة الإسلام إلى إجماع طائفي على قدر حجم المذهب أو الحزب أو الطائفة.

3 - **تأزيم الإسلام وأشكلتهِ:** فحقيقة القول بأن الظاهرة الإسلامية هي عملية تجديد للإسلام، وإعادة بث روح الإيمان والعمق والبعد الروحي به من جديد، وربما هي فعلت ذلك لكنها اخطأت السبيل، فالظاهرة الإسلامية فاقمت إشكاليات الواقع العربي وحولت الإسلام إلى أزمة من خلال بث ثقافة التكفير بأدوات حركاتها الإسلامية العاملة التي شوهت مفهوم الجهاد، وجعلت منه مفهوماً يُثير إشكاليات الارهاب، في حين إنْ الجهاد هو فريضة غائبة، إلا إنْ صار جهاداً ضد العرب والمسلمين فقط لا غير؛ ذلك لأحاديات تفسير النص.

4 - تأهيل **الثيوقراطية** لتكون هي الحل الإسلامي، في حين "إن المغالطة أو الفشل في بلوغ غاية الدين سيوفر شرعية لتنامي الثيوقراطية، كردة فعل على مدنية الدين، أي مدنية الإسلام، تلك الثقرّطة التي لا يعرفها الإسلام ولم تكن من مشاغله ولا من ثوابته على طول التاريخ"[2] بمعنى إنْ الثيوقراطية هي صناعة محلية الصنع ماركتها الظاهرة الإسلامية بامتياز.

5 - **تفعيل نشاط التكفير وحجر العقل:** أخطر ما تمارسه الظاهرة الإسلامية هو تفعيل خلايا التكفير ومنع العقل من التفكير، فلا أحد يمكنه إنكار هجوم الظاهرة على العقل، بل إنهُ صار التكفير من صفات الطاهرة وغياب العقل من اهدافها السامية.

---

1- وهو مؤشر خطير بحق الإسلام، وهو تعبير على إن الإسلام يقبل خيانة الوطن، ويقبل التدخل الاجنبي في شؤوننا الداخلية؛ وإنه دين يدعو لانتهاك الحقوق المدنية والحريات العامة وتجاهل الحقائق التاريخية لتطور البشرية.

2- حسام كصاي، نقد *النظرية الثيوقراطية*، مرجع سابق، ص13.

6 - **اختلاط الصورة بين الإسلام والحركات الإسلامية** وهو ما يريده الإسلامويين وما يناضل من أجله الدوائر الغربية المعادية لديننا، حتى تجد الحُجة في رّمي ديننا بنابالم الإرهاب وقانون مكافحته المُتخصص بمطاردة الإسلام وإلحاق الأذى بالعرب والمسلمين.

## مخرج للدخول

هناك من يعتقد إنْ العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي كانت علاقة تعايش وليس اندماج[1]؛ وبالتّالي فأي حديث عن الدين والدولة في الحقل العربي يجب أنْ يتجاوز قضية الإيمان والعقيدة والكفر والإلحاد والشك والرّدة، فلماذا دوما نستحضر قيم وأدوات الفتنة الكبرى في حديث الدولة والدينية ونتجاوز قرون طويلة وعظيمة زاخرة بالقيم الأصيلة تركها الرسول وسنته في شريعة إسلامية عظيمة، إننا نقف اليّوم بلسانٍ عربي فصيح نعلن براءة الإسلام المُبكر عن كل تصرّفات الإسلام السياسي العامل اليوم.

ليس هناك من شك إنْ حل إشكالية الحكم والدولة في العالم العربي والإسلامي عموماً، هو إلغاء نظرية حزب الله وحزب الشيطان، وعقيدة مؤمن وكافر، بلا شك إنْ الحركات الإسلامية؛ هي من تتناول هذه المفاهيم البعيدة عن أرض الواقع العملي والقريبة أكثر من اليوتيوبيا؛ ومن ثم غدت قضية الدين والدولة جدلية صراع وقطيعة تاريخية ما زلنا لم نحسم أمرها؛ ولم نلتمس أية حلول لا من الجانب العلماني، ولا من الجانب الثيوقراطي، لسبب بسيط إنها يمثلان وفود غربي وبضاعة مستوردة من البازار الأوروبي، وبالتالي لن تصلح لا العلمنة والثقرّطة في حل إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة والدولة (وهو ما سنفصله في الفصل القادم والأخير).

1- د. برهان غليون، نقد *السياسة*، مرجع سابق، ص99.

# الفصل السابع

# علاقة الدَّين بالسيّاسة من منظور ثيوّقراطي

## إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة

شكل موضوع الدين والسياسة والدولة والسلطة هاجس العقل العربي "الُملتحْي" أو "المُحْلق" لأسباب نفسيه وأخرى نفعية، لأنْ العامل النفسي عصّب المشاكل الاجتماعية لكون الأنسان هو محور الحياة و"شاقول" المجتمع، وبالتالي فالعامل النفسي بحكم تماسه من المجتمع تصدر العوامل التي دفعت لأشكلة علاقة الدين بالدولة، حيث إنْ إفراغ الدين من الثروة والنفوذ والمال والهيبة كفيل بحل إشكالية الدين بالدولة في الفكر العربي المعاصر، لأن الناس هنا لا تتقاتل وتثأر من أجل "قميص عثمان"، وإنما من أجل خلافته في الحكم والتربّع على عرشه ومآربٍ أخرى؛ ومن هنا أصبح الخلاف على الدين والدولة أمر مُحدث ومُبتدع تجاوز حدود الشريعة الإسلامية وكسر التقليد الذي كان مُتبعاً مُذ عهد النبي الأكرم (صلى الله عليه وسلم).

إذ "تعد تجربة المدينة حدثا تاريخياً عظيماً اتسمت بـ"الظاهرة الإسلامية" التي أصبحت فيما بعد نموذجاً تاريخياً يحتذى به جميع المسلمين، حيث استطاع الرسول الأعظم محمد (صلى الله عليه وسلم) بدءاً من عام 622 أي العام الاول للهجرة أن ينجح في إقامة مدينة أو دولة المدنية فلم يُدخل نموذجاً جديداً في المجتمع العربي فحسب بل تجاوزت الى العالم" برّمتهِ[1]، لكن الحال لم يستمر على ما عليه من النسقية الزمنية؛ والعلة في التيار الإسلامي وليس في التيار التغريبي العلماني "الإلحادي"، فالخلافة الإسلامية هي سبب كسر ذلك القيد، فلو كانت خلافة سليمة من حيث بشرية القائمين عليها، من سلاطين عادلين يضعون عبارة: "رأس الحكمة مخافة الله" قول وعمل، فكر وممارسة؛ وعنصر عربي (مادة الإسلام) فاعل ونشط داخل أقبية الخلافة، ولو كانت اللغة العربية هي لغة الخلافة والدولة وعدالة سلاطين وتقوى وزهد بعيد عن الشهوات

1- مقدمة: حُسام گصاي، *جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر*، مرجع سابق، ص6.

والملذات الدنيوية لما انتهت الخلافة بتلك النهاية المأساوية، ولما تحدثنا اليوم عن "ظاهرة إسلامية" أو "دول علمانية"؛ لأن العامل الخارجي (تيار العلمانية التغريبي) ما كان يفعل شيء لو إنْ الداخل مُحصن رّصين، لكن العرب أكبر مكونات الخلافة رأوا في العلمانية المنقذ لهم والمُحقق لطموحاتهم والحامي لهويتهم ولغتهم من بطش السلاطين وجوز الخلافة، بمعنى إنْ سبب فصل الدين عن السياسة في كثير من جوانبه هو سبب إسلامي بحت؛ وليس سبب دنيوي أو علماني كما يعتقد الكثيرون.

## شمْاعة العلمانية والتغريب

يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة القدامة على اعتبارها نموذجاً لإشكالية مستوردة[1] وهو أمر بلا شك شكلت به العلمانية الخطر الأكبر على الإسلام - كتصور إسلامي -؛ الذي يعتقد إن العلمانية هي ضد الدين، وإنها ضد العرب والإسلام، وأنها دين جديد يُحارب القيم الدينية والتقاليد العربية، وهو مفهوم - أي العلمانية - مرتبط بالمخيلة الإسلامية والذاكرة العربية بسلوكيات الهيمنة الاستعمارية الاوروبية، إذ ظهرت الحركات الإسلامية كرّدة فعل على هذا التخّيل والوصف والطروحات[2]؛ ولا نختلف في هذا الطرح مطلقاً، فالعلمانية "حمْالة أوجه" تحمل أكثر تفسيراً، وهو إشكال مهنجي ومعرفي حول تحديد هذا المفهوم.

نحن نؤمن بأن العلمانية فكرة غربية وافدة، بعيدة عن منطق الحال العربي والقيم الإسلامية وثوابتها، لكن من هو السبب في ايصالها ودخولها للعالم العربي بطريقة (التوصيل المجْاني) Delivery، هل القوميون الذين كانوا مهمشين واقلية مُضطهدة داخل بيت الخلافة؛ أو بالأحرى

1- د. جورج طرابيشي، *هرطقات2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص7.

2- نزيه أيوبي، "*أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي*"، مرجع سابق، ص17.

من الذي ساعد على إسقاط الخلافة الإسلامية بشكل نهائي أليس فساد وبطش واهمال السلاطين ومشايخ الخلافة، إنْ سقوط الخلافة العثمانية هو "سقوط داخلي" وليس خارجي، بل بالأحرى هو "سقوط أخلاقي" متعلق بفساد المؤسسة السياسية التي كان يحكمها المشايخ من المساجد ودور الافتاء، نُجيب وباللغة العربية الأم والفصحى بأن السبب هم الأتراك (الإسلاميين والعلمانيين)؛ لقد تزامن ظهور الفكرة القومية العربية مع عصر ظهور القوميات الأوروبية في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا وايطاليا، ومع أفول الدولة العثمانية كخلافة إسلامية، وما دفع العرب لتبني تلك الفكرة هو إحساسهم بالضياع والإقصاء والتهميش داخل العباءة الدينية (الخلافة العثمانية) كان سبب اولي، ثم جاءت حركة الاتحاد والترقي لتبنى الجنس التركي بتمييز وعنصرية مما زاد شعور العرب بمزيد من الخيبة والضياع إضافة إلى انتقال عدوى الفكرة القومية من الأتاتوركية التي جاءت مقترنة بالعلمانية ذاتها[1]، وبالتالي فإنْ علمنة القومية العربية والواقع العربي بشكل عام هو ناجم عن سببين وكلا السببين هما اسباب عثمانية من داخل بيت الخلافة من جانب الإسلاميين ومن جانب العلمانيين.

فالفكرة القومية العربية بدأت تكتسب مميزات العلمنة أكثر من ملامح الدين والأسلمة ذلك لأن الفعل ديني فردّة الفعل حتماً ستكون غير دينية (علمنة) وإلا بماذا سيقنع القوميين والعلمانيين جمهورهم العربي، إذا قدموا لهم بديل دين عن إشكال الدين، تصور سطحي عربي سيفرز حالة عدم الرّضا لذا كان الخيار العلمني أقرب للقومية من الدينية، لكن هذا لا يعني وقوف الإسلاميين مكتوفي الأيدي بعد انهيار الخلافة العثمانية، بل ظهر من خاصرتها حركات سياسية واجتماعية

1- لا أدري ماذا لو لم يندمج العرب بالفكرة القومية وتعريبها؛ هل ننتظر مصطفى كمال أنْ يتترك العرب على نار هادئة، أم نبقى نتأمل منقذ من السماء أو من الجوار العربي، وكيف يأمن العرب بالإسلاميين (غير العرب) والملاحظة والمشاهدة أثبتت حقد الإسلاميين (فرس، ترك، وغيرهم) حقدهم على العرب، وبالتالي كانوا العرب مسيرين وغير مخيرين بقبول فكرة العلمانية وتوطيد علاقتها بالفكرة القومية وتعريبها؛ لكن خلل القومية العربية إنها أقصت الدين كثيراً، كان يجدر بالقومية العربية ألا تتصور الدين وتختصره بالخلافة العثمانية، فالدين لا يُختصر بدولة أو بخلافة، الدين أسمى من كل الظواهر والمسميات والعناوين.

باسم الدين بُعيد انهيار الخلافة في 1924/3/3 كانت أول تلك الحركات وأكبرها هي حركة الإخوان المسلمين ومن لحق في ركبهم يحملون برنامج وشعار الحكومة الدينية كبديل حضاري عن الخلافة الإسلامية الشهيدة.

## السياسة الدينية إلى أين ؟؟

من أعقم الإشكاليات الفكرية اليوم هو إشكالية المسألة الدينية في المسألة السياسية، والهم الأكبر، إنْ المتخاصمين عليها لا يعرفون أين الله، ولا يخافون الله في شعوبنا العربية الإسلامية، العلمانيين همهم حكم مدني يُبيح كل شيء بدون ضابط ديني أو وازع إسلامي يعتقدون إنهم يعيشون في ظل دولة مدينة فاضلة الوازع الأخلاقي الفرد في داخل الإنسان كفيل بردعه أو توخيه أو إرشاده لجادة الصوّاب؛ في حين يفعل الإسلاميين خلاف العلمانيين، فيحلمون بحكم ديني نصي أحادي التفسير، قطعي لا يراعون الواقع فيكون حكماً "فنتازيا" أقرب للوهم والخيال، وبالتالي فالضحية البشرية المغدورة من هذه "الفذلكة" و"السذّاجة" الفكرية هم عوام العرب والمسلمين أنفسهم.

حيث تبدو الصيغة الإسلامية التقليدية للعلاقة بين الدين والدولة هي علاقة شكلية من جهة، وغير محددة من جهة أخرى، نظراً لعدم وجود كنيسة أو سلطة دينية واضحة المعالم[1]؛ وإلى بعد من ذلك نلاحظ المسيرة التاريخية لعلاقة الدين بالدولة بأن السياسة الدينية أخذ منحنى هرمي مقلوب بدأت بسياسة حاكمة بكل شيء واخذت تضعف على مر مراحل الخلافة الاسلامية حتى انتهت اليوم إلى أضعف حالاتها وتكاد اليوم تنتهي في منعطفها التاريخي الذي بدأت يدون أخر إرهاصاتها نتيجة الأخطاء الفادحة التي ارتكبتها الحركات الإسلامية؛ أي أنها أوشكت على اللإفول والنهاية الحتمية.

1- د. برهان غليون، نقد *السياسة*، مرجع سابق، ص119.

بمعنى أخر وبتعبير أدق إنْ الفكر الإسلامي المعاصر انتهى الحديث فيه اليوم عن "سياسية دينية" وبدأ الحديث نبعث عن "دين سياسي"؛ كإسلام سياسي متمثل بحكومة دينية وحاكمية وثيوقراطية وشعارات رنانة من قبيل الإسلام هو الحل وما رافق ذلك من يافطات أخرى.

## مفاتيح الحكومة الدينية

أعتقد الإمام الشهيد حسن البنا (مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأبوها الروحي) بإن فصل الدين عن السياسة هو كان "أول الوهن وأصل الفساد"[1] الأمر الذي جعل الحكومة الدينية مفتاح حل بيد كل الإسلاميين، وصار "أكثر الردود شيوعاً بين الإسلاميين الآن ، هي عبارة "حكومة الله" ، والتي يأتي بها "حزب الله" ، لتعلي كلمة الله .. وهؤلاء هم دعاة "حاكمية الله" سبحانه وتعالى ، وهو التعبير الذي صكه الفقيه الباكستاني الكبير أبو الأعلى المودودي ، واستخدمه ، وطوره في العالم العربي سيد قطب"[2] حتى أصبحت الحكومة الدينية هي جوهر فكرة الحاكمية، وطموح الثيوقراطية وحلم الظاهرة الإسلامية وهذا الثالوث (الحاكمية، الثيوقراطية، الظاهرة الإسلامية) هو قوام الفكرة الدينية للدولة العربية الإسلامية بالمعنى الديني لا المدني، إذ ما زال العقل المسلم مؤمن بإن الإسلام دولة دينية بالمعنى الكهنوتي، وهو الذي حاول أنْ يبني نظرية سياسية إسلامية على هذا الموروث المخيلي له ونجح في ذلك باستقطاب شرائح واسعة واقناعها عن طريق الأفيون الديني بإن الحكومة دينية الهوية لا مدنية، متجاوزاً على كل القيم والشرائع الإسلامية التي أكدت على مدنية الدولة دون دينيتها، وانتفاء حاجة الفكرة الثيوقراطية التي لا أصل لها في الإسلام.

ولم تكن الدولة الإسلامية حكومة دينية؛ ولم يكن للإسلام الكلاسيكي كهنوت، ولا رجال دين يشغلون مناصب رفيعة يحكموا ويؤثروا فيمن تولون الحكم، أما الخليفة الذي كان على رأس

1- أنظر: د. عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة*، ط2، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، ص205.

2- فهمي هويدي، *القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة*، ط4، (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ص138.

مؤسسة حاكمة تجمع بين "الكنيسة والدولة" – أذا صح التعبير – فلم يكن فقيهّاً في القضاء ولا في أصول الدين، بل كان ممارساً لفنون السياسة واحياناً لفنون الحرب[1].

ورغم ذا تحاول الحكومة الدينية أنْ تلعب دور الدين بما هو عقائد راسخة وأخبار صادقة وشعائر ماضية، ومقاصد وقيم مستقرة وأحكام دائمة، كل ذلك يندرج في نسق من العلاقات مقدر وموزون حتى يستوعب الحياة بظروفها ووقائعها المتقلبة والمتبدلة[2]؛ لكن هل نجحت الحكومة في لعب ذلك الدور، بمعنى هل الحكومة الدينية اهلٍ لأن تحل محل الدين أو تعوض البشرية عنه ذلك الجفاء والتباعد التاريخي.

من حيث إنْ الحكومة الدينية تشير إلى إنها تعني حكومة الله بمعنى أنْ تكون الحاكمية لله وحده؛ هو الحاكم الوحيد للجماعة سواء بطريقة مباشرة كأسلوب وضع الأحكام، أو بطريقة غير مباشرة كإقرار أمر تم[3]؛ وبالتالي فإن الحكومة الدينية هي حكم الله لا دخل للبشر فيه أو تسيير دفته، فكيف سيتم ذلك؛ وكيف ستدار دولة والرسول (صلى الله عليه وسلم) وافاه الأجل وانقطع الوحي، وحكومة الله الدينية يشترط فيها حضور النبي بشخصه وإلى جانبه الوحي، إنْ الفنتازيا أقرب للفكر الديني للجماعات الإسلامية في عالمنا العربي والإسلامي من الحقيقة والمشاهدة الحية؛ وحكومة الله لا وجود لله على الأرض اليوم ومن يريد اقامتها فإنه يُغالط نفسه أولاً ويخدع الضمير الانساني ثانياً؛ إذ من سيحكم الناس والله عز وجل يزع بالسلطان (البشر) ما لا يزع بالقرآن؛ فالشريعة بحاجة للإنسان وبحاجة للبشر ليحكموا بها ويتحاكموا، فبدون البشر بماذا سيحكم الدين هل سيحكم الجماد والحجر!!

فما قدمت أو تسعى لتقديمه الظاهرة الإسلامية هل يندرج تحت عنوان "الحكومة الدينية" المتصلة بالوحي والمرتبطة بالنبي، وإذا كان الجواب بنعم؛ فأين وحي الظاهرة أو نبيها، والرسول

---

1- برنارد لويس، *أين الخطأ، التأثير الغربي واستجابة المسلمين*، ترجمة: د. محمد عناني، دراسة وتقديم: د. رؤوف عباس، الطبعة العربية 1، (القاهرة: دار سطور، 2003)، ص173.

2- حسن الترابي، *قضايا التجديد نحو منهج أصولي*، (د. م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د. ت)، ص14.

3- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، مرجع سابق، ص176.

خاتم الأنبياء، مما لا يقبل الشك إنْ حكومة الظاهرة هي حكومة "ناس"، حكومة سياسية لا دينية، وفي نهاية الجدّال فإن الحكم لله كلام صحيح وصائب تماماً، "لكنه بالناس وللناس"، وإنْ حق الله مكفول ولا جدال فيه، لكن المشكلة الحقيقية والمهدد بالجور والظلم هو حقوق الناس، وهو ضمان مشاركة الجماهير في السلطة، وتثبيت دورها في تقرير مصائرها؛ وإنْ تعبير حاكمية الله لا يضيف جديداً حقاً، كما إنه لا يتصدى لجوهر مشكلة الحكم[1] ومن ثم إنْ تنصب شخص (حاكم) لتلك الحكومة من أتباع أو أشياع حزبها ليستأثر بالسلطة ويمنع عن العامة (المحكومين) حقوقهم وحرياتهم؛ وبالتالي تفقد حكومة الله صفة الألوهية، وتفقد الحاكمية صفة الربانية لأنها أصبحت تُدار من قبل بشر، وتلك هي المفارقة الجسيمة التي تراوح في مدخلها الظاهرة الإسلامية بكل تجلياتها؛ دون الإرساء على بر؛ وبالتالي فإن الحاكم البشري للحاكمية سوف يقبض على زّمام السلطة ويستبد بالرآي باسم السماء، ومن ثم إنْ أول ضحاياه هي الشورى التي سيفرط بها من أجل منصبه وسلطته، بمعنى أخر إنْ التجربة التاريخية للبشرية كلها أثبتت إنْ الحكومة الدينية لا يمكن أنْ تكون ديمقراطية، بل كانت أسوى دكتاتورية مُدانة من حيث المبدأ، فالدكتاتورية الدينية هي الأسوأ والأكثر إرهاباً لأنها لا تتحكم فقط بالعلاقات السياسية والاجتماعية داخل المجتمع وإنما بالمواقف الفردية أيض، فهي تريد أن تتحكم بالسلوك والتصرفات والضمائر والعقول[2]؛ أو كما يقول ويعتقد محمد الشرفي أنْ الحكومة الدينية تقتل الإنسان العربي من الداخل وليس فقط من الخارج[3]؛ وهي بالنهاية عاجزة بحكم نمط الاستبداد من الاندماج بالمجتمع الذي ولدت فيه لأنها جاءت نافره ورافضة لتلك البيئة؛ وعيبها إنها ظلت حتى النهاية تحمل مميزات وأدوات ومواصفات الحركة السياسية دون الحصول أو الانتقال إلى أدوات ومخصصات الدولة أي دولة (دينية أو مدنية).

---

1- فهمي هويدي، *القرآن والسلطان*، مرجع سابق، ص140.

2- هاشم صَالح، *مُعضّلة الأصوليَّة الإسلامية*، مرجع سابق، ص53.

3- المرجع نفسه، ص53-54.

# الظاهرة الإسلامية: دولة أم حركة

أول خطوة نعرّج عليها هي إنْ الإسلام ليس دين حزبي، ثانياً ليس هناك تحزّب في الإسلام، ثالثاً إنْ الحركات والتيارات التي تري وتقاتل من أجل عالمية الإسلام أما خجلت من نفسها وهي تدعو لعالمية من خلال منبر ضيق ونافذة كسم الخيّاط، كنافذة الحزب، إنه لأمرٍ عُجاب، الإسلام أسمى من الحزب، وكل التيارات والظواهر بلا شك هي حركات وأحزاب ناجمة كسبب لسيرورة تاريخية وليست نتاج لفعل ديني حقيقي، ويقول الدكتور محمد عمارة بإن النظرة إلى الحضارة الإسلامية نستشف منه بروز أحزاب كالخوارج والمعتزلة والشيعة الأمامية والسلفية والزيدية والمرجئة إلى أخره، ونشأت جميعها نشأه سياسية[1]؛ ولأن ما نؤكد إليه إنه لا ضيرّ من التحزب في أمور الاجتماعية والبشرية والحياة الدنيوية وفعل السياسة والاجتهاد فيها وارد وطبيعي على الإسلام، إذ لا يوجد مانع في الإسلام في النظر ومراجعة واجتهاد القضايا الاجتماعية والسياسية التي تسعى لإصلاح العباد والبلاد، أما التحزب الديني أو التحْزّب في أمور الدين فهو أمر غير وارد في الإسلام، لأنْ الإسلام أشمْل وأكبر من أنْ يُختصر بحزب أو حركة أو ظاهرة، وبالتالي فالظاهرة الإسلامية هنا حفاظاً على مكانتها وسيرورتها التاريخية ومكانها الاجتماعي والسياسي هو أنْ تعلن عن "حزبيتّها السياسية" وأنْ تنزع ثوب الإسلام وترتدي ثوب السياسة، لأن وجودها غير جائز شرعاً، وغير وارد في الإسلام أصلاً، وإنما فرعاً، وكل ما هو فرع يمكن ردّه؛ لأن التحزب والتفرقة في الإسلام ممنوعة ومرفوضة شرعياً؛ لأنها تُثير الحدة والتنابز والخلافات وتوسع من فجوة الانشقاقات وتولد الطائفية من خاصرة الفكر الإسلامي "ولادةٍ مشبوّهه".

1- (مجموعة باحثين)، *فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله*، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1992)، ص46.

في الحقيقة المعلنة تحمل الظاهرة الإسلامية – بدينيتها أو ببشريتها – مُمْيزّات حركة أو تيار أو منظمة أو مؤسسة دينية ولم تحمل مميزات وشروط دولة، إلا دولة الوهم و"الفنتازيا"[1] أو إن الظاهرة الإسلامية لا زالت تقف عاجزة عن طرح نظرية للدولة أو تطرح نفسها كبديل يشغل حيز ومكان الدولة القومية وهو ما خلق فجوة واسعة للأن لم تتمكن أي حركة من ملئ ذلك الفراغ.

حيث جاءت بدايات الظاهرة الإسلامية، ككل بدايات نشأت الحركات السياسية (الدينية أو اللا دينية)؛ فهي لم تأت بنظام دولة أو إنها ولدت "ولادة دولة"؛ ومن ثم فهي أصلح للحركية داخل أقبية الدولة، لا دولة جامعة لمجموعة أحزاب أو اتحادات حركية، وأنْ عيب الظاهرة الدينية هنا هو عجزها عن نزع جلدها الحزبي أو ارتداء ثوب السلطة والحكم فوق جلدها وثوبها القديم(!!)، فلا هذا ولا ذاك ظلت الظاهرة الإسلامية تُعبر عن نفسها وتُعرف عن ذاتها أمام الأخرين على إنها حركة سياسية ذات مرجعيّة دينية خالصة.

وذلك نتاج ناجم عن سبب بسيط واضح ألا وهو إنْ الظاهرة الإسلامية هي بالأساس نتاج لثورة التحديث والعصرنة فهي بلا شك ليست جذرٍ تاريخي وإنما ولادة فجائية وانبثاقة من عصر التّقانة، وبالتالي فهي لا تعدو أنْ تكون حركة تطمح لدولة لا دولة تطمح لحركة، وهذا باعتراف نفسها، فهي طالما تطالب بدولة إسلامية أو حكومة دينية أو دولة رب فهي ليست دولة بالمرة.

## حدّاثة الظاهرة الإسلامية

نعتقد بنظرية سائدة بـ "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 ابتداع ديني يحاول الإسلاميون تجذيرها إسلامياً من خلال الارتكاس لقيم وثقافة الإسلام من تبوأ منصباً

1- التي لا تعدو ان تكون مجرد شعار في تظاهرة، أو يافطة على مقارٍ حزبية، أو هتافات رنانة في مؤتمرات صحفية، أو كلام منمق على الهواء الطلق، حتى الدولة الإسلامية التي يرفعون شعارها هي لا تعدو ان تكون مجرد ذلك الشعار أو الهتاف المقتول على وجه الجدران المجعدة، فنتازيا تؤكد ذاتها وحضورها المميز في الخيال والاحلام الوردية.

سياسياً في الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، بمعنى إنه السعي إلى توظيف سلبي للمعتقد الديني في المعتقد السياسي"[1]؛ وإلى أبعد من ذلك يعتقد الدكتور برهان غليون إنْ "كلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد"[2].

فلم يعد القرآن العرب والمسلمين بدولة ولا أثار حماسهم إليها؛ ولكن وعدهم بالجنة والرّضى الإلهي والمغفرة[3]؛ فالعرب هم "أدرى بأمور دنياهم" فيما يتعلق بأمورهم الحياتية ليس لله شأنْ في تصرفهم، فألله أعطاهم العقل ووفر لهم شروط الدين وقدم الشريعة من خلال نبيه على أتم وجه، وتركهم لاختيار الطريقة التي يعيشون فيها وعملية التداول والمعايشة واحترام الحقوق وتأدية الواجبات بما فيها "حفظ الدين وسياسة الدنيا"؛ فهو امتحان لهم إنْ أفلحوا فالجنة بانتظارهم وإنْ خلو فالجحيم خيارهم؛ لأن السلطة السياسية والحكم والدولة بلاءٍ عظيم لمن يتعظ، ومن يُريد الجنان والحور العين بإمكانه أنْ يضمنها؛ دون الاقتراب من تفاهة السلطة وعاهة السياسة، بل بالابتعاد قدر الإمكان عن العمل السلطوي فهو ليس إلا مفهوم رجعي من رّذيلة وخداع وكذب ومراوغة وضحك على الذّقون وليس هناك في الإسلام من هذا القبيل، لهذا جاء القرآن خالياً من مفهوم السياسة ذلك لما يحمله مفهوم السياسة من دلالات تافهة ومعانٍ قاصرة.

حيث إنْ الظاهرة بالمرة هي أبنة الفكر الإسلامي المعاصرة المنبثقة من خاصرته، والمؤسسة "علمانية الواقع" رغم دعوتها لدينية وإسلامية المجتمع والدولة والظواهر، فهي حدثت وابتدعت ولم تؤصل أو تؤسس اعتماداً للأصول والمنابع الأولى، أي إنها تدعو للدينية وتمارس المدنية بما هي علمانية وتحديث عام؛ فالظاهرة اليوم بتياراتها وأجنحتها السياسية والمدنية تمارس اليوم داخل وخارج السلطة الممارسات السياسية المدنية، وحتى الاجتماعية فهي تقبل الانتخابات، وتدخل قصور الرئاسة بأقدامها "اليُسرى" بكل رّجاستها، وتقبل الديمقراطية بأي

1- أنظر: حسام كصاي، نقد *النظرية الثيوقراطية السياسية*، ص51.
2- د. برهان غليون، نقد *السياسة*، مرجع سابق، ص54.
3- المرجع نفسه، ص55.

معنى، وتعمل على تقليد الاحزاب العلمانية والمدنية في الحملات الدعائية والترويج الانتخابي والقيافة والاتكيت والأسلوب، بمعنى إنْ الظاهرة الإسلامية اندمجت في الحَدّاثة والتَحْدّيث والعَصرّنة رغماً عنها، وإنْ أدعت خلاف ذلك، فإن ادعاءها مجرد مجاملة لجمهورها، وحفظ لنزر يسير من ماء حياء وجهها أمام جحافلها وانصارها، وهذه هي مدنية وعصرنة الظاهرة الإسلامية ظلت ولا زالت واضحة عيان الشمس؛ ويُشير الدكتور محمد أركون "فعندما نكتب تاريخ الحداثة فينبغي أن ندمج الظاهرة الإسلامية فيه باعتبارها إحدى حلقاته"[1] أي حلقات تاريخ الحداثة؛ وهو ما يؤشكل جدل الحداثة والظاهرة الإسلامية على الأقل من المنظور الثقرطي الديني؛ خصوصاً والظاهرة الدينية هي حدث غربي ارتبط بطريقة أو بأخرى بمفهوم أكثر كنسية ألا وهو مفهوم "الأصولية"؛ وهو ما وضحة المفكر مراد وهبة، واشار إليه هاشم صالح[2] الذي أشار أنْ مصطلح الأصولية خاص بالأوساط البروتستانتية الأمريكية؛ ومصطلح "التزّمت" – المرافق للأصولية وللظاهرة الدينية – هو الذي شاع في الأوساط الكاثوليكية الفرنسية وسواها[3].

ومن الظلال القول بأن الإسلام الكلاسيكي قد تجاهل مسألة العصرنة، إذ من اليسير تبيان أنْ اللعبة السياسية في البلدان الإسلامية كانت تسير خارج إطار النظرية السياسية الإسلامية[4]؛ بمعنى أنْ الظاهرة الإسلامية هي في العُمْق الاستراتيجي من الحداثة والعصرنة، شاءت أم رفضت، اباحت ذلك علناً أم أخفته لحساباتها، فالأصوليون الإسلاميون يعتقدون إنْ مشاكل العالم الإسلامي ليس نتاج للحداثة أو للتحديث وإنما نتاج لفشل الحداثة أو لعدم كفاية التحْديث[5]، بمعنى إنهم قد لا يمانعون الحداثة بكونها حداثة، وإما لكونها فشل ترسيخ قيم الحداثة، وبالتالي – وبرغم ما قيل ويُقال – تبقى الظاهرة الإسلامية بأنها حدث مبتدّع ومُحدث ولدت من رحم الحداثة، وكنتاج

1- د. محمد أركون، *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل*، مرجع سابق، ص307.

2- كاتب وباحث عربي سوري، مترجم أعمال محمد أركون.

3- هاشم صالح، *الانسداد التاريخي: ماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص59.

4- أوليفيه روا، *نحو إسلام أوروبي*، ط1، (بيروت: د. د، 2010)، ص24.

5- برنارد لويس، *أزمْة الإسَّلام*، مرجع سابق، ص141.

لفشل الحداثة والسعي من أجل هدف الحداثة، ولا يمكن تبصر أو رؤية الظاهرة الإسلامية خارج نظارات الحداثة.

## النظرية السياسية الإسلامية: جدّل الفرضيَّات واختبار الواقع

نعتقد - كما الكثير من الباحثين والمختصين بالشأن العربي والإسلامي - بإنْ جوهر الإشكال الإسلامي - العلماني هو "إشكال الدولة" والحكم، وجوهر وأس هذا الخلاف هو غياب النظرية السياسية للعرب، فما زال العرب قاصرّي الرؤية من تقديم نظرية سياسية واعية لمتطلبات الأمة، وقادرة على ترّشيد استخدام الدين في مواضعه والتزامه في مواضعٍ أخرى، من منطلق إنْ النظرية هي محاولة تفسير خبراتنا اليومية في الحياة[1]؛ وفشلنا في تفسير أو معاينة ما يدور حولنا بعين فاحصة، ما خلا بعين "مفصوصة" ومعصوبة بخرقة التخلف والبداوة، الامر الذي جعلنا ننظر للنظرية على إنها هامشية، وشيئية نستطيع تجاوزها في بناء منظومة دولة، الأمر الذي أثبت عكسه ما كنا نتصور؛ وبالتالي أصبحنا اليوم كمن رُدَ على الأعقاب؛ نعيش في أكواخ خاربه تنعق بها الغربان تُدعى "دولة" ربطنا بسياقها مفهوم الوطنية وتاره القومية وتارات اخر الإسلامية وهي لا تمثل شيئاً مُطلقاً.

إذ بدأ الشعور بالإخفاق يتضخم أمام تناقص القدرة العقلية والنظرية على الإحاطة به وفهمه وتفسيره وتحديد عوامل معالجته والخروج منه؛ كأحد أشكال هذا الاخفاق الرئيسية هو ايضاً اخفاق النظرية التي وضعت أسس بنائه ومهدت له[2]؛ وفيما بعد فإن النظرية السياسية العربية ظلت حتى اللحظة تراوح في مدخْل الشعارات والاحاديث، ولم تخرج من بؤبؤ الورش والمؤتمرات والندوات، بل ظلت كقيم حقيقية حبيسة "العقل الانتليجيسي" كامنة إما للجهل بها،

1- د. شحاته صيام، *النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة*، ط1، (القاهرة: مصر العربية للنشر، 2009)، ص14.

2- د. برهان غليون، *الوعي الذاتي*، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، ص5.

أو خشية منظرها من الملاحقات أو المضايقات، أو ربما لأنها لم تُلبي طموح الأزمة العربية الإسلامية المعاصرة بكل معطياتها.

فالنظرية هي "أرفع مستويات المعرفة"[1]، ولبداوة التفكير العربي وقدامْة الطروحات الإسلامية فإننا بحكم المنطق والحال ما زلنا دون مستوى أدنى مستويات المعرفة، فكيف سننال أعلى درجاتها، ونحن بهذا الاخفاق الايديولوجي المرير؛ والعقل المُلثم عن الحقيقة، أو بالأحرى ربما لغياب الفهم العام للسياسة في الإسلام وخلو مضامينه من ذلك المفهوم وتجلياته وتبعاته هو الأمر الذي جعلنا نتحدث عن أشبه بـ "فريضة غائبة" أسمها "النظرية السياسية الإسلامية"؛ أو ربما نُخطّئ حينما نقول "فريضة غائبة" لأنها بالحقيقة هي ليست فرض وإنما "خيار عقلي" للعرب والمسلمين هم أدرى بأمورهم من غيرهم، وهم يتدبرون بذلك، فالإسلام لا يدعو لمجتمع كسل أو ضعيف أو خامل ومتخاذل أو مُترّف حد الترّهل والبذاءة والسذاجة، فالإسلام يصنع جيلاً من الرجال الأفذاذ والأقوياء والعقول الجريئة القادرة على وقف حدود الشريعة مثلما فعل الخليفة عمر بن الخطاب حينما أوقف حد السرقة في عام المجاعة، والإسلام يصنع مجتمع رجال يعترفون إنْ اخطاؤا بحكم بشريتهم وانتفاء العصمة عنهم، حينما يُعلن ذاته عمر للملأ أمام الناس فيقول (اصابت امرأة وأخطأ عمر) – إشارة إلى الشفاء بنت عبد الله –؛ لهذا جاء مفهوم العقل في أكثر من (45) مواطن في القرآن تأكيداً على أهمية دوره في بناء المجتمع، والنظرية السياسية لا يمكن أنْ تقوم إلا على برهان العقل بالتجريب والتمْحيّص والمشاهدة، وإلا فهي نظرية وهمية لا تجد حظوظها على أرض الواقع، والإسلام أعطانا العقل ودعانا للبحث في نظريات الحياة بحرية مؤطرة بإطار الشريعة الإسلامية.

فما أسسه المسلمين الأوائل هو دولة المسلمين قابلة للخطأ والصواب، الفشل والنجاح، التقدم والتأخر؛ وهم جماعة مدنية ذات مصالح متضاربة؛ وخاضعة لكل انواع النقص، ومن ثم بحاجة دائمة للتنظيم وإعادة التنظيم، ولا تغير من طبيعتها كونها جماعة إسلامية، وهي ليست

1- د. شحاته صيام، *النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة*، مرجع سابق، ص15.

دولة دينية، أي إنْ الإسلام لم يخلف نظرية في الحكم السياسي المدني وكان بإمكانه فعل ذلك، ولو فعل لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإدارة وجعل المجتمع الانساني شيئاً جاهزاً ناجزاً وثابتاً ميتاً لا يتحول، بل وألغى التاريخ نفسه[1]، وصيّر الأمر في النهاية إلى الدعوة لبناء نظريات حكم سياسي نختار الأصلح من بينها، ورفضنا لتلك النظرية أو قبولنا بها لا يعني إننا أسلمنا أو أشركنا إلا من خلال من ما نقدمه من حفظ للدين وسياسة الناس على الصواب والحقيقة، وبالتالي فإن حديث "النظرية الثيوقراطية" في الإسلام هو حديث مُبتسر ومفهوم شائه وغريب يحتاج إلى مزيد من المراجعة والقراءة والنقد.

## النظرية البراغماتية: نقد الظاهرة

برآينا إنْ الظاهرة الإسلامية هي عبارة عن "تجْميّد" للقيم الحضارية الإسلامية لم تؤت بثمارها، ولم تحقق حلمها المنشود ولم تؤت بنتائجها على أتم وجه بل حتى ولو بنزر يسير، وأفحمت الدين، واقحمت الإسلام في لعبة قاصرة على المدّنسات، فكان المقدس ضحية أولى وأخيرة، مغدورة ومحفوظة في "برّاد جُثث" الإسلام السياسي الذي أقام مجلس عزاء على القيم الحضارية للإسلام، ونفر المسلمين منه تحت عنوان "الراديكالية" التي مثلت بجثة الدين وشوهت صورته على أتم وجه، لدرجة وضعت "العظم" في فم المسلمين إزاء الغرب من الدفاع عن الإسلام وإقناع أقوى وسائل الإعلام هيمنة وسطوة وقدرة على التوجيه السياسي والتضليل الإعلامي وهي تضع الإسلام "مادتها الخبرية الأولى" لبثّها، وإلى أبعد لبث الرُعب في نفوس ليس الغرب وحسب بل أرعبت حتى المسلمين من الإسلام بفعل "الإرهاب المُتلفز" الذي تمارسه جنْود الظاهرة الإسلامية وتلعب دوره و"تُمنْتجهُ" الدوائر الغربية المعادية للعرب والمسلمين.

1- د. برهان غليون، نقد *السياسة*، مرجع سابق، ص89.

وما يمكن قوله هو إنْ الظاهرة الإسلامية في حقيقتها، وفعلها، كرؤية براغماتية واقعية وموضوعية محايدة، إنها قدمت لنا "تجْميّد" الفكر والعقل وليست "تجْديد" كما أدعت أو رغبت أو تمنينا نحن، ومن ثم فإنْ التجميّد هو السبيل الوحيد أو الأهم لدعوة التجديد أو العمل لتفجير ثورة تجديد في الفكر الديني بـ "عوّد ثقاب" الحرية والعدالة والديمقراطية والتنوير والمدنية الإسلامية من أجل إسلام رسوّلي حقيقي، وبالتالي من أجل فكر إنساني قبل أنْ يكون فكر عربي إسلامي مُعاصر.

## شروط استمرارية الظاهرة الإسلامية

إذا امنا بأن الظاهرة الإسلامية هي مشروع إصلاح ونهضة وتجديد أو إنها امتداد لحركات الإصلاح الديني، ومشروع تحاول أنْ تُحقق التنمية المستدامة من خلاله، وإعادة الاعتبار للدين الإسلام، فما هي تلك المهام التي تنتظر الظاهرة أو التي تجاهلتها الظاهرة القومية أو الظاهرة العلمانية بشي من التعميم.

من أبرز المهام المُلقاة على عاتق الظاهرة الإسلامية ولكي تضمن حيويتّها واستمراريتها في المخيال العربي الإسلامي، وقدرتها على تقديم نفسها على إنها هي البديل الحضاري للإخفاق والفشل والتأخر والإجابة على أسئلة النهضة العربية، يمكن أنْ تتّبلور فيما يلي:-

**أولاً**: أنْ تتبنى **الخيار الديمقراطي** سبيلاً، أو تحمل بذرة قبول الانتقال الديمقراطي بما فيه مبدأ التداول السلمي للسلطة، أو مبدأ المواطنة بالتساوي بين الجميع؛ وألا تسير على خطى من سبقوها في ارتداء الديمقراطية جلباباً واتخاذه يافطة وشعاراً دون غير ذلك.

**ثانياً**: الدخول في العصر من أوسع أبوابه **وقبول الحداثة المعنوية** لا "الحداثة السطحية" في المأكل والملبس والمشرب؛ في حين إنْ الحداثة المنشودة هي حداثة في التقنية والاقتصاد والتكنولوجيا ومفاهيم التطور الحديثة.

**ثالثاً: تشريح العقل العربي**، وإصلاح الخلل في منظومته وتأميم الأوهام والخرافات الدينية والسياسية، فالعقل العربي ما زال عقلاً غير ناضجاً، سلبياً في التفكير، ما زال يحن للثقافة الزراعية في عصر التقانة والحداثة والتطور وتحديث كل مفاهيم القوة والتجدد.

**رابعاً**: ضرورة الحفاظ على **الهوية القومية للعرب والمسلمين (العُرُوبة)**، على اعتبار أنْ مسألة الهوية هي مسألة وعي بالضرورات[1]؛ فمن المستحيل تحقيق الهوية الإسلامية بدون تكوين إجماع عروبي أو هوية قومية عربية، ووعي عربي؛ فالإسلام انتشر بالعروبة، واضمحل بتهميّشها، ولن يعود الإسلام إلا بمعوّل العروبة فهي المهماز الوحيد لنهضته ونهضة العرب والمسلمين، وكل من يتشدّق أو ينْعت أو يَجْرح بالعروبة فهو إما غريباً عنها أو موالياً بالخيانة لأقوام ركبت موّجة الإسلام من أجل الطعن والإطاحة بالعروبة، فالدولة العثمانية انهزمت بسبب تغييب العنصر العربي، والصهيونية جاءت لمحاصرة العروبة، والدولة الفارسية وضعت مخطط محاربة العروبة في سُلم أولويات استراتيجيتها الخارجية للتعامل مع العرب والمسلمين؛ والظاهرة الإسلامية في طعنها للعروبة ما هي إلا تقليداً لمعتقدات السلطنة العثمانية ولادعاءات الثورة الإيرانية الإسلامية الملفقة، لهذا نجد الكثير من الإسلاميين يشككون بالقومية العربية دون علمهم بمكانتها أو جهلهم بها وبحقيقتها، وعلى الظاهرة الإسلامية أنْ تتنبأ لهذا المشكل، فلا إسلام بدون عروبة، ولا عروبة بدون إسلام، وقضي الأمر الذي كنتم فيه تستفتيان.

**خامساً**: وقف التعامل مع **تفسيرات الموتى** أو التفسيرات التي مضت عليها قرون، دون الإخلال بروح الشريعة أو الإخلال بحقيقة النص الديني أو جرحه، فنحن هنا نتكلم عن منظومة "التأوّيل" دون المساس بـ "التنزّيل"؛ فالثابت في الإسلام ثابت في المجتمع اليوم، والمتغير يمكن تغييره بحكم حقيقته وطبيعته.

**سادساً**: أنْ تخلي سبيل طبقة "رجال الدين" وتحررها من المجتمع العربي المعاصر، لأنه لا أساس لها في الإسلام، في أبتداع واضح وضوح الشمس، ولا يمكن قبولها مطلقاً.

1- د. رضوَان السَيِّد، *الصِراع الإسْلام: الأصُوليَّة والإصْلاح والسيَاسات الدوليَّة*، مرجع سابق، ص165-166.

**سابعاً**: قبُول فكرة "الدولة المدنية" لأنها دولة الرسول، ودولة أبي بكر، ودولة عمر، ودولة الإسلام الحقيقي، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام اليوم؛ لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة وقد كان يفضل لولا هذه الضرورات ، الانصراف إلى الحياة الروحية فحسب، وهو الذي قال لعمر: "مهلاً يا عمر أتظنها كسروية؟ إنها نبوة لا ملك"، ولأصحابه: "أنتم أدرى بأمور دنياكم!"؛ دالاً بذلك على أنْ تصريف الأمور الدنيوية منوطاً بالبشر انفسهم[1].

ويبقى مستقبل الظاهرة الإسلامية رّهن نفسها، ورّهن سياستها في التعامل مع المجتمع وفق نظرية "المعطيات المتوفرة"، فهي بنفسها من يحدد مستقبلها، إنْ تفاعلت مع الحداثة والتطورات الميدانية الحاصلة وقبلت بسياسات الواقع وغيرت من جلدها الماضوي وارتدت "قيافة العصر المُحْتشمة"؛ سيكون الأمر مربحاً يصب في مصلحتها، سوف تستمر وتتواصل وتبنى قاعدة جماهير عريضة وقوية، وإنْ ظلت تخاطبنا بعقلية القرن الرابع الهجري، ونحن نعيش قرن العولمة والحداثة وعصر السرعة والعالم الافتراضي والثورة في تقانة الانترنيت؛ وما نعتقده إنْ الظاهرة سوف تُكفر كُل ما دخل له بالحداثة والتطور والمعاصرة، لأنها تعتقد بإنها كفرٍ بواح وإنْ الأصالة هي الإسلام، والتراث بكل قدامته هو مهماز الحداثة والتطور، وإنْ حداثة الأمر الواقع ما هي إلا سياسات الاستعمار الخاطئة والمبشرة بهلاك العرب والمسلمين (رغم إنها ظاهرة حداثة في ذاتها).

وبالتالي فإن فشل المشروع الأصولي (كما يعتقد الباحث الفرنسي جيّل كيبّيل) في حل مشاكل المجتمع – إنْ لم نقل قد فاقمها وأزم أزمتهّا –؛ وهذا الفشل صار مدخْل أمنْ للحديث عن مرحلة ما بعد الأصولية[2]، الذي نأمل أنْ يوقفنا الله في إنجاز الحديث عنه في عمل أخر.

---

1- انظر: د. فهمي جدعان، *نظرية التراث ودراسات عربية واسلامية اخرى*، ط1، (عمان: الشروق للنشر، 1985)، ص66.

2- هاشم صالح، *معضلة الأصولية الإسلامية*، مرجع سابق، ص131.

# أخفاقات الظاهرة الإسلامية وعيوبها

أمر لا يعقب عليه أحد أو يختلف عليه أثنان هو إنْ الظاهرة الإسلامية ليس تنزّيل رباني أو دعوة من السماء موُحى لأنصارها ومريديها، ومن ثم فإن تمريرها على سونار العقل للفحص والتمحيص يُظهر إلى جانب ايجابياتها ومأثرها عيوباً ومناقب، كأمر واقع، ويمكن إيضاح بعض الملاحظات التي هي بمثابة اخفاقات ومناقب وعيوب رافقت مسيرة الظاهرة الإسلامية، أبرز تلك المناقب هي:-

1 - أنْ الظاهرة الدينية - بما هي حركات إسلاموية - بالإساس جاء كرّد عكسي وفعلي ضد الظاهرة العلمانية المدنية، لكن رغم إنها - الحركات الإسلاموية -؛ علمانية ولا ديمقراطية إلا إنها أسهمت في إقامة الظروف الضرورية لظهور العلمانية والديمقراطية، أي ظهور مجال سياسي مستقلّ، يكون فيه اللاعبون أفراداً مواطنين في المقام الأول[1].

2 - إنها أضفت لذاتها "هالة التقديس" أزاحت وشاح المقدس عن الدين، وجعلته وسيلة يمارسها حتى غير المطهر أو غير التقي؛ والمشين، لأجل تحقيق مصالحة من خلال الدين، واللعب بورقة الدين في لعبة سياسية دنيوية تقبل المرابحة، وتؤمن بالمراوغة والخداع والكذب والتزّييف كأسلوب رجعي مهين.

3 - إساءة استعمال الدين في غير محله، حيث إنْ الدين استخدم مراراً؛ كعامل استقطاب واجتذاب للجماهير، لمقاومة طغيان الحكومات العربية، أو مناهضة الاستعمار الاجنبي والتصدي لغزواته الفكرية والسياسية والعسكرية[2]، أي إنها جاء لإطفاء غريزة الرغبات الفردية للأشخاص أو الجماعات، ولم يأت يوماً لوجه الله أو لإرساء قيم الدين؛ كمنطق معاش وممارس يومياً.

---

1- أوليفيه روا، نحو *إسلام أوروبي*، مرجع سابق، ص32.

2- خليل علي حيدر، *التصور السياسي لدولة الحركات الاسلامية*، مرجع سابق، ص2.

# الفصل الثامن

# مُستقبل الظاهرة الإسلامية

# الإصلاح الديني: الواقع والنظريات

# فوق المقدمة

بدأت حركة الإحياء في منتصف القرن الثامن عشر في العالم الإسلامي بعد جمود السياسة عند المسلمين وتدهورها؛ لتنتشر في كل البقاع فعلياً؛ فتنوعت تلك الحركة ما بين تجمع من المتشدّدين في بعض المناطق؛ وما بين التصوف والاعتدال في بعضها الأخر؛ ورسالتها بالإجماع كانت تتمحور حول: إنْ سبب تدهور العالم الإسلامي هو انحدار الإسلام نفسه[1]، والحل يتمثل بالعودة إلى أصول الإسلام؛ وهذه العودة لا تتم بدون حركة دينية إصلاحية تتمثل باسم (حركات الإصلاح الديني).

ندرك جيداً بأنْ الإصلاح عملية متعددة المسارات تتداخل مع بعضها؛ ويختلط فيها المسار التربوي بالمسار القانوني، والمسار القانوني بالإداري والاقتصادي، والأخيرين بالمسار السياسي، والسياسي بالديني؛ وهكذا دواليك؛ في منظومة شائكة ومعقدة، الأمر الذي يتطلب السير قدماً بخطط متوازية وفقاً لتساؤل عريض: "كيف يبدأ الإصلاح؟"[2].

لقد انتهت حركة الاصلاح الديني إلى انتكاسة تاريخية كارثية خطيرة - بمعنى الكلمة - بعد انصرام اللحظة الفكرية النهضوية "العربية - الإسلامية" مطلع القرن العشرين[3] وهو الأمر الذي ترك باب الدعوة الى الإصلاح الديني والسياسي مُشرع الأبواب على مصراعيه؛ ومعه دعوات فتح باب الاجتهاد وضرورات تجديد الفكر/ والخطاب الديني والسياسي وكافة المجالات، لأن الماضوية مرّض يصيب المجتمعات المتأخرة، - وعدوى قد تألب الحاضر وتنتقل يرقاتها إلى

1- كولين تيرنر، *الإسلام الأسس*، مرجع سابق، ص267-277.

2- د. لؤي صافي، *الحرية والمواطنة والإسلام السياسي*: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص53-54.

3- د. عبد الألة بلقزيز، *دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، م. س، ص185.

المستقبل مما تتحكم في مصيره؛ وتجعله مستقبلاً رديئاً، لا يسعف ذاته -؛ وبالتالي هي دعوة للإبقاء على حالة العصور المتأخرة والعقليات (التخاصمية) القديمة التي ترفض التطوّر والحدّاثة والمُعاصرة لمجرد انها معاصرة لا غير انطلاقاً من قاعدة الابتدّاع ومحدثات الأمور.

نقول وقبل كل شيء؛ إنْ من بين اهم اسباب ودواعي بروز حركة الإصلاح الديني هو تراجع وانحطاط الدين في المجتمع الغربي آنذاك، -باعتباره مجتمع سبقنا في الوصول لما هو فيه الآن- بل إنْ من اهداف حركة الإصلاح الديني هو إعادة مكانة الدين إلى نصابها، وإعادة الدين الى سابق عهده، بما هو دين سماوي عظيم، يتسم بالسمو والعراقة والتقدم والأصالة والمعاصرة[1]؛ بمعنى أخر لولا الخلل الحاصل في منظومة التدّين لدى المجتمعات لما كان هناك دعوة أو ضرورة للمناداة بالإصلاح الديني.

لكن قبل الحديث عن الإصلاح الديني لا بد من الإحاطة بأمرين؛ من شأنهما يحدد مسار ووجهة الإصلاح؛ ألا وهما:-

**أولاً:** هل الظاهرة الإسلامية مثلت حركة الإصلاح الديني من كل جوانبه وتفرعاته؟

**ثانياً:** ما هو موقف الظاهرة الإسلامية من العنف الأصولي والممارسات الإرهابية التي تمارسها الأصولية الإسلامية العنيفة؟

لا شك أنْ الظاهرة الإسلامية رغبت أو جاءت من أجل إعادة تصحيح مسار الأمة، بغض النظر عن الآليات والسبل، وعن النتائج - التي تمخضت عن عُسر تلك الولادة - لكن هل وفقت في ذلك؛ هل نقذت العالم العربي من وحوله؛ هل أعادت هيبة الدين؛ هل انتشلت الأمة من واقعها؛ لا نريد أنْ نكون مثاليين ونتحدث عن انجازات -هي بالأساس- حققت ذاتها أوتوماتيكياً؛ ومن هنا لنا وقفة تأمل على حال الإصلاح الديني المتعثر في العالم العربي لمعرفة تجلياته.

1- حسام كصاي، *الإسلام والديمقراطية: تشوّهات الأصل والصورة*، مرجع سابق، ص142.

# أزمة الإصلاح الديني

قبل كل شيء ضرورة الحديث عن أزمة الإصلاح الديني، لأنها المدّخل الحيوي للتوّغل في أعماق الإصلاح الديني الذي هو غايتنا المعرفية – هنا – وصُلب ما نتوّق التوصل إليه في هذا الفصل البحثي؛ ومن هنا فالإصلاح الإصلاح الديني يقع حسب فهمنا في "دائرة المُحدثات" على إنه "ابتداع حسن"، فيه منفعه كثيرة للمجتمعات العربية المعاصرة.

وأنْ أساس أزمة الإصلاح الديني نتجت إزاء القطيعة التاريخية بفصل الديني عن السياسي، والذي كان هو الأخر "إحداث مُبتدع" أو "حداثة في الدين"؛ أي أنْ أزمة الإصلاح الديني نشبت بسبب الفصل العلماني بين الدين والسياسة؛ ((وأزمة أزمة)) الإصلاح الديني هو محاولة دمج الإصلاح الديني؛ وهذه هي الكارثة التاريخية في عمليات الإصلاح.

بتعبير أدق: إنْ عمليات الإصلاح الديني لا يجب أنْ تقوم بعملية هيكلة "العلمنة" وإفراغها من محتوها عن طريق توّظيف واستعمال "الثقرّطة"، وهذا هو جوهر ما تنزع إليه الحركات الإصلاحية؛ تحت عنوان الجهاد والقتال؛ بمعنى أنْ أزمة الإصلاح الديني؛ – والإصلاح الديني ذاته هو الأخر – ناجم بسبب الخلاف السياسي لا الديني؛ وناتج عن طمع بالسلطة لا حُباً بتجديد الدين؛ ومقولة "الإسلام دين ودولة" التي رفع راياتها منتصف القرن الماضي الإمام البنا والتي استلهمتها الحركات الإسلامية الراديكالية في سعيها للاستيلاء على السلطة بحجة حماية الدين[1]؛ وغاية الإصلاح هنا تأكيداً للمفكر تركي الربيعو: هو جعل الدين وسيلة لا غاية وهذا هو أول وابرز أسباب بروز (أو ضرورة) الإصلاح الديني.

---

1- تركي علي الربيعو، *الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص172.

## الإصلاح الديني: هل بدأ أم انتهى ؟

كما أشرنا في بحوث ودراسات أخر: - "أن 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" - في كتابنا: (**نقد النظرية الثيوقراطية السياسية، ط1، عمان: دار أمواج للنشر، 2015**)؛ ولأننا لم نلحّق الأخرين في مضمار النهضة والإصلاح بكل جوانبه؛ نعيد الحديث مرةٍ أخرى عن الإصلاح الديني؛ وكلنا إيمان وقناعة تامة بأنْ الإصلاح يُبشر ببعض ملامح الخير والانفراج من عقد التبعية والتردّي وتغيير مسلك التردّي إلى أملٍ منشود - رغم فداحة المشهد الدموي العربي الذي يراهن على الإصلاح بآيات السيف ونصوص الجهاد - إلا إنْ عازمة على التغيير المنشود؛ لكن ما يثير هاجسنا في هذا الفصل هو ثلاثة محاور؛ بمعنى ثلاثة أسئلة تدور في فلك الحياة العربية المعاصر؛ وهي المحور الأول: سؤال لماذا أخفق الإصلاح الديني زهاء العقود الماضية، المحور الثاني: هل الظاهرة الإسلامية تُمثل حركات الإصلاح الديني؛ والمحور الثالث والأهم: هل الجهاد هو إصلاح ديني أم فتنة وخراب وحروب وشقاق؟؟؟

قبل أنْ نحكم بالإجابة لا بد من التنويه ببعض الملامح عن ماهية الإصلاح الديني؛ وماهية شروطه؛ وبعد نكون قد تفرغنا للإجابة على تلك المحاور بما هي أسئلة القرن الحادي والعشرين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بتفرّد.

## ماهية الإصلاح الديني

يُعرف الإصلاح بأنهُ تعديل وتطوير غير جذري في شكل الحكم أو العلاقات الاجتماعية دون المساس باسمها؛ والإصلاح – خلافاً للثورة – ليس سوى تحسين في النظام السياسي والاجتماعي القائم دون المساس بأسس هذا النظام[1]؛ والإصلاح يعني إحداث تغييرات في شكل النظام أو الدولة مع البقاء على أجزاء كثير واعمده هامة من الدولة؛ وكتعريب إجراء هو إحداث مقاربة بين القديم والجديد؛ والحداثة والتراث؛ والتوفيق بينهما؛ دون قلع الأفكار والمؤسسات من العمق والجذور؛ وهو خيار سياسي يصلح لبعض النظم ولا ينفع عند بعضها؛ حسب تشخيص الحالة وحاجة الإصلاح لها.

أما الإصلاح الديني – نجد أفضل تعريف له عند الإمام محمد عبده – فيقول: أنْ "ما تحتاجه الكيان السياسي الإسلامي ليس مجرد الإصلاحات ، وإنما الإصلاح الديني الصحيح"[2]، كما وهو "تجديد الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشري"[3] ..... وهو يأتي بمعنى التغيير بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾[4]؛ بمعنى أنْ الإصلاح الديني لا يقوم به من لم يصلح حالة أو من يحمل أيمان كاذب ومزيف، أو من يتاجر باسم والقيم، والإصلاح الديني في مراحلة الأولى حقق نجاحات مُبهرة – وإنْ لم تُثمر بصورة جلية

1- عبد الوهاب الكيالي، *الموسوعة السياسية*، ج1، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994)، ص206.

2- تقديم: د. محمد عماره، *الأعمال الكاملة للأمام* محمد عبده، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص868.

3- د. محمد أبو رمان، *الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي*: مرجع سابق، ص39.

4- سورة الرعد، (11).

أو يُحافظ الخلف على ذلك السلف –، نتيجة لأنْ القائمين عليها هم أهلٌ لها مثل: الأفغاني، تلاميذه: عبده ورضا، والطهطاوي، والتونسي وغيرهم.

## جمال الدين الأفغاني[1]

كان المسار الإصلاحي الذي انتهجه الإمام محمد عبده في بداياته أقرب إلى المطالبة بالإصلاح الديني والتعليم والنهضة بعيد عن السياسة وبعد جملة مشاكل تعرض لها؛ عاد إلى جمال الدين الأفغاني "الأب الروحي للإصلاح" وأستاذ عبده للممارسة نشاط الإصلاح لكنه أختلف مع استاذه الذي كان يؤمن بالطريقة الثورية والجماهيرية للإصلاح[2]

فيما 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[3]، والذي قال عنه المفكر حسن حنفي: بانه – أي الأفغاني – كان "رائد الحركة الإصلاحية، وباعث النهضة الإسلامية.. وهو أول من صاغ المشروع الإصلاحي الحديث في النصف الثاني من القرن الماضي"[4] 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[5] وهو يسعى للإصلاح والنهضة والتجديد.

1- (1838 - 1897)، رائد الإصلاح الديني وزعيم حركة النهضة في العالم العربي والإسلامي؛ ولد في قرية أسعد أباد في افغانستان تنقل بين بغداد والبصرة ودمشق والقاهرة وافغانستان والهند واسطنبول.

2- د. محمد أبو رمان، *الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، الأولويات، الاستراتيجيات*، مرجع سابق، ص33-34.

3- المُستَشَار محمد سَعْيّد العَشمْاوي، *الإسَّلام والسيَّاسة*، مرجع سابق، ص53.

4- د. حسن حنْفي، *جمْال الدّين الأفغّاني: المائويَّة الأولى* (1897-1997)، طبعة خاصة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص11.

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

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[1]، 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 إنْ مسألة الإصلاح الديني هي مسألة نهضوية، وهي مسألة بحاجة للإدراك الجاد للحاجة إلى وعي مسألتين غير قابلتين للتأخير أو الأرجاء، ألا وهما[2]:-

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

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

فهل يجيب على تلك الأسئلة سيّد قطب صاحب "الأصولية العربية"؛ أو عَرَاب الأصولية الدينية في العالم العربي؛ وصاحب أول مفقس عربي لتفرّيخ الجماعات القتالية المسلحة والمتحزمة بالعنف الأصولي والتطرف الرّاديكالي.

## سيّد قطب: إصلاح أم قتال ؟

لقد كَثُر الحديث عن سيد قُطب في الآونة الأخيرة واخذ مساحة واسعة من السجال الفكري حول عقيدته وحول فكره السياسي، وخياراته، وهل هو مُصلح أم مغامر بالدين، أم فقاعة في الهواء، أو شعاراً وهتافاً، خصوصاً وهو عراب الأصولية الرّاديكالية في العالم العربي؛ إذ ترد الطروحات التي وفرت لصاحبها سيد قطب شهرة واسعة في العالم الإسلامي اليوم في كتابيه

1- نزيه أيوبي، "*أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي*"، مرجع سابق، ص28.

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

اللذان كتبهما أواخر سني حياته: (في ظلال القرآن) و(معالم في الطرية) وهو بيان أطلق عليه اسم "ما العمل الإسلامي" وقوام فرادة قطب هو أنهُ يفصل فصلاً جذرياً بين الإسلام وبين مجمل مجتمعات عصره البشرية[1].

وتتبلور نظرية سيد قطب في إنها تدّمج بين الدين والسياسة، ربطاً "كنسياً كاثوليكياً"، فجاً، على نمط "الثيوقراطية"، ويرى إنْ الإسلام هو عقيدة في الضمير وشريعة للحياة بكل جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية، وليس الفصل بين الدين والسياسة سوى "أسطورة" بالنسبة لموقف الإسلام منها[2]؛ وهنا تتضح "كاثوليكية" سيد قطب وتبرز الشواهد على حاكميته البشرية التي يحاول إلباسها ثوبٍ إلهي.

إضافة لذلك أنْ سيد قطب سار بالإسلام السياسي الى إتجاه راديكالي عندما رفع شعار الحاكمية في وجه الدولة الوطنية الناصرية، وأعلن عن جاهلية المجتمع العربي الإسلامي[3] ورأى إنْ الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية كل حاجات العصر بشرط الرجوع إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، .. وليس الفقة الإسلامي أبن عصره وظروفه[4] وهذا هو برنامج سيد قطب التجديدي لقيم الإسلام وتحويله إلى أيديولوجية معاصرة[5]، والذي جاء ليمضي على خطأ عنف الإخوان الذي رسمه الإمام الشهيد البنا ليؤول به إلى نهايته المريرة[6].

وما يمكن قوله هنا أنْ سيد قطب لم يكن إصلاحياً، ولم يكن رائداً في مجال الإصلاح الديني، فالمتتبع لمسيرته الفكرية والسياسية تؤكد إنه قد أساء للإصلاح أكثر مما نفعه؛ وأنهُ حول الإسلام من دين اعتدال إلى دين قتل وشريعة غاب وثورة على المجتمع، وربما هذا ايمان عقدي

1- جيل كيبيل، يوم *الله: الحركات الاصولية المعاصرة: في الديانات الثلاث*، ترجمة: نصير مروه، ط1، (د. م: دار قرطبة، 1992)، ص29.

2- شريف يونس، *سيد قطب والأصولية الإسلامية*، ط1، (القاهرة: دار طيبة للدراسات والنشر، 1995)، ص161.

3- أعرَاب أبرَاهَيْم، *الحدّاثة والإسَّلام السَّياسَي*، ط1، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2000)، ص16.

4- شريف يونس، *سيد قطب والأصولية الإسلامية*، مرجع سابق، ص160.

5- المرجع نفسه، ص161.

6- د. رفعت السعيد، *الصراع بين الإسلام والتأسلم*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014)، ص145.

وإنما نتيجة الظروف السياسية التي مر بها قطب من اعتقاله وحجره وأقامته الجبرية جعلت منه ناقماً للواقع؛ بعيداً عن النزّعة الإيمانية؛ فكان القتال هو الإصلاح الديني عند سيد قطب، والجهاد هو شعار ذلك الإصلاح.

## أركان الإصلاح الديني

نرى أنْ الإصلاح الديني هو ليس إصلاحاً سياسياً، كما يذهب إلى تفسيره البعض، لكن قد يكون طريقاً للإصلاح السياسي، وبذا فأنْ أركان الإصلاح الديني هي الركائز التي يمكن الانطلاق من خلالها، أو السعي إلى بناء منظومة احترافية تقديمية تعيد الأمة إلى سابق وضعها بما هو تزّاث مقدس ونفعوي، لا تزّاث بليد وقديم من مآثر ومخلفات تاريخية لا تصلح إلا للإتلاف والقذّف بها في سُلل المُهملات، ومن أبرز تلك الأركان التي نعتقدها "ضرورة قصوى" من أجل الإصلاح الديني؛ هي:-

1 – إعطاء العقل الحرية التامة في تفسير النصوص الدينية بما يراعي الواقع والمعطيات.

2 – إنهاء القطيعة التاريخية بين النْص والواقع – وهي تعتمد بذلك على الركن الأول – لأنْ القرآن لم يُنزل بمعزّل عن الواقع زهاء العشرون عاماً؛ وبالتالي فإنْ تفسيره لا بد أنْ يُراعي ذلك الواقع بالمرّة.

3 – توفر شروط الإصلاح في الفرد أو الجماعة، شرّط أولي؛ فكثيرٌ ممن يقومون أو يدعون عمليات الإصلاح هم "ليس أهلها" ولا يستحقون إدارة تلك المهمة.

4 – إعادة ترّميم المؤسسة الدينية؛ فجُل مشاكل الإصلاح نابعة عن المؤسسة التي هي إما تابعة للدولة أو أصحابها مُعينون بأوامر الدولة – وبالتالي يُصبحوا تابعين خانعين لها يسيرون قرارات الدولة تجاوزاً على الدين –؛ أو أنها مفقس لتفرّيخ جماعات العنف الأصولي، وفي كلا الحالتين هي مصدر قلق، ومنفذ للعنف؛ ويتطلب مواجهتها من أجل مجتمع عربي مدني.

5 – الاعتماد والاستفادة من علوم الغير؛ فالنهضة الأوروبية ليست ضاره بالمرة ولا نافعة بالمرة، وما حققته وتقدمت به علينا يجعلنا ننظر إليها بـ "عين حذقة" نحاول أنْ نقتبس منها ما يحقق إصلاحنا؛ خصوصاً ونحن بهذه المرة – أؤكد لمرة الألف – بحاجة إلى مارتن لوثر عربي؛ فنأخذ ما يمكن أنْ يفيد ونزوي ونتقاضى ما لا يخدمنا؛ وهذا هو الفرق بين أنْ يُفرض علينا من الغربي وبين ما نقتبسه نحن بمحض أرادتنا وكامل أهليتنا.

## الإصلاح الديني تحت الأضواء

اسأل نفسي؛ كالأخرين، وبـ "تجرّد" من أي نزّعة عدوانية تجاه الحركات الإسلامية؛ أو أيديولوجيا خاصة؛ بالقول: أين الإصلاح الذي تقدمت به الحركات الأصولية؛ – وأنا مطلقاً – لست ضد مشروعها بالمرّة، لكن ضد أسلوبها ونتائجها، أيهما أفضل حال الأمة قبل خمسين سنة أم اليوم؛ بالمؤكد إنْ اليوم هو أسوى مرحلة يمر بها العرب والمسلمين؛ خراب، دمار، احتلال، استعمار، تبعية، إرهاب، تطرف، فتنة، طائفية، حروب أهلية، قتل وتشرد وعنف مجاني؛ هل بأمكان الحركات الإسلامية أنْ تنفي ما تقدمت به؛ وهل هي تمتلك الجرأة لتعترف بذلك؟؟

لا أظن ذلك لأنها بالأساس سوف ترفض حديثنا؛ أو ربما تكفرنا وتجحد بقولنا لكننا لا نقول إلا ما نراه ضمن النظرية البراغماتية التي ترفع كل صور الواقع وتنظر إلى النتائج وترفض الشعارات والأهداف.

أننا نتساءل فقط؛ ونترك الإجابة للواقع والمعطيات التاريخية؛ فنتأمل جميعنا – علمانيين ودينيين – نتائج الظاهرة الإسلامية؛ تساوقاً مع القول الماركسي الشهير: "أصمت ودع عملك يتكلم"؛ ولو تفحصنا الحالة العربية اليوم في ظل الأصولية الدينية والظاهرة الإسلامية؛ بل لو أننا تفحصنا الحركات الإصلاحية (السلفية الجهادية – الأصولية الراديكالية – الأصوليات الدينية – الحركات الإسلامية) بكل قسماتها وعناوينها وفروعها فأين هي من الإصلاح، وما هو الإصلاح الذي

قدمته؛ والحركة السلفية الجهادية – كأقرانها – تشكل اليوم "أحد أهم التحديات التي تواجه الدولة والمجتمع في العالم العربي والإسلامي، لما تمثله من تهديد لأمنه واستقراره"[1]؛ لدرجة أصبحت تلك الحركات الرّاديكالية – بفهمها العام – تُختطف أضواء الإصلاح الديني وتحمله على عتاقها؛ تحت عنوان العنف الأصولي، والتطرّف الديني والإرهاب المتدّين.

## أين هو الإصلاح الديني

ففي المجتمعات العربية المعاصرة كانت مسألة الإصلاح الديني من جملة المسائل التي انقطع الاتصال بها، مذ الحقبة النهضوية التي كاد أنْ يطويها النسيان[2]، وكانت الحركات الإسلامية – كالحركات الإصلاحية – تنتهج الإصلاح سبيلاً، لتغيير وجه العالم وانتقال الحال الى حالٍ اسمى وأرق من خلال عملية الإصلاح الديني، لذا فإن إصلاح الفرد والمجتمع وفق التعاليم الإسلامية هو المشروع العام للحركات الإسلامية عموماً، وهو الذي بقي ثابتاً[3] دون ادنى شك حتى اللحظة، كشعار وممارسة او فكر ونظرية.

ولا يخفى على احد ان ابرز مشاريع الإصلاح هو ما دعى إليه المشروع النهضوي العربي وأخذت بمكتسباته وتجلياته التيارات والحركات القومية في عموم المنطقة العربية من أجل استنهاض الهمم وإعادة صوغ الخرطة السياسية والدينية العربية وفق آليات التجديد والإصلاح، كون ان مسألة الإصلاح الديني هي "مسألة نهضوية" ... إذ يحدد بلقزيز مسألتين تتعلقان بالإصلاح بما هو نهضة واستنهاض، وهما لم يعدا قابلتين للتأخير او الأرجاء، وهي[4]:-

1- د. محمد حافظ دياب، *السلفيون والسياسة*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015)، ص221.

2- د. عبد الألة بلقزيز، *دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، مرجع سابق. س174-175.

3- ناثان ج. براون، *المُشاركة لا المُغالبة: الحركات الاسلامية والسياسة في العالم العربي*، ترجمة: سعد محيو، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص247.

4- د. عبد الألة بلقزيز، *دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، م. س، ص175.

1 - إن الإصلاح خيار موضوعي لا مهرب منه لأي مشروع نهضوي عربي لمجتمع او أمة.

2 - إن اخفاق مشروع الإصلاح الديني الذي تبناه الامام محمد عبدة، يطرح ثمة اسئلة حول مجمل العوامل التي ادت الى اخفاق المشروع.

وان الإصلاح الداعي للنهضة يعني في مجملة دعوة لأصلاح إسلام تمت خيانته او تشويهه من قبل أصحابه الجُدد (رجال الدين المودرن)، فيكون الإصلاح بمثابة العودة لتكوين إسلام مثالي واستعادة لمكانته الأصولية، او دعوة لأصلاح أمة قومية تم الغدر بها وتغيير مسارها الى مهاوي الردى والى مناطق الضعف والانحلال والترهل، .. فالإصلاح اذن هو دعوة لإستعادة اسلام مثالي وقومية يوتيوبية مجردة من قيم الطوباوئية والهرطقة.

## إصلاح التعليم الديني أم إصلاح المؤسسة الدينية؟؟

هناك من يعتقد إنْ الإصلاح الديني يعتمد بالدرجة الأولى على إصلاح التعليم الديني؛ إذ أصبحت مؤسساتنا التعليمية اليوم بحاجة للإصلاح وإعادة البناء وفق المواصفات الحديثة؛ فهي لم تعد تؤدي مهمة تعليمية (بناء العالم المسلم المزَّود بالمعرفة الملائمة)؛ ولا مهمة تربوية (فهم الطالب لمجتمعة وللعالم الذي يعيش فيه)، وذلك يعود لثلاثة أمور: البرامج المتخلفة، المنهجيات القاصرة، والعلاقة الإشكالية بالدولة، وبالعالم[1].

في حين يذهب أخرون إلى أنْ إصلاح المؤسسة الدينية هو الأجدر والأنفع وهو عنوان الإصلاح الديني؛ إذ اتجهت الدولة العربية بشكلها التعميمي إلى تنظيم المؤسسة الدينية لكي تستطيع الإفادة من الدين في تثبيت شرعية السلطان[2]؛ وتوظيف تلك المؤسسة للعمل لصالح الدولة والأحزاب المؤسسة للدلولة أو القائمة عليها؛ وهو ما يدفع البعض إلى القول بأن المؤسسة

1- د. رضوان السيّد، *الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسيَاسات الدَوليَّة*، مرجع سابق، ص230.

2- المرجع نفسه، ص217.

الدينية تعيق التقدم، وإنها أحد أهم المعوقات التي تعترض مسيرة الديمقراطية[1]، والديمقراطية هنا هي بوابة الإصلاح الديني في معتقدهم؛ وهو ما نذهب إليه نحن من إنْ الديمقراطية هي ضامنه حقيقية للإصلاح؛ لأنْ الاستبداد - كنقيض للديمقراطية - ليس يصنع إلا الخراب والحروب الطاحنة؛ ولأن الديمقراطية هي التي تُهيأ المناخ اللازم من أجل بدأ عملية الإصلاح الديني، وغياب الديمقراطية صنع الخلل في المنظومة الدينية وأدى إلى احتكار المؤسسة الدينية والهيمنة على التعليم الديني ومن ثم احتكار النص لصالح الحزب.

وبالتالي فالإصلاح الديني يجب أنْ ينال المؤسسة التعليمية الدينية والمؤسسة الدينية ذاتها؛ فكثير من مساجد المسلمين اليوم هي مساجد ضرار تدعو للفتنة والعداوة والحروب الأهلية ولا بد من أنْ ينالها الإصلاح الديني.

## الإصلاحية الإسلامية إلى أين ؟؟

لعلنا نتساءل هنا على أي حافة تاريخ تقف الظاهرة الإسلامية اليوم بقيافتها العسكرية وزّيها الديني الفولكلوري ورماحها الردّينية وسيوفها وقلنْصّوتهّا وصولجانها وخيولهّا الجامحة؟؟

هل هي الممثلة الشرعية للراديكالية الإسلامية والعنف الأصولي كخيار للإصلاح الديني؛ أم إنها تقف إلى جانب "الإصلاحية الإسلامية" بتفرّد؟؟

أقل ما يُقال عن الإصلاحية بمعناها العام هو أنها النزوع لإدخال تطويرات واتخاذ خطوات لتحسين الوضع القائم .. وهو الاتجاه المنادي بالتقدم عن طريق التدرج والتطوير والإصلاح والتكافل الطبقي دون اللجوء إلى الثورة أو الصدام الاجتماعي[2]؛ أي بمعنى إنْ الإصلاحية تقف بالضد

1- إريك رولو، "*الديمقراطية والعالم العربي: الإشكاليات والتحديات*"، في: (مجموعة باحثين)، *الديمقراطية الطريق إلى التنمية والاستقرار*، تحرير: ممدوح سالم، وقائع مؤتمر قطر الثالث للديمقراطية والتجارة الحرة، قطر، الدوحة، 14-15/ أبريل، 2003، ط1، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 2003)، ص39.

2- عبد الوهاب الكيالي، *الموسوعة السياسية*، مرجع سابق، ص208.

الرّاديكالية، تقترب معها في ضرورة الإصلاح والتغيير، لكنها تختلف معها الأسلوب وآليات المعتمدة لذلك التغيير؛ فالأولى (الإصلاحية) تعتمد الأساليب السلمية وانتفاء الحاجة للعنف؛ فيما تعوّل الثانية (الراديكالية) فهي لا خيار لها سوى الخيار الثوري العنيف وممارسة كل الإرهاب والقتل دون تردد.

وللتقرب أكثر للظاهرة الإسلامية اليوم بما هي – تعد نفسها – حركة إصلاح ديني وبديل حضاري؛ فهل هي إصلاحية بمعناها العام؛ أم راديكالية عنيفة بمعناها الضيق؟؟

بدءاً يمكن القول بأن الإصلاحية الإسلامية الحديثة استبسلت في الذّب عن دولة العدل؛ مُبشرة بنموذج الدولة الحديثة[1]، ومن هنا ندعو إلى التأمل سوياً في صفحات تاريخ الظاهرة الإسلامية على طول مسيرتها الاجتماعية؛ ونسلط الأضواء على ما قدمته للحياة العربية؛ وما الذي أفضت إليه الظاهرة – بغض من قناعتنا بإصلاحيتها أو راديكاليتها فالمسألة فكرية وحسب –؛ أنا لا أريد أنْ أظلم الظاهرة الإسلامية هنا لكن فقط اتساءل عن ثمْة اعتبارات أنوه عليها كمشروع حضاري تدعي ذلك لنفسها وعلى على شكل تساؤلات:-

1. أين هو مشروعها الحضاري.
2. أين هو الإصلاح الديني الذي حققته الظاهرة.
3. هل أخرجت الإسلام اليوم من محنْته؛ أم إنها سببت في أزمّتِهِ
4. وهل خيار العنف تحت عنوان المقدس هو الإصلاح الديني بعينه.
5. هل هي حركات إصلاحية سلمية أم حركات راديكالية عنيفة تريد تغيير الواقع عن طريق امتزاج النْص بالرّصاص؟!
6. ما هو مصير الطائفية وكيف تبلورت ؟
7. هل الزّج بالثيوقراطية؛ هذا هو الإصلاح الديني ؟؟

أنْ المؤسف جداً هو ألا نجد إجابة تقف إلى جانب الظاهرة الإسلامية أو تساند حضورها المميز في الساحة العربية والإسلامية، ؛ لأننا نريدها "عودة ديني ميمونه"؛ لكن الظاهرة الإسلامية أعطت لذاتها

1- برّاق زكريا، *الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر*، مرجع سابق، ص158.

وصف "فرحةٍ لم تكتمل"، لأنْ الإصلاح الذي جاءت من أجله؛ كان إصلاحاً شكلياً، ومجرد صهّوة أمتطتها للعبور إلى ضفة السلطة والحكم مع تناسي المجتمع وهمومه ومعاناته؛ أسوةٍ بغيرها من حركات الإصلاح الديني؛ "ومن ثم تحوّل الإصلاح في ظل المنظور الأصولي والتوّجهات الثيوقراطية إلى حروبٍ أهلية مُدمرة قاتلة وقائمة على فريضة الجهاد بالمعنى الراديكالي الأصولي، لا بمعناه الإسلامي المُبكر الأولي، وهو ما يعني إصلاح الأمة من خلال نافذة جهاد العرب ضد العرب!!"[1].

## الظاهرة الإسلامية: أصولية إسلامية رَاديكالية

بعد ما تفضلنا في شرّحه لا يمكننا رد الظاهرة الإسلامية إلا إلى أصوليتها الراديكالية؛ كثوّب سهرة امتازت به ولاقت شهرتها واختطفت أضواء المتابعين لها؛ فهي لم تكن "إصلاحية دينية" بكل ما قدمته؛ بل كانت أقرب للـ"الأصولية الإسلامية" بمعناها العنيف؛ لكن يجب أنْ نؤكد هنا إنْ نرفض بشدة العملية الجراحية لرّبط الإسلام بالإرهاب تحت أي مُسمى وعنوان؛ فالأصولية حتى اللحظة ما زالت تحارب خارج دائرة الإسلام؛ وليس انبثاق عنه؛ وبالتالي أدى التزّييف والتلفيق للحقائق التاريخية للإسلام مما سهل مهمة التقارب الإسلامي بالإرهاب.

## الإصلاح والأصولية الإسلامية الرّاديكالية

لقد شكل الإصلاح دوماً أحد ركائز الدين الإسلامي؛ بيد إنْ ديناميكية التجديد توقفت مع بروز نموذج الدولة الوطنية المستقلة التي سعت إلى تأميم الدين؛ ولم تخلف بديلا سوى الأصولية المتطرّفة[2]؛ التي تعني بكل ما تقدم من حديثٍ مقتضب عن الإصلاح الديني؛ نُشير إلى إنْ الإصلاح

1- حسام كصاي، "*الإصلاحية الإسلامية*"، صحيفة الزمان، طبعة لندن/ بغداد، العدد5221، يوم الأربعاء في 2015/9/30، السنة السادسة عشر، ص8.

2- د. السيد ولد أباه، *عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية*، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004)، ص113.

لم يكن هو المرّجو؛ ولا هو الأمل بكل كان إصلاحاً دون مستوى الطموحات؛ وأكثر كان مجرد عملية ترقعيه؛ استهدفت شكليات الدين والدولة والمجتمع؛ وتجاوزت مضامينها الأساسية؛ فكان إصلاحاً ديكورياً أكثر مما هو جوهرياً؛ وبالتالي خيب أمال الأمة؛

## مَوقف الحَرَكات الإسَلاميَّة من الإصَلاح الدّيْني

شـهدت السـاحة الفكرية والسياسـية العربية حضـوراً مُلفتاً للنظـر وللاهتمام من جانب المهتميـن بالظاهـرة الإسـلامية، حيث حققت الحركات الإسـلامية صعوداً سياسـياً كبيـراً وبناء قاعـدة جماهيرية عريضة كانت مُتعطشـة لـ "راوي" يُسـقي حقول تعطشـها للحياة السـعيدة وتغييـر تكلسـات الواقـع العربـي الـذي أثبـت باعتـراف نفسـه عجـزه عـن تخطـي مرحلـة الانحبـاس والتّخنْـدق والجلـوس علـى مقصـورة الحيـاة وفشـله فـي انتشـال الواقـع العربي المريـض وسـمقة إلـى سـلالم النهضـة والتنميـة المغـدورة والمخفيـة جُثتهّـا حتـى اللحظة الراهنـة؛ فراحـت تلك الحركات تقف وراء عار الصحوة الإسـلامية، واسـتطاعت أنْ تلف سـياجاً من جيل الشباب[1].

"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"[2] بمعنى أدق كان الإصلاح الديني عند الحركات الإسلامية مُذ الوهلة الأولى لا يخرج من دائرة "الشعار" والغاية عبر وسيلة الدين؛ لا غايته!!؛ .. أضف إلى ذلك بالأساس غياب أية رؤية مستقبلية لحل مشاكل الشباب، ولا سيما الاقتصادية منها[3] علاوة على الاجتماعية والسياسية والبيئية.

1- علي نوح، "*العَرَب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟*"، مرجع سابق، ص355.
2- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوّقراطية*، مرجع سابق، ص160.
3- نقلاً عن: علي نوح، "*العَرَب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟*"، مرجع سابق، ص355.

حيث لعبت الحركات الإسلامية المعاصرة بثمْة أدوات محلية أو أجنبية لتحقيق غاياتها؛ وما زالت توّظف كل مقدس أو مدنس من أجل الفوز باختطاف بطاقة التأهل في "لُعبة الكبار" من خلال المزّج الديني في الحقل السياسي والمراهنة على إجبار الدين أنْ ينزع ثوّب قداسته وارتداء ثوب الوسيلة المُرصع بالرهانات الخاسرة والمزايدات والتلفيقات؛ حتى قضية الإصلاح الديني في صحن الإسلاموية تمت بتسوية بين الدين والسياسة لصالح الأخير من خلال أداة "الأصولية أحدى ورقات الحركات الإسلامية من اللعب بالدين من خلالها، لتحقيق غايات في نفس يعقوب"[1] لذلك سعت الحركات الإسلامية جاهدة من أجل بلوغ الإصلاح؛ لكن الفكرة التي كانت عالقة في ذهنيتها إنْ مجرد إعلان بيان الإصلاح لكنها لا تمتلك المشروع والخطة والطريقة؛ بل إنها تجهل الهدف الذي تروم من وراءه؛ وإلا كيف أصبحت الطائفية هي النتيجة الحتمية والشرعية للإصلاح الديني الذي شمرت لهُ سواعد الحركات الأصولية المعاصرة.

فالدين لم يتطور في الحياة العربية؛ بل تعرضت لانتهاك من قبل مُقلديه ومعتنقه؛ وتحوّل بفضل سلوكياتهم الطائشة إلى مشكلة؛ فالتّطفل والمراهقة ليس لها علاقة بالفئة العمرية؛ وإنما بتصرّف العقل دون شك؛ لأنها أصلحت عطل مفهوم الإصلاح فقط وترك الجانب الديني مه؛ أي أنها مجرد تحدثت عن مفهوم الإصلاح لكننا لم نلمس ذلك التجديد المرجو والإبداع الفكري في تغيير قدامة الفكر الديني والخطاب التهديدي؛ وبالتالي لم نلمس إلا حالتين طارئتين على الفكر العربي المعاصر قَدمت بهما الحركات الإسلامية كإصلاح ديني؛ ألا وهما؛ الطائفية والثيوّقراطية؛ ومتعلقاتهما وتبعاتهما على ذلك الفكر والعقيدة الدينية.

1- حسام كصاي، نقد *النظرية الثيوّقراطية*، مرجع سابق، ص112.

## إطلالة على الطائفية

تُعرف الطائفية بأنها توظيف علاقات التضامن الطبيعي الناشئة في إطار جماعة دينية أو جماعة قَبَلية أو جِهوية في الصراع على السلطة وإعادة تقسيم الثروة على أساس ميزان القوى العصبوي وحده[1]؛ أضف إلى ذلك ما هي إلا تعبير عن القوى الظلامية الوسيطية؛ وعن الجهل المتصاعد من أعماق الماضي السحيق أو فساد البنية الاجتماعية[2]؛ والطائفية وإنْ كانت نظام سياسي أو تعبير عن جماعة؛ إلا إنه من جانب أخر مثلت بكون الثمْرة التي جهدت ن اجل غرسها الحركات الإصلاح الديني في تبني الإصلاح الديني؛ لأنها عجزت عن تحقيق اجماع عربي كبير قومي أو ديني؛ فلم يكن السبيل إلا التعوّيل على الطوائف وبلورتها بصيغتها النهائية لتكون قائمة ونشطة لسببين:-

**الأول**: أنها فشلت في الإصلاح فرأت في الطائفية هو الإجماع الذي سيعطيها جرعة مقوّية للعودة مرةٍ أخرى لتبني المشروع الإصلاحي.

**الثاني**: أنها استقدمت السياسة الطائفية من أجل المراوغة والالتفاف حول مشروع الإصلاح حتى لا تتنازل عن رايته لتيارات معادية كالعلمانية مثلاً؛

لهذا كانت ولا زالت الطائفية تعكس إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا، وسياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى[3] أي بمعنى إخضاع الدين للسياسة؛ واستخدام ما تبقى من العصبية الماضوية في سبيل تحقيق اهداف مادية دنيوية لا علاقة لها بالدين أو برفع سمعة هذا المذهب أو ذاك أو تأكيد سلطة الله (عز وجل) هنا وهناك[4]

1- د. برهان غليون، *نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص25-26.

2- المرجع نفسه، ص27.

3- د. برهان غليون، *المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات*، (بيروت: شركة الفجر للطباعة والنشر، 1988)، ص20.

4- المرجع نفسه، *المسألة الطائفية*، ص71.

فكان الإصلاح الديني هنا ضحية تلك الممارسات المشينة لذلك التوّظيف الخاطئ؛ فالطائفية لن تنتج لنا التحرر أو المقرّطة أو التحديث على العكس من ذلك كله أنتجت لنا طبقة لاهوتية استبدادية لا تضع حدود بينها وبين الرّب إلا مسافة شعرة واحدة؛ والانكى إنها تعمدت إلى الإصلاح الديني وشمرت له السواعد لكنه كأن يكون "إصلاحاً عكسياً" تناول الثانويات والجزيئيات وتحاشى صميم الجرح والآلم؛ لربما خانه التشخيص أو الفحص الدقيق، فالإصلاح كان ولا بد أنْ يمس التفسير البشري النصوص الدينية وتحريرها من قيد التأويلات الماضوية؛ في حين إنْ النزّعة الطائفية ظلت وما زالت تقاتل من أجلا ألا يؤول النص اليوم وقطع علاقته مع الواقع؛ وغلق أبواب الاجتهاد بأقفال من "اهيين"؛ فكيف يتحقق الإصلاح وأبواب الاجتهاد موصده، والتفسيرات الدينية القديمة هي الفاعلة؛ والتجديد لم يمس إلا قشور الدين والظواهر السياسية والاجتماعية؛ كان تجديداً شكلياً إلى حد ما.

لأنْ الطائفية كأحد الأعراض المرضية للنظم الحديثة وحصاد لتعدد المذاهب[1] كانت أكثر اعتزازاً بتجميد النص الديني وأشد حرصاً على عزّل النص عن الواقع وأكثر التكوينات الفكرية والفقهية في الحنين إلى الماضي والمحافظة على الواقع الراهن بما هو تراث وماشي عريق - وإنْ كان من وجهة نظرها هي فقط - والتمسك بالترّاث ورفض الحداثة والواقع والمعطيات؛ بمعنى أدق أنْ الطائفية لا تخرج عن معان: "المحاصصة المذهبية، والولاءات المبطنة، والانتماءات الخارجية، والحروب الأهلية" فكيف لتلك المفاهيم أنْ تحقق الإصلاح الديني؛ هذا على اعتبار فرضيتنا بخصوص إنْ الطائفية هي منتج الإصلاح وأبرز معطياته؛ أو هي الجادة السالكة والمؤدية إلى تحقيق الإصلاح ولو من باب العقلية الدينية التآمرية على الأقل.

"فالطائفية اليوم هي "الفتنة الكبرى الجديدة"، التي تريد ان تجعل في كل شبر من تراب العرب موقعة جمل، وصفين، وتريد ان تمزق العرب الى طائفتين متصارعتين ناجية وهالكة، ان تخلق شعب مقسم نصفة علي ونصفه الأخر معاوية، كتعبير مجازي، وكتدّليل لمشروع تقسيم

1- د. برهان غليون، *نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة*، مرجع سابق، ص44.

الأمة العربية وفق إملاءات الصهيونية الجديدة"[1]، فهي بما لا يقبل الشك عادة ما تصبح – الطائفية – بهذا المعنى لتستخدم الدين كوسيلة لتحقيق اهداف دنيوية[2] حتى لو كان الدين بمعزّل عن ذلك أو خارج تصوره؛ فالحركات الإسلامية ركبت موّجة الطائفية من أجل الوصول إلى الدولة والحكم وبالتالي أصبح الإصلاح الديني أمر ثانوي ليس بالضرورة تجديده أو إعادة ترميمْة؛ فالدولة والحكم هو مبتغى تلك الحركات أما الإصلاح الديني فهو ليس إلا حجة ودعاية وورقة رابحة تكون بمثابة الطريق الممهد من أجل الوصول إلى كرسي الرئاسة وصولجان الحكم.

وإلا نتساءل اليوم بكل جرأة وصراحة: أين هو البديل الإسلامي مما تعانيه الأمة العربية؛ وأين هو الحل الإسلامي من إشكاليات: الفقر، الجوع، البطالة، الانحلال، الالحاد، التكفير، التطرف، الخدمات، وأين هو المشروع الحضاري الإسلامي؛ ((ما زلنا نسمع جعجعة ولا نرى دقيقاً))؛ وكيف يكون الإصلاح الديني والحركات الإسلامية – البعض منها – ترفض التجديد الديني اصلاً، وتعزل النص الديني عن واقعنا المعاش، رغم أنْ القرآن جاء متمْرّحل وبشكل تراتبي على مدى عشرين عاماً لمراعاة الواقع وما يحدث من قضايا ليعالجها التنزيل؛ في حين يقف "البعض الإسلامي" خلاف ذلك ويرفض حقيقة نزول القرآن هذه؛ وهي ضد العقل وأقرب للنقل؛ والإصلاح الديني لا يمكنه أنْ يتحقق بدون تحرير العقل وإعطاءه دوره الحضاري في تحقيق الإصلاح الديني.

كيف لا وهي – أي الطائفية – إضافة إلى أغلب الحركات الإسلامية اليوم تقف ضد العقل بتفرّد؛ تقوم على رؤية أساسها النقل وليس العقل، وبالتالي تكون الطائفية، كمجتمع تُحارب التفكير وتدعو للتكفير، تُخاصم العقل وتُناصبه العداء وتَرفض فقه الواقع، بل هي ظاهرة نرجسية رومانسية دينية تُطرب وتناغم الحّس الدّيني للفرّد، مما

1- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص14.

2- د. فرهاد أبراهيم، *الطائفية السياسية في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق*، ط1، (القاهرة: مدبولي، 1996)، ص24.

يُبعدهـا عـن الواقعيـة والمنطقيـة، فتصبـح يوتوبيـا مريـره[1]، والنرجسـية واليوتيوبيـا لـن يصنعا واقع حيّ ولا يبنيان مجتمع ولا يؤسسان لدولة.

## هل الجهاد هو الإصلاح؟

قد يكون سؤال صعب للغاية، والإجابة عليه تُحيقها المخاوف والقلاقل والاضطرابات؛ إضافة إلى التردّد في الإجابة لأن الجهاد أصبح في عصرنا اليوم يحمل ثلاث دلالات واضحه؛ هي:-

1 - **مدلول فقهي**: الجهاد في سبيل الله؛ والخلاف هو: ما معنى الجهاد في القرآن، وعلى من ينطبق اليوم، ومن هم الكفار أصلا؟

2 - **مدلول فكري**: أنْ الجهاد أكتسى طابعاً فكرياً؛ بين باحثين وكُتّاب مختصين بالدين من نافذة الفلسفة والافكار والعقائد الحزبية، وبالتالي شكل جدل فكري حول الجهاد؛ خصوصاً وإنْ هناك من يحاول أقصاءه نهائياً من الحياة الاجتماعية العرية رغم أنهُ مازال يقاتل في مداخل المجتمع والفكر العربي المعاصر.

3 - **مدلول سياسي**: ويتبلوّر حول تجريد نص الجهاد من رمزيته وروحيته وقاسته؛ وتوّظيفة لصالح النخبة المتسلطة، وجعله مجرد شعار حزبي أو عنوان لكتلة سياسية أو أداة تستعمل لتحقيق غايات في نفس يعقوب!

وأخطـر كل الـدلالات هـو المفهـوم السياسـي للجهاد، لأنْ سـيجعل من الجهـاد "قضية تجارية" تسـويقية أقرب لمفهوم السـوق والسـلعة والمرابحـة؛ وأبعد للمعنـى القيمي والرمزي والأخلاقي للجهاد،

فالجهاد أصبح يحمل معنى الإصلاح اليوم في ظل الحركات الإسلامية التي ترتاد الأصولية تاره، وترّتاد العمل السياسي تارةٍ أخرى،

1- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، مرجع سابق، ص17.

## الإصلاح الديني بين الأمس والغد

كان وما زال الإصلاح الديني يُمثل مطلب جماهيري عربي وإسلامي، فلم ينته هذا المطلب حتى اللحظة، لأنهُ ببساطة لم يتحقق أصلاً، أو بالأحرى كان الإصلاح مختلف عما هو عليه اليوم؛ فإصلاح الأمس كان إصلاحاً على عقيدة سليمة، ويرغب بالعودة إلى الأصول الإسلامية؛ أما إصلاح اليوم فهو مجرد إعادة ترّمْيم إصلاح الماضي؛ دون الوصول إلى عُمْق الإسلام الأصولي بمعناه الكلاسيكي.

وهو ما يدعونا للقول بـ "أن الخطاب العربي الإسلامي بحاجة إلى دارسة من جديد"[1]؛ لأنْ كُل ما تقدم ليس هو الإصلاح وإنما "رّثاثة الإصلاح" و"ديكورية التجديد".

وأكثر فالفارق بين كلا الحقبتين الزمنيتين هو إنْ الإصلاح بالأمس كان بالفعل إصلاح لدين ما زال يحتفظ بمكانته الروحية والرمزية والتاريخية، وكانت هناك بالأساس قوة داعمة له؛ أو مُحققة نوع من الأجماع الذي يمثل محور ومرتكز تلتف حوله حملات الإصلاح؛ أما اليوم فالإصلاح هو إرهاب وخراب وقتل و"جهاد سياسي" لدين فقد رمزيته وصار سلعة شيئية هامشية، فقد هيبته؛ لم يبق الإيمان محوره؛ وبالتالي فأنْ كل عمليات الإصلاح كانت محاولات "قديمة" ومُكرره، وغير ذي معنى، لأنها محاولات غير صادقة، والقائمين على الإصلاح هم أولى بمراجعة ذاتهم وتقويمها؛ وإصلاح حالهم مُقدم على إصلاح المجتمع، وشعار "الإسلام دين ودولة"، يجب ألا يوّظف من أجل أغراض دنيوية، ويجب ألا يكون الإصلاح الديني كلمة حق يُراد بها باطل.

---

1- علي نوح، "*العرب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟*"، مرجع سابق، ص357.

## نتائج الإصلاح الدينْي وفق الرؤية الإسلاموية المعاصرة

ظلت وما زالت الرؤية الإسلامية ترفض النقد أو الرّد على سياساتها؛ فهي تقاوم وتقاتل من اجل مشروعها الذي لا نعترض عليه كحق مشروع لها كغيرها؛ لكننا كقراء وباحثين لم نلمس من إصلاحاتها إلا حزمة اخفاقات ألقت بظلالها على مسيرة حركة الإصلاح الديني برّمتهُ؛ فهي لم تقدم لنا أنموذج الإصلاح الديني، ولم تترك الدين بحاله، فهي كالذي ذبح الشاة على النصف فتركها لا هي للحياة ولا هي للموت، فهم جروا الدين إلى غير ساحته؛ وبالتالي لا هم انصفوه بـ "التجديد" ولا هم تركوه لحالة يواجه الواقع والمعطيات، وملخص الكلام عن إصلاحيات الإسلاموية يمكن أنْ نوجزها بثمْة نقاط:-

1 - تحول الإصلاح إلى مشروع **دعاية انتخابية**

2 - ابتداع ظاهرة **الثيوقراطية** وتقديمها على أنها هي أنموذج الحكم وبُنية الدولة؛ ذلك على اعتبار أنْ الثيوقراطية هي كلمة تعني "السلطة الدينية" التي تجعل الدولة ديناً خالصا، فتكون لقوانينها قداسة الدين وتبعاته، ولأمرائها سلطات الأنبياء وعصمة المرسلين[1]، وهو ما قائم فعلاً في بيئتنا العربية؛ التي وفدت إلينا عبر القارات على إنها هي الإصلاح وهي النهضة وهي المخرج الأمن للعرب.

3 - **تقسيم المجتمع افقياً إلى طوائف** واديان على ضوء مؤمنة وكافرة؛ إنْ الإصلاح الديني حاول قيام حركته على النقل المبتسر للتاريخ؛ ولم يراع العقل في تلك النقلات الحضارية، لذلك أجبرته ضرورات الواقع العملي أنْ يعترف بالطائفية لأنها أصبحت الوشاح الذي يُغطي عوّرة الحركات الإسلامية ويسترها من الفضيحة؛ لذا فهي دأبت على تقديم عناوين وتقسيمات للمجتمع

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

للحفاظ على تمزقه لضمان تسيدها؛ فهي ترى أنْ بقاءها في الميدان السياسي يتطلب استمرار الخلافات والنزاعات الداخلية التي أصبحت المعاش الجاهز لاستمراريتها في السلطة أو في المجتمع كلاعب سياسي محلي أو دولي قوي.

4 - إشعال **الفتنة الطائفية** واذكاء الحروب الأهلية باسم الإصلاح؛ ظناً منها إنْ الإصلاح لا يتم إلا بالأسلحة الطائفية.

5 - تهديد الدين **وإهانة القيم السامية للإسلام**؛ فالإصلاح الديني جاء هداماً لا بناءاً؛ وهذه حقيقته التي يصمت الكثيرون إزاءها.

## الحداثة في الدين

يعتبر أول كتاب في الإصلاح هو كتاب (تلخيص الأبريز في السفر إلى باريس) لرفاعة رافع الطهطاوي؛ الذي رسم فيه الأفكار الأساسية للنهضة وسوّغ مفهوم انبعاث الحركة الثقافية العربية وشجع صدر ذلك الكتاب وانتشاره محمد علي باشا[1]، فهل ما قدمه الطهطاوي الحداثة، أو بالأحرى: هل يمكن ما قدمت الحركات السياسية والأفراد العرب قاطبة هي أفكار "حداثة"؛ أو اعتبارها الأسس الرصينة للحداثة اليوم بكل قيمها؟؟

وهل يمكن اعتبار الحداثة - بغض النظر عما هي عليه اليوم - هي الثورة في الإصلاح الديني، أو السياسي، بما هي موّجة من التحوّل الديمقراطية، وبما هي الإغارة على كل ما هو ماضي وقديم، التي تعمل على ردّ الأعتبار للعقل البشري الذي نالت منه القدّامْة والتراث، وقوضت دوره الأصوليات الإسلامية التي جعلت منه "عاهة فكرية" و"علامة فارقة"؛

فالحداثة - برآينا - هي القاطرة التي بإمكانها نقل المجتمعات "نقلة نوعية" من الماضي إلى الحاضر وزّجه في رحبة التقدم والنهضة والتنمية وخلاصة من رّبقة

1- د. محمد أركون، *الفكر العربي*، ترجمة: د. عادل العوا، ط3، (بيروت - باريس: منشورات عويدات، 1985)، ص148.

الاستعمار والتبعية والتخلف؛ أذ يذهب بعض المفكرين العرب إلى أنْ اصل التخلف واللا معاصرة، واللا فاعلية وفقاً للحداثة نابع من بقاء الحداثة نفسها غريبة ومغربه[1]؛ أي أنْ رفض الحداثة وتجريمها كان كافياً لإبقاء التخلف قائماً لدى العرب من جهة؛ واستمرار المطالبات بالإصلاح الديني من جهةٍ أخرى.

أنْ الحداثة في الدين ضرورة انسانية، تساوقاً مع الحديث النبوي الشريف للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينا**)[2]، والتجديد هنا هو الحداثة والتحديث؛ لأنْ الإسلام ضد الجمود، ويرفض الجمود؛ حتى أصبحت الحداثة هنا بهذا المعنى "ضرورة دينية"؛ لأنْ الحداثة ليس حكراً على الغرب، ولا تعني عملية استيراد لبضاعتها من حوانيت الغرب، ولا هي أبنة الفكر الغربي حصراً، بل هي معطى حضاري وتاريخي؛ وسيرورة تاريخية ليس بالضرورة أنْ نندمج بها ديناميكياً، لكن بالضرورة البالغة أنْ نسعى ونحفد إليها من أجل إعادة ترميّمْ سارية الإسلام التي نكستها سلوكيات التطرف الديني والأصولية الراديكالية، بالدفع من الغرب،

فالحداثة واجب قيمي من أجل الإصلاح الديني اليوم؛ ذلك لأنْ الموقف الإصلاحي في النشاط الفكري العربي السائد حتى فترة قصيرة من الزمن كان يسعى كان يتطلع إلى غرض أساسي واحد: إعادة إعطاء المدنية العربية – الإسلامية أصالة وحركية تتيحان لها أنْ تحتل بكرامة منزلتها في جوقة الأمم الحديثة[3]؛ والمدنية هنا تحمل المغزى الحداثوي.

وهنا نجد من الصعوبة البالغة الحديثة عن إصلاح ديني ما لم يقبل بالحداثة والتحديث خيار استراتيجي في بناء منظومة إصلاحية تعيد للإسلام والعرب اعتبارهم التاريخي؛ وتساعد على دفعهم إلى الواجهة بقوة تتناسب مع حجمهم التاريخي والحضاري.

---

1- د. برهان غليون، *اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية*، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص266.

2- حديث نبوي شريف.

3- د. محمد أركون، *الفكر العربي*، مرجع سابق، ص150.

وصفوة القول فإنْ الحداثة في الدين "ضرورة" بكل جوانبها الفلسفية والفكرية والسياسية والاجتماعية؛ فالدين ليس ضد الحداثة، والحداثة التي ننشدها يجب أنْ تكون حداثة من داخل الدين وليس فوق الدين أو خارجه؛ وبما تعني الحداثة من كونها نشوء اساليب تماثل في الشكل الأساليب العصرية[1]؛ وأنْ ممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها مطلب هام في تجديد الثقافة العربية لأجل ربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل[2] ودحض المناهج العلمانية وبيان الفهم الاسلامي للتأويل وضوابطه في اطار المشروع الفكري للنهضة الاسلامية[3].

وبالتالي لا إصلاح ديني بدون حداثة عربية، ولا نهضة بدون تحديث سياسي، والإصلاح الديني سيبقى رّهن الأحداث والوقائع التاريخية، وسيظل في قائمة "الفرائض الغائبة" في الفكر العربي والإسلامي إنْ لم نحسد التعاطي مع مشروع الإصلاح الديني والنهضة العربية، وحل إشكاليات الدين والدولة، والاتفاق على هوية عربية جامعة للعرب تُزيح مسالك الهويات الطائفية والشيئية التي لعبت دوراً في تمزيق الوحدة العربية، وتفضيل الولاءات للأجنبي على حساب الولاء الوطني والمحلي.

1- نقلاً عن: سعيد بنسعيد العلوي، (وآخرون)، *المجتمع المدني في الوطن العربي ودورة في تحقيق الديمقراطية*، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص741.

2- محمد علي ابو هندي السيد، *مشروع النهضة بين الدكتور محمد عمارة والدكتور محمد عابد الجابري، دراسة تحليلية نقدية*، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة 2008، ص224.

3- المصدر نفسه ،ص 190 .

# الاستنتاجات

# (مستقبل الظاهرة الإسلامية)

(1) أنْ مُعضّلة الظاهرة الإسلامية تكمن في جوهرها، تنبع من واقعها، سواء أكانت مخطط غربي استعماري الغاية من تجنيد إسلاماً يوازي الإسلام المبكر، بمعنى أنْ يكون "إسلاماً أمريكياً" يحقق السياسات الكولونيالية في المنطقة، أو إنها كانت نتاج لواقع عربي إسلامي، فإخفاق (أو أزمة) أو مُعضلة الظاهرة الإسلامية ليست بسبب البروز العلماني للقومية العربية أو بسبب الانبعاث الديني للظاهرة الإسلامية أو بسبب العوامل الخارجية التي تندرج تحت لائحة "نظرية المؤامرة" وإنما هي أسباب تكمن في الظاهرة نفسها وبواقعها بطبيعتها البشرية المُكللة بأشواك الأخطاء ومطبات المنزلقات العبثية.

(2) أنْ عموم العناوين الدينية للأصولية الإسلامية تقريباً لا تختلف على الحداثة، وإنما تعتقد الخلل والفشل في عالمنا يكمن في آليات التحديث غير الوافية وغير السليمة لتجاهلها ثوابت وقيم المجتمع وعدم درايتها بالرصيد الثقافي من قيم وتقاليد واعراف للمجتمع العربي الإسلامي.

(3) أنْ الإسلاميين وفقوا وتفوقوا كثيراً حينما رفعوا شعار "الإسلام هو الحل" لأنه هو الحل فعلاً، لكنهم فشلوا لتمسكهم بالشعار حتى النهاية حتى في لحظة تطبيق الشعار أو الانتقال بالدولة إلى حفظ الدين وسياسة الدنيا، أي إنهم وفقوا نظرياً لكنهم أخفقوا عملياً كتطبيق وممارسة حية.

(4) مُخطئ من يعتقد إنْ محو الإسلام يتم بـ "شطبة قلم" أو أتفاق سياسي أو بقانون مكافحة الارهاب، فالإسلام حفظه الله من المحو أو النسخ أو النفي؛ والظاهرة الإسلامية مخطئة هي الأخرى من لعب دور الإسلام، فهي بنظرنا لا تختلف عن الظاهرة العلمانية، إذ كلاهما نالا من الدين وثبطا مشروعه وحاولا تجميده سواء بالفصل أو بالدمج بين الدين والدولة.

(5) ليس المجتمع العربي الإسلامي مجتمع جاهلي بالمحضة كما ورد الحديث على أحد أبرز أقطاب الأصولية والحاكمية الدينية، فالمجتمع العربي الإسلامي مجتمع متطور وتقدمي ويقبل المعاصرة مع احتفاظه بحزمْة القيم المتمثلة بالتّراث والأصالة والتقاليد السامية، لكن قد يكون مجتمعنا مُحاصر، مُحارب، مُتأمر عليه، بين مخططات داخلية من داخل الإسلام (القوميات غير العربية التي تريد الصعود على اكتاف العرب)، ومن خارج حاضنة الإسلام الدول المعادية للإسلام والعرب، يسعون من أجل إحاطة الإسلام وتكبيله بقيم المجتمع السلبي وعرقلة مسيرته الحضارية.

(6) أنْ الظاهرة الإسلامية هي ليست دين وإنما مجرد "تدّين شعبي" محصور في غرف مُظلمة ومحيط مغلق، فهي بمعنى أخر إنها نتاج لتدّين وليس نتاج لحالة دين، ولا يمكن أنْ تكون إلا ظاهرة قابلة للنْقد والتمْحيّص والمُراجْعة والرّد والرفض دون أنْ يمس ذلك جرحاً في عقيدة الباحث أو إيمان الكاتب أو الناقد للظاهرة الدينية، أي إنْ قراءة الظاهرة الإسلامية لا دخل لها بعقيدة الكاتب ولا تؤثر على درجة إيمانه، فهو يكتب عن تدّين وليس عن دين، عن ظاهرة وليس عن عقيدة، عن دنيا وليس عن دين، عن إسلام سياسي وليس إسلامي محمدي رسوّلي (مُبكر)، فلا يمس ذلك من جوهر وإيمان وعلاقة الكاتب بربه.

(7) لا تعدو الظاهرة الإسلامية أنْ تكون حزب سياسي أو حركة إسلامية أو منظمة خيرية مؤدلجة، أو تيار سياسي – ديني (أو مُتدّين) يسعى للوصول إلى السلطة، ولن يكون

أكثر من ذلك، ولن يكون كل الإسلام؛ ولا نصفة ولا جزءٍ منه، فالظاهرة الإسلامية هي جزء أو ركن أصيل من أركان الفكر الإسلامي، وظاهرة لسيرورة تاريخية لذلك الفكر، ولا يمكن لها أنْ تكون غير ذلك.

(8) أنْ الدَّين هو علاج الأمة الوحيد من أمراضهم التاريخية، وبالتالي لا بد أنْ يُحْفظ هذا العلاج بعيداً عن متناول الأطفال؛ وألا يُساء استخدامه في غير أوقاته؛ ولا بد من الالتزام بالتعليمات المرافقة لهذا العلاج ونقصد بها هنا (الشريعة الإسلامية) بوجهها العام، لا الشريعة السلفية أو الشريعة الصوفية، أو الشريعة الحزبية، فالإسلام لا بد أنْ يُفهم بعنوانه العام والعريض دون النزول إلى أضحل المسميات التي اقترنت به تلفيقاً وتزييفاً؛ وفبركة لمُجْارات غايات بعيدة كل البُعد عن جوهر الإسلام وبيضته.

(9) أنْ جنود الظاهرة الإسلامية ومُرّيديها ومحاسيبهّا لا يمكن أنْ يكونوا إلا ابناءنا واخواننا وابناء جلدتنا، فلا ينبغي أنْ نتعامل معهم خصوم أو اعداء، لأن خلافنا معهم هو مجرد اختلاف في الرأي لا يُفسد للود قضية، ويجب أنْ نُبقي على باب الحوار مفتوح معهم حتى أخر اللحظة وإنْ هم أوصدوه أو كفرونا أو اتهمونا بالفسوق، فلا ينبغي أنْ نعاملهم بالمثل كنسق سياسي، بل نتعامل معهم كنس ديني، أنْ نصفح ونتناسى ونعفو ونتسامح، فإننا مسلمون وانسانيون والعنف لا يجب أنْ يكون سبيل المسلم أو طريقة نحو السلطة.

(10) لقد قدمت الظاهرة الإسلامية؛ الإسلام بتشكيلته الطائفية ومظهره المُثير للغرابة، بما هو نعرة طائفية ونزعة عدوانية شرورية، بمعنى أخر إنْ الظاهرة قدمت لنا ديكور "الإسلام الطائفي"؛ وهذه هو أكبر اخفاقاتها، على مستوى العقيدة والسياسة والحكم والحياة الاجتماعية.

(11) بِكُل ما تقدم لا يمكن تسميةُ إصلاح ديْني، قد يكون إصلاح سياسي؛ لأنْ الدين ليس إصلاح يقوم به جماعة لا تتمتع بشروط ذلك الإصلاح؛ وإنما موجود هو "**إصلاح**

**تدّين**"؛ ولأن الدّين لا يقوم بإعماله من لم تتوفر فيهم أدنى شروط الإيمان والعقيدة السليمة، وما تقوم به الظاهرة الإسلامية اليوم هو ليس إلا إعادة بعث "التدّين الشعبي" على أنهُ هو الدين.

(12) توجد علاقة وطيدة بين الإصلاح الديني والطائفية، لأنْ الطائفية كانت السلاح الذي يسعى إلى تحقيق الإصلاح باسم الجهاد والرّب والمقدس؛ سواء أخطئوا في الحسابات أو كانوا عن قصد مما يمارسون، وبالتالي لم يتحرك الإصلاح قيد أنمْلة.

(13) أنْ الإرهاب ليس مفهوماً إسلامياً، أو نشأ في بيئة عربية؛ بقدر ما هو مؤامرة غربية أُريد منها تشويه التاريخ العربي الإسلامي، وضرب مفاعل العروبة والإسلام وعزّلهم عن الحضارة والتقدم؛ وإبقاءهم تحت طائلة العبودية والتخلف والانحطاط؛ أما التطرّف الديني الذي يُشاع تفسيره على أنه من الإسلام فهو أمر مردود ومغالط، فالرّاديكالية الإسلامية لا تمثل الإسلام والا يتشرف بها، فهي من ضعف الإيمان وتنامي التدّين الشعبي الحزبي المدفوع الثمن، فالحركات الإسلامية هي عبارة عن بالون (منطاد) منفوخ بالهواء؛ لا تدري متى تصيبه رصاصة طائشة أو يفقد مفعوله ليعود مرهٍ أخرى إلى حاضنة الأرض.

# الخاتمة

تعتبر الظاهرة الإسلامية جزء أصيل من الظاهرة الدينية التي ولدت في مخاض الغرب الأوروبي، ومن ثم أصبحت امتداد له ومقدمة لولادة الحركات الإسلامية وتالية لإنجاب الطائفية واخواتها من تطرّف وعنف وإرهاب وفوضى خلاقة، ومن هنا قدمت الظاهرة الإسلامية بمجمْلها صورة ناصعة وأنمْوذج حيّ للطائفية الدينية والسياسية في الحقل العربي الإسلامي المُعاش، بل وأكثر من ذلك قدمت نسخة طبق الأصل من "تشكيًّل طائفي للإسلام المعاصر" عبرت عن ملامحة الواضحة في كل سلوكياتها وتصرفاتها وبرامجها العملية، عبرت عنه بنهج التطرّف (الرّاديكالية) وثقافة التكفير وأسلوب العنف وسياسة الإرهاب، فكانت النتيجة إخراج نموذج صادق التعبير عن الطائفية الإسلامية، لأنها اعتمدت التطبيق الحرفي للنصوص الدينية متجاوزة بذلك "فقه الواقع" المعاش والمعطيات التي أصبحت في متناول أيدينا وفي محيط حياتنا التي لا يمكننا تجاوزها أو الطفر فوق حواجزها، وأغلقت كل أفاق الحوار البناء بتعويّلها على تفسيرات الموتى، وتأويلات القرون الهجرية الأولى من عمر الإسلام، وغلق "نوافذ" وأبواب الاجتهاد، حتى صرّنا نتأمل إعادة قراءة النص أو الاجتهاد به من فتحة أقفال أبواب الاجتهاد لحاجتنا الماسة إليه، والذي أحكمت قفله العقول المُلتحْيّة لمشايخ الظاهرة الإسلامية ودُعاتها؛ وتشددهم الديني نفياً لوسطية الإسلام الاعتدالية التسامحية التي أتت لنا بني للرحمة والمغفرة، ديناً قائماً على لا إكراه في الدين، ولكم دينكم ولي دين، وبالتالي فإن الله جاء بـ "عالمية الإسلام" في حين حجره ممن يدعون إنهم انفسهم "أولياء الله" إلى جعله ديناً طائفياً، "ديناً حزبياً" ملطخْاً بمسميات أيديولوجية ملوثة لا تبت للإسلام بصله؛ وهو ما يدفعنا للحديث مرة أخرى عن موضوع ما بعد الظاهرة الإسلامية .. وما بعد الحداثة .. وما بعد الأصولية الدينية.

وصفوة القول أنْ الظاهرة الإسلامية اليوم مثلت الدور البطولي للطائفية من خلال جملة معتقدات ترى أنها في مقدمة الصواب، وأصبح الإسلام بالزّي الأفغاني والعقال العربي والسوّاك واللحى هو التشكيل الطائفي لهذا العصر، لدرجة أصبحنا نجد الصعوبة البالغة من التمييز بين نوعين من الحركات الإسلامية (المعتدلة والمتشددة)؛ لنكتشف إننا نُعمم الصورة رغماً عنا؛ لنلاحظ الأصولية الرّاديكالية هي القناع الذي يتقدم الإسلام ويتعامل مع الأخر (الأجنبي) على أنه هو الإسلام بعينه؛ وهو ما لم يتفق عليه الإسلام المبكر قطعاً.

وفيما سلف الفصل من الحديث يمكن القول: بأنْ الله (عز وجل) أراد لنا الإسلام أنْ يكون قَارّب نجْاة وسفيَّنْة نُوح؛ .. وأراد عباد الله وجنوده المحاربين في غير حق أنْ يكون الإسلام "سفينة تاتانيك" فيلمْاً سينمائياً مدبلجْاً؛ .. وعلى طريقة هولوليود للإنتاج السينمائي!!

والله الموفق ...

# لائحْة المصّادر

## أولاً: المصادر العربية

### 1 – آيات من القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة

### 2 – المعاجم والقواميس


- أبن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: د. د، د. ت).
- *الموسوعة العربية الميسرة*، (بيروت، 1987).
- سامي ذبيان (وآخرون)، *قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية*، ط1، (لندن: رياض الريس،1990).
- عبد الوهاب الكيالي، *الموسوعة السياسية*، ج1، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994).
- معجم *المعتقدات الدينية*، تعريب: سعد الفيشاوي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007).


### 3 – الكتب


- ابراهيم محمود، *الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية*، ط1، (بيروت، لندن: دار رياض الريس، 1999).
- ابراهيم مدكور، *في الفكر الإسلامي*، ط1، (القاهرة: سميركو للنشر والتوزيع، د. ت)، ص86.
- إبراهيم نافع، جنون *الخطر الأخضر وحملة تشويه الإسلام*، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2004).

- د. أبو يعرب المرزوقي، *فلسفة الدين في المنظور الإسلامي*، ط1، (بيروت: دار الهادي للنشر، 2006).
- د. أحمد برقاوي، *محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني والنزعة القومية*، ط2، (دمشق: دار الأهالي للنشر، 1999).
- أحمد بعلبكي، (وأخرون)، *الهُوّية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر*، تقديم: رياض زكي قاسم، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- أحمد التّلاوي، *الدولة والعمران في الإسلام: أزمة كيانات سايكس بيكو*، ط1، (القاهرة: مركز الاعلام العربي، 2015).
- دراسة وتقديم: احمد محمد سالم، امين الخولي: *تاريخ الملل والنحل*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005).
- احمد شلبي، *موسوعة النظم والحضارة الاسلامية السياسية في الفكر الاسلامي*، ط5، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1983).
- إريك رولو، *"الديمقراطية والعالم العربي: الإشكاليات والتحديات"*، في: (مجموعة باحثين)، *الديمقراطية الطريق إلى التنمية والاستقرار*، تحرير: ممدوح سالم، وقائع مؤتمر قطر الثالث للديمقراطية والتجارة الحرة، قطر، الدوحة، 41-15/ أبريل، 2003، ط1، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 2003).
- أعرَاب أبرَاهّيْم، *الحدّاثة والإسَّلام السَّياسَي*، ط1، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2000).
- د. السيد ولد أباه، *عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية*، ط1، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004).
- السيد يسين، *أسئلة القرن الحادي والعشرين: الكونية والأصولية ما بعد الحداثة، الجزء الأول (نقد العقل التقليدي)*، ط1، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1996).
- د. الياس فرح، مقدمة في *دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية*، ط1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986).
- أوليفيه روا، *عولمة الإسلام*، ترجمة: لارا معلوف، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2003).
- أوليفيه روا، *نحو إسلام أوروبي*، ط1، (بيروت: د. د، 2010).
- برّاق زكريا، *الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر*، ط1، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2013).

- برنارد لويس، *أزْمة الإسَّلام: الحَرب الأقدّس والإرهاب المُدّنس*، ط1، (دمشق: دار صفحات، 2013).
- برنارد لويس، *أين الخطأ، التأثير الغربي واستجابة المسلمين*، ترجمة: د. محمد عناني، دراسة وتقديم: د. رؤوف عباس، الطبعة العربية 1، (القاهرة: دار سطور، 2003).
- د. برهان غليون، *المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات*، (بيروت: شركة الفجر للطباعة والنشر، 1988).
- د. برهان غليون، *اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية*، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).
- د. برهان غليون، *الوعي الذاتي*، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992).
- د. برهان غليون، *حوارات في عصر الحرب الاهلية*، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1990).
- د. برهان غليون، "*الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية*"، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
- د. برهان غليون، *مجتمع النخبة*، ط1، (بيروت : معهد الانماء العربي ، 1986).
- د. برهان غليون، *نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة*، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990).
- د. ب. ماليشيفا، "*تأثير العامل الإسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط*"، في: (مجموعة باحثين)، *الاستشراق والإسلام*، تقديم: فالح عبد الجبار، ط1، (دمشق - قبرص: مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1991).
- تركي علي الربيعو، *الحركات الاسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
- جان فرانسوا بايار، (وأخرون)، *الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - ايران*، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط1، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000).
- جراهام فولر، *السياسة الامريكية تجاه الإسلام السياسي*، ط1، (الأمارات: سلسلة محاضرات الامارات"85"، 2004).
- جمال البنا، *الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي*، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2004).
- جَمَال حَمْدّان، *العَالمّ الإسّلامَي المُعَاصّر*، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1971).

- د. جـورج طرابيشـي، *هرطقات2 عـن العلمانية كإشـكالية إسـلامية – إسـلامية*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2008).
- د. جورج قرم، *المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين*، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2007).
- جون أسبوزيتو، *"الإختلاف على الدولة لا على الإسلام"*، في: راشد الغنوشي، (وأخرون)، *العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة*، حوار: علي العميم، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2002).
- جيل كيبيل، *يوم الله: الحركات الاصولية المعاصرة: في الديانات الثلاث*، ترجمة: نصير مروه، ط1، (د. م: دار قرطبة، 1992).
- حبيب سعيد، *أديان العالم*، (القاهرة: دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، د. ت).
- حسن الترابي، *قضايا التجديد نحو منهج أصولي*، (د. م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د. ت).
- د. حسن حنفي، ود. محمد عابد الجابري، *حوار المشرق و المغرب*، ط2، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع ، 2005).
- د. حسن حنْفي، *جمْال الدّين الأفغّاني: المائويَّة الأولى (1897-1997)*، طبعة خاصة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999).
- حسن خليل غريب، *نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي والإسلامي: أبحاث وحوارات في القومية والدين*، (بيروت: د. د، د. ت).
- حسام كصاي، *الإسَّلام والدّيمْقراطيَّة: تشُوهات الأصل والصُورة*، ط1، (تونس: دار رؤى للنشر والتوزيع والأعلام، 2014).
- حسام كصاي، *الطائفية صدمة الإسلام السياسي*، ط1، (عمان: دار أمواج، 2015).
- حسام كصاي، *نقد النظرية الثيوقراطية السياسية*، ط1، (عمان: دار أمواج للنشر، 2015).
- د. حيدر ابراهيم علي، *أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً*، ط5، (القاهرة: مركز دراسات السودان، 1995).
- خليل علي حيدر، *التصور السياسي لدولة الحركات الاسلامية*، سلسلة محاضرات الأمارات (8)، ط1، (الأمارات: مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. 1997)، ص22.

- د. رضوَان السَيِّد، *الصِراع الإسْلام: الأُصُوليَّة والإصْلاح والسيَاسات الدوليَّة*، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005).
- د. رفعت السعيد، *الصراع بين الإسلام والتأسلم*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014).
- ريتشارد هرير دكمجيان، *الأصولية في العالم العربي*، ترجمة: عبد الوارث سعيد، ط1، (مصر: دار الوفاء للنشر، 1989).
- د. زينب عبد العزيز، *هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية*، ط1، (دمشق: دار الكتاب العربي، 2004).
- د. سامي زبيدة، *الإسلام: الدولة والمجتمع*، ترجمة: عبد الألة النعيمي، ط1، (بيروت: مؤسسة المدى للنشر، 1995).
- د. سَعّد الدَّين إبراهيم، *"الإسَّلام السياسي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً"*، في: مجموعة باحثين، *الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي*، ط1، (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 2000).
- سلامة موسى، *حرية الفكر*، ج1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).
- سمير مرقس، *الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة، الدين، القوة من الحرب الأهلية إلى ما بعد 11 سبتمبر*، ط1، (القاهرة: الشروق الدولية، 2003).
- د. سمير أمين، د. برهان غليون، *حوار الدولة والدين*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996).
- سيِّد قطب، *معالم في الطريق*، ط الشرعية 6، (القاهرة: دار الشروق، 1979).
- د. سعيد بنسعيد العلوي، *أدّلجْة الإسَّلام: بين اهله وخصومه*، تقديم: د. محمود إسماعيل، ط1، (القاهرة: دار رؤية للنشر، 2008).
- 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. سعود بن سعد بن نمر العتيبي، *ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة*، ط1، (جده: مركز التأصيل الدراسات والبحوث، 2009).
- سيد قطب، *نحو مجتمع إسلامي*، ط1، (د. م، د. ت).

- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، *"التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري"*، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
- شاكر النابلسي، *تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش*، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009).
- د. شحاته صيام، *النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة*، ط1، (القاهرة: مصر العربية للنشر، 2009).
- شريف يونس، *سيّد قطب والأصولية الإسلامية*، ط1، (القاهرة: دار طيبة للدراسات والنشر، 1995).
- د. طه عبد الرحمن، *رُوح الدين: من ضيّق العلمانية إلى سعة الإنتمْائيّة*، ط2، (بيرو: المركز الثقافي العربي، 2012).
- د. عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، *النظرية السياسية المعاصرة: دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت فلهم وتحليل علم السياسة*، ط1، (الاسكندرية: الدار الجامعية، 2007).
- عبد الباري عطوان، *الدولة الإسلامية: الجذور، التوّحش، المستقبل*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2015).
- عبد السلام حمدي اللمعي، صراع الحضارات وحوار الدبابات، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005).
- د. عبد الألة بلقزيز، *الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر*، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008).
- د. عبد الإله بلقزيز، *الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).
- د. عبد الله العروي، *من ديوان السياسة*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د. ت).
- د. عبد الله فهد النفيسي، *"الفكر الحركي للتيارات الإسلامي: (محاولة تقويمية)"*، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
- عبد اللطيف الهرماسي، *"الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية تحليل مقارن"*، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

- د. عبد الله سلوم السامرائي، *الإسّلام والقَوميّة، الإسّلام والأمْمّيّة*، ط1، (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1985).
- عبد الفتاح شحاته، *حول الحكم والسياسة في بلاد المسلمين*، ط1، (القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر، 1995).
- د. عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة*، ط2، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992).
- د. عزمي بشارة، *أن تكون عربياً في أيامنا*، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- د. عبد الوهاب المسيري، *الهوية والحركة الإسلامية*، تحرير: سوزان حرفي، ط1، (دمشق، دار الفكر، 2009).
- الشيخ علي عبد الرازق، *الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام*، ط3، (القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة، 1925).
- د. علي ليلة، *" رأس المال الديني .. والقيمة المضافة للفعل الإنساني"*، القاهرة: مركز الاهرام، مجلة الديمقراطية، العدد 26، السنة السابعة، 2007.
- علي نوح، *"العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟"*، في: مجدي جماد، (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
- د. عمرو عبد السميع، (مجموعة باحثين)، *الإسلاميَّون حوارات حولَ المُستقبل*، ط1، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1992).
- عون شريف قاسم، *في معركة التراث*، (بيروت: دار القلم، 1986).
- فردريك هرتز، *القومية في السياسة والتاريخ*، ترجمة: عبد الكريم احمد، ابراهيم صقر، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011).
- فرهاد ابراهيم، *الطائفية السياسية في العالم العربي ،نموذج الشيعة في العراق، رؤية في موضوع الدين والسياسة في المجتمع العربي المعاصر*، ط1، (القاهرة: مدبولي، 1996).
- فتحي غانم ،*ازمة الاسلام مع السياسة* ،( القاهرة : دار اخبار اليوم ، 1998 ).
- فرانسوا بورغا، *الإسلام السياسي: صوت الجنوب*، ترجمة: د. لورين زكري، ط1،(القاهرة: دار العالم الثالث، 2001).

- د. فهمي جدعان، *نظرية التراث ودراسات عربية واسلامية اخرى*، ط1، (عمان: الشروق للنشر، 1985).
- فهمي هويدي، *القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة*، ط4، (القاهرة: دار الشروق، 1999).
- فيورباخ، *أصل الدين*، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991).
- كولين تيرنر، *الإسلام الأسس*، ترجمة: نجوان نور الدين، مراجعة: سعود المولى، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).
- لؤي صافي، *"الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي"*، في: مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
- مجدي حماد (وأخرون)، *الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)
- (مجموعة باحثين)، *فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله*، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1992).
- محمد ابراهيم الفيومي، *الاسلام وتجديد الوعي*، (القاهرة: سلسلة البحوث الاسلامية، الأزهر، د.ت).
- د. محمد أركون، *الفكر العربي*، ترجمة: د. عادل العوا، ط3، (بيروت – باريس: منشورات عويدات، 1985).
- د. محمد أركون، لوي غارديه، *الإسَّلام بين الأمس والغد*، ترجمة: علي المقلد، (بيروت: دار التنوير للنشر، 2006).
- د. محمد أركون، *الفكر الأصولي واستحاله التأصيل: نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1999).
- د. محمد أركون، *من فيصل التفرّقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1995).
- د. محمد أبو رمان، *الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات*، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).
- د. محمد بديوي الشمري، *تحولات الإسلام السياسي في العراق*، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2011).

- د. محمد حافظ دياب، *السلفيون والسياسة*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015).
- محمد حمزة، *إسلام المُجْدّدين*، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2007).
- المستشار محمد سعيد العشماوي، *أصول الشريعة*، ط5، (بيروت: دار الانتشار العربي).
- المستشار محمد سعيد العشماوي، *الإسلام والسياسة*، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 2004).
- محمد عبده، (عرض وتحقيق وتعليق: طاهر الطناحي)، *الإسلام دين العلم والمدنية*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009).
- د. محمد عثمان الخشت، *الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان*، (القاهرة: دار قباء للنشر، 1998).
- د. محمد علي مقلد، *الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي*، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2000).
- د. مُحَمَد عَليّ مُقَلد، *قَضَايّا حَضَارّية عَرَبَيَة مُعَاصّرة*، ط1، (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2003).
- د. محمد فتوح، *شيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني*، تقديم: د. منى حلمي، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006).
- د. محمد عماره، *الأعمال الكاملة للأمام* محمد عبده، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1993).
- تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، ج1، ط1، (القاهرة: الشروق، 1993).
- د. محمد عمارة، *الصحوة الإسلامية في عيون غربية*، ط1، (القاهرة: نهضة مصر للنشر، 1997).
- محمد عمارة، *الصحوة الإسلامية في عيون غربية*، ط1، (القاهرة: نهضة مصر للنشر، 1997).
- د. محمد عماره، *نهضتنا الحديثة بين العلمانية والاسلام*، ط2، (لقاهرة: دار الرشاد، 1997).
- د. محمد عمارة، *الاقليات الدينية القومية*، ط1، (القاهرة: نهضة مصر، 1998).
- د. محمد عمارة، *ثورة 25 يناير*، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2011).
- د. محمد عمارة، *الدولة الإسلامية، بين العلمانية والسلطة الدينية*، ط1و (القاهرة: دار الشروق، 1988).
- محمد محفوظ، *الإسلام ورهانات الديمقراطية: من أجل إعادة الفاعلية للحياة السياسية والمدنية*، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).
- محمد محفوظ، *الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل*، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).

- محمد محمد بدري، *لماذا نرفض العلمانية*، (د. ن: مؤسسة الرواد لشؤون المجتمع المسلم، 2005).
- د. محمـود قاسـم، *جَمَال الديـن الأفغاني: حياتـه وفَلسَـفته*، ط1، (القاهرة: الهيئـة المصرية العامة للكتاب، 2009).
- د. مصطفى علم الدين، *المجتمْع الإسَلامي في مرحلة التكوّين*، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 1992).
- هاشم صالح، *مُعضّلة الأصولية الإسلامية*، ط2، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2008)، ص130.
- هاشم صالح، *الانسداد التاريخي: ماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي*، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2007).
- د. هشام جعْيط، *أزمة الثقافة الإسلاميَّة*، ط3، (بيروت: دار الطليعة للنشر، 2011).
- هيثم مناع، *الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان*، ط1، (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2005).
- ناثان ج. براون، المُشاركة لا المُغالبة: الحركات الاسلامية والسياسة في العالم العربي، ترجمة: سعد محيو، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- 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).

## 4 – الرسائل:

- حسام كصاي، *جدلية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصرة في فكر كل من: برهان غليون ومحمد عماره، (دراسة مقارنة)*؛ رسالة ماجستير، جامعة الدولة العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية/ القاهرة/ جمهورية مصر العربية.
- ناصر زين العابدين أحمد، *دور الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية في مصر بعد ثورة 25 يناير 2011*، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الدولة العربية/ معهد البحوث والدراسات السياسية/ القاهرة، 2013.
- مشحن زيد محمد التميمي، *الدولة والمجتمع*، رسالة دكتوراه، جامعة الدول العربية/ معهد البحوث والدراسات العربية/ القاهرة، جمهورية مصر العربية.

- ماجدة علي صالح ربيع، *الدور السياسي للأزهر من (1952-1980)*، رسالة دكتوراه ، إشراف: حورية مجاهد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سنة1990.
- محمد احمد العجاتي، *ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر عند كل من: حسن حنفي؛ ومحمد عابد الجابري، (دراسة مقارنة)*، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2001.

## 5 - الصحف والدوريات:

- د. برهان غليون، *"صعود الاسلامية ومازق الحداثة"*، شؤون الاوسط، العدد 44، السنة 1995.
- توفيق السيف ، "*المسألة الطائفية: بحثاً عن تفسير خارج الصندوق المذهبي المسألة الطائفية: بحثاً عن تفسير خارج الصندوق المذهبي"*، مجلة الكلمة، د. ع، 14 / 6 / 2008).
- حسام كصاي، *"الإصلاحية الإسلامية"*، صحيفة الزمان، طبعة لندن/ بغداد، العدد5221، يوم الأربعاء في 30/9/2015، السنة السادسة عشر، ص8.
- حسام كصاي، "*أزمة العقل: الثيوقراطية أم العلمانية"*، صحيفة الزمان، لندن - بغداد، العدد، في 23/8/2015السنة السادسة عشر.
- حسام كصاي، "مكيّاج *العقل*"؛ جريدة الزمان، لندن - بغداد، العدد 5126، السنة التاسعة عشر، في 15/6/2010.
- محمد بوراس، "*قراءة في كتاب: نقد السياسة: الدولة والدين لبرهان غليون*"، مجلة الفيصل، العدد231.

## 6 - الأنترنت

- سيد مرتضى محمدي، "موقف *الإسلام من الطائفية"*، موقع تبيان/ القسم العربي/ على الموقع الالكتروني:

**http://www.tebyan.net/islamicfeatures/articles/2012/2/24/200402.html**

- منى بته، "*لا طائفية في الإسلام*"، موقع الخبر على البريد الإلكتروني:

http://alkhabarpress.com/ يوم الاحد 2/12/2012 الساعة العشرة والربع صباحاً بتوقيت بغداد.

- موقع ويكيبيديا الموسوعة العالمية

**https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86**

## ثانياً: مصادر الأجنبية

- **Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Comparative Studies in Religion and Society; 9(Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p,2.**
- **Emil Durkhiem, *The Elementary froms of Religious Life*, p42.**

# سيرة ذاتية وعلمية (C. V)

**الاسم: حُسام كصّاي**

**التولد: العراق - 1981**

**المهنْة: كاتب سياسي واستاذ جامعي**

## التحصيل الدراسي:

- بكالوريوس علوم سياسية - جامعة بغداد 2004
- دبلوم عالي علوم سياسية 2011/ مصر
- ماجستير علوم سياسية/ قسم الفكر السياسي العربي المعاصر 2012/ مصر
- مدرس مادة الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر في كلية العلوم السياسية/ جامعة تكريت
- عضو هيئة التدريس في فرع الفكر السياسي/ كلية العلوم السياسية.

## المناصب والعضويات

- عضو نقابة الصحفيين العراقيين/ بغداد.
- عضو منظمة حمورابي لحقوق الإنسان/ بغداد.
- عضو مؤسس في منظمة الرافدين الثقافية/ بغداد
- عضو الجمعية العراقية للعلوم السياسية/ بغداد
- ناشط في مجال منظمات المجتمع المدني ونشر الديمقراطية.
- باحث في العلوم السياسية
- باحث في مجال حقوق الإنسان
- باحث متخصص في القضايا القومية وشؤون الحركات الإسلامية والقضايا العربية المعاصرة
- كاتب مقال في صحيفة الزمان الدولية طبعة لندن وبغداد والصباح والصباح الجديد والنهار.

- انشر مقالات في عدد من الصحف المحلية (العراق اليوم، المستقبل العراقي، النهار؛ العرب اللندنية).
- لدي اكثر من مؤلف قيد الطبع.
- عملت محررا في صحف (الافق، الوطن، السيادة البغدادية)
- عملت محققاً وكاتباً صحفياً في صحف (الزمان، الصباح الجديد، الوطن، السيادة، النهار).
- أكتب مقال سياسي منتظم عدة مواقع (كتابات، الحوار المتمدن، صحيفة المثقف، وصحيفة الكرنك المصرية الناصرية).
- عضو هيئة تحرير جريدة السيادة.
- عملت محرراً للأخبار السياسية في قناة البغدادية/ القاهرة

## الجوائز:

- جائزة أفضل كاتب شاب عربي للعام 2015 عن الجائزة العربية للشباب العربي للعام 2015

## العمل الحالي:

- مدرس لمادة ((الفكر السياسي العربي المعاصر)) في كلية العلوم السياسية/ جامعة تكريت
- اكتب مقالي منتظم في صحيفة الزمان الدولية/ طبعة لندن وبغداد

## الإصدارات والمؤلفات:

1 - كتاب: (**حُقوُق الإنسَّان العَرَبَي: إلى اين: بَحْث فيّ مَأسَّاة أمة**)، عن دار رؤى للنشر والتوزيع والإعلام في تونس، 2014.

2 - كتاب: (**الإسلام والديمقراطية: تشوهات الأصل والصورة**)، عن دار رؤى للنشر والتوزيع والإعلام في تونس، 2014.

3 - كتاب: (**التَحْوّل الدّيمُقراطي في الوَطَن العَرَبَي**)، دار المجتمع العربي، عمان، الأردن، 2015.

4 - كتاب: (**الدّين وَالسَّياسّة فيّ الفِكر العَرَبَي المُعَاصّر**)، دار المجتمع العربي، الأردن، 2015.

5 - كتاب: (**الطائفية صدمْة الإسلام السياسي**)، دار أمواج، الأردن، عمان، 2015.

6 - كتاب: (**نقد النظرية الثيوقراطية السياسية**)، دار أمواج، الأردن، عمان، 2015.

7 - مجموعة شعرية (**دُمُوع بلا ضَرَيّبة دَخْل**)، عن دار الحضارة، مصر، القاهرة، 2011.

8 - كتاب: (**أزمة الفكر العربي المعاصر: العروبة والإسلام والهوية**)، دار دجلة، الأردن، 2015.

9 - كتاب: (**إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر: آليات الخروج الأمن للعرب من نفق التطرّف**)؛ دمشق: دار صفحات، 2016.

10 - كتاب: (**ما بعّد الثَّوّرات: ربيّع عَرَبي أم خرّيف إسلاموّي**)، ط1، (عمان: دار دجلة ناشرون وموزعون، 2016).

11 - كتّاب: (**العُرُوُبة والطائفيَّة: أزمة الفكر القومي العربي المعاصر**)، ط1، (عمان: دار دجلة ناشرون وموزعون، 2016).

12 - كتاب (**إشكالية التطرّف الديني في الفكر العربي المعاصر**)، عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الفائزة بجائزة أفضل كتاب لعام 2015.

## والمؤلفات والأعمال غير المنشورة:

1 - **الإسلام السياسي**: النْص والرصاص.

2 - **الظاهرة الإسلامية**: التشكيل الطائفي للإسلام المعاصر.

3 - **الإسلاموفوبيا**: أكذوبة الخطر الأخضر.

4 - **الأصولية الإسلامية الرّاديكالية**: الهجوم الإسلامي على الإسلام!

5 - **الإسلام العربي**: الدين والدولة.

6 - **الإسلام السياسي والحداثة**: هل يمكن ترّميم العلاقة مع التراث.

7 - **نظرية الحاكمية**: النصوص واللصوص.

8 - **الإسلام الرّاديكالي** بين الأصولية والحدّاثة.

9 - **مفهوم الحكومة الإسلامية أو حكومة الله**.

10 - **الفكر السياسي** للشيخ جمال الدين الأفغاني

11 - **النظرية الإسلامية المعاصرة**.

12 - **العقّل العربي الملتحْي**.

13 - **سيد قُطب**: التطرّف الديْني والعُنف الأصولي.

وأخرى قيد العمل

## البحوث المنشورة

- نُشر لي أكثر من بحث: اهمهما: بحث عن **إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر، وأثرها على المجتمع العربي: دارسة في حالة العراق**.
- بحث (**مفهوم الثورات العربية والمواقف الإقليمية والدولية منها**)، مجلة العلوم السياسية/ جامعة تكريت.
- بحث مشاركة دولي بعنوان: (**نحو إعادة تجديد الخطاب الديني المعاصر**) في المؤتمر الذي أقامته وزارة الثقافة المصرية بعنوان: (**دور القوى الناعمة في مواجهة التطرّف والإرهاب**).

## - المؤتمرات

- مؤتمرات محلية (1): مؤتمر كلية العلوم السياسية/ جامعة تكريت/ العراق/ 2014.
- مؤتمرات دولية (1): مؤتمر وزارة الثقافة المصرية/ القاهرة/ 2015.
- المهنة: كاتب صحفي ومدرس جامعي.
- محل الإقامة: متنقلاً بين بغداد والقاهرة.
- الإيميل الشخصي: rookbird83@yahoo.com

# من إصدارات
# دار صفحات

1) **قراءات في كتب الحداثة والإسلام السياسي، سعيد عبيد، 2017م.**
2) **استطيقا الشعرية في قصائد (أولئك أصحابي) لحميد سعيد، عصام شرتح، 2017م.**
3) **أنوثة الشعرية أم شعرية الأنوثة؟! (قراءة في تجربة الشاعر شوقي بزيع)، عصام شرتح، 2017م.**
4) **معضلة الظَاهرة الإسلامية التشكيل الطَائفي للإسلام المعاصر، حسام كصاي، 2017م.**
5) **الأندلس النشاط الاقتصادي في عهد الخلافة 316-422هـ/928-1031م، أ.د.صباح خابط عزيز سعيد، 2017م.**
6) **سياسة الدولة العثمانية تجاه الإمبراطورية الرومانية المقدسة 1520 - 1566 (الصراع العثماني النمساوي على المجر أنموذجاً) د. صدام خليفة عبيد، 2017م.**
7) **سلسلة كتب مقدسة 7 أسفار سليمان، دارسة مقارنة، دزمنذر الحايك، 2017م.**

تميَّز سليمان، النبي والملك، بحكمته وقوله الشعر والأمثال، فنال شهرة فائقة بين شعوب وأديان كثيرة، وربما لم توجد شخصية تفوقه شهرة، أو خلود، ذُكر على مرور الأزمان. فقد كان لأسفاره مكانتها في الكتاب المقدّس بين اليهود والمسيحيين، وذكر العهد الجديد بفخر أن السيد المسيح من ذرّيّة سليمان، وأشاد بحكمته. كذلك كان لأخبار معجزاته وقدراته التي حباه بها الله مكانها في آيات القرآن الكريم؛ حيث وضع سليمان في مرتبة النبوة، ووُصف بأجَلّ الوصف، على عكس العهد القديم الذي عدّه ملكاً، مارس كل شرور البشر، بما فيها الكفر بالله. وبعد تفصيل سيرة سليمان، ومقارنة ما جاء حولها في الديانات السماوية تأتي نصوص أسفاره كاملة، لنجد في قراءتها بلاغة المَثل وجمال الكلمة ورقة التعبير وحكمته، وقد يصدمنا ما فيها من متناقضات وغرائب حيث ترتقي كوجدان صوفي وإشراق معرفي إلى آفاق سماوية، ثم تعود؛ لتساير واقع الإنسان، وتقدم له حكماً وأمثالاً خالدة، ولكنها لا تنسى أسمى مشاعر الإنسان: الحب؛ حيث سيفهمه بعضنا حباً بشرياً غريزياً، والبعض الآخر سيعدّونه حباً إلهياً صوفياً. وعند ذلك سندرك أن أسفار سليمان تستحق القراءة، بل تستحق التأمل الطويل في معانيها؛ لأنها تجاوزت حدود القوميات والأديان، وارتقت لمستوى الأدب الإنساني.

8) **سلسلة كتب مقدسة 6 كتاب مورمون، دارسة مقارنة، دزمنذر الحايك، 2017م.**

يُشكّل هذا الكتاب أساساً للعقائد والتشريع لطائفة المورمون، ويعدّونه سِفراً مقدساً، كُتب من قِبَل أنبياء قدماء. وهو يدوّن ما جرى بين مجموعتين من المهاجرين لأمريكا، جاءت إحداهما من أورشليم والأخرى من بابل، وبعد حروب وصراعات دامية، أفنوا بعضهم، ما عدا مجموعة، يفترض أنهم أجداد الهنود الأمريكيين. تقوم عقيدة المورمون على قناعة تامة بأنهم أتباع كنيسة مسيحية، تؤمن بالكتاب المقدس، وأن السيد المسيح ظهر في أرض أمريكا بعد قيامته، وهو مَنْ أوحى بكتاب مورمون لجوزيف سميث الذي هو نبي مثل النبي موسى؛ حيث استلم ألواحاً ووحياً ربانياً، وكُلّف بإستعادة العقيدة المسيحية التي تبدّلت. ومهما تكن آراؤنا حول المارمونية، ومهما تكن الحملات الموجّهة ضدّها، وخاصة من الكنائس المسيحية، فهذا لا يمنع من كونها واحدة من أسرع الديانات انتشاراً، فلها تواجدها القوي والموزّع على جغرافية العالم. وبما أنها تكتسب مزيداً من المؤمنين بها، ففيها - إذنْ - ما يلبّي الرغبات الروحية لعدد متزايد من الناس. وحتى إن لم نؤمن بها، فهي تستحق النظر بتراثها الديني، ودراسته؛ لأنه جزء من التراث الديني العالمي.

9) **تاريخ يوسيفوس - يوسف بن غريون، ترجمة زكريا بن سعيد اليمني - تحقيق د. منذر الحايك، 2017م.**

يعد "يوسف"، صاحب هذا التاريخ، من أشهر الشخصيات اليهودية، فقد كان قائداً عسكرياً في التمرد الكبير ضد روما، ولما هُزم حاول الاستسلام فرفض جنوده، ثم أجبروه على الانخراط في انتحار جماعي، فوافق ورتب طريقة ليقتلوا بعضهم بحيث بقي هو الأخير، فانضم للرومان وعاش بقية حياته في روما متفرغاً للتأليف، وغدا من أهم مبدعي الأدب اليهودي، فهو سليل الكهنة حاملي الثقافة اليهودية، كما أنه شاهد عيان للأحداث ومطّلع على الوثائق الرسمية، اضافة لإجادته الآراميّة لغة الثقافة في الشرق، وامتلاكه أسلوب تعبير جميل. ولكتابات يوسف مكانة هامّة ضمن الأدب العالمي، فهي المصدر الأساس للمعلومات عن فلسطين في زمن الهيكل الثاني، وهي مهمة لليهود لأنها تشكل الوجه التاريخيّ لروايات الكتاب المقدّس. كما هي مهمة للمسيحيين، لاحتوائها على الذكر الوحيد للمسيح خارج الأناجيل، حتى أن بعض الكنائس تعد تاريخه هذا واحداً من أسفار العهد القديم. كما قام كثير من المؤرخين المسلمين باستقاء المعلومات منه لتغطية أحداث ما قبل الإسلام.

10) **النهضة العربية الإسلامية في العصور الوسطى "دراسات في الإسهامات والانتكاسات"، د. أشرف صالح محمد سيد، 2017م.**

يقوم تاريخ العصور الوسطى على عدة ظواهر تاريخية، من أهمها ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، واعتناق العرب الإسلام، والتوسع العربي الإسلامي الكبير منذ القرن السابع الميلادي. حيث خرج العرب المسلمون من شبه الجزيرة وأنشأوا حضارة جديدة هي أبهى حضارات العالم في العصور الوسطى، لها طابعها الخاص، هو طابع الإسلام واللغة العربية، وهذه الحضارة الإسلامية التي بلغت أوج كمالها في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) هي التي جعلت العصور الوسطى عصورًا مضيئة، ومَنْ يغص في أعماق الحضارة العربية الإسلامية وما حققته للبشرية من وسائل التقدم وعوامل الازدهار، ويلم بما ابتدعه الفكر العربي الإسلامي من مفاهيم ونظريات تناولت أهم معضلات ذلك العصر، يدهشه مدى عمق التفكير الذي بلغه العلماء العرب المسلمون، ويتضاعف اعجابه بهذا الفيض الزاخر من الأفكار العظيمة التي جاد بها الفكر العربي الإسلامي، فلم يحدث في تاريخ الحضارات القديمة والحديثة أن تألق الفكر الحضاري، وبلغ أوج عظمته في فترة قصيرة جدًا من الزمن كالفترة التي ولد فيها الفكر العربي الإسلامي ونما وتطور وأدرك معظم أسرار الحياة، وسبر أغوار المجتمع وأنظمته، وهذا الكتاب يبرز اسهامات النهضة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، ثم ما حدث لها من انتكاسات داخلية وخارجية أصابتها في مقتل، حيث يجد القارئ استعراضًا لجوانب تألق الحضارة الإسلامية مع الوقوف على أبرز مظاهرها الفكرية في انتشار المكتبات الشخصية في الأندلس. بالإضافة إلى بحوثًا عن علماء هذه الحضارة الذين أضاءوا جنبات العالم، تناولت القيادة الإدارية في فكر الفارابي، والمنهج العلمي عند البيروني، وصولاً إلى الانتكاسات متمثلة في الغزو المغولي كصفحة دموية في تاريخ الحضارة الإسلامية، وانتهاءً بالتراث العربي المخطوط الضائع.

11) **أثر الموالي في الحياة الفكرية خلال (41 ـ 132هـ)، أسماء عبد الله غني العزاوي، 2017م.**

الكتاب مهم للقارئ العربي والمتخصص معاً من جوانب عدة تميزت به مخطوطة الكتاب وفصوله الستة، فالباحثة حسب علمنا كتبت اول دراسة متكاملة عن الدور الفكري للموالي ايام الامويين بين السنوات (41-132هـ/661-749م) وباستثناء تلك الطبقة الفقيرة والمعدمة منهم نلاحظ ان معظم المصادر التي تتوفر لدينا قد كتبت من رجال الموالي وشخصياتهم من اصحاب الفرق والمذاهب، فهم في حقيقة الامر اصحاب النهضة في عالم الفكر بأصناف العلوم الدينية واللسانية واهمها طبيعة الحال الاسهامات في كتب التراجم والاحكام،ومثل ذلك لا يقتصر على مصنفات التراجم والتواريخ والاحكام وحدها، فلدينا مادة دسمة من عمل النحويين والادباء والشعراء وفي مجالات العلوم الشرعية كافة من فقه وتفسير ومناظرات وما الى ذلك، لقد تميزت جميع هذه الفصول الاكاديمية بعدة ميزات القت الضوء على دور المسلمين من غير العرب في قيام النهضة الفكرية المنشودة في العصر الاموي والعصور العباسية اللاحقة، وهو ما يشير الى ان مثل هؤلاء الموالي الكبار بأسهاماتهم العقلية قد احتلوا واقعاً مركز الصدارة في شتى فنون المعرفة والفكر وإذا كان للعرب المسلمين ما قدموه سياسيا فقد تميز هؤلاء الموالي بما قدموه في مجلات الفكر والحضارة معاً وجاءت على مستوى الادارة والديوان والعقائد سوية.

12) **البصرة الحياة العلمية في العصر الأموي (41-132 هـ /661 - 749 م)، سعدون عبد المنعم جميل الحديثي، 2017م.**

حرص المسلمون على نشر العلم بين الناس؛ حيث كانوا يحملونه معهم في أثناء فتحهم للبلدان، ولم يدخروا جهداً في سبيل تحقيق هدفهم هذا، وتاريخ العراق في العصر الأموي كان من أكثر التواريخ أهمّيّة، لما شهده من أحداث، وما تم خلاله من منجزات، شارك أهل العراق بها إخوانهم العرب المسلمين، وقد كان منها المنجزات العلمية التي شهدها العراق آنذاك البصرة والكوفة. فقد عدتّ البصرة من أهم أمصار الخلافة الإسلامية في العصر الأموي علمياً، لا بل إن بعض العلوم قد نُسبت إليها مثل علم النحو، ومن هنا جاء اختياري لموضوع ( الحياة العلمية في البصرة في العصر الأموي ) لبحث الجذور العلمية الأولى في تلك المدينة، وما وصلت إليه خلال العصر الأموي، لقد اتضح أن صفة التعليم كانت غير رسمية في ذلك العصر؛ حيث كان العلماء يجلسون للتدريس تطوعاً في نشر العلم بين الناس، وعلى الرغم من كون العصر الأموي قد اتسم بكثرة الحروب والخلافات السياسية إلا أن الأمويين لم يهملوا الجوانب الأخرى، ومنها الجانب العلمي، فعُدّت البصرة من أشهر الأمصار علمياً في ذلك العصر، لا، بل نُسب إليها بعض العلوم البدائية لبدايتها فيها، كعلم النحو وعلم الكلام، ولم تكن العلوم الدينية والعربية وحدها التي نشطت في البصرة، وإنما نشطت فيها العلوم الصرفة أيضاً كعلم الطب والصيدلة. وعلماء البصرة في ذلك العصر قادوا الحركة العلمية فيها حتّى أصبحت البصرة من عتبات الإسلام العلمية، يؤمّها طَلَبَة العلم وروّاد المعرفة من جميع أرجاء الخلافة الإسلامية.

13) **بوابات العواصم والقصور الآشورية في ضوء الاكتشافات الأثرية الحديثة، عمار حسين مصطفى عبدالله، 2017م.**

تُعدّ بوابات المدن والقصور من أهم العناصر المعمارية في بلاد الرافدين بصورة عامة، وفي العواصم الآشورية، بشكل خاص، وقد كشفت التنقيبات الأثرية في العراق عن قدم فن عمارة البوابات للمدن والقصور، فضلاً عن المعابد في آشور من بين أشياء أخرى، تسند نظرية أنها أساساً مصدرها هو بلاد الرافدين. وقد بلغ فن العمارة في بلاد الرافدين قمّته بدءاً من عصر الوركاء مروراً بالعصر الأكدي حتّى وصل ذروته في العصر الآشوري الحديث، وقد كشفت التنقيبات عن بوابات المدن والقصور والتحصينات الدفاعية والأسوار. وقد أولى الملك الآشوري اهتماماً بالغاً ببناء وتصميم البوابات وتزيينها وتحصينها، ويظهر ذلك جلياً من خلال النصوص الملكية الخاصة بطقوس البناء. تناولت الدراسة بناء بوابات المدن والقصور في أربعة عواصم آشورية (آشور، كالح، دور شروكين، نينوى)، اختارت الدراسة عدداً من بوابات المدن والقصور المكتشفة، والتي تمثل قمة الفن المعماري، وقد قسمت هذه الدراسة إلى خمسة فصول. تناول الفصل الأول ملخص تاريخ آشور وعواصمها والبوابات لغة واصطلاحاً، والفصل الثاني دراسة بوابات مدينة آشور وقصورها وتحصيناتها الدفاعية. والفصل الثالث عن بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة كالح؛ والفصل الرابع لدراسة بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة دور شروكين. أما الفصل الخامس؛ فقد تناول بوابات المدينة والقصور والتحصينات الدفاعية لمدينة نينوى. كشفت هذه الدراسة أن عمارة البوابات للمدن والقصور قد تطور - بشكل كبير - خلال الحقب الآشورية حتّى بلغ ذروته في العصر الآشوري الحديث؛ إذ امتزج مع فن النحت المجسم والنحت البارز، واستمر حتّى سقوط الدولة الآشورية الحديثة 612 قبل الميلاد.

14) **تاريخ أوروبا الحديث 1789-1914، د.عمار شاكر الدوري - د.حارث عبد الرحمن التكريتي، 2017م.**

عدّ العديد من المؤرّخين والمؤلّفين وحتّى الفلاسفة إن الثورة الفرنسية نقطة لانطلاق الفكر التحرري والوحدوي، ليس في أوروبا فحسب، وإنما في العالم بأسره، إلا أن الحقيقة التي لابد أن يعرفها الجميع، والتي لا تخفى عن العديد من المختصين في التاريخ الأوروبي، أن الثورة الفرنسية بكل معطياتها ونتائجها، هي ثورة طبيعية كحال بقية الثورات التي حدثت في داخل أوروبا أو خارجها؛ إذ إن سمة التحرر والوحدة والمساواة نادى بها الجميع ضد الاستبداد والظلم. ولاسيما إذا قلنا إن الثورة الفرنسية لم تحقّق مطالب الجماهير إلا بعد عشرة أعوام من الظلم والاستبداد، لذلك فإن ما تحقق في أوروبا بعد الثورة الفرنسية من إنجازات رمى بكل ثقله إلى تلك الثورة، وفق اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية، على الرغم من أن تلك الإنجازات لم تظهر إلى حيّز الوجود إلا في المدة التي حكم فيها نابليون بونابرت فرنسا، والكثير من المناطق الأوروبية، بفضل تلك الأعمال والإنجازات، وكان لنهاية عصر نابليون أثره على الساحة الفرنسية والأوروبية؛ إذ عمل حكّام أوروبا إلى تبنّي فكرة المؤتمرات الدولية، من أجل إعادة رسم الخارطة الأوروبية من جديد تحقيقاً لأهداف الدول الكبرى على حساب الدول الصغيرة، إلا أن تلك الفكرة فشلت، بسبب حدوث ثورات قومية، غطّت معظم الدول الأوروبية، وأرادت العودة إلى عصر نابليون، ولاسيما بعد ظهور حركة البونابرتية.

15) **التمذهب الفلسفي في دولتي المرابطين والموحّدين، د.ياسين أحمد صالح الدليمي، 2017م.**

دراستنا هذه تدور حول تطور الدراسات الفلسفية في دولتي المرابطين والموحّدين، وهو موضوع تاريخي وفكري، ويستحق التأمل، وفي علمنا، لم يسبق لأحد أن تطرق إلى الدراسات الفلسفية في هذه المدة من التاريخ العربي الإسلامي، بصيغة مجتمعة؛ لأن الدراسات الفلسفية في عهد الموحّدين، كانت مكملة لدراسات عهد المرابطين، وامتداد فكرياً وتاريخياً وحضارياً لها، وجلّ الدراسات لم تكشف عن التطور الفلسفي لهذه المدة، وقد أقدمتُ على الموضوع، وأنا في حيرة من أمري، وصراع مع نفسي، خشية أن تصرفني ندرة المادة العلمية عن إماطة اللثام من تاريخ هذه المرحلة، لكنْ؛ بعون الله وتوفيقه، عثرتُ على المصادر، والمراجع، التي شملت معظم اتجاهات الموضوع، فتاريخ الفلسفة العام، هو تاريخ الفكر البشري في نشأته ونموه، وتطوره، ومعرفة العوامل التي رافقته، وتركت فيه طابعاً خاصاً، وأثراً بيّناً، يدرسه المدقّقون من خلال حياة المفكرين المتفوقين الذين تأملوا ظواهر الكون، وسعوا لسبر أغوارها، وكشف أسرارها، وتوضيح مصادرها وعللها، واقتفوا أثر الحقيقة أنّى كانت، فأوجدوا مباحث، مهدت الطريق المؤدية إلى تهذيب المنطق، وتربية الأخلاق وتطهيرها، وإزاحة الكثير من السدول عن وجه الحقيقة، فالحقيقة واحدة، لا تتجزأ، وثابتة على مر الدهور، لا تتبدل، والعقل الإنساني يقود إلى معرفتها.

16) **خصائص التراكيب ودلالاتها في القصص القرآني، د.عمر إسماعيل أمين البرزنجي، 2017م.**

فإنّ القرآن الكريم ما زال - ولا يزال - نبعاً صافياً عذباً، تنهل منه صفوف الرافدين على مرّ الأزمان، ويدرسون سمات إعجازه وبلاغته، فهو إعجاز إلهي، أبهر العلماء والبلغاء، بأسرار لغته الفصيحة ومعانيه البليغة، التي تلين القلوب القاسية؛ لأنه يخاطب القلوب والعقول والوجدان، ويَهزّ المشاعر والأحاسيسَ، فهو نصٌّ تشريعي ولغوي وجمالي، أصبح ميداناً لكل مفسر وعالم وفيلسوف وأديب، وهم يغوصون في إقتناء أسراره التي لا تنفد، وإعجازه الذي لا ينتهي، يقيناً أن الوصف عاجز عنه، بما فيه من جمال التعبير، وقوة التركيب، وشدة التأثير،

وروعة العبارة، ولعلّ أهمية الدراسة تكمن في الكشف عن الجانب التطبيقي لبلاغة قصص القرآن الكريم، وسبر أغوارها، وإعجاز أسلوبها، وعمق معانيها، ذلك أن النَّظر في بلاغة القصص القرآني بكل أبعادها ومقتضياتها، ينطلق بوصفه جزءاً لا يتجزأ عن بنية النص القرآني، بسماته ودلالاته التركيبية، ورغم كثرة الدراسات التي أضاءت جوانب كثيرة من البحث، بالتحليل والتفسير، أفاد منها الباحث لكشف بعض الأمور الغامضة، لكن ثراء كلمات القرآن ومعانيه وأسلوبه وبلاغته لا ينتهي، مهما تعددت الدراسات وكثُرت، لذلك فإنَّ كل دراسة في القرآن الكريم، لها أهمية خاصة تُميِّزها من غيرها من الدراسات، لأنها تلتمس جانباً من الإعجاز من جوانبه التي لا تنتهي، وهو ما أبهر العلماء وأثار حيرتهم، كما هو حاصل أيضا عند كل متصدٍّ للبحث، كالفلاسفة، والأدباء والشعراء، على مر الزمن وتوالي الأيام.

17) **دور لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين في التقارير المالية، محمد محمد مسلم درويش، 2017م.**

هدف هذه الدراسة إلى التعريف بدور لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين في التقارير المالية، وتحقيقاً لذلك قام الباحث بوضع خطة تم تقسيمها إلى أربعة فصول، عرض في الفصل الأول منها المدخل إلى الدراسة والدراسات السابقة، بينما عرض في الفصل الثاني طبيعة لجان المراجعة ومهامها في منظمات الأعمال، وتطرق الباحث في هذا الفصل لدوافع نشوء لجان المراجعة وضوابط تكوينها وأهم مسؤولياتها وجوهر علاقتها مع كلاً من المراجع الداخلي والخارجي، وأما الفصل الثالث فقد تناول الباحث فيه دور لجان المراجعة في تعزيز الثقة بالتقارير المالية من خلال التعريف بمسؤولياتها وأهمية دورها في تقييم إجراءات إعداد التقارير، مع التركيز على دورها في مراجعة التقديرات والسياسات المحاسبية والحد من التقارير المالية الإحتيالية، وفي الفصل الرابع قام الباحث بعمل دراسة ميدانية لمعرفة المهام والمسؤوليات التي من الممكن أن تقوم بها لجنة المراجعة لتعزيز ثقة المستثمرين بالتقارير المالية، وتحقيقاً لذلك قام الباحث بتصميم استبيان تم توزيعه على عينة من مراجعي الحسابات الداخليين والخارجيين، وعلى عنية من أعضاء مجلس الإدارة والمدراء الماليين، وإضافةً لذلك وتأكيداً للدور الذي من الممكن أن تلعبه لجان المراجعة في زيادة ثقة المستثمرين بالتقارير المالية أجرى الباحث دراسة عملية على إحدى شركات الاتصالات الخليوية في سوريا -رفضت الإفصاح عن اسمها- تم التعرف فيها على هيكل الحوكمة المطبق، وواقع لجنة المراجعة وأهم مسؤولياتها.

18) **الصيغة السببية في اللغة الأكدية دراسة صرفية دلالية مقارنة مع اللغة العربية، عبدالله علي محمد التميم، 2017م.**

وقد وقع الاختيار على موضوع (الصيغة السببية في اللغة الأكدية دراسة صرفية دلالية مقارنة مع اللغة العربية)، لما لهذا الموضوع من أهمّيّة لغوية، لا يمكن تجاهلها، ولاسيما أن الكلمة مقسمة عند النحاة على ثلاثة أقسام؛ هي(الاسم، والفعل، والحرف، أو ما يُسمّى - أيضاً - بالأداة). ومؤكد أن الصيغ الفعلية تمثّل العمود الذي ترتكز عليه الجملة في غالبية اللغات، فيجري بموجبها تحديد القائم بالفعل، ومَن وقع عليه تأثير الفعل، فضلاً عن التحديد النسبي لزمن وقوع الفعل، وإن كان الزمن هو مسؤولية السياق، تُعدّ الصيغة السببية واحدة من أهم المواضيع في اللغة الأكدية، فالعديد من النصوص تحمل في مضامينها مفاهيم هذه الصيغة التي يرتكز معناها على التسبّب في وقوع الفعل، وقد جاءت الدراسة للوقوف على معطيات هذه الصيغة، وبيان أوجه استعمالها، وكيفية تصريفها، والمعاني الدقيقة التي حدت بالفرد المتكلم باللغة الأكدية لاستعمالها دون غيرها من الصيغ الأخرى التي - ربّما - ماثلتها في المعنى، محتكمين بذلك إلى النصوص المسمارية؛ لتكون الفيصل في توضيح وظائفها؛ كما سنعمد إلى الاسترسال في أسلوب المقارنة مع اللغة العربية؛ لأن المنهج المقارن يساعد الدارس على تذوّق اللغة الأكدية. ومن الأسباب المباشرة التي دفعت لاختيار الموضوع هو أن العديد من الدراسات التي تناولت قواعد اللغة الأكدية بصورة عامة جلّها أعدّها الباحثون الغربيون، وهي دراسات مقتضبة، لم تختص لدراسة أساليب اللغة، ونحوها، وصرفها.

19) **ظاهرة الولاية وتأثيراتها على مجتمع المغرب الأوسط فيما بين القرنين (6-9) هـ / (12-13 م)، دحمور منصور، 2017م.**

هناك الكثير من الأشياء التي لا نفهمها وهذه مشكلة شريحة واسعة من المجتمعات إن لم نقل أنها مشكلة كل الناس؛ ليس لأن هذه الأشياء صعبة أو مبهمة وفقط بل لأنها قد تكون أغمض بكثير حتى من الشيء الذي نيأس من فهمه، فمشكلة بعض الأشياء أنها على الرغم من عدم فهمنا لها إلا أننا لا نيأس من محاولة إقناع أنفسنا بها، والغريب أن الأشياء التي تستعصي على الفهم بالنسبة لنا هي مسلمات بالنسبة لآخرين كما أن بعض ما لا يفهمه غيرنا هو أمرٌ مسلّم بالنسبة إلينا، ليس هذا فحسب بل ربما نصل إلى نوع من الفرض العقلي أو الحتمية الذهنية حيث أننا نرغم عقولنا على التسليم بشيء لا نفهمه، ثم إن البعض قد يرى في هذا نوعا من الأمراض النفسية فيما يراه آخرون نوعا من الإيمان، لسنا هنا في صدد دراسة موضوع الولاية من الناحية الدينية ولا نحن في صدد إثبات أونفي وجهات نظر حولها، ولكننا نريد أن نُلفت الانتباه إلى خطر تحديد الفكرة المسبقة حول موضوع ما، ما يمنع من فهم المقصود منه، وبالتالي فإن كتابنا هذا يبحث موضوع الولاية من جهته التاريخية الاجتماعية النفسية في سبيل الوصول إلى واقع الظاهرة خلال الفترة المدروسة فقط بأقصى ما يستطيعه العقل البشري من موضوعية وحياد سعيا منا إلى رسم صورة ما كان لا صورة ما نحسب أنه كان أو يجب أن يكون والله من وراء القصد وهو نِعْم المولى ونِعْم النصير.

20) **نظام التواصل السيميولساني في كتاب الحيوان للجاحظ- حسب نظرية بورس -، د. عايدة حوشي، 2017م.**

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز ما قدّمه أبو عثمان الجاحظ في المجال السيميائي، وذلك من خلال وصف نظام التواصل السيميولساني في كتاب الحيوان بأجزائه السبعة، ومقارنته بمعطيات النظرية السيميائية عند شارل سندرس بورس الأمريكي (Charles Sanders Peirce) بغرض تثمين جهود الجاحظ في هذا المضمار، لأنّ تتبعنا لهذا المجال المعرفي قد جعلنا ننتبه إلى إهمال بعض الدقائق في فكره من الناحية الفلسفية، وكذلك الجوانب التي يقترب فيها مع فكر بورس سيميائيا، أضف إلى هذا أنّ بعض الباحثين في المجال السيميائي والتواصلي غالبا ما ينطلقون من النظرية الغربية مهملين الأصول التأسيسية الواردة في التراث العبي لهذا العلم؛ خاصة عند تناولهم لجهود بورس السيميائية، فلإبراز هاتين القضيتين وغيرهما وإثبات ما أُهمل من مجهودات الجاحظ السيميائية والتواصلية؛ تأتي هذه الدراسة مستندة إلى الدراسات المتوفرة التي لفتت انتباهنا إلى فكرة السيمياء عنده خصوصا في كتاب الحيوان، حيث نذكر منها: (اللّغة والخطاب) لعمر أوكان، (المناحي الفلسفية عند الجاحظ) لعلي بوملحم، (الرؤية البيانية عند الجاحظ) لإدريس بلمليح، (السيميائيات العربية؛ قراءة في نصوص قديمة) و(علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة) لعادل فاخوري، إلى جانب كتاب (السيمياء والتجريب عند الجاحظ. دراستان في النظرية والتطبيق) لمحمد حسنالربابعة...وغيرها من الدراسات التي زادت من اهتمامنا بمساهمات الجاحظ في التفكير السيميائي التواصلي مقارنة بنظرية بورس السيميائية.

21) **الوفادات في العصر العباسي (132-334هـ/749-945م)، حسين خالد مصلح الجبوري، 2017م.**

يحتل موضوع الوفادات في العصر العباسي (132-334هـ/749-945م) أهمّيّة كبيرة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية؛ لأنه يناقش جانباً حضارياً مهماً، من خلال الوقوف على دوافع وغايات تلك الوفادات التي تمثل تواصلاً دائماً بين الراعي والرعية في مركز الدولة والأطراف، وكذلك من خلال الوقوف على الكثير من المشاكل التي كان يعاني منها المجتمع الإسلامي، وإيجاد الحلول المناسبة لها بواسطة تلك الوفادات سواء أكانت وفادات سياسية أو اجتماعية أو دينية أو علمية أو ثقافية، لقد تركت تلك الوفادات آثاراً مختلفة، أسهمت - بشكل أو بآخر - في بعض التغييرات والتطورات السياسية والإدارية والعسكرية والثقافية التي شهدتها الدولة العباسية آنذاك، وممّا دعانا إلى اختيار هذا الموضوع هو التشجيع المتواصل من قبل بعض أساتيذي الأجلّاء، وكونه موضوعاً، يعمل على إيضاح الجوانب المهمة في الحضارة الإسلامية، فضلاً عن أن موضوع الوفادات في تلك الفترة من العصر العباسي لم يبحث بشكل أكاديمي متخصص، أما عن أسباب تحديد الحقبة الزمنية للبحث بالتاريخ المذكور أعلاه فيعود إلى أن أغلب تلك الحقبة تشكّل عصر نشوء الدولة العباسية وازدهارها وقوتها؛ إذ كانت الوفود تقصد الخلفاء العباسيين الذين كانوا يمتلكون زمام الأمور بأيديهم دون ضغط أو تدخل خارجي، وتم تحديد نهاية تاريخ البحث في (334هـ/ 945م)؛ لأن هذا التاريخ - كما هو معروف - يمثل بداية التسلط البويهي على الدولة العباسية، والهيمنة على مقاليد الأمور.

22) **اليهود في المشرق الإسلامي دراسة في التوزيع السكاني والحياة الاقتصادية للحقبة (11-923هـ/632-1517م)، د.خضر إلياس جلو، 2017م.**

يعد حقل دراسات اليهوديات ( السامية ) حقلاً مهماً من حقول الدراسات التاريخية، وقد أولى الغربيون وبالذات الباحثون من اليهود هذا الأمر حيزاً مهماً من خلال دراسة تاريخ بني إسرائيل، أو ما يعرف بالدراسات السامية. وأول ما يشرع باحث ما بدراسة التاريخ اليهودي حتى تصدمه مقولة لأحد المختصين البارزين في تاريخ الشرق الأوسط مفادها : (( نجد النهج اللاتاريخي نفسه في الحاخامية اليهودية ويهودية الشتات، وعند استعراض ما كتب عن التاريخ اليهودي في العالم العربي والإسلامي تبين أمران أولهما تأخر اهتمام الباحثين بذلك المجال، والثاني قلة ما كتب من قبل أولئك الباحثين عن التاريخ اليهودي وما كتب معظمه إما عن الجوانب العقدية لبني إسرائيل وأنبيائهم، ويندرج تحت التاريخ القديم. أو الجوانب الأخرى التي كتب بها في التاريخ الحديث فقد شملت الصهيونية ممثلة بالكيان الصهيوني المزعوم في أرض فلسطين، وحتى هذه لا تمثل إلا نسبة ضئيلة مقارنة لما يكتب في الغرب، أما ما يخص الحقبة الإسلامية فلا يختلف عن غيره فقد كان السبق فيه للكتاب الغربيين، الأمر الذي أوجد لديهم أقساماً متخصصة على صعيد البحث التاريخي. أما في العالم الإسلامي وتحديداً العربي منه فهناك ندرة واضحة فيما كتب عن تاريخ اليهود تحت ظل الحكم الإسلامي، وسيدرك القارئ ذلك عندما يطلع على قائمة المراجع في نهاية البحث. ولعل ندرة الدراسات مردها يعود إلى ندرة المعلومات التي أوردتها المصادر التاريخية والبلدانية والتراجم وغيرها، وكذلك عائق اللغة التي يحتاج إليها الباحث لكون معظم ما كتب كان باللغة الانكليزية والعبرية وغيرهما من اللغات الأجنبية.

23) **بحثاً عن النبي إبراهيم، أحمد الدبش، 2017م.**

شخصية إبراهيم؛ تعد واحدة من أهم الشخصيات في التاريخ الديني، فقد بلغ إبراهيم في الكتب المقدسة مكانة خاصة، فالتوراة تعتبره الجد الأعلى من الناحية الدينية للشعب اليهودي، وأنهم تحدروا من صلبه خلفاً عن سلف، وأن الرب منحه أرضاً خاصة للشعب اليهودي، ومن الثقافات التي ارتبطت بشكل أو بآخر بإبراهيم، هي الصابئية، حيث يعتقد الصابئة بوجود برهم الملاك، بالرغم من ذكر إبراهيم في المصادر الدينية، فإنه لم يعثر حتى الآن على أى دليل آثارى، سواء كان كتابه أو نقشاً، أو حتى نقش يقبل التفسير، أو في نصوص تقبل. حتى. التأويل، يمكن أن يشير إلى النبي إبراهيم وقصته، سواء في آثار وادى النيل، أو آثار وادى الرافدين، على كثرة ما اكتشف فيها من تفاصيل ووثائق، في الحقيقة؛ منذ العقود الأولى للقرن العشرين، ومع الاكتشافات الأثرية العظيمة في بلاد ما بين النهرين [العراق]، وتكشف النشاط الآثاري في فلسطين، اقتنع العديد من المُؤرِّخين وعُلماء الآثار التّوراتّيين بأنَّ تلك الاكتشافات الجديدة يُمكن أنْ تجعل من المُحتمل - إنْ لم تُثبت بالكامل - أنَّ الآباء كانوا شخصيَّات تاريخيَّة حقيقيَّة

24) **صانع المعجزات دراسة في أساليب فهم العلم لقضايا الدين والفلسفة، عادل عبد الله، 2016م.**

الكتاب عرض نقدي لصراع العلم والدين في المعجزة او فلنقل هو عرض لصراع العلماء والفلاسفة من الطرفين على المعجزة، إنطلاقا من المعنى الشامل لها، المعنى الذي توضّحه هذه العبارة : لئن كان البحث في مفهوم (الله) لا يفترضُ و لا يؤدي بالضرورة الى البحث في المعجزات، فإن البحثَ في مفهوم (المعجزة) يفترض و يؤدّي بالضرورة الى البحث في مفهوم (الله) و جميع المفاهيم الدينية الأخرى المصاحبة له كالدين و الأنبياء و غيرها.

25) **الأموريون الساميون الأوائل ( التاريخ، المثولوجيا، الطقوس، الفنون ) خزعل الماجدي، 2016**

كان الآموريون هم الساميون الأوائل بامتياز فهم بذرة السامية الأبكر والأكبر والتي خرجت منها أغلب الشعوب السامية لاحقاً (باستثناء الأكديين والآشوريين ) يشكل الأموريون ثم االكنعانيون والأراميون والكلدان والعرب مجموعات كبرى من الأقوام السامية التي ظهرت، بشكل أساسي في وادي الرافدين وبلاد الشام وكان لها امتدادات واسعة شملت الجزيرة العربية وحوض المتوسط وشمال أفريقيا.ونرى أن الأموريين هم أقدم وأضخم مجموعة سامية ظهرت على وجه التاريخ ونكاد، بسبب ذلك، نفقد اثارها الأولى في المنطقة لظهورها قبل عصر الكتابة وربما قبل ظهور السومريين في جنوب وادي الرافدين الذين يعدون أصحاب أول حضارة تاريخية كبيرة فيه. ربما كان الأموريون هم أقوام العصر الحجري النحاسي (الكالكوليت) مع أقوام أخرى، وربما كانو هم أصحاب حضارة العبيد (التي سبقت الحضارة السومرية) وهذا إن صح، يشير إلى عراقتهم ورسوخ جذورهم في المنطقة بعد الثورة الزراعية في عصر النيوليت (العصر الحجري الحديث).

26) **قصة يوسف بين التوراة والقرآن الكريم، كريمة كطيبي، 2016م.**

تحتل القصص عموما، وقصص الأنبياء على وجه التحديد، مكانة متميزة في كل من التوراة والقرآن الكريم. وشكلت مادتها الخام خزانا لا ينضب يستمد منها المتعاملون معها أخبارا عن ماض لا نعرف عنه إلا النزر القليل. والمتعاملون مع هذه المادة الخام كُثر. وسيكون من غير المجدي حصرهم، الكتاب يتأرجح بسبب طبيعة موضوعه ما بين عالم السرديات والدراسات الأدبية والنقدية وعالم مقارنة الأديان ومناهج نقد التوراة ونقد الكتاب المقدس.

27) **دراسة في انجيل لوقا، علي زلماط، 2016م.**

وبعد تحرر شعوب العالم الغربي المسيحي من القبضة الكنسية، ظهرت عدت دراسات، اهتمت بالمجال الديني المسيحي أو اليهودي بالدراسة النقدية المبنية على الحجة والدليل. والتي توصلت جلها إن لم نقل كلها إلى التشكيك في العقائد الأساسية المكونة للديانة المسيحية، والدعوة إلى ضرورة تنقيح هذه الديانة بحذف ما لحقها من الإضافات، والعمل على تنقيحها وتطويرها حتى تلائم الفطرة الإنسانية السليمة. فنتج عن ذلك ظهور طبعات وترجمات عديدة للكتاب المقدس، يختلف بعضها عن بعض، فكلما تم اكتشاف أقدم مخطوط إلا وتمت إعادة النظر في الكتاب المقدس بالتنقيح والتهذيب. ومع ذلك تعمل الكنائس، عن عمد، على ترك الأخطاء التي توَصَّل الباحثون إليها، وبالأخص فيما يتعلق بالجانب العقدي..."

28) **الليلُ في القُرآنِ الكَريم - دِراسةٌ جماليَّةٌ، د. سَعد جَرجيس سَعيد، 2016م.**

الليل عند الجاهليين كان مشحوناً بالقلقِ والخوفِ والوَحْشَةِ والاضطراب، كان في مخيلة الجاهلي أن الليل عالمٌ يموجُ بالجنِّ والأشباح، أما ليل القرآن الكريم فهو آناءٌ رخيَّةٌ للعبادةِ ومناجاة الله (ﷻ)، والتفكرِ في قدرته الباهرة وعلمه الواسع. إن القرآن الكريم قد وضع للمؤمنين جميعَ السبلِ التي تمكّنهم من التعامل مع الليل، وأعطاهم المفاتيح التي بها يدخلون إليه، فقد أرشدهم القرآنُ إلى آيات الليل، وفي الوقت نفسه علمهم كيف ينظرون إليها ويتدبرونها، كما علمهم كيف يجعلون من الليل آناء أنس ومودة وخشوع. لم يكتف القرآن الكريم بتصوير الليل من جهة واحدة، ولم يتحدث عنه على وفق زمن معين، وإنما اشتمل على تصوير الليل الكبير من جميع جهاته وفي جميع أوقاته، فلم تَغبْ جهةٌ ولا لحظةٌ من الليل عن التصوير القرآني، فلسنا نبالغ إذا قلنا: إنَّ الخطفة السريعة للشهاب المتَّقد، والومضة الخافتة من النجوم البعيدة، كانتا حاضرتين في تصوير القرآن الكريم.

29) **هارون الرشيد والدّسّ الشعوبي في سيرته، د. رشيد لطيف الحشماوي، 2016م.**

يعدّ الرشيد من الشخصيات المهمة التي حاول بعض الشعوبيين الدّسّ على هذه الشخصية الفذة، وبعد القضاء على البرامكة سنة 187هـ، اشتد الدّسّ ضده، وحاول الشعوبيون القضاء على المزايا الإيجابية للرشيد قدر المستطاع. لا يوجد دسّ لدى أغلب المؤرخين الأوائل ضد الخليفة هارون الرشيد وأفراد بيته، وأئمة الجرح والتعديل لم يجرّحوا الخليفة هارون الرشيد وأفراد بيته، على الرغم من أنهم رواة للحديث النبوي الشريف، هنالك تحامل متعمّد في كتاب التاريخ لليعقوبي وكتاب مروج الذهب للمسعودي وكتاب مختصر تاريخ الدول لابن العبري على الخليفة هارون وأفراد بيته. هنالك تحامل وأخطاء شاسعة في كتاب الإمامة والسياسة المنسوب للدنيوري على الخليفة هارون الرشيد وأفراد بيته، والذي لا تتعدى صفحة إلا وفيها أخطاء كثيرة.

30) **التدوين التاريخي (من سنة1 هجرية إلى 400 هجرية)، د. رشيد لطيف الحشماوي، 2016م.**

التاريخ العربي مَر بمرحلتين أساسيتين؛ أولهما التاريخ الشفهي الذي ظهرت بداياته منذ فترة طويلة قبل الإسلام، وكان يُحفَظ على الغيب، لا يُدوّن، أما المرحلة الثانية؛ فهي مرحلة التدوين التاريخي التحريري الذي قطع شوطاً طويلاً بين الشدّ والجذب، في تدوين الروايات التاريخية، ويمكن القول إن التدوين التاريخي ظهر - بصورة جلية - في بدايات القرن الثاني، للهجرة. ونستطع أن نقول إن التدوين التاريخي التحريري مرّ بثلاث حقب: الحقبة الأولى، وتبدأ في منتصف القرن الأول للهجرة. أما الحقبة الثانية، وهي تبدأ ما يقارب مطلع القرن الثاني. الحقبة الثالثة، وتبدأ ما يقارب من النصف الثاني من القرن الثاني.

31) **تمثلات العجيب في السيرة الشعبية العربية، صفاء ذياب، 2016م.**

توجَّه البحث لدراسة العجيب، مستبعداً العجائبي والغريب. ففي السنوات الأخيرة، صدر أكثر من كتاب عن العجائبي، كما أن هناك رسائل وأطروحات أكاديمية بحثت في العجائبي في القصة والرواية، عراقياً وعربياً، إلا أن المؤلف ارتأى أن يدرس العجيب لأسباب عدة، أولاً لأن أغلب الدراسات والبحوث الأكاديمية بحثت كثيراً في العجائبي، وقدَّمت بحوثاً مهمة حوله، وثانياً لم تبحث هذه الدراسات في العجيب، على الرغم من استناد أغلبها؛ إن لم يكن جميعها، إلى كتاب تودوروف "مدخل إلى الأدب العجائبي" الذي يعدُّ العجيب والغريب جنسين موازيين للعجائبي. ثانياً إن العجائبي جنس متلاش لا يمكن الإمساك به، مرتبط بلحظة الخوف والتردد والدهشة لدى المتلقي

32) **ملحمة كلكامش قراءة جديدة للمعاني الإنسانية في الملحمة، الأب يوسف نبيل جزاوي، 2016م.**

الجديدُ في هذه الدراسة هو، أولاً: إنَّ البطلَ الحقيقي للملحمة لم يكنْ كلكامشُ بل إنكيدو؛ إذ إنَّ حدَثَ موت إنكيدو يُعَدُّ المحرّكَ الاساسي في تبلور أحداث الملحمة، لا بل إنَّ موتَه يُعَدّ المادةَ التي تُبنى عليها الأحداثُ الدراميةُ، فلولا موتُ إنكيدو لما انكشفَ الوجهُ الآخر لكلكامشَ في سعيه وبحثه عن الخلود. ولولا إنكيدو لمَا أدركَ كلكامشُ قيمةَ الحياة وتعلقَه بها. ثانيًا:إنَّ إنسانَ كلكامشَ لم يُعنَ بالموت كما هو شائعٌ في مُعظم الدراسات والأبحاث، بل عُني بالحياة، وإذا كان شغلُه الشاغلُ هو مُعضلة الموت، وأهتم بأمره كثيرًا لأنه كان معنيًا بالحياة حدَّ الغرام. فخشيَ أنْ تضيعَ منه، فعمل المُستحيلَ من أجل الحفاظ عليها، لذا الملحمةُ لا تحتفي بالموت بل بالحياة والخلود. ثالثًا: إنَّ كلكامشَ إبنَ الرافدين، تعمّق لديه مفهومُ الإنسان وبرزتْ أهميةُ الآخر من خلال محنة موت الصديق. رابعًا: اكتشفَ كلكامش خلال تغرّبه قيمةَ الأرض وأهميةَ الوطن في مرافئ الغُربة، فقرّر أن يكونَ خالدًا في ذاكرة شعبه، متّخذًا من أوروك موطنًا لخلوده.

33) **الشعر الأيروتيكيّ النسويّ الشفاهيّ في العالم العربيّ (تأصيل ونصوص)، شاكر لعيبي، 2016م.**

فجأة حضرتْ الفكرة: إزاء هذا الكمّ الكبير من الكتابة النسائيّة العربية المحايثة، الساعية سعياً متعمَّداً، إلى استحضار اللذة والجسد من دون استبطان من نوع آخر، وهذا الشعر الذي سُمّي، على عجالة، بالأيروتيكي، المكتفي بالأفقيّ الخطيّ دون العموديّ العميق، ثمة لدينا في الثقافة العربية المهمّشة، الشعبيّة، أدبٌ نسائيّ أيروتيكيّ أيضاً. سمعنا مقطوعة نسويّة تونسيّة، مُقفاة، مُغنّاة في عُرْس شعبيّ في مدينة قابس، جنوب تونس، تستحضر تلك اللذة العُرْسيّة، اللذة التي كانت المحتفلات يحتفين بها بصوت مُجَلْجل، فانبثقت المقارَبة في ذهننا بين أدبين: نسويّ حداثيّ يزعم المعرفة والاختراق، متشابه للغاية، ومن دون غاية أحياناً سوى استفزاز مجتمع ذكوريٍّ، يكفي مجرد استفزاره لكي يهتز جذلاً، وأدب مهمَّش، غير معترف به غالباً إلا لدى الباحثين الفلكلوريين، منطوٍ على إشارات دالةٍ وبريئة إلى درجة الطهر، رغم كميّة اللذة والتصريح الفاحش في بعضها، المتبقية رغم ذلك من البراءة بمكان. استحضرنا، في تلك اللحظة عينها، أبياتاً شعبية، كنا نسمعها من سيّدات بيوتنا في العراق لا تقلّ حسيّة وأيروتيكية عما كنا نسمع في الجنوب التونسيّ. وفي احتكامنا المُسْتعجَل، في تلك اللحظة البارقة، لمفهوم (الشعرية) التي طالما شغلت أذهننا في النصف الثاني من القرن العشرين في العالم العربي، خُيِّل لنا أننا أمام (شاعريّة) لا شك فيها. بل أننا ونحن نستعيد الأبيات الشعبية التي ترددها نساء العراق وتونس كنا نقفُ أمام استعاراتٍ تذهب للعميق في الوجود الإنسانيّ.

34) **إشكالية الطائفية في الفكر العَرَبي المُعاصر "آليات الخروج الأمن للعَرَبَ منْ نُفق التطرّف"، حُسّام كصّاي، 2016م.**

نسعى أنْ نوصل رسالتنا الإنسانية لأكبر عدد من القُراء والمتلقين والمثقفين العرب لإعلان حملة وقوف ضد الطائفية: فلا وحدة ناهضة للعرب إنْ لم نتوّحد سُنة وشيَّعة في وجهة المخططات الغربية الكولونيالية، نحن من هنا ندعو إلى التّسامح، والتوّحد، والأصطفاف الوطني، والعودة لعهد الدولة القومية التي قُتلت في العام 1967، التي تلوّثت بدم القبيلة وحكم الأسرة وتسلط "الأب الضرورة" وقمعه للحريات واستلابه للحقوق، ندعو للمصالحة مع الذات، والنظر بعين الإنسانية والوعي العربي والتعويل على العنصر العربي (العامل القومي) في بناء الدولة العربية المعاصرة في كل الأقطار، فالدولة القومية هي الوحيدة القادرة على لم شمل العرب دون استثناء، مع قدرتها على حفظ حقوق وكرامة الأقوام الأخرى، لأننا نسعى وندعو لعروبة انسانية أبنة البيت الإسلامي الذي لم يُكره أحد على ترك أو اعتناق دينه، إنْ الأمر يتطلب منا الدعوة لتيار قومي ديني عريض قوامه العروبة والإسلام من أجل هيكلة الطائفية وتفكيك خطابها، وعزّل دُعاتها وغلق مساجدها (مساجد ضرار) التي تُطبل للفتنُة والشّقاق والنفاق والضغينة، التي تبني سيّاجاً للطائفة بعيداً عن سور الوطن، وتؤسس لهوية ضيقة تتجاهل في الهوية الأم للعرب والمسلمين، ومن هنا جاءت دراستنا (أو بالاحرى رسالتنا الإنسانية والمعرفية) لتتناول إشكالية الطائفية في الفكر العربي المعاصر وآليات الخروج الأمن للعرب من ذلك النفق المظلم، والمفتوحة خياراته إلى مزيد من العنف والإرهاب والفوضى والتجزئة والتفكك، وتقسيم المقسم وتجزئه المُجزئ.

35) **الاتصال البصري في الفن والإعلام،د. نمير قاسم خلف - رباب كريم كيطان، 2016م**

إن مفهوم الاتصال البصري (Visual Communication)، كأحد أنواع الاتصال الجماهيري، جاء ليعبّر عن مفهوم اتصال متخصص، عن طريق تقديم المعلومات، من خلال وسيط بصري، وبطرق عديدة، لتقديم المعلومات بصرياً للجمهور المتلقي لهذا الاتصال، مثال ذلك الإشارات والرموز والدلالات والصور، والتي تدخل ضمن مجال الفنون البصرية، بكافة أنواعها، والوسائل البصرية المرئية والمقروءة، مثال ذلك أجهزة العرض، التليفزيون، المواقع الإلكترونية،الدعايات واللافتات والإعلانات، أو أي وسيلة من الوسائل التي تعتمد حاسة النظر في تفسيرها، وتدخل ضمن مجال الإعلام البصري. وبذلك يمكن القول بأن الاتصال البصري هو مصطلح يطلق على العلاقة التي تنشأ بين كل ما هو مرئى وبين الإنسان، من خلال القدرة على توصيل رسالة أو فكرة على شكل صورة بصرية، وفي عالمنا الحالي، أصبحت مهارات الاتصال البصري ضرورة مهنية، سواء كان ذلك في الفنون أم في الإعلام.

36) **معجم الألفاظ النفسية والاجتماعية في القرآن الكريم، (المتغيرات النفسية والاجتماعية،سمات الشخصية،النمو والارتقاء، الجسم البشري،الجماعات والمجتمعات البشرية) د.علي شاكر الفتلاوي، 2016م.**

يستطيع الباحث والقارئ والمهتم أن ينصرف إلى القرآن الكريم، لا بوصفه كتاب تعاليم وشرائع ودعوة حسب، بل بوصفه سبل حياة، تنطوي على قواعد مبدئية وقوانين حياتية، تنتظم فيه وخلاله الحقائق الفاعلة والنظم الواقعية التي تضبط في ضوئها حركة الفرد والمجتمع ؛ لينفتح على ذخيرة لامتناهية من الرؤى المتسعة للعالم، بوصفها مرتكزات معرفية إدراكية واعية، تشرح النفس البشرية – ظاهرها وباطنها – وتفصّل في دوافعها وحركتها. فالقرآن الكريم مصدر أول للغوص في الفهم الحقيقي للشخصية الإنسانية، فهماً يتجسد بمفاهيم ومتغيرات وظواهر، توحّدها صلة منطقية، يكتشف منها ترابطاً علائقياً وسببياً، في آن واحد، يتيح لها إنتاج معرفة بديهية مثمرة عن السلوك البشري، بلغة الحقائق العلمية ومسلّماتها.

37) **سلسلة كتب مقدسة 1 الـزبـور - مـزامـير داود - دراسة مُـقـارنة، د.منذر الحايك، 2016م.**

تُعدّ المزامير أكثر الأسفار قراءة من قِبل اليهود والمسيحيين، أما المسلمون؛ فمع إيمانهم بأنبياء بني إسرائيل وكتبهم، إلا أنهم ابتعدوا عن تراثهم الديني، بدعوى تَحريفه. وكما أن للمزامير تفاسيرها اليهودية التي لا تعترف بالمسيح، فلها – أيضاً – تفاسيرها المسيحية التي تؤولها، للتبشير، بقدوم المسيح. ومع أن المزامير تبدو كلام إنسان هو داود، أو غيره من أنبياء بني إسرائيل، لكن الشروحات الكنسية تقول بأن الله هو الذي كان يوحي لهم ما يتكلمون به.

والزبور هو المرادف الإسلامي للمزامير، وقد ذكره القرآن كتاباً مُنزلاً على داود الذي حظي بدور بارز في القرآن، كما في المزامير، وكلا الكتابين يذكران مشاركة الجبال والطيور الترتيل مع داود. ومع أن المزامير كانت نتاج مجتمع محارب، له ربّ خاص به، لكنها تبقى نصاً أدبياً وإبداعاً إنسانياً، بكل ما في الانسانية من خير أو شر. وتأتي هذه الدراسة غير التقليدية دعوة للاطلاع على سِفْر خالد، شغل – ولا يزال يشغل – أعداداً كبيرة، من القرّاء والدارسين المؤمنين به، وغير المؤمنين