جامعـــة باتنـــة 1ـ الحاج لخضر
كليـة الحقـــوق والعلوم السياسية
قســم العلـوم السياسيـــــة

النظام الشرق أوسطي وفق منظور الإسلام السياسي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية
تخصص: علاقات دولية

إعداد الطالبة الباحثة:
آمنـــــة عيســـــاوة

إشراف الأستـــــاذ:
أ. د. صالـــح زياني

لجنـــــة المناقشـــة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. عبد الحق زغـــدار	أستاذ التعليم العالي	جامعـــــــة باتنـــــة 1	رئيـــــسا
أ.د. صالـــح زيانـــي	أستاذ التعليم العالي	جامعـــــــة باتنـــــة 1	مشرفا ومقررا
د. سعيـــدي السعيـــد	أستاذ محاضـــــر أ	جامعـــــــة بسكـــــرة	عضوا مناقشا
د. عمـــراني كربوســـة	أستاذ محاضـــــر أ	جامعـــــــة بسكـــــرة	عضوا مناقشا
د. عبد اللطيف بوروبي	أستاذ محاضـــــر أ	جامعـــــــة قسنطينـة 3	عضوا مناقشا
د. يوســـف جحيـــش	أستاذ محاضـــــر أ	جامعـــــــة باتنـــــة 1	عضوا مناقشا

السنـــــة الجامعيـــــة
2018 ـ 2017

شكـــــــــر وعرفـــــــــان

أتوجه إلى الله العلي الكريم الذي كرمني بالإسلام ومنَ علي بنعمة العلم وسخر لي من خَلقه من أرشدني المنهج والطريق، وللوالدين الكريمين بما جادا به من حنو وعطاء دائمين، كما كان لزاما علي أداء الشكر لأساتذتي، وفي هذا المقام أتقدم بالشكر لأستاذي المشرف الدكتور زياني صالح لقبوله الإشراف على العمل وعلى ما أسداه من توجيهات. كما لن أنسى أن أتوجه بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة لما تحملوه من عبئ قراءة وتصويب الأطروحة، وإلى كل أساتذتي عبر السنون لما غمروني به من سعة الخلق وزاد العلم فأفادوني مالا أستطيع به أن أجحد ذكرهم في هذا المقام.

فهـــــــرس الدراسة

فهرس الدراسة

شكر وعرفان

فهرس الدراسة

المقدمة 01

الفصل الأول: مدخل مفهوماتي وفحص نظري لدراسة 14

المبحث الأول ـــــ حالة العلم: الهيمنة والإقصاء المعرفيين 15

المطلب الأول: المنظور: رؤية علمية متحيزة 15

المطلب الثاني: الدين /السياسة/العلم: المنظور السياسي الغربي. 19

المطلب الثالث: الدين /السياسة/العلم: المنظور السياسي الإسلامي. 24

المبحث الثاني: ماهية الإسلام السياسي 31

المطلب الأول: ظاهرة الإسلام السياسي: مقاربات التفسير 31

المطلب الثاني: تعريف الإسلام السياسي. 36

المطلب الثالث: تصنيف الإسلام السياسي. 41

المبحث الثالث: فحص بنية الشرق الأوسط وفق المقاربة البنائية 44

المطلب الأول: البنائية الاجتماعية: مقاربة للفهم 44

المطلب الثاني: البنية الإقليمية. 46

المطلب الثالث: البنية السلطوية. 51

المطلب الرابع:البنية المجتمعية. 63

الفصل الثاني: المقدمات المعرفية لمنظور الإسلام السياسي 76

المبحث الأول: التراث السياسي الإسلامي 77

المطلب الأول: مفهوم التراث السياسي الإسلامي. 77

المطلب الثاني: مفهوم الخلافة. 80

المطلب الثالث: المركب الفقهي السياسي. 86

المبحث الثاني: الإصلاحية الإسلامية: سؤال النهضة 92

المطلب الأول: منهج الإصلاحية. 93

المطلب الثاني: الدولة التحديثية: عصر التنظيمات. 99

المطلب الثالث: منهج الإصلاح بين الأفغاني وعبدو. 103
المطلب الرابع: رشيد رضا: تحول أم استمرارية؟ 112
المبحث الثالث: الإحيائية الإسلامية: سؤال الهوية 117
المطلب الأول: صدمة نهاية الخلافة. 118
المطلب الثاني: الحركة الجماهيرية: حسن البنا. 119
المطلب الثالث: الحركة الاصطفائية: سيد قطب. 129

الفصل الثالث: مداخل الإصلاح في الشرق الأوسط وفق منظور الإسلام السياسي 139

المبحث الأول: المدخل الدولاتي. 140
المطلب الأول: هوية الدولة: سؤال المدنية. 141
المطلب الثاني: الشريعة والقانون: سؤال التقنين. 150
المطلب الثالث: مأسسة السلطة: سؤال الديمقراطية 159
المبحث الثاني: المدخل المجتمعي: إشكالية التعدديات 165
المطلب الأول: التعددية الدينية والمذهبية. 166
المطلب الثاني: التعددية السياسية والحزبية. 172
المبحث الثالث: المدخل الإقليمي 176
المطلب الأول: الأمة: طرح حضاري. 176
المطلب الثاني: الأمن: تحولات المفهوم وتصور الإسلاميين. 180
المطلب الثالث: التكامل: صراع الهوية والمصلحة. 187

الفصل الرابع: الإسلام السياسي في الشرق الأوسط: رؤية مستقبلية وفق التقييم والبدائل المتاحة. 194

المبحث الأول: نقد الأسس الإبستيمية لمنظور الإسلام السياسي 195
المطلب الأول: نقد التراث السياسي. 196
المطلب الثاني: نقد الإصلاحية الإسلامية. 199
المطلب الثالث: نقد الإحيائية الإسلامية. 203
المبحث الثاني: اتجاهات تطوير رؤية معرفية إسلامية 212
المطلب الأول: الاتجاه المعرفي الفكري. 213
المطلب الثاني: الاتجاه الحضاري . 216

المطلب الثالث: الاتجاه الشبكي المجتمعي. 223
المبحث الثالث: مستقبل تحول اتجاه الإسلام السياسي في الشرق الأوسط. 227
المطلب الأول: اتجاه الانكماش والتراجع. 231
المطلب الثاني: اتجاه الإصلاح والتقدم. 236
الخاتمة. 246
المراجع 256

الملخص 270

المـــــقدمـــــة

المـــــــقدمـــــــة

كانت حقبة المئة عام للقرن العشرين ذات أثر تغييري على البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية داخل المجتمعات الإسلامية، فمن المؤكد أن انهيار الدولة العثمانية التي شكلت آخر معاقل الحكم الإسلامي [الصوري][*]، والتي مثلت رمزا تاريخيا ودينيا لاستمرار نمط الحكم الذي عُرف [بالخلافة] الإسلامية وإن اختلفت معه في المضمون، إذ كانت رغم تفسخها وابتعادها عن النموذج الحقيقي، لا تزال مع ذلك تقدم غطاءً مقبولا لمسائل كبرى لم يكن من السهل على النموذج المعرفي الإسلامي بمفاهيمه ومناهجه آنذاك أن يكون البديل لنموذج غربي صاعد عالميا[1].

شكل ضعف تكيف التراث الإسلامي في شقه السياسي مع التطورات المجتمعية الحاصلة، مقابل التوسع الأوروبي المبني على غزارة الفكر والبحث العلمي والقدرة على التخطيط الاستراتيجي، سببًا رئيسيًا في تشكل منطقة إقليمية بمعايير تختزل الرؤية الغربية لمفهوم الدولة [الحديثة] والنظام الإقليمي [ذو المركزية السلطوية]، ميزة النظام الإقليمي الشرق أوسطي الوليد الجديد في المنطقة.

تكمن المعضلة التي طرحتها الدولة الحديثة على المسلمين في طبيعتها المتجردة من البعد الديني، فالدولة الحديثة هي رابطة تقوم على الاعتبارات المصلحية العقلانية ولا تعترف بالقيم الأزلية الثابتة[2]. وفي نظر ايكستاين مثلت الدولة الحديثة فقدان الإحساس بالتكامل، الذي كان يأتي للمجتمع السياسي السابق للحداثة من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد في نظام طبيعي للأشياء، كل هذه المفاهيم كان يمكن أن تعتبر كلمات جليلة مهيبة في ميزان العُرف، إلى أنها استبدلت بشيء مهيب اسمه الدولة. هكذا بُنيت الدولة الحديثة وهي في ذاتها تعلو عن كل قيمة أخلاقية وتخلق قيمها باسم مصلحة الدولة العليا[3].

---

[*] سيتم استخدام مفردة [الصوري]متابعة لمفردة الخلافة في ثنايا الدراسة، وذلك تمييزا عن الخلافة الراشدة التي انتهت مع مقتل سيدنا على رضي الله عنه، وتحول نمط الحكم من نمط شورى إلى النمط الملكي الوراثي مع الحكم الأموي فالعباسي فالمملوكي فالعثماني.

[1] راجع: برهان غليون، ***نقد السياسة: الدولة والدين***، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط.3، 2004، ص6.

[2] عبد الوهاب أحمد الأفندي، ***الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة***، لندن: دار الحكمة،1991، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص12.

تكرس مع نشأة الدولة في الشرق الأوسط حكم نخب حديثة تمتلك منظورا غربيا، فلم يعد للعلماء سلطة في التشريع، وتحول الجسم الفقهي إلى مؤسسات تابعة لأجهزة الدولة تؤدي وظائف رمزية لا تتعدى إثبات أن الإسلام دين الدولة. وأصبح المجتمع الإسلامي محصورا في حدود [الدول القومية]. في ظل نظام إقليمي يقوم على هذه التركيبة المتنافرة والمتباعدة عن القيم التي جمعتهم من قبل في ظل الأمة والخلافة الصورية، فانقلبت الموازين ودارت النقاشات بين النخب الفكرية العربية والإسلامية بأدوات ومفاهيم معرفية من إنتاج الآخر لواقع قائم صنعه كذلك الآخر ولا يزال، فأنتج ذلك تجانسا بين المعرفة النظرية والواقع القائم، فباتت الرؤى مرهونة إما لإمبريالية معرفية غربية تدعي *[الموضوعية]* سلفاً أو لإمبريالية غربية واقعية مسومة بـ *[منظومة الشرق الأوسط]*.

خارج هذا الشكل القائم للدولة في الشرق الأوسط، مرّ المنظور الإسلامي السياسي إلى غاية تشكل الإسلام السياسي الحركي في بحثه في مجال [الأمر والحكم] بشقيه التراثي والحديث بثلاث مراحل تاريخية متمايزة:

[المرحلة الأولى] مع علماء الفقه من منظري الأحكام السلطانية على امتداد القرن الرابع والسابع الهجريين مع الماوردي والسياسة الشرعية خلال القرنيين السابع والثامن الهجريين مع ابن تيمية، وقد برع علماء السياسة الشرعية في التأصيل الشرعي للأحكام المتعلقة بالمجال السياسي واستندوا في ذلك للحديث الصحيح، في حين اهتم مدونو الأحكام السلطانية بالأحكام اللازمة لإدارة الدولة لولاياتها، إضافة إلى أجهزتها التنفيذية وعلى رأسها الوزارة والقضاء والمظالم والحسبة[4].

[المرحلة الثانية] مع انفتاح التفكير الإسلامي على الفكر الغربي مع مطلع القرن التاسع عشر إثر الرحلات العلمية إلى أوروبا، بدا المنظور المعرفي الإسلامي مزيجا من التراث والحداثة الغربية، واسُتهل هذا النمط من التفكير مع رفاعة الطهطاوي (1834م) وخير الدين التونسي (1867م) وغيرهما من الذين طمحوا إلى [الدولة التحديثية] بعد أن رأوا أن *[السيل الذي لا يمكن دفعه]* المتمثل بالغرب الزاحف لا يواجَه إلا بدولة عصرية قوية تقود عمليّات التجديد في التعلم من الغرب وفي مقاومة سيطرته العسكرية والسياسية بوسائله الفعالة التي يستطيع المسلمون اكتسابها واستخدامها. إضافة إلى مقولة *[الدولة المدنية]* مع محمد عبده.عُرف هذا التيار بمفكري عصر النهضة، وهو تيار التوفيق والمواءمة بين ما وصل إليه الغرب وبين ما عرفته الأمة أو سبقت إليه في قضايا: الدين والدولة، والمواطنة والوطن، والشورى والديمقراطية، والتعددية وحقوق الإنسان.

---

[4] سعيدة لكحل، ***الفكر السياسي الإسلامي، دراسة نقدية لتراث السياسي الإسلامي***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، جامعة الجزائر 01، 2012/2011، ص293.

[المرحلة الثالثة] تتلخص في مقولة *[الدولة الإسلامية]* لصاحبها حسن البنا، الذي ذهب بعيدا عن ردود الفعل الفكرية التي لم تعد كافية ومقنعة لخريجي المدارس الحديثة وهو واحد منهم، فآثر الحركة عبر تأسيس [تنظيم أو جماعة] للحفاظ على [الهوية الإسلامية] من الهجمة الغربية عن طريق تأسيس الدولة الإسلامية، وهنا بدأت ظاهرة الإسلام السياسي الحركي في الشرق الأوسط.

كان الانتقال من لغة الفكر وهي لغة النخبة إلى لغة العمل والتحرك عبر تعبئة الجماهير، هدفه إنشاء كيان يشترك مع الدولة الحديثة في مسمى الدولة ويختلف عنها في الصفة وهي الإسلامية. فبدت حركة استدعاء التراث معرفيا ومعه النموذج التاريخي للحكم قويةً مع الإسلاميين، خاصة وأنها أخذت على زمامها العمل لأجل تحقيق ذلك النموذج، رغم تغير السياقات الزمنية والخرائط الجغرافية للمنطقة مع هيمنة الخرائط المعرفية الغربية.

1- أهميـــــــة البـــحث———

تزعم الباحثة إلى أن البحث محاولة علمية جدية تطرح موضوع فكري في شقه الإسلامي الحركي، وضمن تركيبة بنيوية تتحول فيها الإقليمية إلى ادعاء أكثر منه حقيقة ملموسة. ويمكننا إجمال أهمية البحث في النقاط الآتية:

– يسعى البحث إلى تسليط الضوء على المحتوى الفكري للإسلام السياسي الحركي، وبحث مضمونه المعرفي من حيث أن الإسلام السياسي حركات سياسية تسعى للوصول إلى السلطة وفقط، أم مدارس معرفية تساهم في بلورة التراكم المعرفي للتيارات الفكرية والفلسفية والفقهية الإسلامية حول مفهوم الدولة وما تعلق به.

– تعد مشكلة الشرعية القائمة على الدين من أهم القضايا التي طُرحت للنقاش في الفترة اللاحقة لانهيار الدولة العثمانية، والتي أنتجت تيارا فكريا وحركيا أُطلق عليه اصطلاح الإسلام السياسي، والذي أعاد طرح علاقة الدين بالسياسة، وأكد على التطورات التاريخية المتزامنة، واختلف بالتأكيد عن السياقات التاريخية التي طُرح فيها من قبل الأصوليين والمفسرين والمحدثين. فأصبح الدين وعلاقته بالسياسة وتفكيك هذه العلاقة والبحث فيها من أهم الإشكالات المطروحة في الشرق الأوسط.

– إن مفهوم الإقليمية في اصطلاح العلاقات الدولية يوحي لأي باحث أنه سينطلق من مستوى التفاعل الفوق قومي، إلا أننا في الشرق الأوسط نبحث في مستوى الدولة كوحدة تحليل أساسية، فالشرق الأوسط هو المنطقة الإقليمية الوحيدة التي يغيب فيها كيان مؤسساتي فوق قومي يجمع جميع الدول ذات السيادة. ولعل أهم أسباب ذلك هو البنية السلطوية لدولة في المنطقة، إضافة إلى التغلغل الخارجي ووجود الكيان الصهيوني ولم تتبدي هذه البنية للعيان كما بدت واضحة مع الربيع العربي.

– أظهر الربيع العربي انبثاق صنف جديد من الوَحدة، هذه الوَحدة المنطلقة من *[الأسفل إلى الأعلى]* أي وحدة الشعوب المتطلعة للحياة الكريمة، عكس ما تم صناعته من وحدة هلامية من قبل تحت مسمى الجامعة العربية والتي اشتركت فيها الأنظمة المستبدة مع المصالح الغربية المتغيرة ولم تجنِ منها الشعوب شيئا. كما وضعت لحظة الربيع العربي المجتمعات العربية أمام خيارات متطرفة، فإما أن تظل هذه الأنظمة التسلطية القمعية، أو أن تتفكك المجتمعات وفق أسس دينية وطائفية وعرقية وقبلية ما يتبع ذلك من فوضى مدمرة[5]. وأمام خيار تفكك الدول القومية والدخول في الفوضى المدمرة يقف المشروع الإسلامي الحركي في قلب مشاريع الإصلاح التي انطلقت مذ قرن لتقدم نفسها كتيار إصلاحي يحمل مشروعا شاملا وفق رؤية إسلامية سنحاول تفكيكها في ثنايا البحث.

2- أهـــداف البحث

تناول الإسلام السياسي لم يكن تناولا من حيث البحث في الظاهرة بقدر ما كان البحث في منطلقاتها المعرفية، على اعتبار ما يميز هذا التيار القيمي الديني الذي يتخذ من النص مرجعا ومنطلقا في منظومته الفكرية. وفي مرحلة متقدمة من البحث تهدف الدراسة إلى بحث ذلك التفاعل القائم بين المنظومة الفكرية للإسلام السياسي والفكرة الشرق أوسطية بمنطلقاتها الغربية المجسدة في المشروع الجيواستراتيجي الذي يحتل الواقع الحضاري الإسلامي سابقا، وهذا بهدف قياس مدى استقلالية منظور الإسلام السياسي، أمام تحقق وتجذر المشروع الغربي في الشرق الأوسط.

3- إشكالية البحث

لكل بحث رؤية ومفهوم ولعل الإشكالية المعرفية هي المفتاح الذي يربط بين الرؤية والمفهوم اللذان تقوم عليهما الدراسة، ومفهوم الإسلام السياسي عُد النقطة الفاصلة بين رؤيتين قائمتين تتصارعان وتتوافقان أحيانا أخرى، الرؤية الغربية المهيمنة من خلال مشروع استراتيجي قائم واقعيا وهو الشرق الأوسط والرؤية الإسلامية في صيغتها الحركية ورؤيتها البنيوية الهوياتية لشرق الأوسط. إن اختيار منطقة الشرق الأوسط كحيز جغرافي وحضاري لم يكن عبثا، بل مبني على رؤية تنظر للمنطقة نظرة حضارية خالصة باعتبارها منطلقا ومركزا للحضارة الإسلامية سابقا، والتي عرفت أنماط سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية مختلفة تماما عن

[5] فواز جرجس، ***الشرق الأوسط الجديد، الاحتجاج والثورة والفوضى في الوطن العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2016.صادق العظم، النزعة القومية العربية والفكر الإسلامي، وثورات الربيع العربي، ص،ص،245.246.

الفترة اللاحقة لنهاية الحكم العثماني وبداية المرحلة الاستعمارية والتي قولبة المنطقة وفق أسس جديدة. بناءً على ما سبق تُطرح الإشكالية التالية:

هل يملك الإسلام السياسي منظورا إصلاحيا بديلا للمنظور والمشروع الغربي لدولة القائم في الشرق الأوسط؟

3.4 الفرضيات: تم صياغة أربع فرضيات لدراسة:

الفرضية الأولى: كلما تزايدت سيطرت الغرب معرفيا تكرست إمبرياليته واقعيا.

الفرضية الثانية: شهدت جينالوجية الفكرة الإسلامية في مجالها السياسي قطائع معرفية في انتقالها من التراث إلى الإصلاحية إلى الإحيائية (الحركية).

الفرضية الثالثة: الدولة الإسلامية مقترح فكري إسلامي، طغى فيه التوجه السلطوي على المجتمعي والإقليمي في الشرق الأوسط.

الفرضية الرابعة: قطيعة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط مع الفكر والمعرفة، جعلته تنظيمات حزبية أيديولوجية.

5-مناهج البحث

تعتري البحوث العلمية مناهج بحث مختلفة، في استقصاء الظاهرة أو المفهوم المراد دراسته، وقد تم الاعتماد على:

-**المنهج الاستدلالي: تم** توظيفه في استنباط النتائج من مقدمات عامة مجردة منطقية اعتمدت البحث في الدين والسياسة كمعطيين مجردين، ضمن المنظومة المعرفية الغربية أولا والإسلامية ثانيا، بهدف الوصول إلى المعطى الخاص الإسلام السياسي كظاهرة واقعية لها أبعادها التاريخية، ومن هنا كان لزاما الانتقال للمرحلة الثانية أي "تعريف" الإسلام السياسي والبحث في خصائصه الجوهرية التي تم استخراجها عبر سلسلة من المختصين بالظاهرة أو حتى المنتسبين إليها كحركات اجتماعية لها وجودها ومجال لتحركها واقعيا.

-**المدخل الجينالوجي:** يعني تتبع أصول فكرة ما، وتقديم عرض تاريخي متسلسل لظهورها ونشأتها وتطورها، والغاية من ذلك هي إما الرغبة في تبريرها وإضفاء طابع المشروعية عليها وهذا هو المنظور الذي أصبح كلاسيكيا؛ وإما انتقادها وإبراز طبيعتها النسبية، وهذا هو المنظور الحديث. يتجلى اعتماد المدخل الجينالوجي في البحث في سيرورة تطور الإسلام السياسي كمنظومة فكرية ضمن المنظومة الكلية للفكر السياسي الإسلامي والتي تبدأ أولى حلقاته مع التراث الإسلامي (الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية) إلى

الإصلاحية الإسلامية (مفكري النهضة العربية) إلى الإسلام السياسي الحركي (الإحيائية). مع رصد محطات التغير أو القطيعة على مستوى المواضيع أو المناهج أين كان التراث السياسي يُدار بفكر ومناهج علمية إسلامية خالصة تدار من طرف فرق البحث العلمائية في تخصصها الفقهي أو أصول الفقه، ضمن سياق زمكاني مميز (سياق حضاري /مجتمعي) وصولا إلى بداية القرن التاسع عشر والانفتاح على الغرب بمناهجه عبر البعثات العلمية أين تم نقل العديد من المفاهيم التي تحمل معها منظومات فكرية متكاملة(سياق الدولة القومية الحديثة) فعرفت هذه المرحلة محاولة لتوفيق والتسديد بين المفاهيم، إلى أن انتهى الأمر إلى مرحلة إنتاج مفاهيم مثل مفهوم الدولة الإسلامية التي تجمع بين التراث والإصلاحية والإحيائية في صلبها. وسيتضح ذلك عند قراءة متن البحث خاصة في فصله الثاني والثالث.

– **المقاربة البنائية:** تقول بأن العوامل الحاسمة لتشكيل العلاقات بين الدول والكيانات، هي الهوية المُصاغة وفق العوامل التاريخية والاجتماعية والدينية. وقد تم الاعتماد عليها في تحليل الشرق الأوسط كنظام هوياتي مصلحي، لذلك أثناء تحليلينا تعمدنا تفكيك المنطقة إلى ثلاث مستويات كشفا لأسبقية الهوية في صياغة المصالح في المنطقة: المستوى الإقليمي: ركز في اجتماع المتغير الثقافي والمادي عند ولادة مشروع الشرق الأوسط إثر النزعة الاستعمارية الأوروبية اتجاه المنطقة أواخر القرن التاسع عشر والتي تأسست على الرؤية الدينية للمستشرقين الأوربيين. المستوى الدولاتي: هنا تم تفكيك الدولة في الشرق الأوسط والتي قامت على أسس قيمية غربية أساسها فكرة القومية التي تلاقت مع طبيعة السلطة السياسية ذات النزعة الاستبدادية والتي تكرست نتيجة عوامل مادية (حكم القيادات العسكرية واقتصاد الريع)، إضافة للموروث الديني (الموروث الفقهي) والمورث المجتمعي الشرقي الذي يميل منذ الحضارات القديمة للاستبداد السياسي. أما المستوى المجتمعي: فقد تم التركيز على النزوع للهويات الضيقة في المنطقة من قبلية إلى مذهبية إلى طائفية(الهوية الأدنى)، على حساب النزوع إلى الهوية الجامعة أو الكلية النابعة من مصالح عقلانية مادية مشتركة(الهوية الأعلى).

– **تقنية تحليل الخطاب:**لا ضير أن استخدام المقاربة البنائية برؤيتها المتميزة للعالم، والتي تفيد أهداف البحث لا يغني عن التوسع في تقنياتها المنهجية حال" تقنية تحليل الخطاب " التي اعتمدتها الباحثة في تأكيد الجانب الهوياتي للحركات الإسلامية عن طريق رصد خطاباتها وتعريفاتها لذاتها، وذلك بواسطة المفردات المستخدمة والحجج المقدمة.

6- مراجعة الأدبيات السابقة ــــــــــــــــــ

كُتب الكثير حول موضوع الإسلام السياسي منفردا والشرق الأوسط على سواء، ويصعب دراسة علمية محكمة تبحث في رؤية الإسلاميين لشرق الأوسط، ولو أن الموضوع تم تناوله بطرق أخرى وعبر مداخل متنوعة، أغلبها نقدي يبحث في الأسس الإبستيمية لدولة الإسلامية وتناقضاتها ونتائجها على الواقع العربي أو الإسلامي المراد تحقيقه فيه.

بناءً على ذلك تم تقسيم أدبيات الدراسة إلى مصادر تراثية إسلامية، تتمثل بالدرجة الأولى في كتب الأحكام السلطانية للماوردي والجويني والسياسة الشرعية لابن تيمية، والتي أصلت من منطلقاتهم المعرفية للعلاقة بين الدين والدولة في إطار مفهوم الخلافة كمستند شرعي للحكم وخلافة الضرورة درءً للفتنة، ولا يخفى على أي باحث أن هذه المراجع ساهمت مساهمة فعالة في دراسة الرؤية الإسلامية السياسية في إطار تطوري يفيد بدور العوامل الموضوعية التاريخية في إحداث تطور في المنظومة المعرفية لمفكري عصر النهضة العربي والذين زاوجوا بين التراث والإرث الغربي وما وصل إليه، خاصة مع الأفغاني ومحمد عبدو.

أما المراجع فيمكن تقسيمها إلى: فريق يتبنى الرؤية النقدية، ومنهم معتز الخطيب الذي يؤصل للإسلام السياسي كمشروع فكري غير مدروس ومبني على أسس حداثية لا تكفيه للوصول إلى مشروع إسلامي أصيل. الفريق الثاني: الباحثون الذين يتبنون الرؤية الحضارية الإسلامية وهذا الفريق في حد ذاته يمكن التمييز فيه بين اتجاهين: اتجاه يتبنى رؤية فكرية ومعرفية مستقلة عن أي طموح سياسي، وقد مثل هذا الاتجاه الفكري المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى رأس مفكريه طه جابر العلواني ومنى أبو الفضل، وسيف عبد الفتاح وهبه رؤوف عزت، إضافة إلى مجموعة من المفكرين المستقلين أمثال: محمد عمارة، وطارق البشري، وعبد الله النفيسي، وفهمي هويدي، وهم من المفكرين الذين نقدوا المشروع الإسلامي الحركي نقدا بناءً وموضوعيا بهدف المراجعة، كما نجد كذلك اتجاه من المنتقدين في سياق تبني المشروع الحداثي بقيمه العقلانية دون العلمنة الغربية وعلى رأسهم محمد عابد الجابري في سلسلته [نقد العقل العربي]، وعبد الإله بلقزيز، وبرهان غليون. أما الفريق المنتمي للحركات الإسلامية فهذا الفريق بذات لا تخرج كتاباته عن الإفصاح عن الرؤية الحركية لإشكالية الدولة، وتبرز هنا كتابات حسن البنا وسيد قطب أهم منتجي ومنظري الحقل الحركي في مراحل تأسيسه الأولى، وحاليا كتابات سعيد حوا، والمفكر البارز في حركة النهضة راشد الغنوشي، وكذلك سعد الدين العثماني في حزب العدالة والتنمية المغربي، وعبد الرزاق مقري القيادي في حركة مجتمع السلم الجزائرية. وإذا ما عدنا إلى أهم الأدبيات التي تقاطع معها البحث سنجد أهمها:

– **(الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية)**(1988) **لمحمد عمارة** عالج المفكر في بحثه جزئية من إشكالية الدراسة وهي التمييز بين المجالين الديني والسياسي في الإسلام، هذا التمييز الذي ينتهي إلى أن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية بناءً على أصل السلطة فيها وهو اختيار ورضا الأمة وليس حكم السلطة باسم الله في الأرض، ولعل الكتاب جاء كرد فكري على طروحات الحركات الجهادية التي برزت في سبعينات وثمانينات القرن العشرين وكانت ولا تزال ترفع شعار " **تطبيق الشريعة** " عن طريق السيطرة على السلطة بالقوة، ما أدى إلى تداخل الديني والسياسي وما رافق ذلك من امتعاض علماني بضرورة الفصل فجاء موقف التمييز لعمارة كحل لهذه الإشكالية التاريخية.

– نصر محمد عارف في كتابه **إشكالية التراث السياسي الإسلامي** (1994) ومقالتيه حول **(إشكالية الطرح السياسي للإسلام)** ومقالة **(الأسس المعرفية للنظم الإسلامية)** المنشورين عامي (2007 و2016) تناول الباحث فيهما المنظومة المعرفية للإسلام السياسي مقارنة بالمنظومة المعرفية الإسلامية السابقة لها، مبيننا الاختلاف في الرؤية الإسلامية الكلية والتي ترى في السياسة فعل مجتمعي أكثر منه سلطوي، ورؤية الإسلام السياسي التي ترتكز على الحكم، غير أننا في دراستنا حاولنا الوقوف على القصور الذي شاب هذه الدراسات، ففي حين قام الباحث في كتابه الأول *[إشكالية التراث]* باستقراء المناهج لبحث كتب التراث الإسلامي التي تركزت في أغلبها على إشكالية [الخلافة] أي الحكم، فإنه في مقالتيه الأخيرتين ناقض نفسه واعتبر السياسة فعل مجتمعي ضمن السياق التراثي، وهنا تعمقت الباحثة لتصل أن السياسة كمفهوم لا تختلف لا عند الأوليين *(التراثيين)* ولا عند *(الأخيرين)* الإسلاميين، لكن جوهر الاختلاف يكمن في اختلاف الواقع الذي كان في السابق واقعا حضاريا مجتمعيا تغيب فيه السيطرة البيروقراطية للحكم، فالعلماء كانوا في استقلالية عن المسار السياسي ومثلت السياسة في وعيهم مفهوما استخلافيا يرتبط ببناء وتقوية الفرد المسلم والمجتمع المسلم. ما جعل المجتمع أقوى، عكس الواقع الحديث أين سيطرة الدولة على كل القضايا ومنها استقلالية العلم الشرعي عبر بيروقراطيتها المتشعبة.

–أحمد داوود أوغلو في كتابيه **الفلسفة السياسية(2006)**، وكتاب **العمق الاستراتيجي لتركيا(2011)**، أين أفصح في كتابه الأول عن رؤية عميقة وتحليلية للمنظومة المعرفية الغربية مقابل ذلك بحث في المنظومة الإسلامية وأسسها ووضح الفرق بين التكون التاريخي للمعرفة في كلا المجالين وكيف أثر الواقع في الفكرة الغربية بما جعل الفكر صدى للواقع القائم، وفي هذا المقام يقول: **[فنظرية "المعرفة الإسلامية محددة وجوديا" و"الوجود هو المحدد بنظرية المعرفة" في التراث الفلسفي الغربي]**. وهنا بحثه تركز على التأسيس المعرفي لإشكالية الدراسة، أما كتابه الثاني فقد أعان في فهم التأسيس الواقعي للإشكالية وهي تشكل الشرق الأوسط، وفق رؤية تحليلية بنائية تعتمد التأكيد على دور المصالح والقيم كمحرك للسياسات الدولية.

- جورج قرم يعتبر من أهم الباحثين في التشكل الجغراسي لشرق الأوسط، ويعد كتابه،**[انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس الى غزو العراق]**؛ **(2008)** من أهم كتب التحليل التاريخي لمنطقة الشرق الأوسط، وقد تقاطع مع الدراسة من حيث رؤيته التحليلية والتي ركزت على الأنظمة العربية أي الأطراف الرسمية، في حين الدراسة أضافت خصوصية التركيز على رؤية الإسلاميين للشرق الأوسط كفاعل غير رسمي كان حاضر بقوة في مختلف المحطات التاريخية للمنطقة.

(أسس التقدم عند مفكري الإسلام) (1988) يعد مرجعا هاما ومركزيا بالنسبة لرصده لتطور التاريخي للفكر السياسي الإسلامي الذي سعى في أحد أهم أهدافه إلى تحقيق التقدم أو الإصلاح، جاء الكتاب في شكل موسوعي وتحت عناوين كبرى لم تتناول المفكرين بأسمائهم ولا المراحل التاريخية التي عاشوا فيها بقدر ما جاءت مصنفة تحت عناوين فلسفية وفكرية، الدراسة أفادت منه فكريا وأضافت من خلاله دور الأحداث التاريخية في الشرق الأوسط وأثره على تحول الفكر السياسي الإسلامي في شقه الحركي.

-محمد عابد الجابري في مؤلفه الضخم **[تكوين العقل العربي طبعة 2010]**، أفاد في فهم خصائص التجربة العربية التاريخية في المجال السياسي، والتي فككت الواقع العربي إلى بُنى مجتمعية، أعان هذا التفكيك في فهم الظاهرة السياسية وما آلت إليه، وانتهي تقريبا إلى نتيجة هامة وهي أن التاريخ العربي والإسلامي عرف تغولا للمجال السياسي، على المجال الديني، وعلى أن تراجع النزعة المعرفية والعلمية أمام التسلطية السياسية هي السبب في التخلف الحضاري للمسلمين، وعلى عكس التجربة الغربية أين واجه العلم والتجربة التسلط الديني والسياسي فكانا السبب الرئيسي في تقدم الغرب، الكتاب عميق جدا أعطى الباحثة فهما مهما لقصور الرؤية المعرفية الإسلامية نتيجة تغول المجال السياسي.

-**الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي (2010)** لمؤلفه محمد أبو رومان والذي خلص فيه الباحث عبر منهجية المداخل إلى تصنيف تيارات الإسلام السياسي فكريا، مع معالجة لرؤاها الإصلاحية، ما ساعد في تعميق دراسة البنية الفكرية لتيارات الإصلاحية الإسلامية، نبه هذا الكتاب الباحثة إلى صعوبة معالجة الفكر السياسي عبر المداخل لتداخل والامتزاج والانتقال في الأفكار من تيار إلى آخر لذلك عمدت إلى استخدام المدخل الجينالوجي الذي يقوم على التأصيل النقدي لا المشرعن كإضافة بحثية منها.

- معتز الخطيب **الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، (2016) مجموعة من الدراسات المحكمة، لمجموعة من المفكرين من تحرير معتز الخطيب، الذي حاول ببحثه هذا ترصد الظاهرة السياسية أي الدولة في تطورها من المجال التاريخي الخلافة إلى مجال الدولة الحداثية، وإبراز التحولات التاريخية الهامة والتي غيرت من مضامين العلاقة بين الدين والسياسة، والتي تدخل في صلب البحث.

– عبد الغني عماد في مؤلفه **الإسلاميون بين الثورة والدولة**،(2013)، يعتبر من المراجع المهمة في رصد تطور رؤية الإسلاميين لقضايا الدولة وما تعلق بها، وسعى الباحث في دراسته للاهتمام بموجة الربيع العربي والأحداث التي تلتها من انقلاب على حكم الإسلاميين في مصر، والنموذج التركي كنموذج لتيار إسلامي في دولة علمانية، حقق نجاحات هامة، انتهى الباحث في الأخير إلى نقد ظاهرة الحركات الإسلامية والتي حسبه ضيعت وقتا طويلا في السعي للوصول إلى السلطة لكن لما جاء الربيع العربي وأوصلتها الشعوب العربية وصولا شرعيا، لم يكن في ذهن الإسلاميين نموذج حقيقي لدولة الإسلامية التي تغنوا بها طويلا، وأهملوا بذلك دور المجتمع والفواعل المجتمعية في بناء نموذج سياسي جديد. ويعد هذا المرجع بخصوص أهم مرجع تقاطعت معه الدراسة من حيث الإشكالية والقضايا المثارة.

7-تبرير خطة البحث ــــــــــــــ

تنقسم الدراسة إلى أربعة فصول جاء في مضمون **الفصل الأول** بحث في المفهوم المركزي للدراسة أي **[الإسلام السياسي]**، تعقبنا وفق رؤية منهجية استدلالية العلاقة بين الدين والسياسة في ظل المنظومتين المعرفيتين الغربية المهيمنة والإسلامية المهمشة وأكدنا على مفهوم السياسة وتحولاته من مفهوم مرتبط بالفعل المجتمعي إلى مفهوم مرتبط بالسلطة والتمكن منها، وعليه أصبح لدينا وجهتين تحليليتين لمعالجة الإسلام السياسي الوجهة الأولى: ترتكز على وحدة التحليل المجتمعية المرتبط بمؤسسة العلماء ومؤسسات المدنية والاقتصادية المتعددة، وهذا كان محققا في السياق الحضاري السابق لتشكل الشرق الأوسط وبالتالي تم تجاوزه لصالح وحدة التحليل الدولاتية والمرتبطة حديثا بمفهوم الدولة التحديثية.

أما عن البنية الإقليمية الشرق أوسطية وهي بنية أُسست على رؤية العالم الغربي للمنطقة والتي انتهت إلى تقسيم المنطقة إلى كيانات قومية قطرية عن طريق اتفاقية سايكس بيكو عام 1916، وهو بداية نهاية مؤسسة الخلافة الصورية العثمانية وزوال نمط حكم الجامعة الإسلامية لصالح القوميات القطرية، ومن ثم الحرب العالمية الثانية والتي ما لبثت أن انتهت بقيام دولة الكيان الصهيوني في مركز استراتيجي يتوسط منطقة الشرق الأوسط حاليا، مع بروز قوي لتيار الإسلامي الحركي، ثم حرب الخليج الثانية والتي استهدفت تغيير موازين القوى القائمة في المنطقة (ضرب العراق) وبداية شرعنة الوجود الصهيوني في المنطقة مع تثبيت دعائم الرؤية الشرق أوسطية وضحد كل مشاريع الوحدة في المنطقة، إلى أحداث 9/11 من سبتمبر والتي ربطت بين الإرهاب والإسلام وأعادت القضايا الحضارية للواجهة، ولم تلبث أن تنتهي هذه الحروب حتى جاء

الربيع العربي مع عام 2011 وبروز الإسلاميين سواء حركيين أو متطرفين صادروا المشهد الأمني في الشرق الأوسط إلى جانب الأنظمة المستبدة.

الفصل الثاني ركز على الطروحات المعرفية والمنطلقات والمفاهيم الكبرى داخل المنظومة الفكرية للإسلام السياسي التي ارتأينا تقسيمها عبر مراحل تطورها التاريخي من تراث إلى سلفية إلى إصلاحية إلى إخوانية، أين ارتبط التراث السياسي الإسلامي بالتنظير لإشكالية الخلافة التي تمت معالجتها من خلال دراسات الآداب السلطانية والتي ركزت على خلافة الضرورة نظرا لتعذر الخلافة الحقيقة والتي تحمل صفات النموذج الراشدي وعليه وجود خليفة يحمي الدولة والدين أفضل من الفتنة، أما علماء السياسة الشرعية فآثروا البحث في حقوق الراعي والرعية من الوجهة الشرعية، أما الفترة التالية فمثلت فكر الإصلاحيين الذي بني على هدف تحقيق النهضة والتقدم، عن طريق الانفتاح على الغرب وما وصل إليه من تقدم معرفي ومادي، وهنا بدأت تتسلل أفكار من قبيل استبعاد الدين وفكرة السلطة الدينية في الإسلام وغيرها من الإشكالات التي بقيت تميز العقل الإسلامي إلى يومنا هذا، ثم آلت المستجدات الواقعية وعلى رأسها زوال الخلافة الصورية إلى التحول الهام الذي أحدثته جماعة الإخوان المسلمين بنقلها المنظومة المعرفية الإسلامية من مستوى الفكرة الإصلاحية المستقلة إلى مستوى الفكرة المرتبطة بالتنظيم والجماعة وهدف الوصول إلى السلطة عبر سياسة الإصلاح التدريجي الذي يبدأ من الأسرة ليصل إلى أعلى مستوياتها **[أستاذية العالم]** كما سماها حسن البنا.

في الفصل الثالث بدأنا إلى ما انتهينا إليه في الفصل الثاني أين خلصنا إلى انقطاع ابستيمي في منظور الإسلام السياسي بالانتقال من المجال المعرفي المحض إلى المجال الحركي أين أصبحت الحركات الإسلامية أو ما يطلق عليه الإسلام السياسي ممثلا لرؤية الإسلامية سياسيا، وعلى رأس القضايا الكبرى التي رافع لأجلها هذا التيار قضية الدولة الإسلامية وما تعلق بها من تهم هل هي دولة دينية أم دولة مدنية، وعلاقة مشروع الدولة بتطبيق الشريعة وعلاقة الشريعة بالدستور كقانون الأعلى في الدولة الحديثة، وهل هي دولة ديمقراطية أم لا؟ ولم يتوقف البحث في القضايا السلطوية ليتم البحث في القضايا المجتمعية والبناء الحداثي لدولة في الشرق الأوسط والقائم أساسا على التعدد الديني واللغوي والعرقي وموقف الإسلاميين من مفهوم المواطنة المرتبط بالأرض بدلا من العقيدة، المستوى التحليلي التالي هو النظام الإقليمي وعلاقة مفهوم الأمة بالدولة، وقضايا الصراع والتكامل في الشرق الأوسط وأهم قضيتين مطروحتان القضية الفلسطينية وقضية التكامل الاقتصادي والرؤية الحركية لمثل هذه القضايا الحساسة.يعد هذا الفصل بمثابة اختبار عملي لمدى صلاحية المفاهيم المقدمة من طرف الإسلاميين لواقع الشرق الأوسط القائم حاليا، وهنا ركزنا على تفاعل الفكرة مع الواقع.

الفصل الرابع؛ يُعد حوصلة وخلاصة لما تم بحثه قبلا فبعد النقد الذي تم توجيهه لمنظور الإسلام السياسي قدمنا البديل، وكان البديل المقترح هو اتخاذ المعرفة مدخلا مهما لبناء نمط حضاري معرفي ثم نمط سياسي مستقل، على اعتبار الاهتمام الحركي بالجانب التنظيمي ونقص الممارسة السياسية المبنية على رؤية معرفية متينة تعتمد على منطلقات إسلامية، وخلصنا إلى قياس مدى قابلية الإسلام السياسي على الصمود والإصلاح في ظل الهجمة الغربية والاستحكام السلطوي للأنظمة العربية، وذلك من خلال سيناريوهان: الأول متشائم، يرى في العقل الأمريكي الاستراتيجي عبر مؤسساته البحثية وعلى رأسها مؤسسة راند، وعبر دول في الإقليم وتوجهات دينية كتيار الصوفي أو التيار التقليدي أو ما يعرفه البعض بالإسلام الرسمي سيكون له كبير الدعم لتقدم على حساب الحركات الإسلامية، أما السيناريو الثاني، فقام على منطلق آخر وهو أن المرحلة القادمة ستكون مرحلة تحول ومراجعة من قبل الإسلاميين وستفصح عن رؤية جديدة لتصور العمل السياسي ومشروع الإصلاح في الشرق الأوسط.

الفصـــــــل الـأول

مدخل مفهوماتي وفحص نــظري للـــــدراسة.

[كل نظرية تمتلك منظورا خاصا، والمنظور ينبثق من الوضع المحدد بالزمان والمكان، وبالتحديد المكان والزمان الاجتماعي والسياسي، ورؤية لعالم تتم من مواقع مختلفة، ومن موقع المهيمن أو التابع أو من موقع القوة الصاعدة أو القوة النازلة].

روبرت كوكس

الفصـــــــل الـأول

مدخل مفهوماتي وفحص نــظري للـــــدراسة.

يسعى هذا الفصل إلى تصنيف الظواهر المراد دراستها ضمن القوالب المفهوماتية النابعة من القوالب المعرفية التي أنتجتها، بعبارة أخرى فحص مفهوم الإسلام السياسي كمفهوم مركزي في البحث لا بد أن يخضع لكشف المضامين المعرفية والأيديولوجية المتوارية خلفه، وذلك عن طريق تعميم المفهوم عبر منهجية الاستدلال إلى المفهومين الكليين المركب منهما (الدين والسياسة).

سنحاول تناولهما ضمن منظومتين معرفيتين، الأولى: مسيطرة وهي المنظومة المعرفية الغربية، والثانية مهمشة وهي الرؤية الإسلامية. والسبب في ذلك محاولة معرفة مدى إمكانية تسلل المفهوم الغربي لدين والسياسة وفق الرؤية المعرفية الغربية إلى المجال المعرفي الإسلامي الذي خضع ولا يزال لظروف تاريخية خاصة به تختلف عن نظيره الغربي. ومن هنا سنكون قد وصلنا إما لتأكيد الافتراض الذي يقول بأن سيطرة الغرب على الشرق الأوسط لم تتحقق قبل سيطرته على المعرفة وعلى انتاجية المفاهيم الخاصة بالمجال السياسي بشقيه الدولاتي والإقليمي، ويدعم هذا الرأي الاتجاه الحداثي في تعريف الإسلام السياسي الذي يأخذه على أنه وليد اللحظة التي ولدت فيها الدولة التحديثية في الشرق الأوسط.

تناولنا في المبحث الأول مفهوم المنظور وعلاقته برؤيا العالم **[Worldview]**، ضمن نية علمية مسبقة تعتبر المفاهيم والنظريات والرؤى والخطط الاستراتيجية كلها ضمن الحقل المعرفي السياسي غير مجردة عن الانتماء لزاوية ورؤية معرفية ما وبالتالي فهي دائما تعبر عن البيئة والتطور والقيم التي تؤمن بها الجهة التي أنتجتها، فمفهوم السياسة أو الدولة أو الدين كلها مفاهيم تختلف من جهة علمية إلى أخرى، فبحوثنا هي في الأخير خاضعة للرؤية والمنظومة المعرفية التي نتبناها.

أما المبحث الثاني فرصدنا فيه ضبط لأهم تعريفات الإسلام السياسي وتصنيفه، والتصنيف هدفه هنا توضيح الفصيل الذي ستركز عليه الدراسة وهو الإسلام السياسي السلمي أو ما يعرف بالحركات الإسلامية، ولفحص منظومتها المعرفية ومشروعها السياسي في الفصول اللاحقة، أما المبحث الثالث

فخُصص بكامله لشرق الأوسط بإخضاعه للمقاربة البنائية التي اعتمدنا عليها في تفكيك المنطقة لثلاث بنيات أساسية ***البنية السلطوية***، ***والبنية المجتمعية***، ***والبنية الإقليمية***، مع دراسة لخاصية (التسلطية والتعددية والأمنية) التي تميزها.

المبحث الأول ـــــــ حالة العلم: الهيمنة والإقصاء المعرفيين.

إن التفسير العلمي للظواهر السياسية، يقتضي استخدام أدوات للتحليل من بينها أدوات التحليل الذهنية، وهي تلك الأدوات القابعة في ذهن الباحث، والتي يرتبط بها في بحثه من البداية فيستعين بها على تصور مادة بحثه المستهدفة من ناحية، وفي تحديد غايته من بحثه من ناحية أخرى[1].إن هدف هذا المبحث لا يقف عند التجريد والتعريف بل يتعداه إلى محاولة اكتشاف إمكانية وجود هيمنة معرفية للنموذج الغربي على البحث العلمي في حقل العلوم السياسية (إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة) والعلاقات الدولية (إشكالية بنية الشرق الأوسط) على سواء، بهدف إعطاء الانتماء المعرفي لمفاهيم الدراسة الأساسية.

المطلب الأول ـــــــــــ المنظور: رؤية علمية متحيزة.

ظل مؤرخو العلم إلى أوائل الستينات، يعتمدون على أطروحة متوارثة منذ زمن التنوير مفادها أن العلم يتقدم بشكل مستمر ومنتظم ومتصاعد إلى أن قدم توماس كوهن في كتابه **(بنية الثورات العلمية)** أطروحة تقول بأن العلم يتقدم وفقا لثورات متتالية، ويعد كوهن أول من أعطى مفهوم المنظور دلالة علمية على مستوى فلسفة العلم[2]. المنظور أو البراديم كما يستخدمه كوهن هو: **[مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات**[(*)] **والقوانين والأدوات والتكتيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي**

---

[1] عادل ثابت فتحي، ***النظرية السياسية المعاصرة***، مصر: الدار الجامعية الجديدة، ط.1، 2002، ص15.

[2] نصر محمد عارف، ***ايديولوجيا السياسة المقارنة (النموذج المعرفي، النظرية، المنهج)***، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص57.

معين وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا ودليلا يقود الباحثين في حقل معرفي ما][1].

إن بناء النظريات وصياغة المناهج لا تعدو أن تكون انعكاسا لنمط الفكر السائد في مجتمع علمي معين (أخرج العلم من الأشخاص إلى الانتماء للجماعات العلمية)، ومن ثم فان إدراك خلفيات النظريات والمناهج يقتضي منا أن نفحص الهيكل المعرفي العام الذي يضفي الشرعية على كل الأطر الفكرية والنظرية[2]. هنا يعكس المنظور تأثير القيم والتصورات على موضوع البحث والمدخل والنظرية التي يختارها الباحث، وكل هذا يعكس من ناحية أخرى تأثير الثقافة والهوية على الباحث، فحسب روبرت كوكس: **[كل نظرية تمتلك منظورا خاصا، والمنظور ينبثق من الوضع المحدد بالزمان والمكان، وبالتحديد المكان والزمان الاجتماعي والسياسي، ورؤية لعالم تتم من مواقع مختلفة، ومن موقع المهيمن أو التابع أو من موقع القوة الصاعدة أو القوة النازلة]**.[3]

أولا: المنظـــــــور وتقاطعــاتُه المفــهوماتية.

1-رؤية العالم: يتقاطع تعريف كوكس أعلاه مع مفهوم رؤية العالم التي ينبثق عنها (المنظور)، ورؤية العالم في الأصل مصطلح فلسفي صاغه الألماني فلهلم دلتاي (1833-1911)، واعتبره بحثاً في فلسفة الفلسفة. وموضوعه: التصورات الأساسيةُ للإنسان، والتي يعتبرها مطلقةً في سَرَيانها وشمولها، وفي

(*)يختلف مفهوم المنظور عنالنظرية على أن هذه الأخيرة مجموعة من المفاهيم التي تصاغ في شكل فروض متسقة فيما بينها اتساقا منطقيا، تبدو لصاحبها أنها تمثل واقعا سياسيا معينا. ولبناء نظرية يبدأ الباحث بملاحظة المادة المستهدفة، ومن ثنايا الملاحظة يصور فروضا أولية، ثم ينتقل إلى التحقق من صحة هذه الفروض عن طريق التجريب وهنا يعتبر التاريخ مخبر العلوم الاجتماعية والانسانية، فإذا تبين مطابقة هذه الفروض للحالات المتعددة تعمم هذه الفروض على كل المادة المستهدفة، ومن هنا تبنى النظرية، وللإضافة فإن أي نظرية تحوي مفاهيم وفرضيات ومنهج وهدف تسعى إليه، فهناك نظريات هدفها تفسير وتغيير الواقع القائم، وهناك نظريات هدفها علمي بحث أي تبحث عن تفسير الواقع الدولي وفقط، وفي هذا الصدد تدخل النظريات التي تنتمي إلى الاتجاه المعياري في العلاقات الدولية ضمن النظريات التغيرية، والنظريات التي تنتمي إلى الاتجاه الواقعي ضمن النظريات الاستاتكية. لمزيد من التفصيل في هذا الشأن راجع: ثابت فتحي، مرجع سابق، ص17.

[1] محمد شلبي، ***المنهجية في التحليل السياسي***، الجزائر: دار هومة، ط.5، 2007، ص23.

[2]المرجع السابق،ص24.

[3] أنور محمد فرج، ***النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، دراسة نقدية في إطار النظريات المعاصرة***، العراق: مركز كردستان لدراسات الاسترات، ص121.

دلالاتها وتأثيراتها في الحياة الإنسانية[1]، ويقول ملكاوي في معرض بحثه أدناه:**[لكل فرد من بني البشر رؤية للعالم...وتشبه رؤية العالم النظارات التي تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الفرد الأشياء من حوله. تتشكل رؤية العالم نتيجة التعليم والتنشئة والثقافة التي يعيشها الفرد...ووظيفة رؤية العالم هي تفسيرية، فبها يُفهم العالم ويفسر أحداثه وظواهره]**[2].

إذن؛[رؤية العالم هي الطريقة التي ينظر بها شخص ما أو شعب ما إلى الكون ككل، والتي يرون من خلالها هذا الكون ويحددون موقفهم منه]، وغالبا ما تتأسس رؤية العالم عن طريق الدين، بما يحمله من مقدمات حول معرفة: الإنسان والطبيعة والكون والوجود والإله، وهذا ما نجده ماثلا في الديانات السماوية الثلاث أو حتى الديانات الوضعية والوثنية، وبعد تحقق رؤية العالم دينيا تتجه إلى التحول إلى رؤية فلسفية ومعرفية فيتبلور النموذج المعرفي والذي يهيمن على التفسير في العلوم الطبيعية والاجتماعية على سواء، يبدو أن العلاقة الحاصلة بين المنظور ومفهوم رؤيا العالم هي علاقة احتواء وانتقال من مرحلة العقل الديني إلى العقل العلمي أو ما يمكن تسميته [النموذج المعرفي][3].

2-النموذج المعرفي: هو نظرية معرفية لجماعة علمية ما، يحدد ماهية العلم ووظائفه وتصنيفه، منهجه وأدواته، يمتلك الشرعية ما دام قادرا على تفسير الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي القائم[4]. ومن باب الاضاح، فإن مفهوم النموذج المعرفي لا يختلف عن مفهوم المنظور، لذلك كثيرا ما نجد المراجع العلمية تستخدم كلا المفهومين في السياق الدلالي نفسه. يُحيلنا هذا إلى طرح نقطة غاية في الأهمية وهي طبيعة المنظورات السائدة في تفسير الظاهرة السياسية من حيث القيم والمعتقدات والانتماء الحضاري الذي لا شك في أن له دور أساسي في تحديد المشكلات البحثية والحلول المفسرة لها.

---

[1] رضوان السيد، ***رؤية العالم: وجهة نظرٍ إسلامية***، بتاريخ 2016/10/31 على الساعة 14.02.
http://www.beirutme.com/?p=14397.

[2] حسن ملكاوي، "**رؤية العالم عند الإسلامين**"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، صيف 2006، ص8.

[3] مهورباشة عبد الحليم، ***التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقاربة في إسلامية المعرفة***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، جامعة سطيف 02، الجزائر،2014/2013، ص 20.

(*) لابد من أن نلفت انتباه القارئ إلا أن البحث سيعتمد على ترادفية مفهوم المنظور مع النموذج المعرفي، وبالتالي استخدام أحد المفهومين لا يلغي الثاني بل يؤكده.

[4] المرجع السابق، ص، ص،21،29.

فمن الجلي أن علم السياسة وعلم العلاقات الدولية منذ التقاليد الإغريقية يعكس رؤية معرفية متمركزة حول الذات الأوروبية.وعندما احتضنت المدرسة الأمريكية الدراسات السياسية المعاصرة خلال القرن العشرين أصبح هذا العلم أكثر ارتباطا بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته الداخلية والخارجية، ظهر ذلك من خلال سيادة الاتجاه السلوكي منهجيا والواقعي فكريا على مستوى نظرية العلاقات الدولية، فكلا الاتجاهين النظريين عبرا عن تصورات وقيم الولايات المتحدة فالسلوكية جاءت داعما للفردانية الليبرالية في مواجهة الشيوعية في خمسينيات القرن الماضي والواقعية من خلال البحث عن القوة وزيادتها والحفاظ عليها في إطار توازن القوى الثنائي في تلك المرحلة.

إلا أن الثورة السلوكية التي ارتبطت بتقاليد الفلسفة الوضعية، والتي تمثل مضمون المشروع الحداثي في العلوم الاجتماعية قد تعرضت لمراجعات لمفهوم الثورة عند كوهن، فجاءت فلسفة ما بعد الحداثة والتي أفضت إلى تغيرات وتحولات منهجية ومعرفية في علم السياسة والعلاقات الدولية، أهمها تركيزها على مفاهيم النسبية الثقــافية، وابتعادها عن مفهوم النظرية الكبرى، وأدخلت البحث العلمي في الخطاب واللغة على رأي بوديار: **[إذا لهجة فردية شخصية لا يفهمها إلا المتحدث نفسه]**[1].

كما يعود الفضل الكبير إلى هذه الثورة العلمية في العلوم الاجتماعية إلى المقاربة البنائية التي رافعت لدعاوى دمقرطة العلاقات الدولية بفتح المجال لمقاربات نظرية ذات انتماء غير غربي تعتمد الهوية والمصالح المرتبطة بها وسيلة لإيجاد أطر معرفية ونظرية جديدة للعالم، هنا يقدم**(بوزان وليتل)** تقييمًا موسعًا للعلاقة بين تاريخ العالم ونظرية العلاقات الدولية فيفصل ***[التاريخ* العالمي وتطور نظرية العلاقات الدولية غير الغربية]**،حيث يشدد أن على محدودية التفكير المتمركز حول أوروبا/الغرب فيفهم العلاقات الدولية الراهنة فما يُسمّى نظرة العالم المتمركزة حول أوروبا هي تجربة التاريخ الأوروبي الحديث،التي يتم اعتبارها عالمية في قيمها وتطبيقاتها. رغم أن حقيقة أن النظرية الغربية في العلاقات الدولية بُنيت على هذه التجربة التاريخية المحدودة تجعل النظرية محدودة في حدّ ذاتها[2]، والأمر كذلك يُقاس على حقل

---

[1] حميد عبد الرحمان حسن، "**علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة نحو بديل حضاري**"، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد السادس، العدد 23، 2010، ص 144.

[2] محمد حمشي، ***النقاش الخامس في حقل العلاقات الدولية، نحو اقحام نظرية التعقد***، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2016-2017، ص400.

العلوم السياسية وعلى أهم منتجاته التاريخية فكرة الدولة الحداثية والتي تأسست على علاقة مضطربة بين القيم المادية والقيم الميتافزيقية أين غُلبت الأولى على الثانية كما سيأتي تفصيله في المباحث التالية.

المطلب الثاني ـــــــــــــالدين والسياسة والعلم: المنظور السياسي الغربي.

سيبدو من الغريب الجمع بين الثلاثة [الدين والعلم والسياسة]، إلا أنهم في الحقيقة على الارتباط شديد في تطور المجال المعرفي الغربي والإسلامي على سواء، وسيتم من خلال المطلب الحالي والآتي التعرض لدور الدين والسياسة والعلم في صياغة الرؤية المعرفية لكلا المنظورين والتي تختلف بتاتا عن بعضها.

أولا: الدين والسياسة في التاريخ الغربي.

إن الهدف من ظهور الديانات السماوية ليس في الواقع سوى نفي لتأليه الإنسان الذي عرف أقصى صور ذلك في نموذج الحاكم الإله، ومنه إخراج فكرة الإيمان بالله من الطبيعة الإنسانية أو المادية إلى ما فوق الطبيعة، فكان الإيمان بالله القوي والعزيز والجبار والحكيم فيه انتزاع لهذه الصفات عن أي ذات إنسانية، ولعل هذا ما يُفسر تاريخيا ثورة السلطة السياسية وحصارها للدعوة الدينية التوحيدية، لما تشكله هذه الأخيرة من خطر على ملك ومصالح السلطة السياسية وأعوانها، وهذا ما نجده مؤكدا في القرآن الكريم من خلال قصص الأنبياء والمرسلين[1].

ولا يزال تراث نبوة النبي موسى عليه السلام في الحقبة اليهودية الأولى يحمل آثار روح التمرد العبراني ضد الملوك الآلهة، وما نشأ عنه من عبور البحر الأحمر وإغراق فرعون وزبانيته. غير أن انحراف بني إسرائيل عن المقاصد التوحيدية الحقيقية ورغبتهم في إقامة ملك يضم شعب الله المختار ويستبدل حكم فرعون بحكمهم تفضيلا لهم في ظنهم عن كافة الخلق، جعل الرسالة تحيد عن أصلها وتهيئ الأمر بذلك لظهور المسيحية الرسالة التوحيدية الموالية، التي كان جوهرها تخليص المشروع الرسالي التوحيدي من النزعة الملكية والثيوقراطية التي طبعتها بها اليهودية[2].

ومع الدعوة المسيحية تجددت قضية التوحيد الإلهي، فالمسيح لم يبن كنيسة ولم يؤله نفسه، ولم تنشأ الكنيسة إلا من تلاقح فكر المسيح والفكر اليوناني في عقل الأب بولس وهو ما أدى لاحقا إلى تشكيل

---

[1] برهان غليون، ***نقد السياسة: الدولة والدين***، مرجع سابق، ص40.

[2] المرجع السابق، ص41.

الكنيسة كسلطة روحية يمثلها رجال الدين مقابل سلطة زمنية بيد الملوك[1]. وتأسيسا على هذه النشأة التاريخية للكنيسة والتي جاءت نتيجة التفسيرات المغالطة لروح النص الديني الحقيقي انتهى الأمر إلى إضافات بشرية عدة في العهد الجديد(*)، نشأ على إثرها الانحراف التاريخي لدين المسيحي، الذي تأسس في ذاته وفق مقولة المسيح على ثنائية السلطة واحدة زمنية مطلقة والثانية دينية محرفة عادت على الواقع الأوروبي بقرون من الظلام،انتهت بصراع دنيوي ما بين السلطتين،أفضى إلى بروز الروح الفردية للإنسان الأوروبي التي ثارت ضد سلطة الكنيسة أولا والاستبداد السياسي وذلك بعد العودة إلى التراث اليوناني بإحيائه وغربلته من أجل التقدم إلى الأمام وتحقيق(النهضة).

ثانيا: المواجهة بين الدين والعلم في أوروبا: نشأة العلمانية

إن الكشف عن معركة العلم في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية المحرفة، سيُبنى على إثبات افتراضين: الأول: أن معركة العلم والدين أسبق في تاريخها من معركة السياسة والدين، ثانيا: أن نتاج المعركة الأولى أي الدين والعلم أنتج العلاقة بين السياسة والدين. ولبحث هذا لا بد من طرح هذه العلاقة على امتداد تاريخ العلم الغربي والذي يعود إلى الفلسفة اليونانية التي ضمت تحت لوائها العديد من العلوم الإنسانية والطبيعية، التي اختلفت مع الدين في بعض الحقائق العلمية التي وصلت إليها، إلا أن الدين كان في الكثير من تلك المعارك المنتصر باعتبار دولة المدينة مركز التنظيم السياسي اليوناني العبقري هبة الآلهة والتي يصعب تفنيد الحقائق المرتبطة بها كحقائق مطلقة. ففي القرن الخامس ما قبل الميلاد أنكر أنكاغوراس الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية، واعتبر الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف في طبيعتها عن الأجسام الأرضية، إلا أن هذه النتيجة العلمية رفضت آنذاك باعتبارها من الأمور الإلهية التي يعد البحث فيها إجراما في حق دولة المدينة. فأتهم أنكاغوراس بالإلحاد فاضطر إلى مغادرة أثينا. وفي عام 450 ق.م نشر بروتاغوراس كتابا أسماه "الحقيقة" وردت فيه عبارة (الإنسان مقياس الأشياء جميعا) ومعنى ذلك أن الحقيقة نسبية وغير مطلقة، واعتبر بناءً على ذلك الآلهة من الحقائق الصعب إثبات وجودها أو نفيها. فأتهم بالإلحاد وأحرقت كتبه وحكم عليه بالإعدام[2]. وحتى سقراط أحد أكبر الفلاسفة في تاريخ أثينا لم ينج من هذا الحكم، حيث أوصله تأمله العقلي إلى الوصول إلى حقيقة أن كل

---

[1] عامر فياض وعلي مراد، ***مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط***، الأردن: دار زهران، 2011، ص 355.

(*) المسيحية بالأساس عقيدة؛ وأحكام وقواعد التنظيم الاجتماعي والتي تضم قضايا الفرد والمجتمع تم استنباطها من العهد القديم أي التوراة أو اعتمدت على التقاليد الامبراطورية أو المحلية.

[2] مراد وهبة، ***الأصولية والعلمانية***، مصر: دار الثقافة، ط.1، 1998، ص-ص13-14.

ما يعلمه الإنسان هو ظن أو إلهام إلهي وليس علم، فأتهم بكفر بالآلهة وإفساد الشباب فحكم عليه بالإعدام وامتثل له حبا في فرض القانون واحترامه داخل أثينا.

هذا عن الفلسفة اليونانية في مواجهة الحقائق الدينية، أما إذا انتقلنا إلى عصر النهضة على اعتبار أن العصور الوسطى غاب فيها الإنتاج العلمي لحساب الإنتاج اللاهوتي، فإننا سنجد أن إحياء الدراسات التجريبية وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام إثر التقدم الهائل في الميادين العلمية من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كبرنيكوس وقد طُبع الكتاب الذي عرض فيه هذا الاكتشاف عام **1543**، وبالمثل حدثت عودة إلى الرأي القديم لفيتاغورس وأفلاطون، وهو الرأي القائل أن: **[العلم مبني على أساس نموذج رياضي]**[1]. كل هذه النتائج قلبت النظام الكنسي ومعتقداته، وقد حاولت الكنيسة كبح جماح العقل الأوروبي عن طريق محاكم التفتيش حيث استطاعت حتى عام **1600** أن تدين جوردا برونو وتحكم عليه بالموت حرقا، وغاليلي عندما طور نظرية كوبرنيكس حول مركزية الشمس ودوران الأرض حولها.[2]

تشكيك العقل الأوروبي في الحقائق الدينية لم يتوقف عند هذا الحد بل وصل إلى تناقض المناهج العقلية والعلمية مع محتوى الإنجيل نفسه، وحالة العالم إسحاق نيوتن مثال على ذلك،عندما حاول تنقية الدين المسيحي من عقائد كالتثليث التي تتحدى قواعد المنطق، فكيف يكون الواحد في ثلاثة عند صاحب المنطق الرياضي نيوتن؟ فالتثليث أسطورة اخترعها لاهوتيو القرن الرابع لتصبح فيما بعد عقيدة وهذا ما نبه إليه غريفريوس أسقف نيسا **(335-395)** حيث قال: **[أن الأب والابن والروح القدس ليسوا بحقائق أنطولوجية]**، لكن نيوتن مع ذلك لم يستطع أن يُحكم التثليث للعقل[3].

في اعتقادنا أن تاريخ المواجهة بين العلم والدين المحرف طويل في التاريخ الأوروبي، وتم حسمه في

---

[1] برتراند راسل، ***حكمة الغرب***، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكرياء، الكويت: عالم المعرفة، 1983، ص، ص17،20

[2] المكان نفسه.

[3] عزمي بشارة،***الدين والعلمانية في السياق التاريخي***،الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط.1، 2013، ص-ص 202-203.

(*)مفهوم العلمانية مرتبط ارتباط وثيق بالتحديث في السياق الغربي، فالجمود الذي طبع أوروبا في القرون الوسطى مرده الأول إلى تحكم الكنيسة في الأرض والعقل، لذلك ارتبطت النهضة الأوربية بتحرير العقل من خرافات المسيحية المحرفة ومن تحرير رأسمال من سيطرة الكنيسة ومعها الإقطاع فنتج عن ذلك الملكية الفردية المرتبط بقدرة الإنسان على الإبداع.

عصر التنوير أو عصر العقل الذي رفض سلطة الكنيسة أو النص الدينيلصالح سلطة العقلأولا، ثم رفض سلطة الإقطاع لصالح الفردية الاقتصادية التي ارتبطت مع الاكتشافات العلمية التي سهلت الإنتاج الاقتصادي ودفعته قدما للأمام،ثم سلطة الحكم المطلق لصالح الحكم الديمقراطي الاختياري،ومن هنا أصبح مفهوم العلمانية ذو بُعد فلسفي يعبر عن نمط تفكير أكثر منه إجراء وترتيب لضمان حرية المعتقد والفكر.

وفي سياق مقارب لطرح الباحثة حول تحقق العلمانية على المستوى العلمي أولا ثم السياسي ثانيا، يرى محمد عمارة أن العلمانية نسبة غير قياسية للعلم ولقد نشأت في مقابل (المقدس) أي في مقابل ما هو (ديني وكهنوتي)وقد مرت في تطورها الأوروبي بطورين أساسين:

الطور الأول: عُنيت بعزل الدين والكنيسة عن شؤون المجتمع وسياسته لحساب بناء الدولة البرجوازية(*)، والسعي لتصفية اللاهوت المسيحي وتنقيته مما هو غير عقلاني مثل عقيدة التثليث، والطبيعة الإلهية للمسيح وعرف هذا النوع من العلمانية عند مفكرين من أمثال:**لوك(1632-1716)،لبييز(1646-1716)،روسو(1712-1778)،ليسنج(1729-1871)،هوبز(1588-1679)**.

الطور الثاني: مرحلة العلمانية الثورية التي مثلها فلاسفة ثوريون من أمثال:**فيورباخ (1804-1879) وماركس (1818-1883) ولنين (1870-1924)**، وهي المرحلة التي استهدفت هدم الدين تحت شعار [الحياة مادة ولا إله]، وهدم السياسة عن طريق هدم الدولة فمن أهم نتائج الاجتماع الإنساني عند ماركس التحول إلى مرحلة الشيوعية أين تزول الدولة بزوال الطبقة البرجوازية[1].

إذن؛ العلمانية نشأت وتطورت في بيئة حضارية شهدت صراعا مريرا بين الدين المسيحي المحرف كما قدمه اللاهوت الكاثوليكي في أوروبا وبين العلم المرتبط بملاحظة الواقع والافتراض والتجربة، والذي تأسست على قواعده النهضة الأوروبية الحديثة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع وقبل العلوم الاجتماعية تأسست العلوم الطبيعية فكانت الأولى دَارسة ومفسرة وأحيانا مشرعنة لنتائج الثانية، فالرأسمالية كفلسفة اجتماعية تأسست على واقع التطور في وسائل الإنتاج والتي جاءت وليدة لحركة الاكتشافات العلمية في القرن (16)و (17) ميلاديين، ونظرية دوركايم في تقسيم العمل، تأسست بدورها على واقع الأوروبي الذي أنتجته الرأسمالية في المجتمعات الأوروبية. وبهذا نما العلم في أوروبا بشقيه الطبيعي المادي والاجتماعي

[1] محمد عمارة، ***الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية***، القاهرة: دار الشروق، ط.1، 1988، ص 169.

الإنساني على الانفصال عن الدين والارتهان للواقع المادي بهدف التقدم المستمر. ولما تحققت الدولة المؤسساتية فإنها قامت على أصل تحييد دور الدين في السياسة. فالكنسية أصبح مسارها بعد حركة الإصلاح الديني في أوروبا منحصرا بين الفرد وربه وأُخرجت من القطاع العام إلى القطاع الخاص.

[إذن؛ انتصار الحقائق العلمية على الحقائق الدينية أسس للعلمانية على المستوى المعرفي أولا لتنتقل للواقع الذي هو نتاج للمنظومة المعرفية الجديدة فأنتج ذلك علمانية على المستوى السياسي، تقوم على فكرة الدولة المحايدة ودولة المواطنة ودولة القانون، بدلا من دولة المؤمنين وقانون الرب].

وهنا يُشير مارسيل غوشيه بأن العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الغربي منذ نشوء الفلسفة في مهدها اليوناني تمحورت حول محورين الدين والإيديولوجيا، فالدين بصفته القاعدة الأعمق للتفكير وتحديد السلوك شكل منذ نزول اليهودية(العهد القديم) ثم المسيحية (العهد الجديد) محددا شرعيا ورئيسيا للسلطة والعلاقات الناجمة عنها. أما الإيدولوجيا–وهنا الأيديولوجيا تؤخذ كنتاج عقلي إنساني–فإنها عوضت المرجعية الدينية في المجتمعات الغربية منذ عصر التنوير[1]. وهذا ما يؤكده أيضًا محمد نصر عارف:**[فتاريخ تطور النموذج الغربي قائم في حد ذاته على فكرة الصراع والتأزم والفصل في النهاية لنموذج الناتج عن الصراع بين الفكرة ونقيضها، هذه الرؤية الفلسفية الكامنة في العقل الغربي تم اكتشافها وليس ابتداعها من قبل هيغل وماركس فهي كامنة منذ عهد الإغريق والصراع بين عالم الآلهة والبشر، ثم الصراع بين عالم اللاهوت والنسوت عند الآباء المسحيين، وكانت عملية الفصل بين الديني والسياسي و(ما لقيصر لقيصر وما لله لله) بداية تشكل النموذج الغربي القائم إلى الآن، ومن هنا كانت الأزمة والصراع من خصائص النموذج الغربي وتطوره كما هي أيضا عملية تصحيح وتصويب حال الاشتراكية التي شكلت صراعا ضد الرأسمالية غير أنها في حقيقتها عملية توصيب للوحشية التي وصل لها النظام الرأسمالي]**[2].

غير أنه من جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن العلاقة بين الدولة والدين شيء، والعلاقة بين الدين والكنيسة شيء، والعلاقة بين الدين والمجتمع شيء آخر،فإذا كانت الحداثة في أوروبا جاءت نتيجة صراع مرير ضد الدين والسلطة المطلقة، فإن ما انتهت إليه حديثا هو مجموعة من المساومات والمصالحات التاريخية التي أعادت للكنيسة دورا دعويا مجتمعيا ودورا تدعيميا سياسيا من حيث أحقيتها في دعم حزب

[1] مارسيل غوشيه،***الدين في الديمقراطية مسار العلمنة***، ترجمة شفيق محسن، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2007، ص–ص7–8.

[2] محمد نصر عارف، ***العرب والنموذج الغربي أزمة الأصل أم أزمة النموذج***، تاريخ 2016/9/30، الساعة 15.20.
http://democracy.ahram.org.eg/News/12412/%D8%

دون آخر أو أن تكون مثلا مرجعية إيديولوجية لحزب ما حال الأحزاب المسيحية في أوروبا. أما علاقة المجتمع بالدين المسيحي فقد ظلت الأغلبية الأوروبية تحمل ضميرا دينيا وانتماءً مسيحيا وإن لم يظهر ذلك الالتزام الكبير بالقيم المسيحية مقابل الالتزام بالقيم الفردية والحريات[1]. أما على مستوى البحث العلمي فالحقائق الدينية لا يمكن اعتبارها حقائق علمية، والدين والعلم منفصلان تماما في المنظومة المعرفية الغربية، وتبقى المراجعات الحاصلة في هذا المستوى لا ترقى لأن تذكر.

المطلب الثالث ـــــــــــ الدين /السياسة /العلم: المنظور السياسي الإسلامي.

كثيرا ما يُواجه الباحثُ المسلم حالة اغتراب معرفي وتغرب طاغٍ على مستوى المنظورات السائدة وأدوات البحث المنبثقة عنها والتي لا تخرج عن القيم الغربية المنفصلة عن القيم الدينية، ففي كتابه (**الفلسفة السياسية**) يوضح أحمد داود أوغلو أنه بإمكاننا أن نرتكز على العلاقة بين نظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة في فهم التناقض القائم بين نظرية المعرفة الإسلامية ونظيرتها الغربية، فنظرية (المعرفة الإسلامية محددة وجوديا) و(الوجود هو المُحدد لنظرية المعرفة) في التراث الفلسفي الغربي[2].إنّ الوعي بهذا الاستلاب المعرفي والفكري أهم مدخل لإعادة الإحياء العلمي والمعرفي في العالم الإسلامي.وهنا لا بد من الإقرار أن النموذج المعرفي الإسلامي في طور الإحياء وإعادة التشكل بهدف التمكن إلى غاية اللحظة[3].

إن أكبر تجلي للرؤية الإسلامية للعالم هو تحويل النموذج المعرفي من عالم العقيدة إلى عالم العقل، فتتحول إلى ممارسات منضبطة منهجيا وفكريا، ويمكن تلمس بعض مقدمات النموذج المعرفي الإسلامي في جانب من التراث الذي يحتاج إلى إعادة الإحياء والغربلة على اعتباره إنتاج إنساني قابل للأخذ والرد[4]. ومن أهم المقدمات المعرفية نجد:

---

[1] منير شفيق، ***الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، رؤية إسلامية***، سوريا: دار صفحات للنشر والتوزيع، ط.1، 2014، ص-ص 65-66.

[2] أحمد داوود أوغلو، ***الفلسفة السياسية***، ترجمة ابراهيم بيومي غانم، مصر: دار الشروق الدولية، ط.1، 2006، ص 15.

[3] مهورباشة عبد الحليم، مرجع سابق، ص209.

[4] المرجع السابق،ص-ص 226-227.

1-**التوحيد**: انطلاقا من تصور الألوهية، على أنها حقيقة متجاوزة للوجود، تملك الحقيقة المطلقة، نجد التصور الإسلامي الكامن في هذا النموذج حسب قطب:**[تصور رباني جاء من عند الله بكل خصائصه ومقوماته وتلقاه الإنسان كاملا بخصائصه ومقوماته لا يزيد عليه من عنده شيئا ولا ينتقص منه شيئا، ولكن يتكيف هو به وليطبق هو مقتضياته في حياته]**[1]. يمثل التوحيد في المنظور المعرفي الإسلامي حلقة وصل بين النظرية والتطبيق أو الإيمان والحياة أو المثال والواقع، ويرتكز بشكل أساسي على الوحي المُنزل --(القرآن والسنة الصحيحة) ونظرته الكلية للإنسان والكون والوجود والله، ومنظومة العلاقات بين مكونات هذا النظام تُقدم على مجموعة من المرتكزات الثابتة لعل أبرزها:

– قيمة التوحيد كقيمة عليا في منظومة القيم الإسلامية على عكس المنظور الحداثي وما بعد الحداثي، واللذان قاما على استبعاد أي حقيقة دينية مقدسة وانطلقا انطلاقة وضعية تؤمن بالمحسوس وقدرة العقل الإنساني اللاّمتناهية للوصول إلى الحقيقة.

– التمايز العقيدي النابع من قيام المسلم بتحقيق مفهوم العبودية لله، فالدولة مثلا مفهوم قائم لتكريس معنى الاستخلاف في الأرض[2].

2-البعد الإيماني للمعرفة: ارتباط المعرفة بالإيمان، فالإنسان المؤمن هو الذي يبحث عن الله في حقائق الوجود،لأن التسليم بالألوهية يستتبع البحث عن تمظهرات الألوهية في حركة الإنسان والطبيعة والوجود، وبالتالي يتحول الإسلام من بداية إيمانية وروحانية إلى ممارسة معرفية عن تجليات الله في تفاصيل الوجود.

3-مصادر المعرفة: ففي التراث الإسلامي نجد أن الوحي والسنة النبوية الصحيحة أهم مصدرين في النظام المعرفي الذي تشكل في الحضارة الإسلامية، وما تركت هذه الحضارة من إنتاج معرفي سواء في شكل علوم نقليه دينية أو علوم طبيعة عقلية، إلا وكان كلا المصدرين أساسيان في انطلاقة هذه العلوم.

4-التصور الإسلامي للعلم: الرؤية الإسلامية الوجودية للعلم تتأسس على العقل باعتباره آلة عقلية يسعى من خلالها الإنسان إلى اكتشاف القوانين التي تحكم سير الكون[3].

---

[1] سيد قطب، ***خصائص التصور الإسلامي ومقوماته***، مصر: دار الشروق،ب د س،ص41.

[2] حميد عبد الرحمان حسن، مرجع سابق، ص 145.

[3] المرجع السابق، ص، ص 229،235.

5-البعد القيمي للمعرفة: إذا كان الدين بمفهومه العام يتضمن تصورا كونيا معينا للحياة والإنسان والوجود، فإن هذا التصور الديني للوجود لا يجد كامل بنائه إلا إذا تم فيه تجسيد الدين ومضامينه العقدية والتشريعية والأخلاقية والقيمية في الواقع[1].

أولا: الزمن الأول:الدين والسياسة.

لتفكيك العلاقة بين الدين والسياسة في الرؤية الإسلامية لا بد أولا من ضبط مفهوم الدين ومفهوم السياسة ضمن الدائرة المعرفية الإسلامية. الدين لغة متعدد المعاني، ففي لسان العرب لابن منظور:(الدين:الحساب) ومنه قوله تعالى: **[مالك يوم الدين]** وقيل:معناه مالك يوم الجزاء والدين **الطاعة**وقد **دنْتُهُ ودِنْتُ له** أي أطعته والدين الإسلام[2]. يقول الشريف الجرجاني في كتاب **(التعريفات)** الإسلام هو: **(الخضوع والانقياد لما أخبر به رسول الله)**. وفي تعريف الدين أنه:**(وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم)**[3].ويُعرف ابن تيمية الدين أنه:" **طاعة الله التي صارت عادة وخُلقا بخلاف الطاعة مرة واحدة**"، ولهذا فسر الدين بالعادة والخُلق ويفسر الخُلق بالدين أيضا كما في قوله تعالى "**وإنك لعلى خلق عظيم**"[4]. بناءً على ما تقدم الدين ليس بمقولة نظرية بل هو ما يؤمن به المعرِف نفسه بناء على النص الصحيح[5]، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: [فما عرفتم منه (أي القرآن) فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به].

وهنا يميز ابن تيمية بين عنصر عبادة الله في الدين وطاعة الملوك يقول:**[وقد فكرت أن اسم العبادة يتناول غاية الحب بغاية الذل وهكذا الدين الذي يدين به الناس في الظاهر والباطن لابد من الحب والخضوع ظاهرا بخلاف طاعتهم للملوك ونحوهم فإنها قد تكون خضوعا ظاهرا فقط]**[6]. ويوافق الباحث الغربي(Lane)ابن تيمية في كتابه (الحياة السياسية) وجهة النظر نفسها فالظاهرة الدينية في جوهرها تنبع من الالتزام المعنوي المجسد عمليا، أما الظاهرة السياسية فهي ذلك الالتزام الظاهري ازاء الحاكم من

---

[1] محمد عدار، ***دور المقاربة القيمية في تفسير الصراع الدولي***،أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، تخصص العلاقات الدولية،جامعة الجزائر03، ص48.

[3] عصام نعمان، ***تطبيق الشريعة الإسلامية بين الإلزام والالتزام***،في كتاب عبد الإله بلقزيز وآخرون، ***الحوار القومي الإسلامي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية،ط.1، 2008، ص 551.

[3] عزمي بشارة، ***الدين والعلمانية***، مرجع سابق،ص 204.

[4] القرآن الكريم،**سورة القلم**،الآية (04).

[5]عزمي بشارة،***الدين والعلمانية***، مرجع سابق، ص 205.

[6]المرجع السابق،ص 334.

منطلق الإكراه المادي، فهي قواعد لتنظيم الممارسة من جانب وقواعد للخضوع وإرادة الاحتواء من جانب آخر. وعليه الدين تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوي والسلوكي والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل السلوكي[1].

أما أصل السياسة كما يقول لسان العرب من السوس، بمعنى الرياسة وإذا رأسوه قيل ساسوه وأساسوه وساس الأمر سياسة قام به. وقد جاء في تعريف ابن القيم لسياسة أنها:**[ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، حتى وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به الوحي]**[2]. وحسب هذا التعريف نجد السياسة هي القيام على الأمر بما يصلحه، فهي مفهوم يستهدف السلطة والسلطان والحكم والمحكومين. والسياسة وفق هذا التصور هي رعاية متكاملة من قبل الدولة والفرد لكل شأن من شؤون الجماعة[3]. يقول ابن عقيل:**[لو أنك تقصد أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فهذا غلط وتغليط للصحابة، السياسة هي أي فعل يكون الناس فيه أقرب إلى الصلح وأبعد عن الفساد]**. كما أُطلقت السياسة في التراث المعرفي الإسلامي على كل ما تعلق بأمور التهذيب والتربية والإصلاح والتكوين، فنجد كتبا تتكلم عن سياسة الخيل وتُعنى بأمور تدريب وتمرين الخيل حتى تكون خيلا مهذبة ومدربة، وأطلقت على سياسة الصبيان ولابن سينا كتاب عن (سياسة الصبيان) ولمصطفى كساب كتاب اسمه (سياسة البقر) يتكلم عن سلوكيات البقر في الطب البيطري[4].

إذن؛ لفظة السياسة عُني بها في الدائرة المعرفية الإسلامية، ما هو أوسع من دائرة الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم لم تكن السياسة هي السلطة أو كل ما يتعلق بها وفقط، فهي فعل اجتماعي أكثر منها فعل سياسي بحت[5]. وفي صياغة معادلة رياضية بسيطة يبدو الدين والسياسة:

- [الدين = إيمان + فعل]
- [السياسة = أفعال وتصرفات تفاعلية بين الحاكم والمحكوم لأجل الصالح العام].

---

[1] شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع***سلوك المالك في تدبير الممالك***، تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، 1980، ص40.

[2] محمد عمارة، ***الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية***، مرجع سابق، ص56.

[3] نادية محمود مصطفى، ***مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين***، مصر: دار النشر، ط.1، 2012، ص52.

[4] نصر محمد عارف، "**اشكالية الطرح السياسي للإسلام**"، الجزائر:مجلة دراسات إسلامية، العدد الأول، جويلية 2006، ص35.

[5] المرجع السابق، ص35.

وهنا مفهوم الصالح العام يدخل في التشريع الإسلامي في باب أن الشريعة الإسلامية مصلحة كلها وإن كان هناك فعل لا يمس الصالح العام فهو ليس من الشريعة، وعليه لا يتوقف الفعل السياسي على أن يكون منصوصا عليه بالنص الصريح بقدر ما يعول عليه أن يكون فعلا مصلحيا يفيد القطاع الكبير من المجتمع وهنا تكون السياسة حققت جوهر الشريعة. بالنظر في المصالح العامة حسب الواقع القائم.

واقعيا؛ ومن خلال استقراء التاريخ الإسلامي الأول تتضح لنا حقيقة التمايز والاحتواء بين المجال السياسي والمجال الديني وليس حقيقة الفصل كما هو عند الغرب. ويُعد مصطلح التمايز من أهم المصطلحات التي أنتجها الفكر الإسلامي (محمد سليم العوا ومحمد عمارة)، وقد اتضح هذا التمايز من خلال سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باستقراء سلوكياته بين ما هو ديني سبيله التقيّد والالتزام وما هو سياسي وهو مجال الاجتهاد. فكثيرا ما كان يختلط على الصحابة فيسألون النبي الكريم هل هذا الوحي ملزم أم هو رأي ومشورة؟ فإذا كان الأمر وحيا قال ذلك، وإذا كان سياسيا كان يقول صلى الله عليه وسلم: (بل هو الرأي والمشورة). وعندئذ قد يختلفون معه في الرأي. وقد فصل الشيخ الطاهر بن عاشور تفصيلا جيدا بين ما سماه مقامات النبي فإذا كان في مقام النبوة فهذا مقام التلقي والطاعة، أما إذا كان في مقام قائد للجيش والسياسة فقد يختار للجيش موقعا، ويأتي صحابي يقول له: (والله إني أرى أن الموقع الآخر أفضل) وبالفعل يأخذ النبي برأي الصحابي[1].

ثانيا: لحظة الانحراف:العلم والسياسة.

إن أول ظهور للفرق الإسلامية كان بعد واقعة التحكيم والخلاف السياسي بين سيدنا علي ابن طالب ومعاوية بن سفيان، ثم تحول لاحقا إلى القضايا الدينية والعقدية منها بالخصوص، فكان العامل السياسي جوهريا في ظهور الفرق الإسلامية التي امتزج فيها الديني بالسياسي ولم يحصل الفصل بين الاثنين إطلاقا على مدى التاريخ الإسلامي، فقد نشأ علم الكلام نشأة سياسية وبضبط حول إشكالية الخلافة هل هي نص أم بيعة، عقد أم عهد؟ ثم تحولت هذه الإشكالية إلى طرح مركزي خرجت منه الأشعرية(الجبرية) التي ارتبطت بالأمويين أي السلطة الحاكمة، والشيعة والتي ارتبطت بالمعارضة السرية وأفرزت لاحقا نظرية الإمامة، والمعتزلة المعارضة العلنية سياسيا وفكريا، والخوارج المعارضة العلنية بالسلاح على

[1] راشد الغنوشي، "**الدين والدولة في الأصول الاسلامية والاجتهاد المعاصر**"، لبنان: مجلة المستقبل العربي،العدد 406، ديسمبر 2012،ص–ص 16–17.

أطراف المدن العربية والتي اعتمدت على فكر المعتزلة وأن الإمامة ليست بالضرورة في قريش،وحولت الأمر بالمعروف إلى الخروج على الحاكم بالسيف[1].

إذً بعد التحكيم ظهرت الحاجة إلى تسويغ نصي، أو تفسير للنص يقود إلى تسويغ للسلطة السياسية في النص، فقد برر علم الكلام خيارات السلطة بناء على اختلاف تفسيرات النص الديني في المجتمع، أين كان النص يمثل مرجعية شرعية لجميع الفواعل من علماء وساسة[2].

من جانب آخر وليس بعيدا عن حقل العلم في التاريخ الإسلامي، تأسست علوم أخرى غير علم الكلام وإن جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول إنها حضارة (علوم الفقه)، وما يجدر أن ننوه إليه أن علوم الفقه واللغة والنحو قد بلغت قمة الهرم والإبداع مع عصر التدوين[3]، ولهذا السبب لم تتمتع الدولة الإسلامية عبر التاريخ الممتد حتى نهاية السلطنة العثمانية بقليل (بحق التشريع) الذي كان حكرا على مؤسسة العلماء، باعتبارها المتحدث باسم الشريعة والجماعة.

فقد ارتبطت علوم الفقه بالنص الديني من جهة وبالواقع الاجتماعي للمسلمين أي (الأمة أو الجماعة) من جهة أخرى، فكانت نتيجة ذلك أن طبقة العلماء ظلت تراوح في مساحة وسطى بين دائرة السلطة والحكم عن طريق النصح من ناحية والشرعنة ودائرة (المجتمع/ الجماعة) عن طريق الدعوة والإفتاء وترسيخ الاجتهاد وتطبيق الشريعة من ناحية أخرى[4].

والنتيجة أن مؤسسة العلماء في الحضارة الإسلامية ارتبطت بالمجتمع والسلطة ارتبطت بمؤسسة الجيش، فكانت أهم وظائف السلطة هي درء الفتن الداخلية والتي تبناها أيضا قطاع كبير من علماء المسلمين، والوظيفة الخارجية متمثلة في حفظ الحوزة والتوسع باسم الدعوة، أما المجتمع فقد كانت له مؤسساته الاقتصادية والعلمية والأدبية التي قوت من دوره مجتمعيا في القضايا الحضارية الابداعية[5].
ويرى غلنر أن:**[العلماء يضعون القيم لجماعة المؤمنين،كما أنهم يعتبرون مراجع وحكام الشرعية...في واقع**

---

[1] حسن حنفي، ***الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة***، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي،الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط.1،2002، ص57.

[2] عزمي بشارة، ***الدين والعلمانية***، مرجع سابق، ص 206.

[3] محمد عابد الجابري، ***تكوين العقل العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.10، 2009، ص339.

[4] بشير نافع، الإسلام***،الإسلاميون والدولة الحديثة***، نشر بتاريخ 2016/11/12، الساعة 09.02.
http://turkialjasserj.blogspot.com/2014/08/blog-post18.html.

[5] منير شفيق، ***الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية***، مرجع سابق، ص95.

الأمر لا يستطيع العلماء القيام بالشيء الكثير بالنسبة إلى تحديد هوية الحاكم، لكنهم مرغمون على الموافقة على الحاكم الذي يتفوق بقوة السلاح...ولكن حتى إن لم يكونوا قادرين على التدخل في تحديد هوية الحاكم، وحتى إن كانوا مرغمين على الخضوع للقوة العظمى، أحبوها أم كرهوها، فإن ذلك لا يمنعهم من التأثير بقوة في الشكل الذي يجب أن يكون عليه المجتمع الذي يسيطر عليه الحاكم(..) ومن ثمة ينحصر دور العلماء في أنهم ليسوا أقوياء في الاختيار بين حاكم وآخر، ولكنهم يؤثرون في تحديد الطبيعة العامة للمجتمع][1].

في نهاية هذا المبحث؛ نستنتج أن الفرق الجوهري في العلاقة بين الدين والسياسية في المنظور الغربي عنه في المنظور الإسلامي قائمة على الاختلاف الجوهري المتمثل فيما يمكن أن نسميه **[لحظة الانحراف]** تحققت في الغرب في (انحراف الدين) وفي الحضارة الإسلامية في (انحراف السياسة) بعد انقضاء الخلافة الراشدة وتحولها إلى ملك، وكان لكلتا اللحظتين أثرهما على الواقع اللاحق في كلا المنظورين.

نتج عن تحريف المسيحية في أوروبا سلطة دينية متطرفة وظالمة أدخلت أوروبا في قرون من الظلام جعلت الأوروبي يحمل في ذاكرته صورة سلبية عن واقع كان فيه الحكم للكنيسة سواءً كانت متحالفة فيها مع السلطة السياسية أو متصارعة كما حصل في نهاية الأمر، انتهى دور الكنيسة عندما بدأ تفعيل العقل والعلوم العقلية المبنية على مناهج مادية عارضت أقوال الباباوات وثار ضدها العلماء فتم تفعيل العلمانية على المستوى العلمي بفصل العلم عن النص أو الدين، واثبات (النهج الوضعي) كرؤية فلسفية منهجية حكمت العلم الغربي بشقيه الطبيعي والإنساني لغاية ثورة ما بعد الحداثة، وبنى الفكر السياسي معطياته على المنهج العلمي والتحول الواقعي الجديد الذي أسس لدولة الحداثية أو الدولة الأمة في أوروبا.

في التاريخ الإسلامي شكل النص أو الدين محور العلم فقد كان يُستقي منه المتكلمون ليبرروا سلطة الحاكم، لذلك ظل الفكر السياسي فكرا ضعيفا مفتقرا للآليات والأدوات لسيطرة السلطة الحاكمة المستبدة، في حين انبرى الفقهاء والأصوليون والمحدثون لبناء السلطة التشريعية التي أُسست على النص وليبينوا للعامة طريق الاقتداء بالشرع، فانفصلوا عن السلطة السياسية وتأثيرها فيهم. فكانت الحضارة الإسلامية

---

[1] طيبي غمازي، ***أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكالات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين***، في الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016، ص298.

على حد قول الجابري حضارة علوم الفقه فظل المجتمع قويا بقوة هذه السلطة العلمية المنفصلة عن السياسية إلى غاية التحول إلى الدولة التحديثية.

المبحث الثاني ـــــــــــ ماهية الإسلام السياسي.

تُعد عملية ضبط تعاريف المفاهيم الأساسية للدراسة من أصعب وأعقد العمليات التي تواجه الباحث وتقتضي منه جهدا إضافيا وذلك لاحتمالية أدلجة المفاهيم وإقحامها في تيارات النموذج المعرفي المهيمن (الغربي) وإقصاء النموذج المهمش(الإسلامي)، فالمفهوم يقع ضمن الخريطة المعرفية للمنظور في مستوى ثانٍ من حيث درجة ترتيب الخريطة بعد الرؤى والمسلمات الكبرى وبالتالي فاختيار المفاهيم من طرف الباحثين لا يمكن أن ينفصل عن المنطلقات المركزية.

يُعد مفهوم الإسلام السياسي من بين المفاهيم التي أُطلقت على الظاهرة الإسلامية عموما، غير أنه ليس المفهوم الوحيد فقد تم إطلاق مفاهيم وتسميات نذكر منها الصحوة الإسلامية والجهادية الإسلامية والأصولية الإسلامية والحركات الإسلامية والإسلاميين، وبناءً على المنهجية التي تم اعتمادها في هذا البحث فإننا حاولنا قبل ضبط التعريف التطرق لأهم مقاربات تفسير نشوء وتطور الإسلام السياسي كظاهرة متأصلة في الواقع الشرق الأوسطي منذ نشأت هذا الأخير محاولين أن نربط بين الإسلام السياسي كمفهوم أساس وبين الشرق الأوسط كمجال (جغراسي) ارتبط به.

المطلب الأول ـــــــــــــــ ظاهرة الإسلام السياسي: مقاربات التفسير.

سيطر على البحوث التفسيرية لظاهرة الإسلام السياسي مقاربتان أساسيتان الأولى: تفسره على أنه ظاهرة حداثية قابلة لتوافق مع قيم الحداثة، فهو ليس إلا تيار سياسي مشابه لبقية التيارات السياسية الإيديولوجية، وتفترض أن الإسلام السياسي ظاهرة حديثة يجب أن تُدرس بناءً على تحليل البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التحديثية التي أنتجتها، في حين أن المقاربة الثانية تُفسره على أنه ظاهرة لها أصولها التاريخية العميقة في التاريخ والتراث الفقهي الإسلامي (التاريخ قبل الحديث) في

شقة المعادي للغرب والتي جعلت من معتنقيها يتخذون موقفا معاديا للغرب وقيمه السائدة وكل من يعتنق تلك القيم من أنظمة أو حتى أفراد، ومنه كان لا بد من نزع الشرعية عنه ثم محاربته واقصائه[1].

أولا: المقاربة الاجتماعية التاريخية

استطاع الاستعمار الغربي لشرق الأوسط عموما ولدول العربية خصوصا تحطيم البنيات الاجتماعية التقليدية، مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضها على المنطقة بالقوة، إلا أنه لم يستطع أن يغير كثيرا تقاليد وعادات وثقافات ودين شعوب المنطقة. وبعد انتهاء مرحلة الاستعمار وتحقق الاستقلال وبداية بناء الدولة القطرية أو الدولة التحديثية ظهر نوع من الازدواجية التي باتت تحكم مصير المجتمعات والدول في الشرق الأوسط، ما بين بنيات اقتصادية وسياسية حديثة فرضها الاستعمار بالقوة، وبنية مجتمعية ذات ثقافة وهوية تقليدية تشكلت عبر قرون في مجتمع كانت تسوده (القبلية)[2].

بالعودة إلى دراسة مهمة لعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو وعنوانها **(الاقتلاع)** لاحظ فيها أن التحولات الاجتماعية التي فرضها الاستعمار أفضت إلى نشوء [أزمة في النسيج الاجتماعي وروابطه]، وأخرى في [منظومة القيم] التي تحكم المجتمع، هكذا أُفرغت شحنات الهوية الاجتماعية التي تلقت صدمة ذلك التحول في أشكال أخرى من الهوية الثقافية والدينية. ويطلق بورديو على هؤلاء المصدومين (شعوب المنطقة) اسم (المقتلعين) الذين هم الآن بصدد استرداد ذواتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية فلم يجدوا أمامهم غير الإطار الديني والثقافي لتعبير عن ذواتهم[3]. هكذا وُلدت ظاهرة الإسلام السياسي باعتبارها التعبير الأبرز عن مخاض التحديث القسري. فكان المنتسبون إليها غالبيتهم من أبناء المجتمع التقليدي الذين انخرطوا بسرعة في عملية التحديث منذ مجيء الاستعمار إلى المنطقة[4].

إذً؛ ظاهرة الإسلام السياسي ما هي إلا حركة اجتماعية تهدف إلى **(تغيير)**الأوضاع عبر جهود منظمة[5]. من حيث أنها عند نشأتها الأولى أخذت طابعا رافضا للواقع القائم والمتمثل في الواقع الحداثي

---

[1] طيبي غمازي، مرجع سابق، ص 301.

[2] محمد الكوخي وابراهيم امهال، ***الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة***، في الاسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1 ، 2016، ص 425.

[3] المرجع السابق، ص 411

[4] الرجع السابق، 425.

[5] ابراهيم البيومي غانم، ***الحركات الاجتماعية... تحولات البنية وانفتاح المجال***، 2016/7/16 على الساعة17.30 http://www.forum.ok-eg.com/new.php?print=1&id=2108

الذي ميز مؤسسات الدولة وهياكلها ودخول بعض المظاهر الاجتماعية الدخيلة على المجتمعات الإسلامية. كما لا ينفي هنا علماء علم الاجتماع عن الحركة الاجتماعية استخدام العنف والطرق غير المشروعة والثورة أو حتى الانعزال عن المجتمع لتحقيق أهدافها[1]، وهذا ما تحقق لاحقا مع العنف والمواجهة التي لاحقت الإسلام السياسي في فترة الستينات إلى سبعينات القرن العشرين وخروج التيار الجهادي جراء تلك المواجهة العنيفة مع الأنظمة العربية.

في السياق ذاته؛ قدم كل من إيكلمان وبيسكاتوري(Eickelman and Piscatori) دراسة هامة (حول السياسات الإسلامية)، (2000) في إطار يُصنف الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية خاضعة لمفاهيم (بنية الفرص السياسية)، و(تعبئة الموارد)، و(عمليات التأطير)، التي تم وضعها من قبل متخصصي الحركة الاجتماعية مثل دوغماك آدم، وسيدني، وتشارلز تيلي (2001)، وماك آدم (1986)، وتارو(1998)[2].

اتضح حسب نتائج الدراسة أن الحركات الإسلامية بصفتها الاجتماعية تقوم بالاعتماد على تعبئة الجماهير خارج المؤسسات السياسية الرسمية أي على مستوى المجتمعي ضمن مؤسسة المسجد والجمعيات الخيرية والجامعات، وبناءً على هذا لا تصبح ذات صفة اجتماعية بل كذلك سياسية، ولها دورها الفعال حسب جنين كلارك وويكهام في تجنيد المناضلين من الطبقة الوسطى التي تحتل نسبة معتبرة في الحركات الإسلامية. تؤكد هذه الدراسة المعطيات السابقة في أن الإسلام السياسي خرج من المجتمع واعتمد عليه في بناء رأسمال هوياتي يقوم على زرع خطاب الهوية (الضائعة) في ظل الهجمة الحداثية التي أصبحت الأنظمة وبعض طبقات المجتمع الغنية تمثلها وتحارب من يرفضها.

بتطبيق النتائج السابقة على تاريخ نشأة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وبالعودة إلى المؤسسين الأوائل للحركات الإسلامية في المنطقة سنجد أعضاء الطبقة الوسطى المكونة دينيا– التي كانت تعيش في ظل النظام الأسري التقليدي ذو الطابع العشائري المتدين– ثم انتقل أولادها إلى المدينة لتلقي العلوم والمعارف في المدارس الجديدة ذات الطابع الحداثي، فبدأ عندهم الصراع بين الهوية المجتمعية ذات

---

[1] عماد الدين شاهين، ***التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية***، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،ط.1، 2002،ص99.

[2]OdedHaklai, **"Authoritarianism and Islamic Movements in the Middle East: Research andTheory building in the Twenty-first Century",** International Studies Review (2009) 11, p37.

الطابع التقليدي والبناء الدولاتي الحداثي الجديد الذين وجدوا أنفسهم فيه. فقد أُسست أول حركة تنتمي إلى الإسلام السياسي وهي حركة الإخوان المسلمين في مصر في الإسماعلية، ثم ما لبثت أن انتقلت إلى القاهرة كبرى المدن، كان منتسبوها الأوائل من الشباب المنتمي إلى فئة الموظفين والطلبة(الطبقة الوسطى المتعلمة)، وعلى رأسهم المؤسس حسن البنا الذي كان مدرسا ذو تعليم تقليدي وحداثي في آن – البنا خريج مدرسة العلوم التي أُسست لتصدر المشهد التعليمي بديلا عن الأزهر كمؤسسة تقليدية–، وفي تونس اجتمع بعض المدرسين ورجال التعليم والقضاء(راشد الغنوشي، وعبد الفتاح مورو، والمنصف بن سالم) لتأسيس حركة الجماعة الإسلامية (حركة النهضة لاحقا) في مدينة تونس العاصمة عام 1971. ويقول راشد الغنوشي: **[إن الحركة الإسلامية التونسية لم تظهر في مجتمع بدوي تسوده علاقات الفطرة بل ظهرت في مجتمع أرهقته الحضارة الغربية وفت عضده ونخر كيانه... لقد خيل لزعماء البلاد وكلهم اعجاب بالغرب أننا لن ننضم إلى ركب المتحضرين الغربيين حتى نسير سيرتهم في مظاهر حياتهم]**[1]. يعبر هذا القول عن رفض منتسبي الحركة الإسلامية للهجمة الحضارية الحداثية واعتزازهم بهويتهم المسلوبة ورغبتهم في التمكين لها من جديد.

ثانيا:الاتجاه التاريخي الديني.

يقوم على افتراض يرى في الإسلاميين مجرد جماعات خارجة عن الإطار الحداثي متأصلة في التاريخ الإسلامي. مستندين على شواهد تناقض حجج الاتجاه التاريخي الاجتماعي[2].

تحديدً على مستوى التاريخ المعرفي الإسلامي نجد أن استخدام مصطلح (الإسلامي) تم لأول مرة من قبل أبو الحسن الأشعري في مطلع القرن الثالث عشر هجري في كتابه **(مقالات الإسلاميين)**، أين قام الأشعري بمنهجية استقصاء وتسجيل تاريخي لجميع الفرق والاتجاهات الفكرية التي شهدتها الساحة الإسلامية منذ وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وحتى بدايات القرن الثالث الهجري.فالكتاب يحتوي على مجموعة من المقالات الخاصة بأفكار الفرق الإسلامية، أهمها مقالات الشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، وقد كان يتألف في الأصل من ثلاثة كتب: كتاب المقالات، وكتاب في دقيق الكلام،

---

[1] محمد الكوخي وابراهيم امهال، مرجع سابق، ص–ص،425–426.

[2]المرجع السابق، ص393.

(*) من المهم التنويه إلى أن مفهوم الإسلاميين ضمن المنظومة المعرفية الغربية إلى عهد قريب أُطلق على أولئك الباحثين الغربين المنقطعين للبحث عن ظاهرة الإسلام والمسلمين وكل ما يتعلق بهما، كاستمرارية لعمل المستشرقين ومن أمثالهم جون اسبوزيتو وايفون حداد وتمارى صن، وكارين أمسترونج وهم محسوبين بانتصارهم لقضايا المسلمين، ويقف على الجهة الأخرى التيار العدائي من أمثال برنارد لويس –شيخ المستشرقين الغربين–ودانيال بايبس، وستيف أمرسون، ومارتن كريمر.

وكتاب في الأسماء والصفات ضمها الأشعري بنفسه في كتاب واحد وقد استوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم[1]، وقد حاول الأشعري في كتابه هذا التأسيس لثقافة الاختلاف من خلال بحث رؤى وحجج كل فرقة في الإسلام، جامعًا لها في كتاب الإسلاميين، أي أنها تقع كلها تحت راية الإسلام رافضا منهج التكفير ورفع السيف الذي ساد زمن الفتن.

الشاهد في هذا السياق التاريخاني، أن البعد الديني حاضر في نشأة هذه الفرق والجماعات من ناحية الاستناد للنص بهدف شرعنة أو فرض واقع سياسي ما، والاستناد اشتمل على تأويلات خاصة للقرآن والسنة على سواء، من خلال تبني ميثولوجيا (الفرقة الناجية)،والتي خلقت نوعا من الاستقطاب وروح الجماعة الضيقة بأن جعلت لها نمطا حياتيا خاصا وحتى رؤية عقدية[2]، وهذه الرؤية ظلت المحرك لفكر الجماعات الإسلامية في العصر الحديث مع ما تم التقاطه من طرفهم من فتاوى الجهاد التي كان لها سياقها التاريخي الخاص بها.

كما تم تبني لفظ الجماعة الإسلامية الذي يُشير إلى القوة والترابط ووحدة الهدف، وهو مستلهم من القول الشائع: [يد الله مع الجماعة][3]. ومن هنا حل مفهوم الجماعة الضيق على مفهوم الأمة الواسع، علما أن استخدامات الجماعة في الأحاديث النبوية يأخذ منها الترغيب في الوحدة ونبذ الفرقة التي كانت ميزة المجتمعات العربية قبل البعثة النبوية، إلى أن مفهوم الجماعة أخذ بُعدا مخالفا أدى إلى غير مراده من التفرق والاختلاف وضرب وحدة الأمة عن طريق تسيس العامل الموحد فيها وهو الدين.

وعليه نستنتج أن الإسلام السياسي وفق المقاربة التاريخية الدينية ما هو إلا جماعات متطرفة دينيا تجد أصولها في الفرق الإسلامية التي عرفها التاريخ الإسلامي في فترات مختلفة، كما تستند هذه الجماعات اليوم كما استندت تلك على القرآن والسنة وعلى نصوص فقهية تبرر بها أعمالها المتطرفة وإن كانت هذه الأخيرة خارج السياق الزماني والمكاني القائم اليوم.

---

[1] ***مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين***، نقلا عن ويكيبيديا بتاريخ 2016/9/18 التوقيت 15.53. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85.

[2] قاسم محمد الحساني، ***مفهوم الاسلام السياسي ودوره في الوقت الحاضر***، 2014/2/14 على الساعة 00.00. https://www.kitabat.com/ar/pdf/23101.php.

[3] عمراني كربوسة، ***الحركات الإسلامية وإشكالية الإرهاب الدولي***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، جامعة الجزائر 03، الجزائر،2013/2012، ص22.

في نهاية الطرح **التفسيري/التأصيلي** لظاهرة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط نتبنى المقاربة التاريخية الاجتماعية التي ترى في الإسلام السياسي وليد الحركة الاستعمارية التي حطمت بنية الدولة العثمانية وأقامت على أنقاضها الشرق الأوسط النظام الإقليمي ذو النزعة الدولاتية التحديثية، فنتج عن ذلك الانفصال بين البنية السلطوية ذات الطبيعة التحديثية المنافرة لقيم البنية المجتمعية التي ظلت رهن الماضي خاصة في بعدها الديني، فكان نتاج هذا التمايز ولادة ظاهرة الإسلام السياسي التي لم تكن سوى حركة رد فعل (هوياتية) حاولت لاحقا تحت ضغط الحداثة التحول لحركة سياسية، ويبقى السؤال المركزي للبحث عن مدى استقلالية رؤيتها المعرفية عن السياق الحداثي الذي وُلدت فيه.

المطلب الثاني ـــــــ.ـــــــــ تعريف الإسلام السياسي.

تعريف الإسلام السياسي يخضع لرؤية علمية ترى فيه مرحلة شعورية دينية تجسدت في جماعة خرجت عن التيار المجتمعي العام على المستوى الديني، بنسبة نفسها إلى الإسلام، ومن هنا أصبح لدينا مفهوم (الإسلاميين) بدلا من المصطلح الشائع (المسلمين)، وفي هذا الخروج نوع من استصدار حكم على البقية بتقصير ونقص أو سوء فهم الإسلام[1].

إذً مفهوم الإسلاميون؛ هو المستوى الأول في تشكل ظاهرة الإسلام السياسي بطريق حصول تمايز ديني لجماعة (الإسلاميين) والتي تعتبر جزء من الجماعة الكل (المسلمين) على أن هذا التمايز يحمل رؤيةً للعالم خاضعة لمسلمات. ثم تنتقل هذه الجماعة إلى مستوى ثانٍ عن طريق التحول إلى تنظيم وهنا نكون بصدد (حركة إسلامية) أو (إسلام سياسي حركي) لديه وجوده المادي وتأثيره على الواقع، يتمايز عن غيره من الأحزاب السياسية برؤية خاصة للمجال السياسي وشكل وبنية الدولة والمجتمع والعلاقات الدولية.

ومن المهم التنويه إلى أن مفهوم الإسلاميين ضمن المنظومة المعرفية الغربية إلى عهد قريب أُطلق كمسمى على أولئك الباحثين الغربيين المنقطعين للبحث عن ظاهرة الإسلام والمسلمين وكل ما يتعلق بهما، كاستمرارية لعمل المستشرقين ومن أمثالهم جون اسبوزيتو وايفون حداد وتمارى صن، وكارين

[1] عبد الوهاب الأفندي، ***الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع***، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط.1،2002، ص14.

أمسترونج وهم محسوبين بانتصارهم لقضايا المسلمين، ويقف على الجهة الأخرى التيار العدائي من أمثال برنارد لويس –شيخ المستشرقين الغربين–ودانيالبايبس، وستيف أمرسون، ومارتن كريمر[1].

أولا: الإسلام السياسي

استخدمه الكواكبي في كتابه (**أم القرى**)، وأشار محمد عمارة في كتابه (**الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي**)إلى أن محمد رشيد رضا أول من استخدم مصطلح الإسلام السياسي في إشارة إلى الحكومات التي كانت تسوس الأمة الإسلامية على عهده[2].

يعرفه عزمي بشارة على أنه: **[التيار الذي يرفض بشكل مطلق الواقع المنفصم الذي جاءت به الحداثة...والإسلام السياسي هو نتاج الحداثة...وليس الإسلام السياسي محافظا أو دفاعيا عن الواقع القديم، بل إنه ينتقل إلى الهجوم لتوحيد عالمين يبدو له أنهما منفصلان: الدين والدولة]**[3]. ويوافق نزيه الأيوبي عزمي بشارة فيصف الإسلام السياسي: **[كمحاولة لربط بين الدين والسياسة، من طريق مقاومة بدلا من شرعنة الحكومة، ومن ثمة هو أساسا حركة احتجاجية]**[4].أما رضوان السيد فيعرفه بـ:**[الحركات التي تصرح بهدف معلن في السعي بشتى الوسائل لإقامة هذه الدولة الإسلامية وتمتلك بنية تنظيمية علنية وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر إلى آخر ومن ناحية إلى أخرى من حيث الحجم والفاعلية لكنه صالح لأن يتخذ أساسا لإقامة النظام السياسي المنشود]**[5].أخرج رضوان السيد في تعريفه للإسلام السياسي بُعد(الدولة الإسلامية) التي تعبر عن علاقة الربط بين الدين والدولة، ما يعنى أن الدولة القائمة في نظر الإسلام السياسي تحتاج للإسلام فتكون دولة إسلامية ولتحقيق ذلك لا بد من تنظيم ومن جماهير تلتف حوله وهنا نجد أدوات الحداثة حاضرة (التنظيم والجمهور) المستخدمة كوسائل لتحقيق الهدف.

---

[1] فتحي حسن الملكاوي، مرجع سابق، ص6.

[2]نهى عبد الله حسين السدمي،مرجع سابق،ص28.

[3]سالمي العيفة، "**الإسلام السياسي والتحولات السياسية في العالم العربي**"،الجزائر: مجلة دراسات استراتيجية، العدد 16،سبتمبر 2011، ص20.

[4]طيبي غماري، مرجع سابق، ص302.

[5]ارواء فخري عبد اللطيف، ***الإسلام السياسي في مصر بعد التغيير وصعود حزب العدالة والحرية***، ص2، 16/11/24 على الساعة15.01.

http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=94816

في تعقيبه على الثنائية أعلاه **(الإسلام دين ودولة)** يعتبرها الجابري من الثنائيات المزيفة فلم يسبق أن طُرح في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الماضي سؤال الدولة الإسلامية، وإنما طُرح ابتداءً من منتصف القرن الماضي بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، مضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي الذي كان العرب ولا يزالون يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، وبالخصوص ما يتعلق منه بالتقدم والنهضة[1].إنَّ مسألة التقابل بين المفهومين هي من التقابلات التي أنتجتها البيئة التاريخية الأوروبية في صراعها مع الكنيسة، وكانت المسألة جوهرية استنادا لممارسات الشنيعة للكنيسة، حتى أنها أدت إلى الإجابة الصحيحة التي فكت المجتمع الأوروبي من عقاله وتدشينه لانطلاقته التاريخية بإقصاء دور الدين في السياسة بغض النظر عن طبيعة هذا الانطلاق وأخلاقياته أو نتائجه والتي ليس لنا مجال ههنا للاستفاضة فيها[2].

ثانيا-الحركات الإسلامية

أُطلق مفهوم الحركات الإسلامية من واقع الاستقطاب الداخلي مع الحركات السياسية المخالفة في الإيديولوجية ولهذا اتخذت لنفسها مسمى ***الحركة الإسلامية*** وذلك بهدف تمييز نفسها عن غيرها على غرار الأحزاب ذات الانتماءات الاشتراكية والقومية والليبرالية. مسمى حركة أو جماعة أو حزب هي الأكثر حضورا ورغبتا من قبل القوى السياسية للإشارة لذاتها. ونورد فيما يلي مجموعة من التعاريف للحركة الإسلامية من طرف المنتسبين إليها وغير المنتسبين إليها من الباحثين المتخصصين:

تعريف راشد الغنوشي:**[هي جملة النشاط المنبعث بدافع الإسلام وتحقيق أهدافه وتحقيق التجديد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبدا، وذلك نظرا لأن الإسلام جاء لكل زمان ومكان فتحتم أن تكون رسالته متجددة أوضاع الزمان والمكان وتطوير المعارف والفنون]**[3].

تعريف حسن الترابي:**[هي حركة تجديد وإصلاح شامل مبني على تقاليد الإصلاحية الخاصة التي سنها جمهور من سلف الفقهاء والصوفية المصلحين ولا تقف عندها إذ استصحب ذلك السلف صلاح هيكل المجتمع العام وتغنوا بإصلاح خاصة الأفراد أو خصوص العيوب البادية، وإذا لم يتيسر لهم عندئذ من الأساليب إلا ما هو محدد والحركة الحديثة كلها تعتبر بتراث البناء العفوي الطوعي الذي مكن أسس المجتمع الإسلامي المتدين**

---

[1] المكان نفسه.

[2] كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، ***إشكاليات الخطاب العربي المعاصر***، سورية: دار الفكر، 2001، ص142.

[3]عمراني كربوسة، مرجع سابق، ص 19.

عبر التاريخ، لكنها في سبيل الإصلاح النافذ تنطوي كلها على استعداد جهادي وتبنى على قاعدة تنظيمية، والحركة كذلك ذات هم سياسي وبعد عالمي][1].

ركز كل من الغنوشي والترابي على فعل التحرك والحركة التي تسعى لهدف مرحلي وهدف آخر بعيد المدى (العالمية الإسلامية)، ولعل في تعريفهما نوع من الإشارة إلى الدعوة التي رفعتها الحركة الإصلاحية لتجديد الاجتهاد في الإسلام وفقا لروح العصر، ما يعني استعداد الحركة الإسلامية للانفتاح على الآخر فيما يفيد هذا التجديد، وذلك بجعل الدين هو الركيزة للتقدم والنهضة وليس الحداثة الغربية التي انفصلت عنه.

أما إذا انتقلنا إلى سلك الأكاديميين والباحثين فسنعرض لمجموع التعاريف الآتية بهدف استخلاص متغيرات جديدة، وبداية مع حيدر إبراهيم الذي يُعرفها: **[مجموع الحركات المنظمة والتي لها فهمها وتأويلها الخاص للدين بحيث يمكن أن يكون فعالا وموجها للحياة، وتسعى إلى إعادة ترتيب المجتمع والأفراد بطرق متعددة وفق هذا الفهم أو التأويل، وتعتبر حركات الاصلاح الديني ضمن هذا التصنيف]**[2].

– يعرف رفعت سيد أحمد الحركات الإسلامية: **[هي جهد جماعي ومطلب مشترك بين جماعة من الناس يعملون معا، بوعي واستمرار على تغيير بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم، وأنهم يمرون بعدة مراحل لكي يصلوا إلى الهدف، تبدأ بحالة من القلق والتوتر الجماعي غير المنظم،لتنتهي بتكتل صفوف ووعي القائمين بالحركة وتوجيههم نحو هدف واحد ومحدد وهو تغيير النظام الاجتماعي والسلطة السياسية القائمة]**[3].

الحركة الإسلامية كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد جميل بن منصور:**[تعني القومة في الأمة التي تحاول أن تعود بالإسلام إلى موقع القيادة والريادة مهما تباينت اجتهاداتها واختلفت مواقفها، فلا نحددها باتجاهاتها الغالب –الاتجاه الوسطي–وإن كان المعبر الرئيس والمظهر الأساسي...ولا نحصرها في التنظيمات والأحزاب وإن كانت إطارها الجماعي الفاعل... بل تشمل عندنا تيارات الرفض والعزلة وتتوسع للشخصيات المستقلة والمفكرين غير المنضوين في أي جماعة أو تنظيم]**.أما جابر الأنصاري فيعرفها على أنها:**[رغبة**

---

[1] المكان نفسه.

[2] نهى عبد الله حسين السدمي، ***الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا***، القاهرة: مكتبة مدبولي،ط.1، 2014، ص–ص31،32.

[3] عبد الوهاب الأفندي، ***الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع***،مرجع سابق،ص34.

طبيعية في التدين أولا، كما جاءت به أصول الإسلام، لكن مع شيء من الإحساس-ثانيا-بالحرمان، مما جعلها تصطبغ في بعض مظاهرها وتجلياتها بطابع رد الفعل][1].

تتفق التعريفات السابقة على متغيرين أساسيين في تعريفهم للحركة الإسلامية، الأول: أنها حركات تغييرية تستهدف الواقع المعاش، ثانيها: أنها تمتلك وسيلة لتحقيق الهدف عن طريق التنظيم الذي تربطه روح الجماعة الدينية قبل الجماعة السياسية.

كما نجد تعريفات تنظر للحركة الإسلامية كجزء من الكل كمفهوم محمد عمارة الذي وضع الحركة الإسلامية ضمن مجالها العام وهو الظاهرة الإسلامية واعتبرها حركة (أمة) وليست حركة (تنظيم) ما، فهذه الأخيرة مجرد طلائع لهذه الظاهرة في القطاع السياسي، وحدد الدكتور عمارة أربعة قطاعات تضمها الظاهرة الإسلامية: يضم القطاع الأول: الجمهور الذي انعطف في أغلبه إلى الالتزام الديني، ويعتبر عمارة هذا القطاع أكبر القطاعات، ويضم القطاع الثاني: المشتغلين بالفكر غير المنتظمين في تنظيمات إسلامية، أما القطاع الثالث: فيضم الحركات الإسلامية الكبرى، وأخيرا القطاع الرابع: الغاضب الذي يضم الشباب الثائر والذي خرج من عصر المحنة التي مرت بها تنظيمات إسلامية معينة في صراعها مع الأنظمة السياسية المستبدة[2].

يُعرف تقرير مجموعة الأزمات الدولية الظاهرة الإسلامية على أنها:**[الإسلام في صورته السياسية]** غير أن هذا التعريف يحمل في ذاته مشكلتين أساسيتان: الأولى، أن الإسلام في ذاته ليس سياسةً رغم أنه كدين رباني حمل العديد من الأحكام المتعلقة بالحكم. والثانية، أن الإسلام لديه صورة سياسية وأخرى دعوية وأخرى عسكرية واقتصادية فهو أصل قد تخرج منه العديد من الأفكار والنظريات[3].

أخيرا نستنتج أن تعريف الإسلام السياسي خاضع لرؤية يتبناها الباحث في بحثه، تُحاجج رؤية هذا البحث في أن الإسلام السياسي تشكل كظاهرة عبر مرحلية خضعت في مستوً أول لتمايز ديني عن الجماعة عبر الالتفاف على أفكار ومنظومة إيديولوجية ما، ثم تحولت لمرحلة التجسد المادي عبر تنظيم خاضع لأهداف إصلاحية مرحلية تبدأ من المجتمع وصولا إلى السلطة بهدف تحقيق مشروع الدولة الإسلامية.

---

[1] سالمي العيفة، مرجع سابق، ص14.

[2] المرجع السابق، ص-ص15-16.

[3] ***UNDERSTANDING ISLAMISM***, Middle East/North Africa Report N°37 – 2 March 2005, p 2.

بناء على ما تقدم نلخص التعريف الإجرائي للإسلام السياسي في أنه: **[تمايز شعوري لفئة من المسلمين على المستوى الديني رغبة في تحقيق التمكين للإسلام، عن طريق التنظيم الحركي الخاضع لرؤية ايديولوجية تتحرك مجتمعيا لكسب الجماهير ثم تتحول تدريجيا للوصول إلى السلطة السياسية لتحقيق المشروع الإسلامي المتمثل في الدولة الإسلامية التي تعبر عن حركة رد فعل عن الدولة الحداثية التي تفصل بين الدين والسياسة]**.

المطلب الثاني ـــــــ.ـــــــــ تصنيف الإسلام السياسي.

انتهت الدراسة آنفا إلى أن الإسلام السياسي يمكن تفسيره قاعديا كتمايز لجماعة من المسلمين عن عامة المسلمين بالصلاح، ثم تنتقل هذه الجماعة المتمايزة عن الأغلبية إلى مستوى حركي تنظيمي يؤخذ غالبا طابعا تغييريا بهدف إصلاح الأوضاع، ويتخذ من هدف الوصول إلى السلطة وسيلة وهدفا في ذات الوقت من أجل تطبيق مشروع الإسلام السياسي. ولأن عملية التغيير الاجتماعي ما هي إلا عملية انتقالية من وضعية ما(غير مرغوبة) إلى وضعية أخرى (مرغوبة وتمثل الهدف الأساسي)، ولأن الانتقال كان ولا بد وأن يعتمد على وسائل فإن هذه الأخيرة تتنوع بين وسائل مرحلية وهنا يمكننا تسميتها بالإصلاحية كونها تتدرج في الوصول إلى الهدف، وبين وسائل عنيفة ومتطرفة تستعجل الوصول إلى الهدف.

إن إقامة الدولة الإسلامية هدف ثابت لأغلبية الحركات الإسلامية، غير أن الاختلاف تم على مستوى الوسائل بين فريق يرى أن الأساليب السلمية طويلة الأمد لا تنفع وأقل جدوى في تحصيل الهدف وبين فريق آخر يرى في الحوار والتشارك الأسلوب الأمثل لتحقيق الهدف النهائي[1].بناءً على ما سبق ستعتمد الدراسة على تقسيم ثلاثي للإسلام السياسي، والذي يعتمد على تحديد طبيعة المنطلق المعرفي للحركة والخصم المواجه لهذه الحركات وأسلوب المواجهة.

1-<u>الإسلام السياسي (الحركي)</u>: تُعد حركة الإخوان المسلمين الحركة الأم للمنطلقات المعرفية لهذا التيار، والوارد في منظور هذه الحركات هو اعادة صياغة المجال العام وفقا لرؤية الشريعة الإسلامية[2].ويمكن القول أن هذه الحركات أخذت قرارا استراتيجيا بعدم استخدام العنف (*) وبانفتاح على

[1] نهى عبد الله حسين السدمي، مرجع سابق، ص 60.

[2] سالمي العيفة، مرجع سابق، ص24.

التيارات غير الإسلامية كتيارات اليسارية أو حتى الليبرالية ويمكننا إعطاء نموذج بحركة النهضة في تونس وحزب العدالة والتنمية في المغرب وكذلك في تركيا وحركة مجتمع السلم بالجزائر.

لهذا غالبا ما تكتسب هذه الحركات صفة الشرعية لممارسة نشاطها السياسي والدعوي داخل المجتمع وداخل مؤسسات الدولة، وتتبنى هذه الحركات الوسائل السلمية التدريجية لتحقيق أهدافها، عن طريق ما يسمح به لها من هامش المشاركة السياسية ومعارضة النظام بكشف أخطائه أو حتى اتهامه في شرعيته[1].وتسعى للوصول إلى السلطة لتطبيق برنامجها السياسي والاقتصادي والاجتماعي من خلفية إسلامية. ويذهب أغلب علماء الاجتماع إلى أنه لكي تحافظ هذه الحركات على أسلوبها السلمي التشاركي لا بد من السماح لها بممارسة نشاطاتها داخل المجتمع بدرجة مقبولة من التعددية مع قبول معارضتها واختلافها عن الحزب الحاكم[2]،وهذا ما يدعمه التاريخ ففي فترة الستينات والسبعينات خرج من لدن هذا الاتجاه تيارات متطرفة نتيجة السياسة التعسفية القمعية التي عانى منها الكادر الإسلامي في السجون.

2-الإسلام السياسي المتطرف: وهابية الفكر في الغالب، تختلف عن الاتجاه الوهابي التقليدي في موقفه من الحكام، وهو موقف الخضوع تجنبا للفتنة والعزوف عن السياسة وفقا للمقولة الشائعة لدى التيار **[من السياسة ترك السياسة]**، كما تعتبر أن الحركات الإخوانية مغالية في التحوط مما جعلها جزءا من الواقع القائم وليست منفصلة ومتمايزة عنه[3].وهناك من يعتبرها تعبير عن حالة تقارب إيديولوجي بين التيارات الإخوانية والتيارات الوهابية والذي نتج عنه التنظيمات الجهادية في فترة السبعينات والثمانيات، والتي تطورت تحت تأثير العولمة إلى حركات جهادية ذات طابع عالمي وأحسن نموذج قائم لها الآن (تنظيم داعش)[4]. ينظر هذا الصنف للمجتمعات الإسلامية من منظور صحة العقيدة، وتعتمد في ذلك على النصوص المقدسة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والقضية الرئيسية لها هي إقامة التوحيد والعبودية. وتتفق أغلب الحركات الجهادية المتطرفة على أن حكومات البلدان الإسلامية بلغتها دعوة

(*) تبقى حركة الإخوان المسلمين مستثناة في بعض مراحلها التاريخية والتي لجئت فيها إلى العنف وذلك بعد تشكيل النظام الخاص ذو الطابع السري والذي قام بالعديد من الاغتيالات، والتي تبرأت منها القيادات الإخوانية المسالمة.

[1] عماد الدين شاهين، مرجع سابق، ص101.

[2] سالمي العيفة، مرجع سابق، ص 24.

[3] نهى السديمي، مرجع سابق، ص 61.

[4] علي بكر، "**التيارات الإسلامية والتحالف الدولي...المواقف والتداعيات**"،مصر:السياسة الدولية، المجلد 50، العدد199،جانفي 2015،ص118.

الإسلام غير أنها خرجت عنها ولم تحكم بما أنزل الله، وعليه لا بد من تجاوز أسلوب الدعوة الهادئ والرصين معها إلى أسلوب العنف، فمقاتلة العدو القريب أولى من العدو الكافر البعيد المعلن لكفره[1].

وهناك فئة أخرى تتفق فيما يخص قضية التكفير وتختلف بين أولوية مقاتلة العدو الداخلي أو الخارجي، وتتخذ من أولوية مقاتلة العدو الخارجي هدفا لها تحت مسمى الجهاد الدفاعي عن دار الإسلام، وقد نشأت هذه الحركات في العديد من مناطق العالم مثل البوسنة والشيشان وقبل ذلك أفغانستان التي تعد مهد هذه الحركات إبان مقاتلتها لسوفيات أثناء فترة الحرب الباردة[2].

3-**الإسلام السياسي المقاوم (المقاومة الإسلامية):** ما تجب الإشارة إليه أن هذا التيار قد اتفق مع التيار السابق في الوسيلة وهي العنف المسلح تحت مسمى الجهاد، غير أنه اختلف معه في الخصم وهو العدو المحتل، الذي يسعى إلى مقاومته وإخراجه من الأرض فتكون بهذا حركات المقاومة الإسلامية تعتمد نفس الوسيلة لكنها تختلف في الهدف[3]، كما اختلفت عنه في المنظومة المعرفية فأغلب حركات المقاومة الإسلامية نجدها سليلة حركات المقاومة ضد المستعمر الغربي والتي بدأت مع مقاومة الأمير عبد القادر في الجزائر ومقاومة عمر المختار في ليبيا وعلال الفاسي في المغرب، والتي نهلت من الأفكار الإصلاحية السلفية وفكر الإخوان المسلمين والتي تنضوي تحت لواء أفكارها حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين (حماس).

وتعرف حركات المقاومة على أنها: **[عمليات القتال التي تقوم بها عناصر وطنية من غير أفراد القوات المسلحة النظامية دفاعا عن المصالح الوطنية أو القومية ضد القوى الأجنبية سواءً كانت تلك العناصر تعمل في إطار تنظيم يخضع لإشراف وتوجيه سلطة قانونية وواقعية أو كانت تعمل بناءً على مبادرتها الخاصة سواء باشرت هذا النشاط فوق الإقليم الوطني أو من قواعد خارج الإقليم]**[4].

وتُعد أغلب حركات المقاومة سواءً إسلامية أو غيرها مشروعة بهدف سعيها إلى تقرير حق المصير الذي يُعد من أهم مبادئ والقيم التي تدافع عنها الأمم المتحدة والمواثيق الدولية، والمفارقة المضللة هنا أن

---

[1] المرجع السابق، ص21.

[2] سالمي العيفة، مرجع سابق، ص23.

[3] عماد الدين شاهين، مرجع سابق، ص100.

[4] عمراني كربوسة، مرجع سابق، ص 67.

أغلب الدراسات الغربية تصنف هذه الحركات إلى جانب الحركات الجهادية المتطرفة تحت مسمى الإرهاب، وهنا نعطي مثالا بحركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحزب الله في لبنان.

المبحث الثالث ـــــ فحص بنية النظام الشرق أوسطي وفق المقاربة البنائية.

كثيرا ما يتم إغفال دور الخرائط المعرفية في صياغة الخرائط الجغرافية المناطقية، مما يؤدي إلى اقتصار التحليلات على الأبعاد المادية أي الجيواستراتجية مع إهمال كامل لدور الأبعاد القيمية والمعرفية في بناء ذلك التصميم المناطقي، سنحاول من خلال هذه المداخلة استنطاق الخرائط بهدف الوصول للرؤى المعرفية التي تم على أساسها صياغة تلك الخريطة الجغرافية، وهنا يعد الشرق الأوسط أنموذج قام على رؤيتان معرفيتان لمدرستين استعماريتين: الأوروبية القديمة والأمريكية الجديدة،ففي الحالة الفرنسية والبريطانية النموذج القائم وفق رؤيتهم هو نموذج الدولة القومية والتي ترسخت في المنطقة بعد خروجهما، وهنا تثار أهمية التساؤل عن عدم محاولة تصدير الرؤية الإقليمية المؤسساتية التي صاغها الأوربيون لذواتهم بعد الحرب العالمية الثانية، أما الرؤية الأمريكية فهي لا تخرج من كون أصل المجتمع الأمريكي مجموعة من الهجرات والثقافات المختلفة مما زاد من البحوث والدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة والتي كان لها تأثير على مراكز صناعة القرار الأمريكي، التي تسعى عبر إداراتها المتعاقبة وتشجيع صهيوني إلى تقسيم الشرق الأوسط الحالي وفق خاصية جيوثقافية، تفصح عن سمات ثقافية أكثر منها جغرافية، تؤدي إلى صراع طائفي يعزز من الانتماء للأدنى الضيق(القبيلة/ المذهب/العرق) بدلا من الانتماء للأعلى المشترك (الكيان الإقليمي).

المطلب الأول ـــــ البنائية الاجتماعية: مقاربة للفهم.

عرف حقل العلاقات الدولية عودة لافتة للدراسات المتعلقة بالبعد الاجتماعي، والذي يركز على دور الأفكار والهويات والادراكات في سياسة الدول بدلا من العوامل المصلحية المادية الظاهرة للعيان. وعرف هذا النوع من الدراسات بـ[البنائية][1]، أين يتقاسم هؤلاء وجهة النظر القائلة إن كل أشكال المعرفة عن العالم (مبنية اجتماعيا) بدلا من أن تعكس حقيقة اجتماعية موضوعية[2].هذا من جهة، والعلاقة القائمة بين البنى

[1] محمد حمشي، ***الطائفية أداة للسياسة الخارجية مقاربة من منظور حقل العلاقات الدولية***، في المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في العالم العربي، مجموعة مؤلفين، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،2018، ص272.

[2] جوانيتا الياس، بيتر ستش، ***أساسيات العلاقات الدولية***، ترجمة محي الدين حميدة، سوريا: دار الفرقد،2016، 164.

والفواعل هي علاقة تبادلية التشكيل، بمعنى أن البنى تسهم في تكوين وتشكيل الفواعل والفواعل تعمل على إعادة تشكيل البنى[1]. فالبنائية تحاول تسليط الضوء على ما أسماه أنطوني غدينز بالثنائية؛ أي العلاقة بين الفاعل/البنية، حيث لا يأخذ سلوك الفاعل لأهمية كاملة ولا تطغى البنى على الفاعل، ويكون التركيز على عملية التبادل والتفاعل بينهما[2].

وعليه لتفسير سلوك الدولة أو أي فاعل في العلاقات الدولية نعتمد عاملان: الهوية ثم المصلحة.فالهوية سابقة على المصالح، والمصالح سابقة على الممارسات والأفعال. بمعنى أن هوية الدولة أو الإقليم هي الجوهر شبه الثابت، وأن المصالح تتشكل للحفاظ على هذه الهوية، وتأتي الممارسات والتفاعلات بين الدول والكيانات لخدمة هذين الركيزتين[3].

لذلك استدعي منا تحليل النظام الشرق الأوسطي؛ ضبط مفهوم الغرب لما له من علاقة في تثبيت مفهوم الشرق أو الشرق الأوسط، ويعتبر مصطلح الغرب مصطلحا إيديولوجيا عند الكثير من المؤرخين والباحثين في تاريخ الحضارات لما يستدرجه من ظهور نقيضه الجغرافي والحضاري وهو مصطلح الشرق[4]، الذي يعتبر قاسما مشتركا في مجموع التسميات التي عرفتها المنطقة، وعقبة كبرى اصطدم بها المؤرخـــون والباحثون الذين وقعوا في شباك المركزية الأوروبية(*)، فأوروبا والغرب بكليته هما مركز

---

[1] محمد الطاهر عديلة، ***تطور الحقل النظري للعلاقات الدولية***، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2015/2014، ص355.

[2] أحمد قاسم حسين، **"نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع"**، الدوحة: سياسات عربية، العدد 20، مايو 2016، ص9.

[3] أماني السنوار، ***النظرية السياسية البنيوية ومأزق الإسلاميين***، تم تحميل 2019/1/3 الساعة 16.37
https://www.ida2at.com/structural-political-theory-and-the-dilemma-of-islamists.

[4] جورج قرم، ***انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس الى غزو العراق(1956-2006)***، الجزائر: منشورات ANEP، 2008. ص41.

(*)لابد من التنويه لنتائج بحثية ذكرت بأقلام مفكرين غربيين على رأسهم بتراند راسل في كتابه [حكمةالغرب]،والذي دعا إلى ضرورة معالجة تاريخ المنطقة في إطار من التداخل الحضاري على مر التاريخ، أين انتابت المنطقة حالات من التأثير والتأثر وليس تبعية طرف لآخر، ويكفينا في هذا الصدد أن نشير إلى تأثر اليونانيين القدامى بالحضارة الفرعونية، ثم تأثير الحضارة اليونانية علما وفلسفتا في المفكرين المسلمين، ودور الكيميائيين والرياضيين والأطباء المسلمين إضافة إلى فلسفة ابن رشد في تزويد النهضة الأوروبية العلمية التي هدمت عصور الظلام.إلا أننا مع ذلك نجد إصرارا من أغلبية رواد المدرسة الغربية وغيرها من أبناء المنطقة على تسمية [الشرق الأوسط] محاولة منهم لتجنب التسمية الحضارية للمنطقة والتي تستبعد البعد الإسلامي والعربي، وإيثار التسمية الجغرافية بناءً على القرب أو البعد من أوروبا، يُقرأ من هكذا أدبيات محاولة لطمس الهوية الحضارية والعمل على غرس هوية جديدة ترتكز على رؤية الآخر للمنطقة.

الجغرافيا العالمية، ومركز التفوق الإنساني وعليه يقاس وجود شرق أدنى وشرق أوسط وشرق أقصى بناءً على الموقع الجغرافي لهذه الأقاليم بالنسبة لأوروبا. وهذا التثبيت المكاني للآخر هو عملية اقصاء له، إنه هناك دائما في مقابل الغرب، وبالتالي فتثبيته هناك ضروري لتثبيت الأنا[1].

المطلب الثاني ـــــــــــ البنية الإقليمية.

لعبت الدراسات الكلاسيكية التي ازدهرت في أوروبا وانكبت على البحث في العهد القديم، دورا بارزا في تحديد الرؤية الجيوثقافية لمنطقة الشرق الأوسط والتي تحددت فيها المنطقة جغرافيا بتسميات وتقسيمات العهد القديم، وتحددت ثقافيا وحضاريا وسياسيا بعهود اليونان والرومان. واكتملت الدائرة بالانبعاث القومي الأوروبي الذي شدد على الأعراق والإثنيات واللغات، والترابط بين اللغة والعرق والموطن المحدد جغرافيا والذي كان وراء قيام الدولة القومية في الشرق الأوسط[2].

فعندما بدأ المبشرون البروتسانت يصلون تباعا إلى المشرق العربي من بريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية مع منتصف القرن التاسع عشر، كانت رؤيتهم للمنطقة نابعة من الرؤية الدينية للعهد القديم التي ترى في المنطقة مكان مبعث المسيح مرة أخرى لسيطرة المسيحية على الأرض ولم يبق عائق أمام تحقق النبوءة سوى السيطرة العثمانية البغيضة وعدم استقرار اليهود فيها. فتزامنت الرؤية الدينية مع الرؤية السياسية من خلال مبدأ ولسن في حق الشعوب في تقرير مصيرها ومنه حق الشعب اليهودي في وطن قومي وانتهت بقيامه فعليا عام 1948 وطبعا لم يتحقق هذا إلا بتفكك الدولة العثمانية[3].

ومع التوسع الاستعماري الذي انتهى بالسلطنة العثمانية إلى الانهيار تحول التكامل الإقليمي الجيوثقافي، الذي ضم العديد من التعدديات الثقافية والدينية والعرقية إلى ساحة للتمزق الجيوثقافي، حولت الاختلافات العرقية والدينية إلى هويات صلبة، وشكلت المؤسسات الاستعمارية نظاما تعليميا وسياسة ثقافية خلقت أزمة مابين النخبة والشعب، وقد اتضحت في أجل صورها في الصراع بين العلمانيين المتغربين والإسلاميين.

---

[1] محمد عابد الجابري، ***مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3 ،2006، ص129.

[2] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر،مراجعات ومتابعات***،لبنان:جداول،ط.2، 2015، ص92.

[3] المرجع السابق، ص93.

ويمكن القول إن أهم عاملين أثرا على بنية الإقليم الجيوثقافية، العامل الخارجي: ممثلا في تأثير عناصر الثقافة الأوروبية التي انتشرت على إثر التوسع الاستعماري[1]، والعامل الداخلي: الذي أدى إلى التمزق الجيوثقافي للمنطقة على إثر ظهور الدولة القومية التي زلزلت العالم العربي على وجه الخصوص. فقيام الدولة القومية فرض عليها إيجاد هوية ثقافية خاصة، وتوفير مصادر تاريخية تعتمد عليها في صياغة مشروعاتها مما أدى إلى تقسيم المنطقة إلى كيانات قومية متمايزة حاولت إعادة بعث تاريخها الحضاري ما قبل ظهور الإسلام سعيا لإثبات الذات، وقد مهدت التركيبة المجتمعية لشرق الأوسط والمتميزة بالاختلافات المذهبية والقبلية والعرقية إلى إمكانية سيناريو مستقبلي يُقسم المنطقة إلى كيانات أصغر حجما[2].

أما عن دور البعد الجيواستراتيجي في تشكل الشرق الأوسط فلا يمكن فهم الخطاب الغربي حول المنطقة دون الوقوف على البعد الجيوستراتيجي والجيواقتصادي (المكون المادي) الذي ارتبط بتقدم الغرب والتراجع الحضاري الإسلامي، ويؤرخ لهذه الحقبة الزمنية بالمرحلة الاستعمارية والتي بدأت من القرن التاسع عشر واستمرت إلى القرن الواحد والعشرين، وقد أظهرت باريس ولندن في بدايات هذه الفترة تفوقا ملحوظا في اقتسام المستعمرات، وكان من نتائج تباين السياسات الأوروبية وتناقضها في بعض الأحيان، اختلاف المفاهيم الجغرافية التي أخذت تضيق وتوسع في الحدود الجغرافية، حسب اختلاف المصالح الاستعمارية لهذه القوى.[3]مع أن تعبير الشرق الأوسط يكاد يكون الأكثر شيوعا في الجغرافيا السياسية، إلا أنه يتقاطع مع تعابير أخرى منها" الشرق الأدنى" و"المشرق".

جيواستراتجيا، يشتمل الشرق الأوسط على مساحات تقع في زوايا القارات المتلاصقة الثلاث: أوروبا وآسيا وإفريقيا فهي على تماس في يابستها التي نشأ عليها الإنسان بأعراقه المعروفة الأبيض والأصفر والأسود.وتوزع هذه اليابسة على قارات ثلاث ليس توزعا اعتباطيا فالفواصل بينها من الناحية الطبيعية تكمن في ضيق البر حتى اختفائه، الدردنيل والبوسفور بين آسيا وأوروبا، والسويس بين آسيا وإفريقيا وجبل طارق بين أوروبا وإفريقيا. ولطالما شكلت السيطرة على هذه المضائق الاستراتيجية هدفا للقوى الدولية

---

[1] المرجع السابق، ص363.

[2] المرجع السابق، ص364.

[3]معين حداد، " **الشرق الأوسط دراسة جيوبوليتكية قضايا الأرض والنفط والماء**"، لبنان: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط. 3، 2003، ص 15.

على مدى طول تاريخ العلاقات الدولية. كما تنفتح هذه المضائق على مساحات صحراوية شاسعة شبه خالية من العمران صحار في الشمال بين الأورال وسيبيريا، وصحار حارة في الجنوب: الصحراء الكبرى في إفريقيا وسيناء، والصحراء العربية في آسيا، وتتضافر المضايق والصحاري لتحز من إمكان اتساع العمران.[1]هذا التوصيف الجغرافي للشرق الأوسط تخللته العديد من التوصيفات الجيوغراسية للمنطقة، والتي جعلت من مفهوم الشرق الأوسط مفهوما ضبابيا صعب التحديد، وكثير التوسع والانكماش باختلاف استراتيجيات القوى الأوروبية الاستعمارية التقليدية.

من الناحية التاريخية استخدم الغرب أولا الشرق الأدنى **(Near East)**الذي ظهر في فترة الاكتشافات الأوروبية الكبرى مع بداية عصر النهضة الأوروبية، وذلك على أثر المحاولات البرتغالية للوصول إلى طريق جديد للشرق، وفيه سُميت الهند واليمن بالشرق الأقصى بينما أطلق على البلاد الواقعة في شرق البحر المتوسط تعبير الشرق الأدنى[2]، الذي يعتبر مفهوما معادلا لما كانت الثقافة الفرنسية الاستعمارية تسميه المشرق **(Levant)** وقد حملت هذه الكلمة لفترة طويلة مدلولا تجاريا، آخذة في الاعتبار أهمية المرافق التجارية التي طورتها القوى الأوروبية لشرق المتوسط من خلال نظام الامتيازات الذي وقعه فرانسوا الأول في القرن السادس عشر مع السلطان العثماني سليمان القانوني[3]، أما اعتماد مفهوم المشرق مرة أخرى فكان لدلالة على الجزء الفرنسي في خريطة سايكس بيكو الشهيرة عام 1916 والمقصود به سوريا ولبنان[4]. يظهر مما سبق تعبير الشرق الأدنى فهو يشير إلى البلاد الواقعة في شرق البحر المتوسط بين الشرق الأقصى وأوروبا، أي البلدان المنتمية آنذاك للإمبراطورية العثمانية والتي تشكل طريقا استراتيجيا لتاج مستعمرات بريطانيا (الهند)، ودول المشرق العربي بالنسبة لفرنسا.[5]

أما التعبير الأكثر شيوعا فهو الشرق الأوسط، الذي يرتبط ظهوره وذيوعه بتطور الفكر الاستراتيجي الانكليزي، اسُتخدم هذا التعبير لأول مرة عام 1902 من طرف ضابط البحرية الأمريكي ألفريد ماهان، وذلك في مقال له صدر في سبتمبر من ذلك العام في لندن بعنوان **(الخليج الفارسي والعلاقات الدولية)**

---

[1] المرجع السابق، ص 17.

[2]علي الدين هلال وجميل مطر، ***النظام الإقليمي العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986،ص22.

[3] جورج قرم، مرجع سابق، ص 42.

[4] معين حداد، مرجع سابق، ص 21

[5] أسامة غزالي حرب: ***الشرق أقصى أصوله وتطوراته، في الشرق أوسطية هل هي الخيار الوحيد***، مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط .1 ،1995، ص 24.

وفي العام نفسه كتب فالياتين شيرول مراسل الشؤون الخارجية لجريدة التايمز سلسلة مقالات من أكتوبر 1902 حتى إبريل 1903 بعنوان **(المسألة الشرق أوسطية)**، ثم جمع هذه المقالات في كتاب صدر عام 1903 وكان موضوع المقالات هو الدفاع عن الهند وتتالى استخدام التعبير فصدر كتاب هاملتون بعنوان "**مشاكل الشرق الأوسط**" عام 1909، كما أشار إليه اللورد كيزرون حاكم الهند عام 1911، حيث تحدث عن الشرق الأوسط كمدخل للهند، في إشارة إلى مناطق تركيا والخليج العربي وإيران.[1]وفي الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى في مارس 1921 أنشأ ونستون تشرشل وزير المستعمرات البريطاني آنذاك ما عُرف "بإدارة الشرق الأوسط " لكي تشرف على شؤون فلسطين وشرق الأردن والعراق. وفي عام 1932 تم إدماج القيادة الشرق أوسطية للقوات الجوية الملكية البريطانية في العراق مع قيادة القوات البريطانية في مصر واحتفظت القيادة الجديدة باسم " قيادة الشرق الأوسط"[2].

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية شهد مفهوم الشرق الأوسط ذيوعا كبيرا على مستوى الوثائق الرسمية الغربية وشمل ذلك دول مثل (مصر، وتركيا، وإيران، ودول الخليج، والعراق، واليمن، وسوريا، وفلسطين، ولبنان، والأردن والسودان والصومال، وجيبوتي والكيان الصهيوني)[3]. أما دول المغرب العربي فاختلفت الدوائر الغربية الرسمية وغير الرسمية في إدخالها مرات ضمن المجال الشرق الأوسطي ومرات إخراجها منه وإدخالها ضمن ما يُعرف بمنطقة شمال إفريقيا، إلا أن الظاهر أنها لا تخرج عن منطقة الشرق الأوسط وذلك كونها امتداد حضاري لبقية الدول العربية والإسلامية.

بالعودة لدور العامل الجيواقتصادي بُنيت الرؤية الأوروبية الغربية بدايةً على البعد التجاري الذي سيطرت فيه القوى الأوروبية التجارية في مرحلة تاريخية سابقة على أهم الطرق البرية والمضايق المؤدية لمستعمراتها والراعية لتجارتها كما فعلت بريطانيا لربط الشرق الأوسط بمستعمرتها الهند كما ذكرنا سالفا، وثانيا البعد الصناعي من خلال تحول الشرق الأوسط إلى خزان طاقوي يمول الصناعات الغربية[4]. فقد أدى اكتشاف النفط في المنطقة إلى زيادة الاهتمام بها، ونتج عن ذلك[أن **أصبحت السيطرة على منابع النفط**

---

[1] جميل مطر وعلي الدين هلال، مرجع سابق، ص23.

[2] ممدوح محمود منصور، ***الصراع الأمريكي – السوفيتي في الشرق الأوسط***، بيروت: دار الجيل، ب س، ص 40.

[3] حسن عبد العال، ***بريطانيا وفكرة الشرق الأوسط***، تحميل بتاريخ 2010/06/25 على الساعة12.30
http://freepalestine1.blogspot.com/2010/06/blog-post_6646.html

[4] أحمد داود أغلو، ***العمق الاستراتيجي موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية***، ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، قطر: مركز الجزيرة للدراسات، ط.2، 2011، ص367.

وطرق نقله وأسعاره هدفا لدول الغربية المهيمنة على النظام الدولي، خصوصا أن منطقة الشرق الأوسط تمتلك نحو 58% من الاحتياطي العالمي لنفط و28 % من الاحتياطي العالمي للغاز][1].

وقد لعب النفط دورا مهما في تكريس التغلغل الغربي في الإقليم والتبعية الاقتصادية والأمنية للدول النفطية في الإقليم للقوى الكبرى في النظام الدولي، وفي حالة استثنائية يصعب القياس عليها شكل النفط ورقة ضغط لدول المنطقة على الغرب باعتباره محرك اقتصادياتها كما حصل عام 1973 من طرف المملكة السعودية.إلا أنه ماعدا ذلك كرست الدول الريعية تبعيتها للغرب من خلال عمليه تصدير هذه الطاقة الثمينة من الشرق الأوسط كمادة أولية إلى العالم الغربي كوسيلة إنتاجية صناعية، ثم تسترجع الدول الصناعية أموالها مضاعفة من خلال تحويلها للمادة الأولية إلى مادة مصنعة جاهزة للاستهلاك نتيجة التخلف الاقتصادي والتكنولوجي لدول الشرق الأوسط، مما يحتم عليها إعادة شراء المواد الصناعية وحتى الزراعية بأعلى الأسعار ونضرب مثلا بمجال الأسلحة التي تعد دول الشرق الأوسط من أكبر الأسواق المستوردة في العالم.

لعبت الخلافات السياسية الإقليمية دورا في تعزيز تجارة السلاح وفي هبوط أسعار النفط نتيجة الحاجة لسلاح والحرب العراقية الإيرانية(1980-1988) أكبر دليل على ضرب وحدة الأوبك في تحديد الأسعار والحصص نتيجة الخلاف بين إيران والعراق واستنزاف الحرب لمدخراتهما المالية، إضافة إلى الهاجس الأمني الحالي لدول الخليج من إيران ومن بعضها البعض إثر أزمة حصار قطر في (جوان2017)، مما أدى إلى ارتفاع فاتورة الأسلحة[2]، فقد أشار معهد سيبري السويدي في تقريره لعام 2014 إلى ارتفاع واردات الشرق الأوسط من السلاح بنسبة 25% (2010-2014)، واحتلت السعودية المركز الأول بنسبة 23% تلتها الإمارات العربية بنسبة 20% ، وحسب التقرير بلغت مشتريات السلاح لدول المنطقة نسبة 32% من حجم مبيعات الأسلحة الأمريكية، و20% من صادرات السلاح لكل من ألمانيا وفرنسا، و10% من صادرات السلاح الروسي[3].وتزداد خطورة تحول المنطقة لخزان للأسلحة نتيجة تعدد

---

[1] علي الدين هلال، "**تجدد الأهمية: في نقد أطروحة تراجع الشرق الأوسط**"،مصر: السياسة الدولية،العدد203، المجلد51، جانفي2016، ص9.

[2] المرجع السابق، ص369.

[3] علي الدين هلال، مرجع سابق، ص11.

الصراعات بين دولها والنزاعات الداخلية التي نتجت عن تفجر الدولة القومية ودخولها في مرحلة الصراعات الداخلية المبنية على دوافع طائفية ومذهبية وعرقية.

المطلب الثاني ـــــــــــــــ البنية السلطوية.

على المستوى العربي شُرع بالاهتمام بالدولة في أوساط المفكرين العرب في ثمانينات القرن العشرين، وكانت الدولة قد ظهرت في الوسط العربي في وقت كان العرب فيه منشغلين بـ [الأمة الإسلامية] أو بـ [القومية العربية]، ولم تكن تشغلهم الدولة ولا الحكم ولا كيفية تسيير شؤونه مع بقاء الاستثناء في بعض الكتابات العربية[1].

وما ينبغي التشديد عليه أن الدولة في المجال الشرق أوسطي هي مفهوم حديث، فكل ما يطلق عليه دولا داخل النظام الشرق أوسطي ما هي إلا كيانات لا يتجاوز عمرها قرنا من الزمان. بما في ذلك الدول القديمة كمصر والعراق وتركيا وإيران–كل هذه الدول امتداد للمجال الإسلامي–ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم الدولة ذاته له معنيان متناقضان. فمفهوم الدولة القومية–كمفهوم أوروبي المنشأ–يعني إقليما وشعبا وسلطة وهو مفهوم مشتق من الكلمة اليونانية (Statue) التي تعني الاستقرار. أما الدولة في الخبرة التاريخية العربية الإسلامية، فتعني التداول والتغير. وكان يطلق على نظم الحكم وليس على الشعب أو الإقليم وقد أحسن روزنتال في ترجمته لمقدمة ابن خلدون إلى الانكليزية حين ترجم مفهوم الدولة إلى لفظ (Dynasty) أي سلالة حاكمة.[2]

وعليه يحتمل معالجة مفهوم الدولة في الشرق أهمية بالغة لما يشهده الواقع من صراع وعدم استقرار سواء على مستوى الدولة أم على مستوى النظام الإقليمي ككل، وذلك يعود إلى عدم تجدر مفهوم الدولة بالمعنى المتداول والأكثر انتشار –حسب النموذج الأوروبي–في هذه المنطقة. فالمجال العربي شهد تحولا في شكل الدولة من القبيلة إلى الدولة العالمية المترامية الأطراف في شكلها الإسلامي إلى الدولة القطرية الحالية، أما تركيا فقد تحولت من الحكم الإسلامي الصوري إلى الدولة القومية العلمانية. في حين عرفت إيران تحولا من الدولة الإمبراطورية إلى دولة ملكية علمانية إلى دولة ثيوقراطية دينية، ويبقى الكيان

---

[1] نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 38

[2] محمد نصر عارف، ***الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية...، في الاستبداد في النظم العربية المعاصرة***، تحرير محمد علي الكواري، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2005، ص537.

الصهيوني دولة طارئة ومفروضة على المنطقة جاءت نتيجة مساومات ومصالح القوى الكبرى، تتراوح بين نموذج دولة حديثة لكنها مبنية على أسس قومية ودينية لأهداف بعينها.

أولا: أثر القومية في تشكل الدولة التحديثية.

تأثر الفكر القومي العربي والتركي في بداياته بالحركات القومية التي شهدتها القارة الأوروبية، وخاصة منها الألمانية، ويعود السبب الرئيسي لاعتماد اللغة العربية كمرجعية لتوحيد الخطاب العربي، إلى البحث عن هوية مميزة للعرب عن الهوية العثمانية، فقد نهضت القومية العربية بسبب نهوض قومية أخرى هي القومية الطورانية التركية، بقيادة حزب الاتحاد والترقي ولم يكن من الممكن اعتماد الدين الإسلامي مرجعية في هذه المرحلة لأنه تراث مشترك مع الأتراك[1].

وكما حصل مع الكثير من الحركات القومية في العالم، ظهر التوجه العروبي وتبلور أكثر من خلال مجموعة من المفكرين المشرقيين الذين تعهدوا الفكرة القومية على أساس لغوي أي اعتبار اللغة العربية منطلق الوحدة والتشارك العربي، ولقد جاءت الإسهامات الأولى من معلمين وكتاب مسيحيين(*) في سوريا ولبنان مثل ناصيف اليازجي (1800-1871) وبطرس البستاني (1819-1883)[2].

وثمة ملاحظة يجب تثبيتها في هذا المجال هي أن المفاهيم القومية العلمانية أي التي حاولت فصل التيار العروبي عن الدين الإسلامي، قد ظهرت في بادئ الأمر في أوساط المثقفين المسيحيين، غير أنها لم تبق محصورة فيهم، وذلك أن قدرا كبيرا من الشعور المعادي للأتراك ظهر بصفته ردا على سياسات

---

[1] هاني عواد، ***تحولات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيل***، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1،2013، ص 167.

(*) الحقيقة السابقة القائلة بمحاولة فصل القومية العربية عن الارتباط بالدين الاسلامي لا تنسحب على جميع القوميين العرب، فمن الممكن تعميم هذه النتيجة على ساطع الحصري وميشيل عفلق، لكن لا يمكن سحبها على آخرين مثل زكي الأرسوزي ومحمد عزة دروزة. والحال أن هذا الأخير لم يع أهمية التراث والمركب الإسلامي في القومية العربية فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وحياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بما يخدم رؤيته القومية.

[2] نزيه الأيوبي، ***تضخيم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط***، ترجمة أمجد حسين، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2010ص 286.

الشريك وجاء التعبير عن مثل هذه المشاعر القومية بأقصى درجات القوة، في المؤتمر العربي الأول عام 1903 الذي نظمه طلاب عرب في أوروبا للمطالبة بحقوق سياسية متساوية لمواطني الدولة العثمانية[1].

يعتبر الجابري أن أصل المشكلة يقع في المشرق العربي وليس المغرب العربي، فالتوفيق بين العروبة والإسلام إنما نشأ في بلاد الشام أساسا (سورية ولبنان)، أي اقترن الدفاع عن العروبة بالعلمانية أي فصل الدين عن العروبة. وكرد فعل على هذه المطالب رُفع من جانب الأتراك والمؤيدين لهم شعار الجامعة الإسلامية، وعليه ففكرة القومية العلمانية هي نتاج واقع بلاد الشام المتميز بوجود أقليات دينية غير إسلامية لا طالما كانت مدفوعة بأطراف خارجية أوروبية، وقد حصلت العديد من الدول الأوروبية في حكم الدولة العثمانية على اتفاقيات حماية الأقليات المسيحية داخل الإمبراطورية.[2] فقد استطاعت القوى الاستعمارية الأوروبية على مدى ثلاثة قرون بطرق مباشرة أو غير مباشرة أن تفتك من الدولة العثمانية امتيازات بدأت بتشجيع التجارة إلى أن وصلت إلى دويلات للقناصل الأجانب داخل الدولة في القرن التاسع عشر قسمت بين الشعب والسلطة وجرأت الأقليات على التمرد على السلطة المركزية للباب العالي ومهدت لطرح المشروع الصهيوني على أساس قومي وديني[3].

كما ساهم التعدي الاستعماري على المنطقة العربية في تسييس القومية العربية، بينما كانت من قبل ليبرالية في نظرتها وتواقة إلى محاكاة الممارسات الديمقراطية والدستورية الغربية فلا يمكن الفصل بين كتابات فرح أنطوان أحد أبرز القومين العرب والمنظومة المرجعية الليبرالية في بعدها التنويري على الطريقة الغربية، إلا أن تحول صورة الغربي المتحضر إلى صورة المستعمر دفعت القوميين العرب إلى معاداة الغرب عداءً متناميا[4]، لترتمي بعدها في أحضان الفكر الاشتراكي(*).

---

[1] المرجع السابق، ص 257

[2] سهيل العروبي، "**إشكالية الثنائيات في الثقافة العربية**"، مجلة الفكر السياسي، العدد 19، صيف 2000، ص 79.

[3] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات***، مرجع سابق، ص-ص88-89.

[4] نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 288.

(*) اعتنق القوميون العرب الاشتراكية بدلا من الشيوعية، لأن الأحزاب الشيوعية العربية ناهضت، أو على الأقل أغلفت قبل الخمسينيات-القضية القومية أي الوحدة العربية. فهذه الأخيرة حسب تعريف ستالين للأمة تفتقد أحد عناصرها الأساسية وهو العنصر الاقتصادي، فالعالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية، ولذلك فسكانه لا يشكلون أمة بالمعنى الستاليني، وهذا ما أدى إلى انشقاق القوميين العرب حاملين معهم قناعاتهم الاشتراكية إلى الساحة العامة.

تجلى العمل السياسي القومي العربي في صبغته الاشتراكية في ظهور حزب البعث الاشتراكي في المشرق العربي في أربعينيات القرن العشرين، والثاني في ظهور قيادة جمال عبد الناصر في خمسينات القرن المنصرم وكلاهما حركتين قوميتين علمانيتين. وتأكيدهما على هدف الوحدة العربية، مع أن هذا التفكير بقي خاليا من أي تبعات عملية[1]، ما عدا تجربة التوحيد العربية الوحيدة، وهي تجربة الجمهورية العربية المتحدة بين سوريا ومصر بين عامي **[1958-1961]**، تحت قيادة عبد الناصر الكاريزمية. إلا أن محاولات الوحدة العربية اصطدمت بالقطرية، مما طرح ثنائية جديدة على الفكر القومي العربي وهي: القومية أم القطرية؟العلاقة بين القومي والقطري علاقة ضدية تماما، فالقومية هي حركة توحيد الأمة وتأسيس للدولة الواحدة والقطرية هي تقوقع كل دولة على وحدتها الترابية دون أن تتعدى ذلك. ويُعزي عبد الإله بلقزير فشل مشاريع الوحدة العربية وانتصار أنصار القطرية على القومية نتيجة متوقعة لمشروعات فوقية تقدم السياسي على أولويات الاندماج الاجتماعي والوطني والاقتصادي. إن كيانات التجزئة (الدول القطرية) على صغرها قد فشلت في تحقيق الاندماج الوطني والمساواة وخلق كيانات قانونية ودستورية ناجحة. وكما تشير بعض نتائج الثورات العربية الراهنة أن الإطار الحديث الجامع للدولة القطرية لم يكن سوى طبقة رقيقة تخفى استمرارية العصيان القبلي والطائفية والاثنية والبني التقليدية[1].

في نهاية طرحنا للخطاب القومي العربي، يظهر لنا من الناحية الابستمولوجية أن الخطاب العربي لم يكن سوى رجع صدى للفكر الغربي، وما يؤكد ذلك أن الظاهرة وإن تغيرت فإن قاعدتها الابستمولوجية واحدة إذ أن معظم القضايا الكبرى التي ينشغل بها العقل العربي هي مجرد رجع صدى لتلك التحولات الكبرى التي يشهدها العالم الغربي[2]. فقضية العروبة أو الإسلام، قضية تحاول أن تناقش علمنة الدولة العربية عن طريق قطع تاريخها العربي عن تاريخها الإسلامي، وقضية القومية والقطرية لم تكن سوى صدى للصراع البارد بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، في محاولة عربية لجعل الوحدة العربية ردا على واقع التجزئة التي فرضها حسبهم المستعمر الأوروبي، والكيان الصهيوني المزروع.وعليه كانت نشأة الدولة التحديثية في المنطقة نشأة مبتورة عن واقعها التاريخي وخصوصيته سواءً على مستوى شق مهم ومؤثر من الخطاب الفكري أو على مستوى السياسات. والنتيجة دولة قومية علمانية ارتبطت

[1] خالد الحروب، ***نقد الخطاب القومي: أولوية الدولة على الأمة***، ص168 -16/9/19 على الساعة 12.38.
/http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/132/1816

[2] كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، مرجع سابق، ص 99.

بالاستبداد السلطوي والامتزاج المجتمعي لتيارات عرقية ودينية وطائفية لم تستطع أن تجمعها العروبة ولم تستطع الأنظمة الحاكمة أن تحكمها إلا بالقوة.

ثانيا: السلطوية والدولة التحديثية.

يعتبر الاستبداد ظاهرة بشرية شهدتها مختلف المجتمعات، سواء تخلصت منها بصورة جذرية أو ترسبت بعض عناصرها في ثقافتها، إلا أن ظاهرة الاستبداد السياسي تكتسب صيغة فريدة في المجال الشرق أوسطي والعربي بالخصوص، ظاهرة تجذرت في الثقافة وظهرت في أشكال وظواهر متعددة[1].

وهناك العديد من الدراسات التي تناولت ظاهرة الاستبداد سواءً من ناحية تاريخية كمقدمة ابن خلدون، التي اقتفى فيها منهجا علميا معتمدا في صبر هذه الظاهرة من خلال مفهوم تحليلي هو مفهوم العصبية، أو من خلال أسلوب نقدي لاذع تم فيه صبر ظاهرة الاستبداد وعلاقتها بمسبباتها ككتاب **[طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد]** لعبد الرحمان الكواكبي، أو من خلال معالجة البعد الأخلاقي المعزز لقيم الاستبداد، وقد حاول العديد من مفكرين العرب معالجة هذا الجانب وكان أهمهم محمد عابد الجابري الذي قرأ من خلال مشروعه الكبير العقل والواقع العربيين علاقة ذلك بظهور الاستبداد[2].

ويعني الاستبداد في أخص تعريفاته:**[الانفراد بإدارة شؤون المجتمع السياسي من قبل فرد أو مجموعة أفراد من دون بقية المواطنين، فالاستبداد السياسي يفترض ابتداء وجود علاقة بين طرفين متساويين في الحقوق والواجبات، ينفرد أحدهما بالحقوق المشتركة من دون الآخر،فهو فعل يقوم على الاستيلاء على شيء هو حق مشترك مع الغير]**[3].

يُعتبر تعريف الكواكبي الأشهر والأكثر ضبطا لمفهوم الاستبداد الذي يعرفه على أنه:**[غرور المرء برأيه والأنفة عند قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة]**. وأما تعريفه للاستبداد بالوصف على ما جاء في كتابه فهو:**[صفة للحكومة المطلقة التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين]**.[4]

---

[1] المرجع السابق، ص530.

[2] زهير فريد مبارك، ***أصول الاستبداد العربي***، لبنان: الانتشار العربي، ط.1. 2010. ص-ص، 18 – 19.

[3] محمد هلال الخليفي، ***جذور الاستبداد في الحياة العربية المعاصرة، في الاستبداد في نظم الحكم العربية***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 ،2005، ص280.

[4] عبد الرحمان الكواكبي، ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد***، دار النفائس، ط.3، 2006، ص-ص 37-38.

إن تفسير ظاهرة الاستبداد التي ميزت الدولة القومية في الشرق الأوسط على غرار الدولة القومية في الغرب التي كانت مؤسساتية وديمقراطية، يرجع إلى العديد من الأسباب التي ترتبط بالمتغيرات الدينية التاريخية ممثلة في شكل السلطة في التاريخ الإسلامي والذي أوجد المجمع الفقهي في فترات ما غطاءً شرعيا لها، إضافة إلى المتغير العسكري والمرتبط بالنخبة العسكرية التي ساهمت في استقلال الدول المستعمرة في الشرق الأوسط ثم تولت الحكم، والمتغير الاقتصادي في كون أغلب الدول الشرق أوسطية دول ريعية(*).

1-المتغير الثقافي ودوره في تسلطية الدولة

يشكل الدين عنصرا حيويا في تشكل ثقافة ووعي شريحة كبيرة من المجتمعات الإسلامية، وليس الإشكال في الدين، فالإسلام دين العدل والمساواة والشورى ولكن الإشكال يقع في الفكر والفقه الإسلاميين، فقد ظلت السياسة الحلقة الأضعف في التراث العربي الإسلامي فمنذ التأزم المبكر للخلافة الإسلامية حتى الإجهاض السياسي لمحاولة النهوض المعاصرة والمنطقة تشهد اضطرابا مزمنا، كما ظلت طبقة العلماء في استقلالية عن المسار السياسي ومثلت السياسة في وعي الفقهاء مفهوما استخلافيا حضاريا يرتبط ببناء وتقوية الفرد المسلم والمجتمع المسلم.أما علاقتهم بالأسر الحاكمة فهي علاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي توجيه النصح للخلفاء والحكام والملوك دون البحث في تفسيد الحكم، أو في تطوير مبادئ الإسلام إلى آليات للحكم.

ما يدلل على رغبة طبقة العلماء في تفعيل البعد الحضاري المجتمعي لسياسة بدلا من البعد السلطوي الصراعي مقولة **(الفتنة أكبر من القتل)**، ذلك أن التراث العربي الإسلامي في شقه الداعي إلى طاعة أولي الأمر خوفا من الفتنة كان يهدف إلى الحفاظ على سلامة الأنفس والأموال والانجازات الحضارية التي هي من مقاصد الإسلام الكبرى وتوخي الفتنة التي قد تضرب بكل هذا.غير أن هذه الرؤية ساهمت من حيث لا تدري هذه النخبة الفقهية في التأسيس لبيئة اجتماعية تبدى قابلية للإذعان للحاكم

(*) يعبر المجال العربي المنطقة الأكثر تميزا في الشرق الأوسط بالاستبداد السياسي، اذ يعتبر ميزة تميز الفرد والمجتمع والسلطة، ما يطرح العديد من التساؤلات أهمها: هل الاستبداد موروث ثقافي عربي لا يمكن التخلص منه؟ وفي هذا الصدد يجيب حسن حذفي: إن أزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصور هرمي أو مركزي أو رأسي للعالم، يعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى، الأعلى يأمر والأدنى يطيع كما هو معروض في الثنائيات التقليدية الموروثة".ويتفق سعد الدين إبراهيم بتحميل الثقافة العربية جزءا هاما من الظاهرة الاستبدادية، فالاستبداد لا يعود فقط إلى أنظمة حكمنا الاستبدادية. ولكن يعود إلى ينابيع ثقافتنا المعاصرة، التي تجعلا الجماهير العربية مهيأة لقبول هذا الاستبداد.

(عملية البتذاتانية)، وقد استغلت الأنظمة العربية هذه الظاهرة من خلال مأسسة طبقة العلماء، ضمن بيروقراطيات الدولة التسلطية مع تشكل الدولة الحديثة فأصبحت هذه الطبقة المستقلة تاريخيا مؤسسة بيروقراطية تابعة للسلطة، فنشأ ما يمكن تسميته على حد تعبير منى مكر عبيد **[مجمع المصالح السياسي–الديني]**.[1]

2–المتغير العسكري ودوره في تسلطية الدولة

إذا ما افترضنا أن العلمانية متلازمة مع الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات، فإننا سنجد هذه التلازمية تقع عند محاولة اختبارها في المجال الشرق أوسطي، وفي هذا الصدد يقول جون اسبوزيتو:**[أن العلمانية في الشرق الأوسط صارت متلازمة مع الديكتاتورية رغم أنها تزعم الحرية والانفتاح والديمقراطية الليبرالية]**[2]، ولا أدل على ذلك أن أغلب الدول القطرية التي نشأت بعد زوال الحكم العثماني هي دول ديكتاتورية ارتبطت ديكتاتوريتها بالنخب العسكرية.

وقد تكون نظرية هارولد لاسويل من أكثر النظريات شيوعا لتحليل العلاقات العسكرية – المدنية، إذ يرى لاسويل أن تهديد القوى الخارجية (الاستعمار، والتنافس الدولي، وخطر القوى الإقليمية) يعظم من وظيفة المؤسسة العسكرية التي تعمل على تسخير طاقات المجتمع لصالح حماية الدولة، ومع تزايد ظاهرة العنف السياسي التي تشهدها أغلبية الدول الشرق أوسطية تعززت الوظيفة الحمائية للمؤسسة العسكرية[3].

وتعد هذه المؤسسة الأكبر حجما وتكلفة، فضمن العالم العربي خصوصا كان لمصر والجزائر وسوريا والعراق أكبر عدد من القوات المسلحة بالنسبة إلى عدد سكانها. وفي الخليج العربي تعتبر السعودية أكبر دولة تخصص حجما كبيرا من ميزانيتها للإنفاق العسكري[4]، وذلك في إطار تنافسها الإقليمي مع إيران، ونفس الشيء بالنسبة لإيران التي تسعى لتطوير الطاقة النووية بهدف امتلاك السلاح النووي وتركيا التي تملك قوة عسكرية في المنطقة، وقد حكمت النخبة العسكرية طويلا في تركيا وكان لها اليد الطولى في سياساتها الداخلية والخارجية إلى أن تم تحجيم هذه المؤسسة مع صعود حركة العدالة والتنمية بقيادة أردوغان.

---

[1] بن عنتر عبد النور، " **التسلطية السياسية العربية**"،مجلة فكر ونقد، العدد 45، يناير 2002، ص 32.

[2] جون اسبوزينو وآخرون، ***الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط***، لندن: دار هرش وشركاؤه، ط.1. 2000،ص 9.

[3] وليد عبد الحي، مرجع سابق، ص 230.

[4] نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 509

تُفسر ظاهرة تدخل العسكر في الحكم في الدول العالم الثالث بصفة عامة ودول الشرق الأوسط بصفة خاصة، في أن العسكر في مساعيهم للحصول على الحداثة، هم أكثر تأهيلا من الكثير من المجموعات الأخرى لتولي منصب قيادي، لأنهم من بين أكثر قطاعات المجتمع تعلما وتنظيما وتوجها تكنولوجيا. وقد مال العسكر إلى تبرير تدخلاتهم إما بتقديم أسباب قومية (محاربة الاستعمار أو مواجهة تهديد ما)، أو الحاجة للوحدة الوطنية.[1]

أما التفسير الأقرب إلى الصواب عند الكثيرين، هو أن الظاهرة العسكرية تسللت إلى السلطة السياسية كون أغلب دول الشرق الأوسط كانت دول مستعمرة خاصة المجال العربي ونالت استقلالها عن طريق العمل التحرري، فاستولت على الحكم مباشرة بعد حصول دولها على الاستقلال[2]، إضافة إلى أن حروب الدول العربية مع إسرائيل خلال ستينات وسبعينات القرن الماضي ساهمت في بروز هذه النخبة على الساحة سواءً بإخفاقاتها أو انتصاراتها، وقد عمقت ثورات الربيع العربي والثورات المضادة من دور هذه المؤسسة والشاهد النظام العسكري الانقلابي في مصر بزعامة عبد الفتاح السيسي.

3-المتغير الاقتصادي ودوره في تسلطية الدولة

على مستوى الاقتصاد تميز هذا المجال بتوسع أدوار الدولة أو السلطة، وشمل ذلك أغلبية الدول الشرق أوسطية خاصة منها الدول المتمركزة في المجال العربي، وكانت هناك ضرورة بحثية ملحة للإجابة عن سبب توسع القطاع العام على حساب القطاع الخاص، والتساؤل الأهم: إلى أي مدى يمكن أن تتنازل النخب السياسية في دول المنطقة لتحقيق التنمية بفتح المجال أمام القطاع الخاص والاستثمار من أجل تحقيق دولة الرفاه، خاصة أن أغلبية دول المنطقة دول عالم ثالثية؟

إن الإجابة عن التساؤلين أعلاه تحتم علينا ربط الجانب الاقتصادي التنموي بالجانب السياسي، أين يغلب مشهد الانسداد السياسي واحتكار السلطة واحتكار رأس المال العام نتيجة الطبيعية الاقتصادية الريعية لأغلبية دول المنطقة فيعكس الاقتصاد الشرق أوسطي صورة استاتكية جامدة غير متطورة نتيجة بقاء واستمرارية نموذج معين للحكم.

---

[1] المرجع السابق، ص 514.

[2] وليد عبد الحي، ***حضور التاريخ من اللحظة الراهنة إلى الآفاق السياسية***، في الانفجار العربي الكبير، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2012، ص 164.

بالانتقال إلى تحليل وقياس متغير الاقتصاد في تفكيك بنية الدولة، يمكن ملاحظة الجمود الذي طبع اقتصاد المنطقة منذ القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فهو اقتصاد ريعي تابع للاقتصاد الرأسمالي العالمي، وذلك من خلال تصدير المواد الأولية أو المصنعة تصنيعا أوليا، ولم يؤد اكتشاف النفط في المنطقة إلا لتعزيز ظاهرة الريع، فحل تصديره محل المواد الأولية الزراعية وبما أن النفط هو جزء من ملكية الدولة، بات مفهوما حجم المصالح التي يشكلها إشراف أجهزة الدولة على توزيع الريع[1]، والدخل الكبير المتأتي من إنتاج النفط.

إن واحدة من الطرق المفيدة نظريا لفهم هذا المدخل ما يقترحه المهداني، والتي تنظر إلى دخل النفط بوصفه ريعا خارجيا، أي إيجارا تتقاضاه هذه البلدان من تأجير أراضيها إلى الشركات النفطية، وهو ريع خارجي غير مكتسب ولم يتولد من العمليات الإنتاجية للاقتصاد الوطني، ومن الأهمية بمكان إدراك الصفة الخارجية لهذا الريع الذي يمثله الدخل النفطي، فهو أشبه بهبة خارجية أجنبية. ولكنها هبة مستمرة منتظمة، ولهذا يمكننا فهم إعراض أغلب الأنظمة السياسة العربية عن مضايقة شركات النفط العالمية والتي تساهم في تعزيز استقرار أنظمتها، كما يمكننا تفهم عدم وجود صلة بين إنتاج النفط كنشاط اقتصادي وقطاعات الاقتصاد الوطني، لا من حيث العمالة ولا من حيث التوظيف، ولا من حيث استهلاك النفط محليا، ولا من حيث تأثيره على الصناعة الوطنية.[2]

ملخص ما سبق أن حقيقة المجتمعات التي تقوم الحياة الاقتصادية فيها على ريوع تسيطر عليها الدولة يصبح الميل فيها إلى الاستبداد واحتكار السلطة من قبل فئة اجتماعية معينة سمة رئيسية في الحياة السياسية، تلك هي حالة أغلب المجتمعات الشرق أوسطية وعلى رأسها العربية، حيث ظلت مصادر التصنيع غريبة عن المنطقة، رغم الانفتاح الواسع على الحداثة منذ القرن التاسع عشر، ولم يشكل القطن والفوسفات ولا النفط قوى محركة في التطور الاقتصادي المحلي، كما أن صعود البرجوازيات منذ القرن العشرين قد كبح قيام الثورات والانقلابات والاشتراكات وصار التسلط على الدولة الموزعة لحصيلة الريوع الهدف الأقصى، مما أدى إلى غياب البرامج الاقتصادية التنموية ذات الطابع الإصلاحي سواء على مستوى النخبة الحاكمة أو حتى على مستوى أعضاء المجتمع المدني من أحزاب ونخب مثقفة وللريع في

---

[1] جورج قرم، مرجع سابق، ص 96.

[2] خلدون النقيب، ***المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2. 1989، ص 123.

حقيقة الأمر دور هام في ترسيخ حالة الجمود التي تخيم على مشهد الاقتصاديات العربية إلى حد بعيد[1].ولهذا النوع من الدول الريعية بعض الخصائص تجمل فيما يلي:

– إن الاقتصاد الريعي يعتمد على النفط بطريقة غير مباشرة وهو طريق مصروفات الدولة أو الإنفاق العام الذي يتحول إلى قناة لضخ دخل النفط على قطاعات المجتمع، وهذا عكس الدول التي تعتمد على الضرائب والقطاعات الإنتاجية والخدماتية في الاقتصاد الوطني، والتي تكون نسبة مشاركة الشعب في الحكم فيها أكبر بناءً على مشاركتها في إثراء خزينة الدولة.

– إن ضخ عائدات النفط وتدويرها في الاقتصاد الوطني، أعطى انطباعا بالرفاهية والازدهار الاقتصادي، من دون حدوث أي توسيع في القاعدة الإنتاجية للاقتصاد عن طريق التصنيع والتنويع في مصادر الدخل، وهذه هي السمة العامة لاقتصاديات الدول الريعية، التي شهدت بروز حالة من مركزية الدولة، وبروز دور للأسر والنخب الحاكمة، ولذلك ظهرت الأسر الحاكمة كأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة، ولم تأت عن طريق الاختيار[2].

وهنا حصلت المقايضة بين الرفاه الاقتصادي والحرية السياسية، فالقوى التي قادت إلى نشوء النظم الأوتوقراطية قبل الحقبة النفطية لم تختف بعد اكتشاف النفط، وليس هناك شك في أن الثروة النفطية كانت حجر الزاوية (لصفقة الاستبدادية)، التي أتاحت لهذه الأسر الحاكمة الدعم الإضافي للمحافظة على حكمها[3]. وهذا الدعم يتمثل في صورتين أساسيتين طبعتا المشهد الاقتصادي العربي وبدتا واضحتين بعد الحراك العربي بداية عام 2011. تتمثل **الصورة الأولى** في: توفر الخزينة العامة للدولة على أموال طائلة لشراء الأمن الاجتماعي عن طريق رفع سقف الأجور، ودعم القطاعات الصغيرة الخاصة، وفتح مناصب عمل وهمية بمبالغ مالية مقبولة. مما أدى إلى استكانة المجتمع وهدوئه وهذا ما حصل في الجزائر وغيرها

[1] جورج قرم، مرجع سابق، ص 96.

[2] خلدون النقيب، مرجع سابق، ص–ص، 124–125.

[3] إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، «**تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**"، المستقبل العربي، لبنان: العدد384، 2011، ص 87.

من الدول العربية على غرار الأردن حيث اعتمدت الحكومة الأردنية 283 مليون دولار لتغطية قرارها خفض الضرائب على بعض السلع عقب الثورة التونسية[1].

أما **الصورة الثانية:** فتتمثل في دعم القوى الرأسمالية العاملة –على رأسها الولايات المتحدة، كأكبر دولة حاضنة للشركات المستثمرة في القطاع النفطي– لنظم الحكم الاستبدادية، وهنا تحصل المقايضة الثانية وهي إخلاء القطاع النفطي للاستثمار الخارجي مقابل دعم هذه الدول للأنظمة السياسية المستبدة، نتيجة ضمان هذه الأخيرة لمصالح الاقتصادية لهذه الدول، وبالرجوع إلى الحراك الشعبي العربي نلاحظ مدى تمكن دول الخليج من السيطرة على انتفاضة الشعب البحريني بدعم خارجي، واستقرار أنظمة هذه الدول على غرار أنظمة دول أخرى غير ريعية حال تونس ومصر وسوريا، ويبقى الاستثناء العراقي عام 2003، والليبي عام 2011 حاضرا، ولكن بصورة تناقض التحليل السابق، وهو أن وجود نخب حاكمة معارضة للمصالح الأمريكية في المنطقة أدى إلى قلب نظام صدام حسين عام 2003 واستغلال نفط العراق بصيغة مباشرة تشبه الاستعمار التقليدي. أما حالة ليبيا فتمثلت في تدخل حلف الناتو لصالح القوى الثورية، وقد بينت الأحداث بعد اغتيال معمر القذافي مدى تهافت الشركات النفطية الأوروبية والأمريكية على ليبيا[2].

إذن، يمكن القول إن جزءا من النزاعات ومظاهر عدم الاستقرار التي تشهدها المنطقة، ترجع إلى تداخل عامل النفط والوراثة والقوى الأجنبية، أو كما عبر عن ذلك توماس فريدمان: **[إن الأسر الحاكمة لن تنقب عن العقول طالما أنها قادرة على التنقيب عن آخر برميل نفط لشراء الولاءات، وإعاقة التغيير الجاد في المنطقة].** كما ساهم الاقتصاد الريعي مساهمة فعالة في خلق سيكولوجية فردية اتكالية في المجتمعات الريعية، فإذا كانت غالبية السكان في بلد معين مرتبطة بعملية استخدام الريع وتوزيعه، فإن هناك تبريرا لاستطاعة المرء أن يتحدث عن بلد أو مجتمع ريعي. ومن المتوقع سيادة "الذهنية الريعية". إذ يستطيع الأفراد أن يحيوا حياة جيدة دون أن يلزموا أنفسهم بأي أخلاقيات عمل مشددة، ولا توجد ضرورة لإجراء أي

[1] وليد عبد الحي، مرجع سابق، ص 215.

[2] المرجع السابق، ص217.

تمييز بين دخل مستلم ودخل مكدود من أجله. وإن موقفا مبني على قاعدة [ما يأتي بسهولة، يذهب بسهولة] قد يوحي بالإنفاق على المستوى الفردي والعام[1].

الدولة الريعية مبنية على اقتصاد من النموذج التداولي، حيث تكون مكانة الدولة هي المحرك الرئيسي لوظيفة التداول أو التحصيص إزاء شتى القطاعات الاقتصادية والقطاعات الاجتماعية، وقد تنجم عن حالة كهذه نتائج سياسية مختلفة' وفيما يلي أهمها:

–بما أن الريع مستمد من الخارج فان قيام الدولة بتسلم ذلك الدخل وإنفاقه يجعلها وسيطا بين النظام الرأسمالي العالمي من جهة واقتصاد الدولة ومجتمعها من جهة أخرى، هذا يتسبب في تقليص دور المجتمع المدني، فدور هذا الأخير يزداد في الفضاءات التي تنسحب منها الدولة، ولما كانت الدولة قائمة في أغلب القطاعات التي يحتاج إليها الفرد، فان الحاجة إلى المؤسسات الوسيطة تصبح أقل إلحاحا[2]، وإن وجدت فهي استمرار لوجود الدولة التي تدعمها ماديا نتيجة ندرة المال العام.

–أدى الاقتصاد الريعي إلى انتقال العقلية الاستبدادية إلى الدول غير النفطية فقد اجتذبت التنمية الاقتصادية البترولية في دول الخليج قوى عاملة من البلدان العربية غير النفطية، إلا أن الذهاب إلى العمل في الخليج، وبخاصة للطبقات المتعلمة وكذلك النخب السياسية، ساعد على إضعاف اهتماماتها بالقضايا الوطنية لبلادهم فهذه الظاهرة كانت بمثابة طريقة ترحيل (Exit mode) عملت على تقليل الضغط السياسي الداخلي من أجل الديمقراطية. ويرى بعض المحللين أن العمل والإقامة في منطقة الخليج يجعلان المقيمين فيها يميلون إلى اكتساب ثقافة اجتماعية – سياسية لا تشجع على الديمقراطية، فهم يعودون إلى بلدانهم وهم يحملون قدرات أكثر تقبلا للممارسات الأوتوقراطية لحكوماتهم[3].

استكمالا لما سبق، إذا كان النموذج الريعي يفسر حالة الاستبداد السياسي في أغلبية الدول في المجال العربي، فكيف يمكن تفسير التفاوت في النزعة الليبرالية بين الدول العربية الفقيرة (الأردن، المغرب، مصر، سورية، اليمن، تونس)؟ يعود ذلك إلى الأسس التي بنيت عليها الشرعية في الدول التقليدية الفقيرة مقابل الأسس الشرعية في الدول الجمهورية، إذ بُنيت شرعية الأولى على أساس ديني (الانتساب إلى أسرة النبي الكريم) وهو أساس انحصرت جاذبيته، ما يجعل النظام أقل ميلا إلى أدوات

[1] نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 456.

[2] وليد عبد الحي، مرجع سابق، ص214

[3] إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، مرجع سابق، ص 82.

الاستبداد المفرطة، أما النظم الجمهورية، فقد بُنيت شرعيتها على أسس ايدولوجية (القومية والاشتراكية) وعندما تعرضت هذه الأسس الأيديولوجية للهزيمة تزعزعت شرعية هذه النظم، وهو ما دفعها إلى اللجوء إلى آليات الاستبداد المفرطة للحفاظ على بقائها.

-تداخل الجهاز الأمني مع الجهاز السياسي، وزيادة الإنفاق على قطاع الأمن والدفاع من أجل ضمان التوازن الإقليمي العسكري[1].

المطلب الثالث ـــــــــــــــــ البنية المجتمعية.

إن اللغة المشتركة، ووحدة الدين، وتقارب العادات والتقاليد سواء المرتبطة بنمط الحياة الاجتماعية أو الثقافية، والتفاف الشعب حول أسس مشتركة لبناء الدولة، هي من أهم مظاهر تحقيق الاندماج بين المكونات الثقافية التي تعتبر الغاية القصوى في مشروع الدولة/الأمة (Nation-state)، بحيث تجري عمليات الاندماج في شتى صعد الدولة وهياكلها، فهي تستهدف بناء كيان سياسي جديد يتمايز عن جميع الكيانات والجماعات المكونة له، فهو كيان مشترك من حيث شعور الأفراد والجماعات بحسن المشاركة والمقاسمة، **فالدولة مكسب مشترك يقتضي الحفاظ عليه.** وتعد الدولة كذلك كيانا مشتركا من حيث تنظيمها وكيفية إدارتها والتعامل معها ومثل هذا الولاء المشترك والتنظيم العام لمكونات الدولة الثقافية منها والإدارية إنما هو نتيجة للعمل بمشروع بناء الدولة – الأمة[2].

غير أن هذه الصورة الموحدة للدولة-الأمة لم تعد كذلك، إذ شهدت فترة ما بعد الحرب الباردة، تفجر قضايا النزاعات ليس فيما بين الدول ولكن داخل الدول، وأصبحت كرات البلياردو الصلبة، كرات بلياردو مثقوبة دلالة على تفجر قضايا الإثنيات والعرقيات وضعف السلطة المركزية أمامها، وبهذا أصبحت الدراسات الاستراتيجية تميل بطريقة غير مسبوقة للتركيز على العامل الثقافي الذي اعتبره عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين (البراديغم الجديد). وقد انعكس هذا التحول في اتجاهين بارزين: قانوني: تمثل في تمدد التشريعات الدولية إلى الملفات الاجتماعية والقيمية كموضوعات الجندر والسكان وحقوق الإنسان، وديني: تمثل في الاهتمام بالظاهرة الدينية بأبعادها المختلفة.

---

[1] وليد عبد الحي، مرجع سابق، ص 217.

[2] رعد عبد الجليل مصطفى الخليل وحسام الدين عبد المجيد، "**نموذج الدولة-الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية**"، لبنان: المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 33، شتاء 2012، ص 121.

كما لا تزال قضية التعدد الاثني تثير كثيرا من المشاكل السياسية والثقافية، بل إنها تشكل داخل بعض المجتمعات قنابل موقوتة تنفجر بين الحين والآخر، وتوظف في سياقات محددة، فقد يبرز على سطح المجتمع في حقبة تاريخية محددة شعار اثني بهدف تعزيز دوائر حضور فئات اجتماعية، في فضاء الصراع السياسي داخل مجتمع معين، وهو الأمر الذي يفتح المجال للأقليات القبلية أو العرقية أو الدينية للمطالبة بفرص من التكافؤ السياسي والاجتماعي والثقافي، وتحقيق بعض مطالبهم في مجال الاعتراف بلغاتهم وثقافاتهم المحلية وطقوسهم الرمزية، لترتفع هذه المطالب إلى حد الوصول إلى المطالبة بالانفصال وبناء كيان سياسي هوياتي ضيق والأمثلة حاضرة في العديد من دول العالم المعاصر[1].

إن المعطيات التي تم استعراضها توضح صعوبة اختيار المقولات المفهومية المناسبة لفهم حقيقة مجتمعات المنطقة فهل الشعب أم الإثنية أم القومية أم الطائفية أم الأقلية أم الأمة هي المفاهيم المناسبة، وهل يمكن كتابة تاريخ قومي واحد أم يجب كتابة تاريخ تعدد النزعات القومية أو لنقل الطائفية في منطقة لا طالما وصفت بأنها فسيفساء يسودها التفتيت؟ وهل يمكن الفصل بين الهوية العربية والمحدد الإسلامي لها؟ على اعتبار بعض الطروحات التي تعتبر الدين الإسلامي دينا قوميا محصورا في نطاق جماعة اثنية محددة الهوية، وفي منطقة جغرافية وضمن مجموعة عرقية ذات خصائص جسدية واضحة، وليس دين عالمي عابر للحدود القومية وللإثنيات والطوائف[2].

أولا: سيسيولوجيا المجتمعات العربية: تقاطع الدين مع القبيلة مع السياسة.

يسهل الدفاع عن الأطروحات القائلة بوجود العديد من الأقليات العرقية أو الدينية، وعدم التجانس بين المجتمعات المختلفة المكونة للشرق الأوسط والعالم العربي بالخصوص من حيث تنوع اللهجات حتى لدى الناطقين بالعربية، ويبدو طبيعيا انطلاقا من هذا الموقف عجز المجتمعات العربية عن إيجاد حد أدنى من التوافق ليس فيما بينهما، وإنما داخل كل منها بما يتيح الاستقرار السياسي والاجتماعي[3]. وتبرز هنا العوامل الداخلية من خلال صبر سوسيولوجيا الدولة العربية كعامل للفوضى وعدم الاستقرار والذي اتضح مع الحراك الشعبي بدايةً من عام 2011.

---

[1] كمال عبد اللطيف، ***مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في الانفجار العربي الكبير***، قطر: المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات.ط.1، 2012، ص 44

[2] جورج قرم، مرجع سابق، ص100.

[3] المرجع السابق، ص 142.

الدولة في المفهوم السوسيولوجي الديمقراطي هي رموز وتشكيلات تم بنائها بتوافق جميع قوى التأثير المجتمعي، ويتم الدفاع عنها بالأكثرية لأنها التعبير المتفق عليه لمصالحهم، وفي علم الاجتماع السياسي تعرف بنية الدولة:**[على أنها مركب من الأفراد تربطهم روابط العيش المشترك والمصالح المشتركة على أرض يتواجدون عليها من جيل إلى جيل ومن أجل تهديب السلوك الفردي والجمعي المتجه إلى السلوكيات والمصالح المتطرفة التي تحصل في طياتها مقومات النزاعات المستمرة على السلطة والثروة إلى أطر المتوافقات بعقد مجتمعي معنوي ملزم يجعل الدولة بنية لوحدة اجتماعية سياسية اقتصادية قانونية للعلاقات الداخلية والخارجية]**. أما القبيلة: **[فهي بنية اجتماعية حياتية لمجموعة من البشر اتسمت منذ نشوئها بالمثالية الوظيفية لأفراد تربطهم صلة الدم والقربى (العصيبة) قبل ظهور مفاهيم الدولة المدنية والدولة الدينية والطبقة والقومية ثم الدولة الديمقراطية]**[1].

تعد البنية القبلية من الخصائص السوسيولوجية للمنطقة العربية، وكان لهذه البنية أدوار مهمة في عملية التحام المجتمعات وانقسامها، وفي حركات مقاومة الاستعمار مما أثر على عملية تشكل الدولة الوطنية العربية بعد انفكاك أواصر الدولة العثمانية. وتفضي متابعة مكانة القبيلة في المنطقة العربية منذ العصور القديمة، إلى أن بنيتها العصية تلقت عدة صدمات مؤثرة يمكن تقسيمها إلى ثلاث: **الإسلام والاستعمار والوطنية**[2]، وقد كان تأثير هذه الصدمات متفاوتا على حسب خصوصية كل قطر عربي.

على مستوى الخطاب السياسي العربي كان حضور القبيلة حضورا باهتا، كما تأثر موقعها في الخطاب بنزعة نفعية ترتبط بطبيعة الأيديولوجيات التي وجهت تحليلات وخطابات النخب السياسية العربية من قومية وماركسية وليبرالية ثم إسلامية، حيث أن تطبيقات هذه الايدولوجيات كانت تتم في إطار ما فوق – وطني يهمش الظاهرة القبيلة[3].

إلا أن الأنظمة السياسية التي تشكلت بعد الاستقلال في الخمسينات من القرن الماضي كانت أكثر إدراكا لهذا البعد العشائري والقبلي والطائفي في تركيبة المجتمع العربي، وقد حصلت هذه الأنظمة على

---

[1] رعد قاسم صالح، **إشكالية الدولة والقبيلة في أزمة دارفور 2003-2010**، تاريخ التحميل 14/06/10 على الساعة 15.00.

https://www.academia.edu/7008742/%D8%A7%D8%B4%D9%

[2] محمد نجيب بوطالب، ***الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية، مقاربة سيوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية***، قطر: المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات، أكتوبر 2001، ص5.

[3] المرجع السابق، ص 6.

التعامل مع هذا الواقع بأكثر من طريقة، فبعضها عمد إلى تقديم الامتيازات المادية للقبيلة التي ينحدر منها بحيث تصبح القبيلة هي النظام والنظام هو القبيلة ومن الأنظمة من عمد إلى محاولة تفتيت القبائل، أو إضعاف انتمائها من خلال "لجان شعبية"، أو "حزبية"، وقد كشفت الثورات العربية طبيعة هذه الانتماءات ودورها في تأجيج الثورات أو تعثرها[1]. وإذا ما حاولنا قياس تداخلات العامل الديني مع القبيلة كمركب سوسيولوجي والتشكل السياسي للدولة العربية الحديثة، سنلحظ اختلافات هامة من دولة إلى أخرى.

ففي الخليج العربي لم يأت ميلاد الدولة العربية إلا من خلال تطور داخلي ونتيجة لخصوصيات اجتماعية وجغرافية، فضلا عن ارتباط نشأتها بالإصلاح الديني من جهة، وبالتركيبة القبلية من جهة ثانية، فقد كان للدعوة الوهابية إلى جانب القبائل دور في هذا النفوذ وتوحيد الكيانات القبلية بعد صراع دامٍ أدى إلى التمرد على السلطة العثمانية، وسرعان ما توسع هذا التحالف ليشمل قبائل أخرى وأفضى إلى قيام المملكة وتوحدها عام 1926[2].وفي حالة السعودية، فإنه على الرغم من الازدهار المرتبط بالنفط فثمة مصادر محتملة للتناقض والنزاع يمكن أن يعبر عنها تعبيرا جليا بأسلوب سياسي في اللحظة المناسبة، فالاختلافات المناطقية تعززها عوامل اقتصادية ومهنية وأحيانا اثنيه ودينية، والتنافسات القليلة هي على جانب من الأهمية فمع أن البدو لا يزالون يعانون هذا الإهمال، فإن موازنة بعض القبائل ضد بعضها الآخر لا تزال تمثل أسلوبا نافعا من أساليب السيطرة، كما أن للاختلافات الدينية أهميتها، فمع أن غير المسلمين يسمح لهم بالعمل في السعودية، إلا أن العرب المسيحيين لا يسمح لهم باكتساب الجنسية السعودية[3]، وما هو أهم من الناحية السياسية هو وضع الشيعة الذين يقدر عددهم ما بين 15و20% ويعاني شيعة السعودية من تضيق لمساحة الحقوق الدينية– المذهبية وتهميشا سياسيا. أما على المستوى الجغرافي فيتركز الشيعة في المنطقة الشرقية الغنية بالنفط، في حين أنهم يشتكون من أوضاع اقتصادية سيئة، ومن ثم يتقاطع البعد الجغرافي مع البعد المذهبي والبعد الاقتصادي وهو ما يجعلها أكثر تعقيدا[4].

---

[1] طلال عتريسي، "**تأثير الأبعاد الطائفية والعشائرية على الثورات العربية**"، شؤون عربية، العدد 148، شتاء 2011، ص29.

[2] محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق، ص 7.

[3] نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص 474.

[4] شحاتة محمد ناصر، "**سياسات النظم الحاكمة في البحرين والكويت والعربية السعودية، في التعامل مع المطالب الشيعة (2003–2008):دراسة مقارنة**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد387، ماي2011، ص38.

اليمن، الذي يمثل أحد النماذج العربية البارزة في حضور القبيلة في المشهد السياسي الراهن، فانتماء الأفراد إلى القبائل يتميز بحتمية اجتماعية لا يضاهيها الانتماء إلى الأحزاب السياسية، ولم يخلو المشهد السياسي اليمني بدوره من تحالفات بين الأحزاب وبين القبائل. في الواقع يكاد يكون متفردا لشدة التطابق والتداخل بين المكونين السياسي والاجتماعي (الحزب والقبيلة)[1]، وهناك من يتحدث عن "ديمقراطية قبلية" في اليمن، ومن يتساءل هل الولاء هو للعشيرة أم القبيلة أم للجمهورية؟[2]

تعتبر حالة التفكك الجغرافي لبعض الدول في المنطقة، على النحو الذي يمكن تحليله عمليا من واقع السودان، الذي يمثل فضاءً مشتركا لعوالم ثلاثة تجمع بين العروبة والافريقانية والإسلام، وليس بخاف أن هذا التصادم في الحرية والانتماء الثقافي قد دفع بالسودان في مرحلة الاستقلال الوطني إلى أزمة حقيقية حيث ادعت النخبة الشمالية وصلا بانتماءاتها العربية والإسلامية، في حين أكدت النخبة الجنوبية جذورها الإفريقية غير العربية. هذا التصادم في الهوية أدى إلى خلق حالة من الاستقطاب الذي أفضى إلى النيل من أركان مشروع بناء الدولة الوطنية الحديثة في السودان فالثنائية الحادة بين الانتماء العربي الإسلامي من جهة، والانتماء الإفريقي المسيحي من جهة ثانية، مثل رافدا أساسيا لتفكك الدولة السودانية[3].

أما في الحالة العراقية، فإن سؤال الهوية تحول، إلى حالة تراجيدية فقد خلخل الغزو الأمريكي الكيان العراقي الذي اعتاد الخطاب القومي طيلة عقود، وانفجرت الهويات متسلحة بكل أنواع الأسلحة الدينية والقومية والإثنية والمذهبية، وقد اضطرت النخب التي جاء بها الأمريكيون للسلطة إلى الاتفاق على تثبيت مظاهر التنوع الذي يميز شرائح المجتمع العراقي[4]، خاصة الاختلاف السني –الشيعي وتقاطعاته مع العلاقات العراقية الإيرانية والعلاقات الخليجية الإيرانية. إذ تربط إيران بشيعة العراق علاقة تاريخية تتلخص في تلك العلاقة بين المؤسسة الدينية العراقية والإيرانية، وعلاقة إيران بالأحزاب السياسية المعارضة ذات القيادات الشيعية والتي تحولت بعد سقوط نظام صدام حسين إلى أحزاب حاكمة.

---

[1] محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق، ص 6.

[2] طلال العتريسي، مرجع سابق، ص 34.

[3] حمدي عبد الرحمن،"**لماذا تتفكك الدول؟ السودان من الضعف العام إلى التفكك الجغرافي**"، مصر: السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011، 46، ص28.

[4] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 114.

لذلك لا يغيب على ذهن أي باحث في شؤون العلاقات الإيرانية العراقية إعطاء العامل الشيعي أهمية على اعتبار أن الأغلبية الشيعية قاسم مشترك ما بين البلدين، فالعراقيون الشيعة منذ عصر الدولة العباسية إلى قيام نظام صدام حسين عام 1967 كانوا تحت حكم الأقلية السنية التي لا يتعدى تعدداها 12 إلى 15%، مما ترك في تصورهم ترسبات فكرية تقوم على الاضطهاد السني لهم أضف إلى ذلك الاختلافات الدينية التي كان لها الدور الحاسم في تأجيج العداء السني الشيعي عبر الفترات التاريخية المتعاقبة بعد ظهور المذهبية الشيعية وترسميها في إيران مع القرن17.

وتعد فترة حكم صدام حسين الفترة التي عرفت فيها الطائفة الشيعية العراقية علاقات وثيقة مع إيران، وذلك عندما لجأت العديد من القيادات الشيعية العراقية إلى قم، إضافة إلى العلاقات التي تربط المرجع الشيعي الأعلى في العراق آية الله علي السيستاني ذو الأصول الإيرانية بالمرشد الأعلى للثورة الإسلامية كمرجعية شيعية عليا، والذي تتشابه توجهاته مع إيران فيما يتعلق بضرورة ألا يتنافى النظام السياسي في العراق مع تعاليم الدين الإسلامي والمذهب الشيعي[1].

غير أن سقوط النظام العراقي السابق أدى إلى البروز السياسي للشيعة من دون كافة الطوائف الأخرى ومنها الطائفة الكردية (20.18) % والمسيحية (2) %، حيث حصلوا على الأغلبية في الانتخابات التي جرت عام 2005، ما مكنهم من تحصيل مناصب القيادة العليا للبلاد، خاصة أنهم كانوا موجودين خارج النظام السابق ما يعني سهولة تحالفهم مع الولايات المتحدة التي لم تخرج من العراق دون إقامة حكومة موالية لها[2].

وعلى إثر ثورات الربيع العربي أصبح الحدث الداخلي على مستوى المشهد السياسي، وهو أمر ملموس في منطقة الخليج خصوصا في مراكز الثقل الخاص بالطائفة الشيعية على نحو ما شهدت كل من البحرين والمنطقة الشرقية، وبالأخص بلدة العوامية في السعودية عام 2011، وظلت آثاره حتى عام 2012، وتجتذب هذه النزاعات الداخلية ردود فعل من طرف إيران والقوى الشيعية في كل من إيران والعراق ودول مجلس التعاون وحزب الله في لبنان، على نحو عبر عنه ببروز هلال شيعي، وعلى جانب

[1] عمر الحسن، مرجع سابق.

1 YvesLacoste,***Géopolitique de la Méditerranée*** , Paris: AlmondColin, 2006,p.443.

آخر توجد آثار ومؤشرات المساندة الإيرانية للحوثيين في اليمن والحرب الدائرة هناك أكبر دليل على خطورة هذا المأزق الأمني المجتمعي على حد تعبير باري بوزان المصطنع[1].

في سوريا، يعرف المجتمع نسيج طوائف ومذاهب وعقائد وتيارات، عمد الحزب الحاكم إلى تأطيرها في بوتقة خطاب قومي وحدوي، وباسم السياسة والفهم الميتافزيقي للمواطنة ألغت الادعاءات الهوياتية الخصوصية. وفي ظل الانتفاضة السورية يشهد المجتمع السوري حرب الهوية بالهوية ويمثل المختبر السوري بعد العراقي والسوداني واللبناني مختبرا جديدا قد يحمل في طياته تفتيت الدولة[2].

ثانيا:سوسيولوجيا المجتمع التركي والإيراني: تقاطع القومي مع الديني.

1 / تركيا: لقد كانت القومية التركية العنصر الأساسي في تكوين الجمهورية التركية، ورغم التعددية العرقية والثقافية التي امتلكها المجتمع التركي كميراث عن الدولة العثمانية إلا أن الدولة التركية في نشأتها على يد كمال أتاتورك، أقصت جميع هذه العوامل وتبنت نموذجا يقوم على أساس القومية التركية والتغرب العلماني. وتعتبر المسألة الكردية من المسائل الأساسية التي رافقت الدولة التركية منذ فترة تأسيس الجمهورية التركية[3].

ويبلغ تعداد الأكراد في تركيا حوالي 12 إلى 14 مليون نسخة، يتمركزون في المناطق الشرقية والجنوبية المحادية لتوزيع الأكراد في شمال العراق وإيران، مما يعطيهم موقعا استراتيجيا وقد بدا من خارطة الشرق الأوسط الجديدة بعد حرب الخليج الثانية عام 1991، أن إقامة دولة كردية كانت قد برزت للوجود أول مرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى بإنشاء نواة لهذه الدولة في كردستان العراق[4]، فبعد أن حقق أكراد شمال العراق مكاسب سياسية أصبح لدى الأكراد في تركيا نفوذ أكبر من خلال التنظيمات الحزبية للضغط على النظام التركي، والحقيقة أن عدم إتباع سياسة منفتحة من الحكومة التركية اتجاه القضية ورفعها عن مستوى مواجهة دولة لتنظيم إرهابي، سيحمل القضية تبعات هي في غنى عنها، خاصة وأن أصوات انفصال الأكراد عن الدول المنتمية لها في الشرق الأوسط تعالت بعد إعلان مسعود

---

[1] معتز سلامة، ***تهديدات مستجدة: دورة الحروب المحتملة في الخليج***، بتاريخ 2014/5/10 على الساعة 14.00.
http//:www.siyassa.org.eg/index.aspx.

[2] المرجع السابق، ص 116.

[3] محمد ثلجي، مرجع سابق، ص87

[4] أوبرت ألسن، ***المسألة الكردية في العلاقات التركية الإيرانية***، ترجمة محمد إحسان، العراق: منشورات ناراس،ط.1، 2001، ص-ص 11-12.

البارزاني عن إجراء استفتاء في 25 أيلول 2017 والذي جاءت نتيجته بتأييد الانفصال رغم عدم الاعتراف به من طرف الحكومة العراقية والقوى الإقليمية والدولية.

2 / إيران: من أهم المفارقات التي تواجه الانتماء الهوياتي الإيراني الانتماء المزدوج الإسلامي والقومي، أين يعبر الانتماء القومي عن الخصوصيات الذاتية للشعب الإيراني التي أعطته أهمية خاصة وسط الشعوب الإسلامية نسبة للحضارة الفارسية العريقة، أما الانتماء الإسلامي فيمثل خصوصية الانتماء للمذهب الشيعي. فرغم أن تاريخ إيران ما قبل الثورة يُؤرخ له في الفكر السياسي الشيعي للثورة على أنه عهد الانصياع للغرب والتخلي عن بناء الهوية الإسلامية فإن الخميني لم يستطع –باعتباره مبعث الفكر الثوري السياسي–أن ينفي إعجابه بالشخصية الفارسية خاصة وأنه لم يمنع بعض مؤسسات الدولة في السنوات الأولى للثورة من التعبير عن المشاعر القومية[1].

أدى ذلك إلى بروز علاقة قلقة ما بين **القومية والإسلام** في ذهنية المواطن الإيراني وفي ذهنية الجوار العربي، ومن أهم الشواهد على ذلك إطلاق الحرس الثوري أثناء اجتياحه جزيرة الفاو العراقية أسماء فارسية على شوارع الجزيرة ومساجدها وإلقاء خطبة الجمعة باللغة الفارسية، مما أدى إلى تصوير الحرب من طرف العرب على أنها حرب ما بين الفرس والعرب، ويضاف إلى ما سبق الإصرار الإيراني على تسمية الخليج الفارسي بدل **الخليج الإسلامي** وهي تسمية توحي بأنها جاءت في مواجهة التسمية القومية العربية **(الخليج العربي)**[2].

كما يعكس الدستور الإيراني العلاقة ما بين الانتماء الفارسي والانتماء الإسلامي فقد جاءت المواد تخصيصية تخاطب الأمة الفارسية، ومن المواد التي تحصر نفسها في إطار عموم الشعب الإيراني (المواد 9، 17 و19) حيث تشير المادة (9) إلى أن صون حرية الجمهورية الإيرانية الإسلامية من مسؤولية الحكومة وجميع أفراد الشعب، وتشير المادة (17) إلى أن الدوائر الحكومية تعتمد في أعمالها على التاريخ الهجري والشمسي[3]، كما منع الدستور الإيراني المسلمين على تعدد جنسياتهم من تولي منصب رئيس الجمهورية، فحسب المادة (125) يجب أن يكون رئيس الدولة فارسي شيعي[4]، كما لا تجيز

---

[1] نيفين مسعد، ***صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ص60.

[2] المرجع السابق، ص62.

[3] المرجع السابق، ص59.

[4] David Menshri, "**Iran'sRegionalPolicyBetweenPragmatism**", (New York**, *Journal of International Affair*s**, Vol. 60, No.2 Spring/Summer.2007), p.155.

المادة (41) من الدستور الإيراني الجمع ما بين الجنسية الإيرانية وما سواها من الجنسيات وترخص الحكومة حق سحب الجنسية من أي إيراني في حالة حصوله على جنسية دولة أخرى.

إلا أن العوامل السابقة لم تمنع تفوق العامل الديني على القومي في توصيف الهوية الإيرانية حيث حللت شيرين هنتر التفاعل ما بين القيم الفارسية والإسلامية، ورصدت ضمن عوامل إضعاف الهوية الوطنية عامل التعدد الاثني فالفرس يشكلون 51% من الشعب الإيراني، فيما تتوزع النسبة الباقية على قوميات ولغات وديانات ومذاهب مختلفة، أضف إلى ذلك الدعم الإيراني لكل الفئات الشيعية الغير فارسية الموزعة عبر خريطة الشرق الأوسط ووسط آسيا.

ثالثا:التعدد المذهبي: إشكالية الداخل والخارج

حدث مع مطلع التسعينات تحول جذري كان له عظيم الأثر في تدويل مسألة الأقليات–خاصة منها ذات البعد المذهبي–بفهم وآليات مختلفة عن التي تم بها التدويل وقت الإمبراطورية العثمانية. هذا التحول الجذري هو في الواقع نتاج لعملية مركبة جدلية الطابع بين الداخل والخارج بين منظومة دولية تتغير جذريا من حيث المفاهيم الحاكمة لتصوراتها ومن حيث الآليات الجديدة المستخدمة لتحقيق أهدافها هذا من جهة، ومن جهة أخرى داخل متعثر في مواجهة التحديات ومتأخر في إدراك الجديد[1].

في اللحظة التاريخية التي كانت تتوسع فيها الإمبراطورية العثمانية وأصبح نطاقها الجيو–سياسي ممتدا وضم العديد من العرقيات والمذاهب واللغات، لم يواكب هذا التوسع إنجاز داخلي مماثل للإنجازات العسكرية، الأمر الذي خلق ثلاث أهم تحديات أمام الدولة العثمانية: التغلغل الأجنبي،والضغط الاقتصادي والاختراق بالامتيازات مع بروز مشكلة الأقليات.

تحت مظلة الامتيازات سُمح للأوروبيين منذ القرن السادس عشر أن يحظوا بحصانات وحقوق وإعفاءات مميزة، كذلك عدم خضوع الأقليات المسيحية لقوانين الدولة العثمانية، وإنما لقوانين الدول التي ينتمون إليها، كما حصلوا كذلك على حق الرعاية المذهبية للأقليات الدينية[2]. غير أن ما حصل لم يكن

---

[1] سمير مرقس، ***الجماعات الدينية والقومية***، في الحوار القومي الإسلامي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1 ،2008، ص112.

[2] المرجع السابق، ص117

بمثابة منح حقوق المواطنة الكاملة لهم بل العكس هو الصحيح، إذ أنه دفع بالمسألة بعيدا عن دائرة الضوء، وأكد أن غير المسلمين غرباء تَجِبُ حمايتهم عن طريق الدول الأجنبية، وفي هذا الصدد أشار رجل الدولة والمفكر التونسي على عهد العثمانيين خير الدين التونسي بتذمر واضح إلى أن هذا الإجراء سحب البساط من إمكانية قيام إصلاح سياسي، حيث يتطلب الشعور بالإصلاح وخلق الظروف المواتية للتمتع بحقوق المواطن، خلق طبقة ذات امتيازات موالية وخارج إطار المجتمع السياسي مما يفرض التقدم نحو السياسة بمعناها الشمولي[1].

أمّا في الوقت الحالي، فإن المنطقة الشرق أوسطية تعج بالانقسامات المذهبية وزاد التطرف الديني وظهور الجماعات الإرهابية التكفيرية من قتامة المشهد التشرذمي، ومن تهديد واضح لأسس الدولة القطرية التحديثية، خاصة بعد التحولات العولمية التي أنتجت شركات برؤوس أموال ضخمة تبحث عن زيادة ثروتها عن طريق إبرام عقود مع الأقليات المذهبية وهنا نشير إلى عقود الشركات الكبرى مع الأقليات في كل من العراق والسودان وحتى ما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية، ما نتج عنه اقتصاد أقلوي بعيد عن الاقتصاد القومي.إنها النقلة يقول سمير مرقس من **[الجييوبوليتيكا]** التي جرت مع تقسيمات مطلع القرن العشرين إلى **[السوسيواإكينوميكا]** في مطلع القرن الواحد والعشرين، حيث تضخم ثروات قوى العولمة عن طريق تقسيم الدول المتعدد المذاهب والديانات[2].

المرحلة	الإستراتجية	الفترة الزمنية
الامتيازات الأجنبية	**الرعاية المذهبية**	**بداية من عام 1579**
الإرساليات التبشيرية	**الاقتناص**	**منتصف القرن 18**
الاحتلال الأجنبي	**حماية الأقليات**	**القرن التاسع عشر.**
الكيان الصهيوني	**الغزو من الداخل**	**1948.**
العولمة	**التدخل تحت مظلة الحقوق**	**مطلع التسعينات**
الإمبراطورية الأمريكية	**التوسع على قاعدة السوق**	**2001.**

الجدول رقم-1-التجزئة الرأسية (الدينية والقومية)

[1] عبد الوهاب الأفندي، ***إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أو مواطن، في الإسلاميون والمسالة السياسية***،لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2 ،2004، ص177.

[2] سمير مرقس، مرجع سابق، ص، ص119-120.

المصدر: سمير مرقس، ***الجماعات الدينية والقومية، في الحوار القومي الإسلامي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1 ،2008، ص130.

رابعا: الشرق الأوسط الجديد والمدرسة الكولونيالية الأمريكية

انتهت المدرسة الكولونيالية الأوروبية التي مثلت الاتجاه التقليدي، القائم على التقسيم القومي الذي أخذ ملامحه من المدرسة القومية الغربية سواء في شقها الليبرالي أو الاشتراكي،أمام اندفاعية المدرسة الكولونيالية الجديدة التي تزعمتها الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب الباردة، وقبل ذلك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، لتعطي نموذجا جديدا للإقليم لا يختلف في المضمون وهو ابقاء المنطقة ذات طابع انقسامي اختلافي ولكنه يختلف في الشكل من خلال الانتقال من الدولة القومية إلى الدويلة الطائفية أو العرقية أو المذهبية، ونظرا لأن المنطقة الشرق أوسطية تمثل سوسيولوجيا ثراء ثقافي وديني فإن هذا الثراء الذي تم استعابه سابقا تحت لواء الدين الإسلامي والذي أنتج مفهوم الأمة أي الانتماء لهذا الكيان الجامع على أساس الدين المشترك، فهناك في القرنين الهجريين الأول والثاني فقط حصل التطابق بين مفهوم الدولة والأمة في ظل الخلافة الراشدة والحكم الأموي والعباسي الأول ثم عرفت الدولة مع نهاية الحكم السلالي العباسي انفصاما أدى إلى ظهور دول المماليك والتي كان من أهم نتائجها ظهور الدولة الفاطمية في تونس ثم في مصر ثم في بلاد الشام على أساس مذهبي شيعي مبطن، ولم تتوحد الدويلات العربية من جديد إلا تحت الحكم السلالي العثماني الذي حماها من هجمة استعمارية برتغالية توسعية، فتحولت الدويلات إلى دولة واحدة قوية وصلت مدافعها إلى وسط أوروبا.

يظهر من استقراء التاريخ ضعف تماهي العرب والمسلمين عامة مع الدولة الإقليمية ذات الحدود الجغرافية المحدودة، وذلك نتيجة الميل للانتماء للوحدات الفرعية دون الدولة والمقصود هنا المدينة والقبيلة والطائفة الدينية – أو الانتماء للوحدة الأعلى والأشمل الأمة الإسلامية، وعند مجيء موجة بناء الدولة القومية كان العرب يفتقرون لشعور الارتباط بالأرض الذي كثيرا ما يسود المجتمعات الفلاحية ولأن الطبيعة العربية صحراوية والعرب كانوا كثيري الترحال، فإن الدولة عندهم كانت لا تخرج عن معنى الانتقال ويبقى الاستثناء يشمل ثلاث مجتمعات أساسية المصرية والتركية والإيرانية، والتي عرفت نموذج الدولة في شكله التقليدي الإمبراطوري[1].

[1]Raymond Hinnebusch, ***The InternationalPoliticsofThe Middle East***, Manchester and New York : Manchester University Press,2003,p55.

بدأت ملامح المشروع الأمريكي في المنطقة تتضح من خلال ثلاث تواريخ أساسية تجسدت آثارها في إقليم الشرق الأوسط وهي تاريخ (1991 و2001 و2011) تمثل التواريخ الثلاث محطات لتدخل الأمريكي في المنطقة المبني على إستراتيجية طويلة المدى، التاريخ الأول جاء التدخل العسكري الأمريكي في إطار الشرعية الدولية لرد العدوان العراقي على الكويت والذي انتهى بفرض العقوبات الاقتصادية على العراق، لينتهي السيناريو باحتلاله عام 2003 على إثر أحداث 9/11 فلولا هذا الحدث لما دخلت الجيوش الأمريكية أفغانستان ثم العراق.

يعد الغزو الأمريكي للعراق أشد محطات الهندسة الكولونيالية الأمريكية قسوة، فالهدف ليس إسقاط النظام فقط بل إسقاط الدولة، ولا أدل على ذلك من مشروع بول بريمر –الحاكم المدني في العراق– الطائفي، والذي تم التمهيد له بفك الجيش العراقي الوطني، وبإقامة نظام المحاصصة أي تقسيم السلطة على الطوائف السنية والشيعية والكردية في العراق[1]. ليأتي الربيع العربي الذي بدأ شعبيا غير أن الأيدي الخارجية دولية أو إقليمية ما لبثت أن تدخلت لتحويره عن مساره الطبيعي والذي لا يخدم بضرورة القوى الغربية.

نستطيع القول أن عملية استئناف إستراتيجية التفكيك الكولونيالية لشرق الأوسط تجاوزت التقسيم السايكس بيكي القائم على الجغرافيا السياسية إلى مشروع قائم على الجغرافيا الأنثروبولوجية[2].

وهنا يتضح الفرق بين المدرستين الاستعماريتين الأوروبية القديمة والأمريكية الجديدة،ففي الحالة الفرنسية والبريطانية النموذج القائم وفق رؤيتهم هو نموذج الدولة القومية والتي ترسخت في المنطقة بعد خروجهما، أما الرؤية الأمريكية فهي لا تخرج من كون أصل المجتمع الأمريكي مجموعة من الهجرات والثقافات المختلفة مما زاد من البحوث والدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة والتي كان لها تأثير على مراكز صناعة القرار الأمريكي، التي تسعى عبر إداراتها المتعاقبة وتشجيع صهيوني إلى تقسيم الشرق الأوسط الحالي وفق خاصية جيوثقافية، تفصح عن سمات ثقافية أكثر منها جغرافية فهو يجلب في ذهن أي باحث تراكمات البشرية القديمة وموروثاتها، باعتباره اطارا تاريخيا ودينيا، وصورة للهوية الإسلامية باعتبارها المرجعية الحضارية والإقليم الجيوثقافي، فلا اليهودية ولا المسحية رغم منبتهما الشرقي

[1] عبد الاله بلقزيز ، "**آليات التفكيك وظواهره في الوطن العربي**"،لبنان:المستقبل العربي،العدد443، جانفي2016، ص67.

[2] المرجع السابق، ص70.

لم يستطيعا أن يُكونا حضارة داخل المنطقة كالتي خرجت من لدن الدين الإسلامي لتكون وعاءً يشمل اليهودية والمسيحية[1].

وبخصوص الدولة القومية التي تعد أحد أهم انجازات الحداثة الغربية فإنها تشكلت في النظام الشرق أوسطي قصرا وتم تحديد حدودها من قبل الآخر، وفقا لرؤيته الفكرية والهوياتية ومصالحه الجيواسترتجية والجيواقتصادية، ولم تكن أبدا نتيجة طبيعية للحروب أو للتزاوج بين الأسر الحاكمة، ولا في إطار الصراع مع الكنيسة والإقطاع والسلطة المطلقة كما كان حاصل في أوروبا.وفي ظل هذا المسار التاريخي للمجال الحضاري الإسلامي سابقا والشرق الأوسط حاليا تشكلت حركتين اجتماعيتين الأولى: قومية ارتبطت بالطبقة الغنية المثقفة والتي دعت إلى وحدة قومية علمانية بناءً على مفهوم الأمة العربية ثم القطر العربي، والثانية: حركة إسلامية ارتبطت بالطبقة الوسطى في إطار ما يعرف بالإسلام السياسي الحركي والتي دعت إلى إعادة إحياء مفهوم الأمة الإسلامية في إطار الدولة الإسلامية ومبادئها المختلفة عن الدولة القومية[2]. وكان الانتصار للحركة الأولى التي تشكلت فيها الدولة على أساس مفهوم القومية العلمانية المرتبطة بالتسلط، فأصبحت الدولة في الشرق الأوسط دولة النظام الحاكم الذي ارتبط استبداده بالعقلية الدينية الرافضة لثورة كونها فتنة، والعقلية العسكراتية الزاعمة مواجهة المستعمر والعقلية الاقتصادية الريعية.

أنتجت الصياغة الغربية لشرق الأوسط رؤية أمنية تنطلق من المستوى الأعلى بمعنى ارتباط الأمن بالدول والنظام الدولي الفوضوي، ما أنتج اهتمام كبير بالتسلح والدفاع على حساب المفهوم الأدنى والذي يرتبط بالمستويات الداخلية للأمن والتي تتعلق بالدرجة الأولى بشعوب المنطقة أو أقلياتها التي تعاني من الفقر وقلة الحريات، ومع تهاوي الأنظمة على إثر الربيع العربي انفجرت المجتمعات داخل الدول العربية بالخصوص لتسفر عن طبيعتها الاختلافية التي لم يعالجها الاستبداد بل كتم صوتها لتتفجر في التوقيت الحالي وتطرح سؤال أزمة الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي[3].

---

[1]أحمد داود أوغلو،***العمق الاستراتيجي، موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية***، مرجع سابق، ص358.

[2]Raymond Hinnebusch,Op.cit,p55.

[3]Pinar Bilgin, Whose",**Middle East'? Geopolitical Inventions and Practices of Security"**, Vol 18(1), March 2004, p-p, 29-30.

الفصـــــــل الثانـــــــي ــ

المقدمات المعرفية لمنظور الإسلام السياسي.

[كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام وكان العوام القواد فريقا والأمراء فريقا آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمراء آخر وصارت الرعية صنفا وصار الجند آخر فتعارضت الأمور].

ابن العربي.

الفصـــــــل الثانـــــــي

المقدمات المعرفية لمنظور الإسلام السياسي.

بعد التطرق لجينالوجية المفاهيم الأساسية للبحث، لا بد من الذهاب إلى مرحلة أعمق بالتطرق إلى المقدمات المعرفية لمنظور الإسلام السياسي، والتي لا تخرج عن البحث في بنية الفكر السياسي الإسلامي. ومن حيث التحقيب الزمني لا بد من أن ننوه إلى نقطة غاية في الأهمية؛ إن دراسة المقدمات المعرفية للإسلاميين لن تخرج عن الحقبة التاريخية التي بدت فيها ملامح الخارج ترتسم في المجال الحضاري، أي الحقبة الممتدة من القرن التاسع عشر إلى وقتنا الحالي، حيث عَدَ الكثيرون حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798 صدمة حضارية تلتها استجابة من النخب العربية والإسلامية، تشكلت على إثرها حركة فكرية أطلق عليها **[حركة النهضة العربية]** والتي دشنت مرحلة فكرية جديدة مغايرة عن الحركة الفقهية التراثية السابقة.

المبحث الأول؛ سيهتم ببحث التراث الإسلامي في شقه السياسي، والمتمثل أساسا في إنتاجات كل من فقهاء وعلماء الآداب السلطانية والسياسة الشرعية، وسيتم التركيز على مفهوم **[الخلافة]** والتي تعرض إليها مختلف علماء المسلمين كمنظومة للحكم السياسي الإسلامي تم بناءها معرفيا بناءً على التجربة الراشدية.

المبحث الثاني؛ سيُناقش الفكر السياسي الإسلامي الحديث ابتداءً من عصر النهضة العربية، أو ما يعرف بالإصلاحية الإسلامية والتي انتشرت دعواها وتمكنت من منطقة القلب في العالم الإسلامي بين دمشق والقاهرة وإسطنبول. وسيتم التطرق هنا إلى فكر أوائل الإصلاحيين مثل: خير الدين التونسي(تونس)، وجمال الدين الأفغاني(أفغانستان)، ومحمد عبده (مصر)، ورشيد رضا(سوريا)، كما ننوه بداية أن الحركة الإصلاحية امتدت لدول المغرب العربي ومن أبرز أعلامها الشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر وعلال الفاسي في المغرب، وعُرفت باسم **[السلفية الوطنية]** كونها ارتبطت بقضية التحرير ومقاومة المستعمر ثقافيا وفكريا وحتى الدعوة لثورة المسلحة.

المبحث الثالث؛ تعرض لمرحلة فارقة يعتبرها الكثيرون مرحلة *[القطيعة الإبستمولوجية]* في المنظومة المعرفية الإسلامية، بالانتقال من سؤال *[النهضة]* إلى سؤال *[الهوية]*، والتي لا بد من استرجاعها أي الهوية الإسلامية عن طريق التحقيق التدريجي *[لدولة الإسلامية]*، التي هي نموذج متخيل لنموذج الخلافة الزائلة، وقد دُشن هذا التيار الفكري والحركي معاً مع حركة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928.

المبحث الأول ـــــــــــــــ التراث السياسي الإسلامي.

يتحدد موقع التراث السياسي الإسلامي من النموذج المعرفي الإسلامي موقع القاعدة التي بُنيت بناءً عليها المسلمات والمفاهيم المنبثقة عن الإشكالات التاريخية التي اعترت الواقع الحضاري الإسلامي، ولا يمكننا معالجة أهمية التراث دون التنويه لدوره في بناء المنظور الإسلامي في جانبه السياسي حاليا، وعلى طول خط استمرارية تطور هذا المنظور نجده قد خضع لأزمة انقطاعات إبستمية، وهنا لا تؤخذ القطيعة على أساس ثورات علمية راديكالية بل تؤخذ على أساس تحول في القضايا والمناهج التي تعالج بها الإشكاليات الكبرى، وعلى رأسها قضية الحكم والدولة التي تُعد مشتركا بحثيا على مدار تطور النموذج المعرفي الإسلامي. كما يظل منظور الإسلام السياسي منذ انطلاقته الدينية ثم الفكرية مع السلفيين ومن بعدهم الإصلاحيين فالحركيين، والتراث يُشكل منطلقا معرفيا في منظومتهم، وبتعبير آخر لم يطرح سؤال النهضة ولا الهوية إلا للحفاظ على التراث الذي يعبر عن الأنا في مقابل المعاصرة التي تمثل الوافد أو الآخر.

المطلب الأول ـــــــــ مفهوم التراث السياسي الإسلامي.

من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل **(وَرَثَ)**، ومرتبطة دلاليًّا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت ويخلّفه لأولاده. وهي من مشتقات **(وِرْثٌ)**، ووردت كلمة التراث بمفهومين. أولهما: مادي يتعلّق بالتركة المالية، وماله علاقة بالأصول والمنقولات، والثاني: معنوي يرتبط بالحسب والنسب. بيد أننا نفهم أن علماءنا المحدثين وظّفوا التراث بمفهوم آخر، وهو: أن التراث كل ما خلّفه الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذاكرة الثقافية والحضارية والروحية والدينية للأمة الإسلامية.

يرى المفكر محمد عابد الجابري أن العرب القدماء لم يوظّفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة، ولم تستعمل هذه الدلالة إلّا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر يقول: **[في الفقه الإسلامي حيث عُني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرّره القرآن في باب الفرائض، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة (ميراث). أما لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص]**.[1]

ولا يذهب بعيدا طارق البشري عن طرح الجابري في سؤاله **من نحن؟ وما تراث؟** مؤكدا بأن التراث جزءا لا يتجزأ منا نحن العرب المسلمون وكلمة التراث لم تدخل مجال الاستعمال إلا مع صدمة الحداثة في القرن التاسع عشر وهنا يقول: **[التراث ليس شيئا خارجا عن ذاتنا، ومن الحيف التسوية بينه وبين الوافد في الأخذ والترك. والتراث هو ما آل إلى مجتمعنا الراهن عن الأجيال الغابرة، من قيم، ونظم وأفكار، وعادات، وآداب، وأخلاق. أما ما يسمى المعاصر لم ينحدر من ماضينا، متميزا عنه بمجرد اختلاف الزمان؛ بل وفد اقتحاما، وأراد قطيعة مع الماضي. فالتراث في واقعنا الحاضر كأفكار وقيم ونظم ذات أصول وكليات من ذاتنا انحسر عما هو قائم. ولم ترد لفظة التراث في أدبيات الأجيال الإسلامية السابقة علينا]**[2].

هنا نجد الكندي عندما تحدّث عن فضل القدماء في مقدمة رسالته المعروفة بـ **(كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)**، نوه إلى واجب الشكر لهم، وضرورة الأخذ عنهم ولم يستعمل في كتابه أبدا مفردة (التراث)، بل استعمل تعابير أخرى مثل: **(ما أفادونا من ثمار فكرهم)**، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه: **(فصل المقال)** يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة (تراث) أو ما يرادفها. يقول مثلا: **[فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك]**[3].

يُعد حامد ربيع من أهم الباحثين العرب الذين سعوا إلى دراسة التراث الإسلامي بهدف تطوير نظرية إسلامية في المجال السياسي تعتمد على التراث كمنطلق لها، وفي تحقيقه لكتاب (تدبير المالك في سلوك

---

[1] جميل حمداوي، ***إشكالية التراث والمنهج في فكر محمد عابد الجابري***، بتاريخ 17/6/21 على الساعة 22.31.
http://www.kalema.net/v1/?rpt=1092&art.

[2] السيد عمر، ***مداخل الإصلاح في الأمة جدالات الديني والسياسي***، مجلة أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية.16/8/15 /15.30، ص13.
http://www.hadaracenter.com/pdfs/%D9%85%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%.

[3] جميل حمداوي، مرجع سابق.

الممالك)، أعطى ربيع تعريف لتراث بعد تعريجه على أصل هذه الكلمة وتطوراتها في الحضارات الأخرى على رأسها تطور الحضارة الغربية وكذلك الحضارات الآسيوية القديمة، ووصل إلى صياغة التعريف التالي: **[التراث هو مجموعة من القيم التاريخية المرتبطة بجماعة معينة، وقد قدر لها أن تترابط مع تلك الجماعة لا فقط كحقيقة فردية أو معنوية وإنما كممارسة جماعية استقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن وترسبت في الوعي الجماعي والتقاليد فإذا بها أضحت علامة من علامات تلك الجماعة ومظهر من مظاهر التعبير عن الانتماء لتلك الجماعة]**[1].

نلحظ في التعريف السابق تأكيد حامد ربيع على ارتباط التراث بالعامل الزمني التاريخي وبمفهوم الجماعة ولعله هنا يقصد إحالتنا إلى واقع التاريخ الإسلامي الذي عُرف بالجماعات العلمية أو ما تعرف باللفظ الفقهي المذاهب الفقهية المتعددة من حنفية إلى مالكية إلى حنبلية إلى شافعية، ولا يختلف حسن حنفي كثيرا عن حامد ربيع في ربطه التراث بالواقع التاريخي ويستبدل مفردة (الجماعة) بمفردة (الجيل) وكذلك في تركيزه على العامل النفسي ورسوخ التراث في الوعي فيقول:**[التراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت فيه، ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم]**.

أولا: هل التراث (حقيقة مطلقة)؟

هناك رغبة في تقديس الإنتاج التراثي الإسلامي تبعا لقداسة المصادر المعرفية الإسلامية المباشرة التي نهل منها وعلى رأسها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وفي هذا الإطار طُرحت إشكالية (النص والواقع)، ولعل الفريق الذي لا يفصل بين النص والتراث أخذ بمفهوم المستشرقين للتراث الذي لا يفصل بين الاثنين لذلك يرون في التراث دائما مقابلا للمعاصرة التي تحمل المضمون الغربي والذي بُني بشكل يفصله عن النص الديني[2]. ونؤكد أن التراث مرتبط بالنص من جهة وبالواقع التاريخي من جهة أخرى، وهو يدخل ضمن الاجتهادات البشرية التي يؤخذ عليها ويرد، ولا تأخذ هذه الاجتهادات طابع

[1] شهاب الدين بن أبي الربيع، مرجع سابق، ص85.

[2] محمد نصر عارف، ***في مصادر التراث السياسي الإسلامي، إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل***، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر السياسي الإسلامي، ط.1، 1994، ص9.

التقديس بمجرد ارتباطها بالنص المقدس. كما أن التراث يحتل مكانة هامة في فهم النموذج المعرفي الإسلامي في مجاله السياسي اليوم، خاصة وأن المشهد السياسي اليوم مشدود بقوة للماضي على حد رأي بلقزيز الذي اعتبر الثقافة العربية تتنفس التاريخ[1].

ثانيا: متى توقف التراث السياسي الإسلامي؟

التراث السياسي الإسلامي حسب رضوان السيد: **[هو مجموع المؤلفات والرسائل المكتوبة على سبيل الاستقلال أو التضمين والمتصلة بالتفكير في الدولة والنظام السياسي، وما يتعلق بهما من مؤسسات ورتب ووظائف، وتصورات واقتراحات لرؤى أو سياسات وآليات]**[2]. وهو بهذا ينحصر في الانتاج المتعلق بالظاهرة السلطوية، ورغم مركزية قضية الحكم إلى أننا نجد التراث تعداها إلى مجال أوسع اهتم بالتفاعل المجتمعي والسلطوي، فبحث في شأن الأقليات الدينية كما بحث في العلاقات الدولية أيضاً.

ويمكننا القول بناءً على تعريف السيد: **[أن التراث السياسي الإسلامي هو كل ما تركه السلف للخلف من مؤلفات ومخطوطات ورسائل، تدور حول الظاهرة السياسية بأبعادها السلطوية والمجتمعية والدولية]**. وقد ذهب أغلب المفكرين في التحقيب الزمني لتراث السياسي الإسلامي إلى أنه يمتد إلى حدود القرن الثامن عشر، في فترة ما قبل الصدمة الحضارية على اعتبار أن المرحلة اللاحقة عرفت بعصر النهضة العربية.

المطلب الثاني ـــــــــــــــ مفهوم الخلافة.

إن تلمس إشكالية التراث السياسي الإسلامي من الأهمية بمكان من أن يتم تحديدها والاستقصاء البحثي عنها من خلال ما تم كتابته وتدوينه في كتب التراث السياسي التي لا تخرج عن كتابات العلماء من فقهاء ومحدثين كان لهم كبير الأثر في التنظير للإشكالية الكبرى للعقل الإسلامي.

إن التأمل في مجموع ما كُتب في المجال السياسي على مستوى التراث يوحي بمدى طغيان فكرة الإمامة أو الخلافة، أي البحث والتمركز حول القيادة الحاكمة بدلا من الاهتمام بالرعية وحقوقهم، إلا أن

---

[1] عبد السلام الطويل، "**قراءة في كتاب نقد التراث**"، لعبد الاله بلقزيز، لبنان: المستقبل العربي، العدد 441، نوفمبر 2015، ص139.

[2] رضوان السيد، ***الحضور التراثي في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر***، بتاريخ 2016/12/24 على الساعة 15.00، ص1.
http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/d1795fa0b1834b0d905dd4534aec6ff7.pdf

متابعة الفكر السياسي الإسلامي لا بد ألا تتوقف عند حدود كتب السياسة الشرعية ومرايا الحكام بل يجب أن تتعداه إلى الخطب والرسائل التي قليلا ما ينتبه إليها الباحثون، وهي أكثر الأصناف اشتمالا لدعوة الولاة لضمان العدل بين الرعية[1]. وهاهنا نقطة أخرى غاية في الأهمية وهي أن شؤون الرعية كانت تؤخذ في إطار مستقل من قبل الفقهاء وفئة العلماء، فقد تركت مجلدات تبحث في حقوق الفرد المسلم ماله وما عليه سواء من عبادات أو معاملات، وحقوق الراعي على الرعية والرعية على الراعي.

على غير ما كان في التقاليد الكلاسيكية لليونان والرومان والكنيسة الكاثوليكية نجد أن المجال الحضاري الإسلامي في مشهده السياسي لم يعرف الواسطة بين الحاكم والمحكوم وبين العبد وربه وبين الإنسان وعقله، فالعلاقة القائمة هي علاقة مساواة دون وجود أدنى العوائق الاجتماعية والنظامية. فالعلاقة السياسية المركبة بين الحاكم والمحكوم لم تعرف التجريد اليوناني ولا التركيب النظامي الروماني والكاثوليكي ولا الاستيعاب المطلق لدولة القومية، فالعلاقة السياسية في المجال الإسلامي محكومة بالمساواة وغياب الوساطة؛ وثانيا التبعية من حيث تبعية الراعي والرعية لما جاء به النص أو الشرع وثالثها؛ أنها علاقة كفاحية تقوم على نشر تعاليم الإسلام[2].

نستخلص من التحليل السابق الثلاثية المرتبطة بالمجال السياسي الإسلامي (النص والدعوة والسياسة)، أين النص مرتبط بالعلم والتشريع ويقوم بهذا العلماء، والدعوة مرتبطة بالآخر وتفعيل نشر الإسلام والجهاد ويحرس عليها الجند وجمهور المسلمين والسياسة مربوطة بالعدل ووقوف الراعي والرعية على قدم المساواة في المسؤولية، فهي متوقفة على الاثنين.

هنا نسوق النص التالي للفقيه المالكي الأندلسي ابن العربي، نحاول من خلاله تفكيك بنية الواقع السياسي للعالم الإسلامي وتحولاته، يقول ابن العربي: **[كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام وكان العوام القواد فريقا والأمراء فريقا آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته**

[1] شهاب الدين بن أبي الربيع، مرجع سابق، ص132.

[2] المرجع السابق، ص17.

البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمراء آخر وصارت الرعية صنفا وصار الجند آخر فتعارضت الأمور][1].

نستشف من النص السابق مجموع التحولات التي مر بها الواقع الإسلامي في بنيته كافة وكان لهذه التحولات كبير الأثر على الواقع الإسلامي مما جعله واقعا حضاريا متميزا من حيث الفواعل المجتمعية مما يصعب علينا مقارنته بالواقع الأوروبي أو أن نستل المفاهيم الغربية الحديثة ونحاول عبثا أن نحلل بها الواقع أو المنظومة المعرفية الإسلامية. لأننا لا محال سنصل إلى صفر نتيجة. لهذا سأحاول من خلال هذا النص استخراج ملاحظات سأحاول بحثها في إطار التنقيب عن التراث السياسي الإسلامي ومحددات واقعه.

الملاحظة الأولى: اتصاف الحكام في العهد الأول بصفة العلماء والجند بالرعية، فكانت السياسة تطبيقا لدين وخادمة له، وكان كل شيء في المجتمع من ساسة وجند ورعية مسخرا لخدمة الدين ونشره، فالحاكم وظيفته الأولى تكريس تطبيق الشريعة داخليا ونشر الدين خارجيا، وهذا ما يمكن تلمسه في مرحلة الخلافة الراشدة، حيث كان الخلفاء أفقه وأعلم وأتقى من استحق في ذلك الوقت خلافة الرسول الكريم. ولعل مفهوم الخلافة قد أخذ من هنا كونه خلافة لرسول صلى الله عليه وسلم في تطبيق الدين وتسيير أمور الدنيا وفق المنهج الرباني الذي يحتاج إلى علم بالنص والواقع.

الملاحظة الثانية: انفصام العلماء عن الحكام والجند عن الرعية، فأصبح المجال السياسي الإسلامي قائما على العلماء والذين وظيفتهم الأساسية التشريع أي قراءة النص واستنباط الأحكام الشرعية والحكام وظيفتهم الاختيار بين المصالح والقضاة التنفيذ، والجند الدفاع والرعية الإنتاج.

الملاحظة الثالثة: إذا أردنا معرفة الفئة الفاعلة في المجتمع الإسلامي فهي العلماء لأنها ارتبطت بالنص من حيث فهمه وتأويله واستخراج الأحكام الشرعية منه في النوازل، وفي الأمور العقدية والمعاملات والسياسة في ما اصطلح عليه في قرون لاحقة السياسة الشرعية، وبالتالي المجال السياسي الإسلامي من حيث التشريع ارتبط حصرا بصفة العلماء ولم يعترض الساسة على ذلك لضعف علمهم من جهة ولضمان مشروعيتهم من جهة أخرى، لأن الحاكم وظيفته الحكم بما أنزل الله وإن حاد الكثير منهم

[1] محمد عابد الجابري، ***العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.4، 2000، ص223.

عن ذلك تاريخيا فتحول العلماء لنصحهم وإرشادهم، والتفتوا إلى العامة أو الرعية من خلال الدعوة والنصح والإرشاد مما خلق مجتمعا أخلاقيا ملتزما بالشرع التزاما اختياريا مبني على دعوة العلماء، لا إجبار فيه كما هو حال القانون الذي حل محل الشريعة في الدولة الحديثة واتخذ الطابع الإجباري.

أولا: الخلافة: المعنى والحكم الشرعي.

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، اجتمع الصحابة كما هو معروف تاريخيا في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة رسول الله، فتم اختيار أبي بكر الصديق، وسمي بخليفة رسول الله فكانت الخلافة تمييزا عن الملك الكسروي والرومي في ذلك الوقت من حيث أنها خلافة لرسول الكريم (في حفظ الدين وسياسة الدنيا)، ومستند هذا المنصب الإجماع. وبالتالي الاختيار الذي تم والاختلاف الذي حصل كان حول من يخلف مؤسسة النبوة مما طبع الخلافة كما يقول المستشرق الألماني تلمان ناغل في كتابه **(خلافة الهدى)** بدعوى النبوة، وهي دعوى دينية بالأساس مما جعل المؤسسة التي تخلفها تتخذ نفس الطابع[1]، ولا يُفهم من هذا الكلام أن الخلافة سلطة دينية فهي لم تكن أبدا كذلك لأنه تم الاختيار فيها، لكن المقصود بهذا هو الوظيفة. فالخلافة من الاستخلاف أي سعي الإنسان إلى استخدام الدنيا لنيل الآخرة وهذا ما تحقق زمن الصحابة، وندلل هنا بقول أبي بكر عند توليه منصب الخليفة: **[إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني]**. لا أدل على هذا القول من مدنية السلطة في الإسلام وتحقيق مبدأ الشورى والمساواة بين الراعي والرعية، ولعل اختيار أبو بكر له مقاصد خفية أخرى تتعلق بتقواه وقربه من النبي وثنائه عليه، ومعرفته بالنص والحديث وتسيير شؤون الأمة ما يعني أن صفة العلم والعدل أهم ما يختص بهما اختيار الحاكم في الإسلام.

بناءً على ما سبق، صب أغلب الفقهاء والمتكلمين وحتى المؤرخين اهتمامهم على التجربة التاريخية للرعيل الأول من الصحابة في الحكم وبضبط خلافة سيدنا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وبناءً على هذه التجربة، أُلحقت مهمة اختيار الخليفة بفريقين هما: أهل الإمامة وأهل الحل والعقد، فالخليفة يعين إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام السابق للإمام اللاحق كما حصل مع سيدنا أبي بكر عند عهده

[1] رضوان السيد، "**الفكر السياسي الإسلامي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية**"، سلطنة عمان: مجلة التسامح، العدد الرابع، 2004، ص2.

لسيدنا عمر[1]، وتم وضع شروط نظرية للإمام وأهل الحل والعقد من خلال استقراء لصفات الخلفاء الراشدين.

شرعيا؛ الإمامة في الفقه السني من ***[الفروع والفقهيات]*** وليست من ***[الأصول والمعقولات]***، وتقع من خريطة تفكير الأولين موقعا بارزا جعلها واجبة باصطلاح الفقهاء والمتكلمين، فالإمام أبو حسن الأشعري يقول: **[اختلفوا في وجوب الإمامة، فقال الناس كلهم إلا الأصم: لا بد من إمام. وقال الأصم: لو تكاف الناس عن التظالم لا استغنوا عن الإمام]**. ويقول ابن حزم: **[اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرق ما نرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة]**[2]. وفي هذا قال أيضا الماوردي: **[وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة، ليكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه]**[3]. ولم يبتعد الإمام الغزالي كثيرا فقال: **[الملك والدين توأمان: فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم ومن لا حارس له فضائع]**[4]. ولم يخالف ابن تيمية: **[يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس]**[5]. أما ابن خلدون فقال: **[إن نصب الإمام واجب عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين]**[6].

---

[1] لؤي الصافي، ***العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة لدولة الإسلامية***، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1996، ص45.

[2] معتز الخطيب، ***الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، قراءة نقدية***، في الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، اتجاهات وتجارب، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2013، ص178.

[3] أبو الحسن الماوردي، ***أدب الدنيا والدين***، لبنان: دار الكتب العلمية، ط.1 ،1987، ص113.

[4] أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ***إحياء علوم الدين***، المجلد الأول، مصر: المكتبة التوفيقية، ب س، ص34.

[5] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ***السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية***، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.1، 2004، ص118.

[6] مرسي مشري، "**علم السياسة بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية**"، الجزائر: الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد 11، جانفي 2014، ص90.

ثانيا: المنظومة المفاهيمية للتراث السياسي الإسلامي

من بين الأخطاء الواقعة في معالجة التراث السياسي الإسلامي النظر إليه وتحكيمه من منطلق المفاهيم الغربية والتي كان لها بيئتها الخاصة البعيدة عن البيئة الإسلامية ومن بين هذه المفاهيم التي تدخل ضمن القاموس السياسي الإسلامي مفهوم: **السياسة والرعية والملك والدولة.**

السياسة: التي تعنى الصلاح والإصلاح وتحقيق مفهوم الاستخلاف بما هو موكل للإنسان والمجتمع الإسلامي بكامل مكوناته من حكام وعلماء وجند ورعية، ونقرأ في الإحياء لصاحبه الغزالي أن السياسة أشرف الصناعات: **[وأشرف أصولها السياسة بالتأليف والاستصلاح ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات]**[1].

الرعية: يشتق من الرعاية والحفظ والعناية والتدبير والمسؤولية[2]، كما جاء في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: **[ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته]**[3]. يقول الجابري في معرض قراءته لمدلولات الحديث الشريف أعلاه: (إن عبارة كلكم راع ذات دلالة خاصة فهي تنفي أن يكون هناك راع واحد، وليس للإمام أو السلطة الحاكمة أي امتياز كما لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل المماثلة التي تصلح فهي مع المرأة في بيتها والرجل والعبد وكلهم مسؤول)[4]. وإذا ما تم أخذ مفهوم الرعية بالمدلول الغربي فإنهم سكان المستعمرات الرومانية، وهم في فترات زمنية لاحقة من تاريخ أوروبا أدنى درجة من المواطنين الذين تحكمهم علاقة تبعية تامة لحكامهم[5]. وهنا نتبين الفرق الكبير بين العلاقة التوافقية القائمة على روح المسؤولية في المجال الإسلامي السياسي وبين العلاقة العمودية القائمة على التبعية في المجال الغربي، والتي تمثل كذلك حديثا بمفهوم دول الشمال ودول الجنوب، والدول المتحضرة والدول المتخلفة.

---

[1] أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، مرجع سابق، ص27.

[2] محمد نصر عارف، ***في مصادر التراث السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص85.

[3] البخاري، ***صحيح البخاري***.

[4] محمد عابد الجابري، ***نقد العقل السياسي العربي***، مرجع سابق، ص366.

[5] محمد نصر عارف، ***في مصادر التراث السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص86.

المُلك والدولة: يقول ابن عساكر في كتابه (**الفروق**): **[الفرق بين الملك والدولة أن الملك يفيد اتساع المقدور... وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم... والدولة انتقال حال سارة من قوم إلى قوم. والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة]**. وفي لسان العرب لابن منظور: **[الدَولة والدُولة، العقبة في المال والحرب]**[1].

إنّ مفهوم المُلك (بضم الميم) لا يقال إلا من خلال ربطه بالمَلك (بفتح الميم)، بما يحق له التصرف فيه دون غيره. ولهذا ربطه كثيرون بالاستبداد في المجال الإسلامي خاصة من خلال كتابات (أصحاب المرايا) كما سيأتي لاحقا[2]. أما الدولة فلم تعرف استقرارا في المجال الإسلامي لهذا غالبا ما رُبطت بالسلالات الحاكمة فيقال الدولة الأموية والدولة العباسية ودول المماليك والدولة العثمانية، بما يوحي من انتقال التمكين والسرور من عصبية إلى أخرى ولذلك نجد ابن خلدون أصر على استخدام مفهوم الدولة وربطه بأطوار لا بد أن تمر بها لتنتهي لزوال وتقوم أخرى بناءً على عصبية قوية تفتك المُلك من يد العصبية الضعيفة. أما المفهوم الحديث لدولة بما استقر عليه الباحثون من خلال التجربة الغربية فيعني الاستقرار أي استقرار شعب ما على أرض ما تحكمه سلطة لها السيادة كاملة على الأرض وما فيها.

المطلب الثالث ـــــــــــــــ المركب الفقهي السياسي.

من خلال تتبع تطور التاريخ الإسلامي تطورت علاقة العلماء بالطبقة الحاكمة على مر ثلاث مراحل أساسية، عرفت المرحلة الأولى، تداخل العلم والسياسة كما سبق وأن أشرنا في تجربة الخلافة الراشدة، أما المرحلة الثانية شهدت الانقسام بين المواجهة والقطيعة من عهد بني أمية إلى الحكم العباسي في فترته الأولى، وهنا كان الفقهاء بين مواجه للسلطة بالسيف (أهل المدينة وابن الأشعث وثورات آل البيت على بني العباس)، وبين مقاطع للأمراء وعطاياهم (كالسعيد بن المسيب وجبير وأبي حنيفة) ثالث المراحل شهدت الحاجة التلازمية: فبعد ضعف الخلافة العباسية وتهديد بنو بويه الشيعة من المشرق

[1] نبيل فازيو، "**الدولة والتراث، دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية**"، مجلة الألباب، العدد7، خريف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص16.

[2] المكان نفسه.

والفاطميين من المغرب، خاف الخلفاء والفقهاء على وجود الجميع وهي المرحلة التي شهدت تأليف أدبيات الأحكام السلطانية والقفزة الثانية لأصول الفقه فيما عُرف بالسياسة الشرعية مع الغزالي وابن تيمية.[1]

تقرر تاريخيا الدور القوي لفئة العلماء من فقهاء وقضاة وقراء ومفسرين ومحدثين ابتداءً من منتصف القرن الثالث الهجري، أين أشرفت هذه الفئة بكاملها على مسائل التعليم والدرس الفقهي في المساجد والقضاء ورواية الحديث والفتاوى والتصنيف والتأليف، وبالتالي كانت مستحوذة على التشريع داخل الدولة الإسلامية، وجرى التنافس بين الفقهاء والمتكلمين المدعومين من السلطة السياسية إلا أنه انتهى لصالح الفقهاء بعد المحنة–محنة خلق القرآن–وتراجع مصداقية المتكلمين إثرها[2].

سيطرت مواضيع العبادات والمعاملات على المدونات الفقهية والمؤلفات الكبرى في التاريخ الإسلامي حتى قيل ما ترك الأولون للمتأخرين من شيء، مقابل ذلك شهدت القضايا السياسية اهتماما أقل. فنجد أحكام الجهاد والحرب وأهل الذمّة إلى جانب أحكام الحج والجمعة والحدود، ثم تطوّر اهتمام الفقهاء، وتناولوا قضايا المعاملات، مثلما هو شأن كتاب الخراج لأبي يوسف القاضي وكتاب الخراج ليحي بن آدم القرشي وعلى الرغم من أنّ مباحث السّياسة كانت تعدّ من الفروع وليست من الأصول فإنّهم كانوا يوردونها في نهاية كتب الأصول وقبل الانتقال إلى كتب الفروع، لذلك كان اهتمام المتكلّمين بالمسائل السّياسيّة يفوق اهتمام الفقهاء في مواضع عديدة[3].

إن مؤسسة التشريع في الإسلام تحدد موقعها خارج السلطة السياسية، وارتبط بمؤسسة العلماء التي كانت على تماس مع الأمة أكثر منها السلطة الحاكمة. وفي هذا الإطار يذهب نبيل فازيو أن الدين ظل يمثل في الاجتماع السياسي الإسلامي عبر التاريخ الحضاري العنصر الفاعل وذلك من خلال النص

---

[1] إبراهيم يحظيه، ***من يحق له تأويل النص؛ العلماء أم السلاطين؟ قراءة في كتاب: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام لعبد المجيد الصغيّر***. تم الولوج بتاريخ 16/12/24 على الساعة 14.00.
http://islamonline.net/1383.

[2] رضوان السيد، ***تأملات في العلاقة بين السياسة والشريعة في التجربة الإسلامية الوسيطة***، **بتاريخ 16/12/26 على الساعة 14.54.**
http://hekmah.org/%D8%AA%D8%A3%D9%85%D9%84%D8%A7%D8%AA-

[3] فيصل شلوف، ***المؤسسة الدينية بين سلطتي الديني والسياسي: بحث في تشكل مؤسسة التشريع في الإسلام. بتاريخ*** 16/12/26 على الساعة15.04. ص8.
http://www.mominoun.com/pdf1/2016-02/ddinia.pdf.

القرآني والنبوي اللذان ظلا مصدر التشريع الأول في الإسلام، ولأن تأويل النص واستخراج الأحكام الفقهية لا بد من أن تقوم به هيئة والتي كانت ممثلة في العلماء ولأن الحكام أو الملوك كانوا بحاجة لتشريع في دولتهم بما يسير أمور الناس ويقضي الخصومات بينهم فإن هذا كان حكرا على طبقة العلماء وكانت هذه الطبقة من حينا إلى آخر يتم توسلها من طرف الساسة لإضفاء الشرعية على حكمهم وعلى المؤسسات التي تم إدخالها إثر التوسعات الإمبراطورية الإسلامية، لذلك كان من الطبيعي أن يقبل الساسة على بضاعة الفقهاء في السياسة باعتبارهم الأقدر على فهم النص الديني وتأويله فهم ورثة الأنبياء كما جاء في الأثر النبوي. وفي تسخيرهم جليل خدمة للسلطان السياسي ونفوذه. فالفقيه كان على بينة بما يحوزه من رأسمال رمزي يؤهله لأن يصبح صاحب سلطان يضارع من حيث القوة الرمزية قوة سلطان الحاكم إنه صاحب سلطة ثقافية حسب أومليل[1]. وحسب اعتقادي إضافة إلى السلطة الثقافية هو صاحب سلطة دعوية تعبوية استطاعت أن تقود المجتمع وأن تحفظ الدين في الأمة من خلال الاجتهاد ودعوة الناس وإرشادهم إلى الحق، مع ضرورة استحضار النموذج الغربي هنا لفهم فاعلية الدين في المجال الإسلامي وعقمه في المجال الغربي. فقد كانت المؤسسة الكنسية الكاثوليكية عامل تأخر وفاصلا بين الإنسان وربه وبين الإنسان وعقله وبين الإنسان وجمع الثروة، ولعل الثورة عليها مبررة كثيرا لمن قاموا بها لما انتزعته منهم من حقوق على غير الإسلام الذي لم يكن لديه مؤسسة دينية والعلماء ظل دورهم دور الموازن على مر التاريخ الحضاري إلى حد انسحابهم وتكلسهم على التقليد مقابل تمدد السياسي.

أولا: الرؤية المعرفية التراثية للمجال السياسي.

ظلت الخلافة بمضمونها المعياري الناظم لشؤون الأمة الإسلامية حتى مطلع القرن الرابع هجري، أين فوجئ المسلمون عواما كانوا أو خواص بظهور الدولة السلطانية. أين اضطر الفقه الإسلامي إلى تكيف مع الواقع أو التزام الصمت، فجاءت الكتابات الفقهية التي يمكن إدراجها في ثلاثة أصناف: أولا: كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك، ثانيا: كتب الأحكام السلطانية التي اهتمت بالسلطة السياسية وتدبير أمورها، ثالثا: كتب السياسة الشرعية والتي اشتغلت بالحقوق وحدود الواقعة على المسلمين[2].

---

[1] نبيل فازيو، ***الدولة والتراث، دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية***، مرجع سابق، ص10.

[2] معتز الخطيب، ***الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، قراءة نقدية***، مرجع سابق، ص166.

1: مرايا الأمراء ونصائح الملـــــوك

تستند الطروحات السياسية لأدب مرايا الأمراء إلى موروث كلاسيكي أصوله هيلنية وهندية وفارسية، ويُعد الأقدم طرحا. يتمحور الهدف الأساسي لمؤلفيه حول تقديم النصح للأمراء والسلاطين على سبيل توطين الحكم وتقويته. ويظهر أدب المرايا على ثلاثة أشكال: شكل الرسالة أو العهد الذي يتركه السلطان لولي أمره يبين له فيه سبل حفظ المُلك والتعامل مع الرعية والجند، وشكل الحكاية على لسان الحيوانات مثل (كليلة ودمنة) لابن المقفع، وشكل الكتاب مثل (فضل الملوك)، (عدل الملوك)، (رسالة الصحابة) لابن المقفع والتي تدخل في إطار إسداء النصح للحكام في تَبيُن البطانة الصالحة من غيرها[1].

2: الأحكـــــام السلطـــــانية:

انحصرت مؤلفات الأحكام السلطانية في الفترة الممتدة بين عامي(440 و470هـ) لأصحابها الأشهر: الماوردي بكتابه (الأحكام السلطانية) وأبي يعلى الحنبلي في كتابه أيضا (الأحكام السلطانية) والجويني بكتابه (غياث الأمم في التياث الظلم). دافعت هذه المؤلفات على شرعنة إمارة الاستيلاء حفظا للوحدة ودرءً للفتنة فكانت رؤية فقهاء الأحكام السلطانية إلى أن الدولة السلطانية صارت سلطة ضرورية وأداة لتحقيق وظيفتين: الكفاية في الحفاظ على الوحدة الداخلية، والشوكة للتصدي للعدو الخارجي[2]، وبالتالي منصب الإمام أصبح ذا بعد وظيفي أكثر منه بنيوي مقاصدي، فوظيفته مرتبطة أصلا بتحقيق الأمن الداخلي والخارجي[3]. وهنا لا بد من الإشارة إلى اتفاق الماوردي وأبي يعلى الحنبلي اللذين اعترافا بعدم مباشرة الخليفة لأمور الدولة مقابل تفويض أمير الاستيلاء حفاظا على وحدة الدولة إلى حين

---

[1] رضوان السيد، ***الآداب السلطانية ومرايا الأمراء والفكر السياسي الإسلامي***، بتاريخ 16/12/24 على الساعة 14.15.ص3.
http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/5cd560cd04884fe09da4b71310b3748b.pdf

[2] نبيل فازيو، ***الدولة والتراث، دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية***، مرجع سابق، ص5.

[3] Charle E.Butterworth,**"Political Islam The Origins",** ANNALS, AAPSS, 524, Nov 1992, p29.

(*) يرجع هذا التبرير في سنده التاريخي إلى ضعف الخلافة المركزية في بغداد فقد أصبحت رمزية أكثر منها فعلية، لصالح تقدم قوة السلاطين المستندة إلى عصبيات عسكرية ديلمية وتركية، فبعد أن سيطر الديلميون بقيادة أسرة بني بويه الشيعية =على بغداد، فإنهم أرغموا الخليفة الجديد على أن يكتب لهم عهدا بأن يحكموا ما وراء بابه، وكذلك فعل السلاجقة من الترك السنة.

تصحيح الأوضاع وعودة الأمر لخليفة المسلمين(*). وفي هذا يقول الماوردي: **[إمارة الاستيلاء أن يستولي الأمير على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالخليفة في تدبير السياسة وتنفيذ الأحكام الدينية]**[1]. في حين اعترض الجويني على هذا الرأي فقد عارض هذه الازدواجية السلطوية منكرا على بقاء الخليفة لسبب ديني لأن الأمور الدينية يتولاها الفقهاء والأمور السياسية يتولاها السلطان سواء سُمي خليفة أو لم يسمى[2].

يعود هذا الخلط بين الديني والسياسي بالنسبة للماوردي عندما أطلق عبارته الشهيرة (حراسة الدين وسياسة الدنيا) والتي أوضحت تأثره بمدخلات الفكر الفارسي وعبارة أردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية والذي قال: **[إن الدين والملك أخوان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس، ولا بد للأس من حارسه، لأن مالا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم]**.

نقرأ من خلال هذه العبارة تداخل بل امتزاج الديني والسياسي فقد كادت الديانة الزرادشتية أن تزول بسب زوال ملك كسرى غير أن المجال الحضاري الإسلامي مختلف فالشريعة منفصلة عن نظام الحكم، والسلطة في الإسلام مدنية وهناك اعتراف متبادل بين الطرفين العلماء والحكام لكل واحد مجاله مع تداخلات في فترات تاريخية معينة. تقوى فيها السلطة على العلماء حينا ويقوى العلم على السلطة حينا آخر، خاصة وأن العلماء كانوا الأقرب للمجتمع من الحكام وكان الحكام من العجم أقل معرفة بأمور الدين وتفاصيله لذلك أقروا المذاهب الفقهية الكبرى وعينوا لها قضاة في كل نواحي الدولة[3].

3: السياســـــــة الشرعيـــــــــة:

لم يكن موقف مؤلفي السياسة الشرعية من المرجعية الفارسية الحاكمة لخطاب الأحكام السلطانية مجرد رد فعل بياني يدافع عن الرؤية الإسلامية، بل كان تعبيراً عن وعيهم بما يتضمنه من خطورة على أسس المشروعية الناظمة للاجتماع السياسي الإسلامي إذ يقود العمل بمقتضيات الخطاب السلطاني قسرا، إلى تأسيس الملك على الحكم المطلق والاستبداد على الرعية. فاتجه خطاب فقه السياسة إلى مواجهة

---

[1] ابو الحسن الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، لبنان: دار الكتب العلمية، 2000، ص37.

[2] أبي المعالي الجويني، ***غياث الأمم في التياث الظلم***، تحقيق مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، مصر: دار الدعوة، ب س، ص126.

[3] المرجع السابق، ص، ص،6،3.

الاستبداد عن طريق تفعيل منظومة مفاهيمية تصفه ولا تصرح به وهي الظلم والجور[1]، بما يعني إدانتهم للوضع السياسي القائم وتبنيهم لمفهوم دولة العدل، وهنا تحضر مقولة ابن تيمية بقوة عندما قال:[إن الله ينصر الدولة الكافرة العادلة على الدولة المسلمة الظالمة]، إن مقولة كهذه تؤسس فعلا للوضع السياسي المنغلق الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية ولا أدل على ذلك من أن الباحث عند فتحه لكتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) يستوقفه أولا العنوان الذي يدور حول قطبي عالم السياسية الداخلية الراعي والرعية أي الحاكم والمحكوم، وعند الاضطلاع على الصفحات الأولى للكتاب يبدأ ابن تيمية في وضع أسس الحكم الشرعي القويم القائم على الأمانة والكفاءة، ثم يتوجه إلى الرعية الذين حصر حقوقهم في الحقوق المدنية دون التطرق للحقوق السياسية من إقرار المعارضة أو الثورة على الحاكم ونقرأ من خلال هذا إدراك ابن تيمية للوضع الصعب الذي كانت تمر به الدولة على عهده من هجمات المغول مما يحتم وحدة الجبهة الداخلية ضد العدو الخارجي.

إن انفتاح الفقهاء على التحولات الواقعية ألزمتهم تبني اتجاه فقهي في مجال السياسية الشرعية يقوم على صون المصالح العامة التي اعتبر ابن تيمية النص مرجعا أساسيا لها. فتجد العدل كأساس للملك وفصل العدل إلى: العدل في أداء الأمانات واعتبار المسؤولية أمانة يجب أن يتوخى فيها القوي الأمين والعدل في الأموال أي موارد الدولة، والعدل في إقامة الحدود، والعدل في أداء الحقوق بالنسبة للأفراد. لينتهي تلميذه ابن القيم الجوزية إلى تفعيل الواقع حتى وإن لم يأت به نص سوى لأنه أقرب لصلاح فقال: **[من له ذوق في الشريعة تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها: ويتابع قال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي]**[2].

إنّ المركب الفقهي السياسي برز في المشهد التاريخي الإسلامي في ظل الحكم الأموي أي بعد انقضاء الخلافة الراشدة، وقد لاقى حكم بني أمية دعما كبيرا من المتكلمين خاصة الأشاعرة، دون انكار سعي الساسة إلى العلماء طلبا للمشورة وثقة في ورعهم ونذكر هنا سعي الخليفة عمر بن عبد العزيز

---

[1] نبيل فازيو، ***دولة الفقهاء***، تم الولوج بتاريخ 2016/12/22 على الساعة 14.00
http://www.almustaqbal.com/v4/article.aspx?Type=NP&ArticleID=699137.

[2] ابن القيم الجوزية، ***الطرق الحكمية في السياسة الشرعية***، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، السعودية: دار علم الفوائد، ب س، ص29.

لطلب المشورة من عروة بن الزبير[1]. وظل هذا المركب يتطور وينمو حتى برهن عن وجوده بقوة على عهد العباسيين والعثمانيين من خلال حاجة الساسة للشرعية وكون الشرعية مرتبطة بالنص والنص يعود للعلماء الدور البارز في تأويله بحكم التمكن من آليات التأويل والقياس واستخراج الأحكام. أصبح دور الفقهاء دورا مزدوجا وانعكاسيا إلى حد ما، فهو دور قوي مجتمعيا من خلال التشريع في مجال العبادات والمعاملات للرعية، ودور إسداء النصح وتبين الشرعي من غير الشرعي في النوازل السياسية.

كما أنه من المبالغة تصنيف الفقه السياسي ضمن الفقه التبريري ففي جانب كبير منه حمل معالم رؤية معيارية للسياسة وتدبير أمور الرعية بما يحفظ حقوقهم فكتب الخراج وتدبير بيت مال المسلمين والحدود والقضاء والحسبة كلها مدارها علاقة الحاكم بالمحكوم وهذا نوع من التقييد من خلال إثبات وجهة نظر الشرع[2]. كما لا يمكننا نفي أن كتب الأحكام السلطانية نصت على العدل وجعلته أساس الحكم فالماوردي رغم دمجه السياسي بالديني في قضية الإمامة فإنه جعل العدل ميزة استقرار الحكم وأساس دوامه. وهنا يقرر محمد سليم العوا أنه رغم انحراف الخلافة إلى ملك عضوض، ظل هذا التراث غير مُسَلما بطريقة تولي خليفة المسلمين للحكم بواسطة الوراثة، بل إن الفقه السياسي نما وازدهر وتم تدوينه في ظل الملك الوراثي، وهو لا يقر طريقا أمثل من الاختيار المبني على الشورى لتولي الخلافة[3]، على اعتبار أن مبدأ الشورى هو المبدأ الذي تعطل بالانتقال إلى الملك العضوض.

المبحث الثاني ـــــــــــ الإصلاحية الإسلامية: سؤال النهضة.

عرف العالم الإسلامي على غرار أوروبا نهضة فكرية وإصلاحية، وإذا كانت نهضة أوروبا قامت على العودة للوراء من أجل التقدم للأمام بعد اكتشاف التراث اليوناني وإعادة إحيائه والبناء عليه، فإن النهضة العربية قامت على نقد التقليد وابتكار آليات ومناهج وقراءات جديدة للنص بعد أن غرق الفقهاء في أسر التقليد دون معاينة تطورات العصر، مع الانفتاح على الخارج أو الوافد من الأفكار العلمية والإنسانية والتي بدا لمفكري النهضة أنها ليست على قدر من الغرابة فهي تجد جذورها في عمق النموذج المعرفي الإسلامي. وهنا المقصود تماما النص الديني والتاريخ الإسلامي الأول الذي عرف الكثير من

---

[1] فيصل شلوف، مرجع سابق، ص7.

[2] نبيل فازيو، ***الدولة والتراث: دراسة في التراث السياسي الإسلامي وتلقي مفهوم الدولة الوطنية***، مرجع سابق، ص11.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي للدولة الإسلامية***، مصر: دار الشروق، ط.8، 2006، ص123.

ممارسات العصر الحديث وعلى رأسها الشورى والحرية والعدالة والمساواة. من خلال هذا المبحث سنسعى لتوضيح التطورات التاريخية التي عرفها القرن التاسع عشر وبالأخص دور الخارج الذي ساهم كثيرا في إحداث هذه النهضة واقتحامها معرفيا، ليؤسس للمرحلة القادمة التي ستحاول الانفتاح بدل الانغلاق.

المطلب الأول ـــــــــــ منهج الإصلاحية.

يقول علي مبارك في الخطط التوفيقية: **[من ابتداء القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر قد أُهمل أمر المدارس وامتدت أيدي الأطماع إلى أوقافها وتصرف فيها النظار على خلاف شروط وقفها وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة والخدمة فأخذوا في مفارقتها. وصار ذلك يزيد في كل سنة عما قبلها لكثرة الاضطرابات الحاصلة بالبلاد، حتى انقطع التدريس فيها بالكلية وبيعت كتبها وانتهبت ثم أخذت تتشعث وتتخرب من عدم الالتفات إلى عمارتها ...]**[1]. ويقول السيد رشيد رضا في إجابة له عن سؤال سائل بمجلة المنار بتاريخ 1907: **[لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيد بالشورى أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام]**[2].

أولا: قراءة في نص (علي مبارك)

جاء النص الأول صريحا في توضيح حالة التكلس والاستقالة التي عرفها المجمع العلمي الفقهي أو الديني بعد دخوله في عصر التقليد وعدم الإبداع ومواكبة العصر، وتعطل الدائرة المعرفية على إثر ذلك ودخولها في حلقة دائرية وفي نقاشات جانبية، انتهت إلى تعطل المجال الحضاري الإسلامي.

ما يثير انتباه الباحثة أن حالة التغول على مؤسسات المجتمعية التي كانت تتمتع بالحرية والانفصال عن القطاع السلطوي بدت في هذه الفترة الزمنية تابعة ومسيطر عليها من الدولة العثمانية التي مهدت لتغول البيروقراطي لسلطة على مؤسسات المجتمع المستقلة قبل أن يبدأ نموذج الدولة القومية الذي من سماته التعقد البيروقراطي والتغول السلطوي المؤسس على الشرعية والمشروعية.

---

[1] فهمي جدعان، ***أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث***، مصر: دار الشروق، ط.5 ،1988، ص116.

[2] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص 105.

مهدت حالة التقليد والجمود الفقهي لظهور الحركة السلفية التجديدية، ويُعد مفهوم السلفية مجال تجاذب زاد من غموضه وتشابكاته تداخل الديني بالسياسي بالعقائدي بالمعرفي، فالسلفية لغة، نسبة إلى السلف أو الجماعة المتقدمين كما هي في لسان العرب عند ابن منظور. أما المفهوم الإسلامي الشائع للسلفية والمستقر نسبياً فهو الاتجاه الذي يدعو إلى (الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر). والسلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية، عملاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: **[خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته]**[1].

وبعد (السلف) يأتي (الخلف) الذين يلونهم في التسلسل الزمني ثم تأتي أجيال (المتأخرين) ثم (المحدثين) ثم (المعاصرين). أما السلفية كما يراها المفكر محمد عمارة فهي بعبارة الإمام محمد عبده: **[فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى]**. ويُضيف عمارة: **[إن كل حركات الإحياء ودعوات التجديد هي سلفية، ودعاتها وفلاسفتها هم سلفيون في جانب من جوانب إحيائهم وتجديدهم؛ لأنهم يستلهمون "المنابع" لتجديد الواقع واستشراف المستقبل]**[2].

ومع صلاحية إدخال أغلب المنظومة الفكرية لتيارات الإسلام السياسي تحت مصطلح السلفيين، إلا أن هذا المصطلح اشتهر به أولئك الذين غلبوا (النص) على (الرأي) و(القياس) و(التأويل) وغيرها من سبل وآليات النظر العقلي، فوقفوا عند (الرواية) أكثر من وقوفهم عند (الدراية) وحرموا الاشتغال بعلم الكلام، فضلا عن الفلسفات الوافدة على حضارة الإسلام، وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم –أحياناً–(أهل الحديث) لاشتغالهم بصناعة المأثور وعلوم الرواية ورفضهم علوم النظر العقلي[3].

إن كلمة السلف ومشتقاتها تدور أغلب استعمالاتها في اللغة العربية حول الدلالة على التقدم والمضي والسبق الزمني، ومن أوائل من استخدم دلالة السلفية في التاريخ الإسلامي الحافظ بن محمد بن خل ابن حيان الملقب بوكيع في كتابه (أخبار القضاة) حيث قال: **[وكان اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة سلفيا**

---

[1] عبد الغني عماد، ***السلفية: النشأة والخطاب والتيارات***، تحميل بتاريخ 16/8/18 التوقيت 11.37.
https://alhiwar2012.wordpress.com/2013/03/15/%D8%A.

[2] محمد عمارة، ***السلفية واختلاط المفاهيم من حولها***، تاريخ16/9/24 الساعة 10.43.
http://almanar3.blogspot.com/2010/03/blog-post_09.html

[3] المرجع السابق.

صحيحا][1]. ما يمكن تأكيده عن السلفية أنها حركة دينية عقائدية أكثر منها حركة سياسية، تستند في دعوتها إلى أصل ثابت هو التمسك بالماضي والإعجاب به حد التقديس، وتقليد الأولين في الشكل والمضمون[2]. تاريخيا مرت الحركة الإصلاحية السلفية بثلاث موجات:

الموجة الأولى: كانت في القرن الثاني الهجري، والتي ركزت على مواجهة التحدي الحضاري والثقافي الذي مثلته الفلسفة اليونانية، وقد تزعم هذا التيار أحمد بن حنبل، وفي هذه المرحلة التاريخية تبلور تيار (أهل الحديث) ، وهو ما برز بوضوح في مقاومة أحمد بن حنبل والحنبلية من بعده للاتجاهات الفلسفية والمعتزلية والكلامية عموماً، والتي صعدت بقوة في عهد الخليفة المأمون وخلالها تعرض الإمام أحمد والكثير من الفقهاء لما يعرف بـ**[محنة خلق القرآن]** حيث كان من أبرز نتائجها التبلور الواضح للاتجاهات الفكرية والفقهية الإسلامية، وخاصةً ما يتعلق بتكوين الملامح النظرية والفقهية لتيار أهل الحديث والاتجاه السلفي عموماً[3].

الموجة الثانية: فقد بدأت مع نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغداد عام 656هـ، على يد ابن تيمية الذي حمل على البدع وأهلها من جهمية، وقدريه، وباطنية، وصوفية، وفلسفية داعيا إلى إحياء عقيدة السلف[4]، وكرس جزءا كبيرا من سجالاته الفكرية والمعرفية في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وفي تطهير العقيدة السلفية وبناء النظرية المعرفية السلفية في الفقه والفكر والسياسة. ومن هنا اكتسب أهمية استثنائية داخل المدرسة السلفية[5].

الموجة الثالثة: فقد مثلتها دعوة محمد بن عبد الوهاب، خرجت من رحم السلفية التاريخية، في مطلع القرن الثامن عشر وامتدت حتى أوائل القرن التاسع عشر، دعا إلى التوحيد، وأكد مسؤولية الانسان ورفض مظاهر الشرك من التوسل بغير الله والتبرك بقبور الصالحين ودخل في صدام مع الصوفية، وقد جاء في كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب تفصيل في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية التي تجيز أمور مخالفة

---

[1] محمد فتحي محمد حصان، ***الفكر السياسي للتيارات السلفية***، المكتب العربي للمعارف، ب س، ص12.

[2] المرجع السابق، ص16.

[3] عبد الغني عماد، ***السلفية، النشأة والخطاب والتيارات***، مرجع سابق.

[4] هاني نسيرة، "**السلفية في مصر تحولات ما بعد الثورة**"، مصر: مجلة دراسات استراتيجية، العدد220، 2011، ص-ص 9-10.

[5] محمد أبو رمان، ***السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 ،2013، ص57.

لتوحيد، من أهم من تأثر بدعوة الوهابية محمد نور الغلاتي في المدينة المنورة(1752-1803)، وولي الدين الدهلوي في الهند (1702-1762) ومحمد بن على الشوكاني في اليمن(1760-1834)، وشهاب الدين محمود الألوسي في العراق(1802-1854)، وعثمان بن فودي في إفريقيا[1].

ما يجب الانتباه له أن دعوة محمد بن عبد الوهاب دعوة ركزت على إصلاح العقيدة الإسلامية من خلال محاربة الشرك في الأمة، ولم تلتفت في دعوتها إلى مشكلة السياسة أو السلطة، فقد ركزت ومنحت الشرعية الدينية لنظام القبلي الوراثي في المملكة السعودية، وجرى تقاسم المجال العام بين آل سعود وآل الشيخ وذلك بتولي الأسرة الأولى الحكم السياسي للمملكة السعودية وتولي الأسرة الثانية للمشيخة الدينية واستند موقف السلفية الوهابية إلى الطاعة ودرء الفتنة، حيث ترفض السلفية الخروج على الحاكم، وهو ما يعبر عنه الطحاوي بقوله: **[ولا نرى الخروج عن أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا تنزع بدا من طاعتهم ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل]**.[2]

على غرار الوهابية شكلت الحركة الدينية والفكرية للإصلاحية في المنظومة المعرفية الإسلامية (انتقالا صحيا بين التأصيل الفكري والذي ينبني عليه منظور الإسلام السياسي، فجمعت بين الدين والسياسة بعدما كان الإصلاح منطلقا من الدين أو العقيدة فيما مثلته الحركة الوهابية. كما تعتبر الإصلاحية السياسية الإسلامية الحديثة امتداد تلقائي لتراث الوهابية والسنوسية والمهدية، لأن إشكاليتها وإن اختلفت مع اشكالية التراث والوهابية، إلى أنها بالقدر نفسه تأثرت بالتحدي الأوروبي وتأثيره الواضح على البنية الفكرية والمفهوماتية لنخب الإسلامية التي كان لها الدور الأهم في ميلاد الفكرة الإصلاحية. وإذا كانت الإصلاحية الإسلامية قد أحدثت تقاطعا معرفيا -وليست قطيعة معرفية-مع سابقتها الوهابية فكان ذلك على مستوى ضرورة العودة إلى السلف الصالح[3]، وأن لا إصلاح دون دين ولا إصلاح بالتخلي عن الإسلام، فطرحت بنية جديدة تجمع بين الدين والفكر، وبين الحاضر والماضي، بين قوة الإسلام

---

[1] المرجع السابق، ص58.

[2] المرجع السابق، ص11.

[3] عبد الإله بلقزيز، ***الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2. 2004، ص22.

(*) ذهب الجمهور إلى أن المصلحة المرسلة حجة شرعية يبنى عليها تشريع الأحكام، وأن الواقعة التي لا حكم فيها بنص أو إجماع أو قياس أو استحسان، يشرع فيا الحكم الذي تقتضيه المصلحة المطلقة ولا يتوقف تشريع الحكم بناء على هذه المصلحة على وجود شاهد من الشرع.

الروحية وقوة الآخر العلمية والتكنولوجية والذي تخلف عنه المسلمون وشكل ذلك صدمة قوية في وعي الإصلاحيين.

السلفية الإصلاحية رغم ارتباطها بالتراث والسلف ودعوتها إلى العودة بقوة إلى الدين الخالي من شوائب إلا أنها لم تعتمد نفس الآليات المعرفية وفي هذا الإطار يحدد رضوان السيد آلتين ميزتا السلفية الإصلاحية: **[آلية إعادة الاكتشاف للقديم وإعادة تأويله تأويلا جديدا، والنهج الآخر: استحداث مظلة أخرى للعوالم والمجالات الجديدة تماما. فبعد اكتشاف المجال العام الذي يحتكم فيه إلى المصالح، واجه العثمانيون الإصلاحيون، ورجالات دولة محمد علي والسلفيون الاصلاحيون بالمغرب العربي، قضايا اصلاح الدولة واستحداث مؤسسات جديدة يتم فيها تجاوز مسألة الكفاية والشوكة المعروفة في الفقه السياسي السني القديم، وأعادوا اكتشاف الدليل الفرعي لاستنباط الأحكام في المذهبين المالكي والحنبلي ونقصد الأحكام المرسلة**(*) **وعندما لم يف ذلك بالمطلوب لجؤا إلى الشاطبي الفقيه المالكي في كتابه (الموافقات) والذي صاغ فيه أن الشريعة لها مقاصد كلية تتعلق جميعها بالإنسان وجودا وحياة وازدهارا وتتحدد بخمس: حق النفس، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسل أو العرض، وحق المال... وتحت هذه المقاصد وضع الاصلاحيون الاسلاميون سائر مسائل المجال العام: النظام السياسي ومؤسساته، وبناء الجيش، والنظام التعليمي، والخدمات العامة، والحياة السياسية، وصولا إلى البيانات الإسلامية لحقوق الإنسان...ومن مسائل فقه الفروع: مسائل العقود والشركات، وملكية الأرض وقضية المرأة]**[1].غير أنه مهما اجتهد الباحثون والمؤرخون في محاولة تفسير أسباب هيمنة المسألة السياسية وربط الإصلاح بها، لا نستطيع أن نتجاهل الظروف التاريخية الموضوعية التي فرضت نفسها في القرن التاسع عشر على الإصلاحين، وألقت بآثارها على اهتماماتهم وبنية أفكارهم وهي ظروف التمدد الأوروبي الاستعماري على أجزاء الدولة العثمانية[2].

ثانيا: قراءة في نص رشيد رضا

إن هذا النص يطرح ما هو أعمق إنه يغوص بنا ضمن تركيبة النموذج المعرفي الإسلامي والتي بعد انغلاقها على نفسها بدت أكثر انفتاحا على الآخر (الأوروبي) الذي خطى خطوات حثيثة نحو التقدم الحضاري والمدنية. وهو غاية في الأهمية من حيث معرفة جوهر الحركة الفكرية الاصلاحية التي ميزت المشهد الإسلامي وفي منطقة القلب منه الفترة الممتدة من ستينات القرن التاسع عشر إلى نهاية الخلافة

[1] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص106.

[2] المرجع السابق، ص23.

العثمانية بقليل، وفحوى هذه الحركة هي اعادة اكتشاف الإسلام نفسه أو بعض قيمه الكبرى إثر الاصطدام بالغرب فالشورى مثلا خصيصة إسلامية عريقة لكنها ما لبثت كقيمة سياسية وإن اختفت مع مطلع القرن الثالث هجري وظلت قيمة أخلاقية وإلى حد ما اجتماعية، إلى أن تم اكتشافها من طرف المفكرين العرب والمسلمين الذين زاروا أوروبا وانبهروا بقيمها[1].

وفي سياق ذاته أورد لنا محقق أقوم المسالك قائمة برحلات المشارقة والمغاربة إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر، من هذه الرحلات نذكر: رحلة رفاعة الطهطاوي عام1834 والتي كتب على إثرها (تخليص الابريز إلى تلخيص باريز)، رحلة أحمد فارس الشدياق إلى باريس سنة1855(الساق على الساق في ما هو الفارياق)، رحلة سليم بطرس سنة1856 (النزهة الشهية في الرحلة السليمية) فرنسيس مراش 1867 (رحلة إلى أوروبا) لويس صابونجي1884 (الرحلة النحلية) نخلة صالح 1876 (الكنز المخبأ للسياحة في أوروبا)، محمد شريف سالم 1888 (رحلة إلى أوروبا). أما الرحلات المغربية وفقا للمصنف الشنوفي هي: ابن ابي ضياف1846 (اتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك أهل الأمان)، خير الدين التونسي 1867 (أقوم المسالك) سليمان الحرائري (عرض البضائع العام) محمد السنوسي1883، (الرحلة الحجازية) محمد السنوسي 1891 (الاستطلاعات الباريسية)، بيرم الخامس1884 (صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار) على الورداني1888 (الرحلة الأندلسية) محمد بلخوجة 1900 (سلوك الابريز في مسالك باريز)[2].

ومهما يكن من أمر فقد كانت الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بداية اكتشاف الآخر والصدمة والدهشة مما وصل إليه، ويظهر ذلك جليا عند اتصال الشيخ حسن العطار بالبعثة المرافقة للحملة العسكرية واطلاعه على بعض العلوم والاكتشافات فقال على إثر ذلك: **[إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها]**[3].

---

[1] المرجع السابق، ص105.

[2] عادل عيساوي، ***سؤال الاستغراب في النظام المعرفي الإسلامي***، قطر: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، ط.1، 2016، ص-ص140-141.

[3] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص116.

منذ تلك اللحظة التاريخية والمنظور الإسلامي السياسي أصبح ذا منحى حدي أفضى إلى فكرة الثنائيات المتناقضة، (تراث وأصالة)، (حداثة وتقليدية)[1]، امتزج الوعي الإسلامي في أتون المنظومات الفكرية الحديثة ذات الأصل الأوروبي، فأصبح سؤال الإصلاح والنهضة والتقدم مبني على العودة إلى الوراء والأخذ عن(السلف) والتوفيق مع الآخر(الأوروبي).

المطلب الثاني ـــــــــــــــ الدولة التحديثية: عصر التنظيمات.

لم تُعنى الوهابية بشكل الدولة ومؤسسات الحكم وفنونه بقدر اعتنائها بالعقيدة ولم تتجاوز دعوتها الأطراف، في حين كان قلب المجال الإسلامي ينبض بالفكر الإصلاحي الانفتاحي، الذي توقف عند التراث السياسي الإسلامي وحاول احيائه وإعادة قراءته بلغة العصر، وكان من أهم القراءات التي استوقفت العقل الإصلاحي الإسلامي غياب التنظيمات أو المأسسة السلطوية عن نموذج الحكم الإسلامي الذي انتهى إلى استبداد مُقيت، عكس المأسسة المجتمعية التي كانت قوية غير أن طغيان السلطة السياسية قلل من استقلاليتها. ما حتم الانفتاح على أوروبا المتقدمة في هذا الشأن بغية ادخال تنظيمات تساهم في رفع الاستبداد وتحقيق المدنية.

قامت حركة الإصلاح المؤسساتي أو ما يعرف بعصر التنظيمات (1839-1876)، وركزت على إصلاح مؤسسة الجيش بصورة خاصة لمواجهة أوروبا، ويبدو أن هذه الحركة الإصلاحية المؤسساتية حتمت الاتصال بالآخر(الأوروبي) الأكثر تطورا في هذا المجال، وانتقلت هذه الحركة من النظم العسكرية إلى النظم التعليمية إلى النظم القانونية انتهاءً بالنظم السياسية بعد زوال الدولة العثمانية، فظهر الازدواج بين مؤسسات الإصلاح على الطراز الأوروبي وبين المؤسسات والنظم التقليدية، فأصبح هذا الازدواج ميزة الواقع العربي والإسلامي آنذاك[2]. وعلى رأي خير الدين التونسي[*] في كتابه أقوم المسالك في معرفة

---

[1] نصر محمد عارف، ***اشكالية الطرح السياسي للإسلام***. بتاريخ 2016/01/26 التوقيت 14.13
http://www.alrashad.org/issues/08/08-Arif.htm.

[*] خير الدين التونسي(1820-1890) قام بعدة إصلاحات، وقاوم الحكم الاستبدادي، وعمل على إقامة العدل، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيسا له سنة1861 وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء = =تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869. انعزل وقد ترك حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير :أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.وهو الكتاب الذي وصفه المستشرق الألماني والرحالة هاينريش فون مالتزان أثناء زيارته لتونس قائلاً أنه "أهمّ ما ألفّ في الشرق في عصرنا هذا"، وقد وصف خيرَ الدين بقوله: "أما خير الدين فقد انتهج منهجاً مغايراً تماماً.

أحوال الممالك أن: **[التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شئ إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاته من الغرق]**[1].

ذلك أن العدل ما عاد ممكنا إلا بالمؤسسات التي تنظم السلطة والمواطنين على حد سواء، ويضيف التونسي الحرية. يتحقق دفع التوسع الأوروبي عن طريق احياء قيم العدل والشورى والعمران حسب مفاهيم الماوردي وابن خلدون، وصولا إلى مشروع تجديدي شامل يتمثل في تجديد الإسلام ودعوته، والدولة ومشروعها في ضوء المصالح والضرورات والمقاصد[2]. ويظهر اعتناء التونسي بالشريعة الإسلامية كمرجعية معرفية في العديد من فقرات كتابه والتي حافظ فيها على الطرح التراثي المرتبط بالشريعة كنص أعلى وذلك بجعل العدل أساس الحكم وهنا نستشهد بقوله: **[والغرض من ذكر ما وصلت إليه الممالك الأوروباوية، إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا]**. ويضيف قائلا: **[... تقدم الافرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية... وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر...]**[3].

في قراءة سريعة لنصين السابقين نقرأ المنهج المقاصدي المقدم للمصلحة والدافع للمضرة واضحا في اتخاذ قرار الانفتاح على الآخر لتصيد المكاسب القائمة على العدل المفهوم المركزي للحكم في الإسلام، وربطه بالمقاصد الكبرى للشريعة التي سطرها الشاطبي في الموافقات.

=إذ أنه تفادى اتخاذ وجهة النظر الأوروبية وتبنى منذ البداية التصوّر الإسلامي. ومن هذا المنظور الذي لا أمل بدونه أن يلقى المشروع لدى أبناء قومه المتمسكين بعقيدتهم أدنى صدى، وبالرجوع أولا إلى الماضي، تفحص خير الدين المستوى الحضاري الرفيع والمكانة المرموقة الذين كانت بلاد الإسلام عليهما يوم كانت أوروبا لا تزال غارقة في ظلمات القرون الوسطى." راجع الموقع بتاريخ 17/2/23 الساعة 11.18.
https://www.reseau-canope.fr/cndpfileadmin/ar./

[2] طارق البشري، ***في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر***، القاهرة: دار الشروق، ط.1، 1996، ص8.

[1] خير الدين التونسي، ***أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك***، مصر: مكتبة الاسكندرية، 2011، ص 124.

[2] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص222.

[3] خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص، ص، 6، 18.

المثير إعادة إحياء وتأكيد التونسي على دور المركب الفقهي أو (العلمائي/ السياسي) في إحداث النهضة فبدون تفعيل دور العلماء والعلم وتحالفهم مع رجال السياسة لما هو خير للأمة لا يمكن أن تتقدم. فدور العلماء إلى جانب السياسيين هو في الدولة الشورية حيوي، فليس على العلماء الاكتفاء بمعرفة أحكام الدين وإنما عليهم معرفة أحوال الدنيا التي يهم الشريعة أمرها. إن واجب أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والشورى، كافل بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم[1]. يقول التونسي:**[الحرص على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون هؤلاء على نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها...ورجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة]**[2]. وجه التونسي حسب حوراني حججه إلى جماعة المسلمين، منطلقا فيها من النظرية التراثية في الحكم، فلم يكن محور تفكيره الدولة القومية، ولكنه استخدم مفردات مثل الوطن وحب الوطن بمعناها المرادف (الجماعة السياسية) و(الوجدان العام)[3]. واعتبر على غرار منظري النظرية السياسية التراثية مفهوم (العدل) الأساس الوحيد لدولة وضمانته تكون بتقييد سلطات الحاكم، ولا يتم التقييد إلا بأمرين:

أولا: الشريعة سواءً المنزلة أو الوضعية، وثانيا: المشورة. والذين تجب استشارتهم من الحاكم هم العلماء والأعيان. ويورد خير الدين التونسي في هذا المقام مثالا بحال الأمة الإسلامية على عهدها الأول أين كانت تحترم الشريعة فاستقام أمرها. وقد استقى التونسي أصول فكره من زبدة اجتهادات أواخر علماء الحنبلية ومنهم ابن القيم حول النص على المصلحة التي تخدم الأمة وإن لم تكن مدعمة بنص كما سبق وأن وضحنا، وهنا يقف على أن علماء الشريعة عليهم الانفتاح على مقتضيات العصر والوقوف على المشورة مع رجال الأعمال لبحث ما يخدم الأمة من مشاريع التنمية فيجد لهم السند الشرعي، لأن هؤلاء

---

[1] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص-ص 142-143.

[2] المرجع السابق، ص142.

[3] ألبرت حوراني، ***الفكر العربي في عصر النهضة(1795،1939)***، ترجمة كريم عزقول، لبنان: دار النهار، ب س، ص114.

إن تركوا زاغت بهم أهوائهم، يقول في هذا الصدد: **[فتطبيق الشريعة لا يقتضي معرفة النصوص فحسب بل معرفة الظروف التي على ضوئها يجب تطبيق النصوص]**[1].

يظهر أن مشروع خير الدين قام على أساس التصدي لثلاث مشاكل عاصرت فترة حياته ولاحظها كمفكر ورجل دولة في نفس الوقت:

-مشكلة تقدم أوربا وضرورة الأخذ عنها، وتحذيره جمهور المسلمين من الابتعاد عن رفض الأخذ بتجارب الدول الأوروبية على أساس الاعتقاد الخاطئ بأن منتجات واختراعات وتجارب الآخر يجب أن تلاقى بالرفض من المسلمين لأنها قد تمس بعقيدتهم[2].

-مشكلة نظام الحكم الاستبدادي وضرورة أن يستبدل بنظام مقيد بالشرع والقانون والعدل.

-مشكلة التخلف وضرورة الخروج منها بأن تكون الحرية هي أساس الازدهار الاقتصادي[3].

إن ما يجب أن نستدركه في دراستنا عن عصر التنظيمات أن هذا العصر رافقته محاولات فكرية جادة لم تتصل بحركة الإصلاح بل عارضتها لانفتاحها على الفكر الغربي الوافد، وتمثلت هذه المحاولة في فكر التركي نامق كمال(**1840-1888**)، الذي قال فيه برنارد لويس في كتابه (ظهور تركيا الجديدة) **:[كان نامق كمال مسلما متحمسا مع حماسته الوطنية وفكره، أن الوطن تركيا الذي يتغنى به في مقالته وإن كان أساسه الإقليم ولكنه عنده دولة إسلامية خالصة، وقد ظل مرتبطا طول حياته بكل قوة وإخلاص بقيم المسلمين وعقائدهم الموروثة وقد انتقد زعماء التنظيمات انتقادا لاذعا وعاب عليهم أنهم أنفقوا في الحفاظ على التقاليد الإسلامية القديمة، وأنهم استوردوا من أوروبا الأفكار والمؤسسات الجديدة]**[4]. إضافة إلى نامق كمال كان علي سماوي الذي نادى بأن الحاكمية لله وانتقد مبدأ الحاكمية للشعب[5].

---

[1] المرجع السابق، ص، ص 15،19.

[2] Azzam Tamimi," **Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi",** Theory Culture Society, Mar 2007, p44.

[3] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص145.

[4] أبو الحسن علي الندوي، ***الصراع الفكري بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية***، الجزائر: دار الهدى، 2006، ص40.

[5] بسطامي محمد السعيد، ***حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته***، حوار أجراه وليد الطيب. بتاريخ 09-1-2009على الساعة 00.00.
http://www.sudansite.net/index.php?option=com_content&view=article&id=2334:

المطلب الثالث ـــــــــــ منهج الإصلاح: بين الأفغاني وعبده.

آمن زعماء المدرسة الإصلاحية، بأن النهضة الإسلامية والإصلاح لا تتحصلان إلا عندما يواكبهما إصلاح ثقافي واجتماعي. لذلك عمل الأفغاني على مكافحة العقلية الجبرية التي أمست متفشية في المجتمعات المسلمة مع مطلع القرن التاسع عشر. حيث ساد الاعتقاد بأن تخلف المجتمعات المسلمة أمر طبيعي يمثل مرحلة متقدمة من عملية الانحلال الإيماني منذ زمن النبوة، لقد دفع موقف الفقهاء التقليديين السلبي دعاة المدرسة الإصلاحية إلى نسف هجوم عليهم[1].

وفي ظل هذا الظرف الذي أنتج صراعا بين (الحديث والقديم) وبين (الماضي والحاضر)، وضع الأفغاني اللبنات الأولى للفكر الإسلامي السياسي الإصلاحي المقاوم للاستعمار وأكمل عبده مسيرته بوضع لبنات الفكر المقاوم للقابلية للاستعمار[2].

أولا: الأفغاني(*): دعوى الإصلاح الديني والسياسي الثوري

يقوم المشروع الإصلاحي للأفغاني على أربع محاور أساسية: أولها: الالتزام بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة، ثانيها: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والغزو الأجنبي، ثالثها: تحقيق الجامعة الإسلامية وآخرها: الأخذ بالعلوم الغربية ونظمها بما يستجيب لواقع المسلمين ولا يبعدهم عن دينهم[3].

بعد سلسلة تنقلات انتهى الأفغاني أن داء الأمة هو: **[انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف]**[4]. وأن تحديد دواء هذا المرض لا يكون إلا إذا تأسس على هذه القاعدة: **[متى ضعف ما كان سببا في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط ومتى زال ما كان سببا في السقوط يحصل الصعود]**. فتراجع الدين وانحساره وضعفه، بالإضافة إلى ما اعترى بعض عقائده من خلل وتشويه، هو

---

[1] لؤي صافي، ***الحرية والمواطنة والإسلام السياسي***، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2013، ص93.

[2] طارق البشري، ***في المسألة الإسلامية المعاصرة***، مرجع سابق، ص14.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص301.

[4] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص157.

العامل الرئيسي في ضعف المسلمين وتقهقرهم كما أن في قوته يكمن سلك النظام الاجتماعي المتمدن **[الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها]**[1].

فلطالما شكل الاعتقاد الديني العامل الرئيسي في وحدة الأمة، فإذا انعدم انحل المجتمع. وما كان يخشاه ألا تضعف الأمة فحسب بل أن تزول تماما، لأن ما وحد الأمة في الماضي إنما هو مؤسسة الخلافة السياسية التي من أهم أسسها قيامها على جماعة العلماء المحافظين على العقيدة الصحيحة. لكن مع انفصام الحكم عن العلماء والانقسام بين الاثنين خاصة على عهد العباسين زالت الأمة وقامت مقامها دول مستقلة وبقي العلماء عنصر الوحدة حتى انقسموا واشتغلوا بالتقليد فكانت النتيجة أن تفككت الجماعة[2]. ومن هنا قاوم الأفغاني الجمود الفقهي يقول: **[ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد، وأي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، والاستنتاج والقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه]**. ويصف سبيل الخروج من حال التبعية فيقول: **[إن علاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق... إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية]**،[3] وفي إصرار الأفغاني على العودة إلى الدين رد على الأوروبيين على عهده والذين زعموا أن الإسلام كدين يقتل الإرادة ويقيد العقل وأن التقدم لا يتحقق إلا بالتخلي عنه أو على الأقل بفصل الدين عن الدنيا فصلا تاما. في هذا يقول رنان: **[كل من كان مطلعا على أحوال زماننا يشاهد بوضوح انحطاط البلدان الإسلامية الحالي، وتقهقر الدول الخاضعة لحكم الإسلام وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي اقتبست عن هذا الدين وحده ثقافتها وتربيتها]**. ويقول أيضا: **[إن الشباب الشرقي الذي يأتي المدارس لينهل منها العلوم الأوروبية يعود حاملا مع هذه العلوم ما هو ملازم لها وغير منفصل عنها، الطريقة العلمية، والروح التجريبية، وحس الواقع، واستحالة الايمان بالتقاليد الدينية المكونة، بصورة واضحة، بمعزل عن كل نقد]**[4].

---

[1] المرجع السابق، ص160.

[2] ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص-ص،150،149.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص 302.

[4] ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص152.

تنبه الأفغاني إلى أهمية الاستلاب المعرفي فأكد على ضرورة عدم التقليد الأعمى لأن تلك الفنون تقف على قواعد فلسفية وفكرية خاصة بأوروبا، والبلدان الإسلامية ضعيفة لأن المجتمعات الإسلامية ضعيفة. وهنا يصبح الدين ذا معنى حضاري يؤسس لخلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها[1]. أي الانتقال من المنظومة الدينية البحتة إلى المنظومة العقلية التي تبني على قواعد دينية لتأسس للمدنية الإسلامية. وقد دخلت فكرة المدنية التكوين الفكري للأفغاني من خلال قراءته لغيزو في مؤلفه **(تاريخ المدنية الأوروبية)** والذي تُرجم إلى العربية عام 1877 حيث دعا الأفغاني عبدو إلى الكتابة على موضوع الكتاب، ولعل هذا المدخل الذي أسس عليه عبده فكره حول الدولة المدنية[2].

أسس الأفغاني فكرته الإصلاحية على أسس دينية بضرورة اقناع المسلمين بالعودة إلى أصول دينهم، ولم ينتهي عند هذا الحد لينتقل إلى المشهد السياسي الذي كافح لأجله كثيرا وانتهج المنهج الثوري لتغييره، عن طريق تهييج الجماهير على واقعها السياسي الذي خضع لثنائية الداخل المستبد والخارج المستعمر أو المتربص بالعالم الإسلامي، وهو قد عايش احتلال الكثير من الدول الإسلامية على يد القوى الأوروبية الصاعدة. ومن أقواله التي تصور واقع حال المسلمين أيامه وتضع المنهج الإصلاحي لذلك قوله:**[إن الممالك الإسلامية هذه، إنما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوامة على شؤون نفسها بنفسها،(أي في نظر الدول الاستعمارية) في حين أن تلك الدول(يقصد الدول الأوروبية المستعمرة) عينها لا تكف عن التذرع بألوف الذرائع، حتى بالحرب والحديد والنار، للقضاء على كل حركة من حركات الاصلاح والنهضة في البلاد الإسلامية، ومن ثم على العالم الإسلامي أن يتحد في حلف دفاعي كبير يستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء، وللوصول إلى هذه الغاية يجب أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب وأن يكتنه أسرار تفوقه وقدرته].**[3]

وكانت من أهم دعواه فكرة الجامعة الإسلامية والتي بدأ السعي لتحقيقها عن طريق ردم الصدع القائم بين السنة والشيعة بإقامة حلف بين إيران والدولة العثمانية، إلا أن مسعاه فشل ليتحول إلى دعوة الشعوب الإسلامية الواقعة تحت الحكم العثماني للبقاء تحت لوائها مقابل إصلاح النظام السلطوي العثماني. وقد جاء في أحد أعداد مجلة العروة الوثقى: **[إن أقتل أدواء الشرق داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم**

---

[1] المرجع السابق، ص114.

[2] المرجع السابق، ص144.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص301.

على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف].[1] وإنّ من أهم أسباب نهوضهم هي وحدتهم في مواجهة الموجة الاستعمارية الأوروبية وفي هذا الصدد يقول عبده عن أستاذه: **[أما مقصده السياسي والذي وجه إليه أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته وكل ما أصابه من البلاء في سبيله فهو انهاض دولة إسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه وللدين الحنيف مجده، ويدخل في ظل هذا تقليص دور بريطانيا في الأقطار الشرقية]**[2].

حدد الأفغاني على الأمة أن تبايع حاكمها بعد أن تشترط عليه، وبعد أن يقسم على الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي، وتُتوجه على هذا القسم وتعلنه له، **[ويبقى التاج على رأسه ما بقي محافظا أمينا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، إما يبقى رأسه بلا تاج وإما تاجه بلا رأس]**[3].

ولن يتحقق الإصلاح في الأمة إلا إذا تعلم الشعب وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطرا إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها[4]. ويعتقد الأفغاني أن إشراك الأمة في الحكم هو البديل لحال الأمة فلا عدل إلا مع القوة المقيدة، لأن القوة المطلقة تعني الاستبداد وأنه لا حياة للأمة إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها، على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان[5].

ثانيا: محمد عبده(*): تحول في النهج أم الفكرة؟

بعيدا عن التقلبات التي عايشها عبده على مستوى مواقفه السياسية فإن المتتبع لمسار حياته يلحظ درجة إيمانه العالية بأهمية التربية والتعليم والإصلاح الثقافي، مقابل تأجيل الخوض في العمل السياسي أو

---

[1] منير شفيق، ***الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات***، الجزائر: دار قرطبة، ط.1، 2005، ص31.

[2] أبو الحسن علي الندوي، مرجع سابق، ص35.

[3] محمد عمارة، ***الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والسلطة العلمانية***، مرجع سابق، ص57.

[4] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص302.

[5] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص166.

(*) محمد عبده(1849-1905) عالم وفقيه ومجدد إسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة = فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري و إعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر.

لنقل بداية الإصلاح السياسي أي الإصلاح من أعلى[1]. وبعيدا عن الاتهامات التي وجهت لشخصه خاصة بعد إظهاره للانفتاح الكبير على الفكر الوافد وعمله الضخم من أجل التوفيق وقراءة الإسلام بلغة العصر، فمحمد عبده المفكر كان الأكثر جدلا في ساحة الفكر الإسلامي الإصلاحي، خاصة عند اختياره للمدخل التعليمي كمدخل الأهم والأخطر في أي مسار نهضوي إصلاحي[2].

لقد حرك الأفغاني وعبده هدف سياسي نضالي يستهدف الوقوف ضد الاستعمار والاستبداد الداخلي، وعموما فإن عبده في مرحلته الأفغانية كان متحمسا للشؤون السياسية ومهتما بمسألة الجامعة الإسلامية، ولكن هذا الأمر سيعرف انعطافا كبيرا للاتجاه لتغليب الإصلاح الاجتماعي والتربوي وحتى الديني على الإصلاح السياسي. فتحدث شبه قطيعة على مستوى المدخل الإصلاحي، أين انصرف محمد عبده للعلم ونشره واعتبره منطلق أي إصلاح سياسي، كما قاد حملة ضد السياسة فأصبح مقتنعا بأنها: **[ما دخلت شيئا إلا أفسدته]**[3]. ليعلن بعدها برنامجه الإصلاحي ومما قاله: **[علينا أن نهتم بالتربية والتعليم بعض سنين، وأن تعمل الحكومة على العدل بما نستطيع وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ويكون كل ذلك تمهيدا لما يراد من تقييد الحكومة]**[4].

يؤكد محمد عمارة أن شخصية محمد عبده تميزت عن الأفغاني في عدد من القسمات في مقدمتها الموقف من الوسيلة التي يراد اعتمادها للوصول إلى التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، والتحرر السياسي من الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة ومغالبته بالنهضة الحضارية. وتقييد سلطات الحاكم، وإطلاق طاقات الجماهير[5]. وفي هذا السياق يقول عمارة: **[ولأن الأفغاني كان ثوريا ...فلقد كان يثق في الجماهير والعامة ويعتمد عليها كصاحبة مصلحة أكيدة في الثورة...أما محمد عبده فقد كان بسب**

---

[1] محمد أبو رومان، ***الاصلاح في الفكر السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص34.

[2] Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F. Ismail, « **MUHAMMAD ABDUH'S CONTRIBUTIONS TO MODERNITY** », Lena and Luna International, Oyama, Japan. Vol. 1. No. 1. April 2012, p66.

[3] إبراهيم أعراب، ***الإسلام السياسي والحداثة***، المغرب: إفريقيا الشرق،2008، ص27.

[4] المرجع السابق، ص28.

[5] محمد عمارة، ***الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده***، ج3، بيروت: 1982، ص41.

منطلقه وموقفه الإصلاحي قليل الثقة في قيمة الجماهير، بل لا نغالي إذا قلنا أنه أسقط هذه الجماهير من كل حساباته في العمل لبلوغ هذه الغايات][1].

ظهر تمايز محمد عبده عن أستاذه منذ اللحظة الأولى التي استقل فيها محمد عبده بالعمل في مصر، وتُظهر مقالاته بجريدة الوقائع المصرية منذ سنة 1880م، دفاعه عن المدخل المجتمعي وقد حاجج عمارة مدافعا عن شخص عبده بأن الرجل بدأ إصلاحيا وانتهى إلى ذلك وكان موقفه من الثورة العرابية ودعمه لها موقف لم يتعدى العشرة أشهر ليعود الرجل بعد فشلها لتأكد من صلاحية منطلقه وهو التربية والتعليم أولا. يقول عبده:[...**وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولا في تغيير الملكات وتبديل الأخلاق عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاما محكما، فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها، ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية، بل سيجعلون في نفس القوانين النظامية فصولا وأبوابا تضبط الأخلاق...]**[2].

إذن، التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده، عن طريق المؤسسات التربوية الحديثة مثل دار العلوم والتقليدية كالأزهر والقضاء الشرعي كفيل ببلوغ الشرق تحرره الفكري والسياسي، وذلك عن طريق تكوين رجال يقومون بأعباء الحكومة النيابية[3].

ولأن عبده رجل إصلاحي بامتياز فإنه دافع بشراسة عن تأسيس مفهوم الدولة المدنية وهي الدولة التي عرفها المسلمون الأوائل ولم يعرفوا معها الدولة الدينية على الطراز الأوروبي والذي ساد فترة القرون الوسطى، وفي هذا الصدد يحسم عبده القول: **[إنه ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين. إن أصل من أصول الإسلام هو قلب السلطة الدينية والقضاء عليها من أساسها، لقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبقى لها عند الجمهور اسم ولا رسم. الإسلام لم يَدْع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول نفسه كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ومسيطرا]**[4].

---

[1] المرجع السابق، ص43.

[2] المرجع السابق، ص، ص 44،52.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص305.

[4] عبد الله شريط، "**منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده** "، الجزائر: حوليات جامعة الجزائر، العدد 87، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص16.

وعندما نتساءل عن الاسم الذي يطلقه على دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين والعباسيين أليست دولا إسلامية؟ يجيب محمد عبده: **[إن أي حاكم مسلم لمجتمع مسلم فإنه حاكم مدني، ومن ثم فإن مسألة توليته أو عزله لا تخضع لاعتبارات دينية بل تخضع لما يراه الناس صالحا لهم أو غير صالح، ويرى أن أي سلطة مستمدة من الدين هي من خاصيات المسيحية]**[1].

إن نفي محمد عبدو لوجود سلطة دينية في الإسلام سواءً ارتبطت بمؤسسة الحكم أو العلماء أو القضاة، قاده هذا الموقف إلى فكرة الدولة المدنية ذات الطابع القومي التي يتساوى فيها الجميع على أساس المواطنة، ويظهر هذا الأمر جليا في نص المادة الخامسة لبرنامج الحزب الوطني الذي صاغ ميثاقه عام 1881: **[إن الحزب سياسي لا ديني فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه...وهذا مسلم به عند أخص المشايخ الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء...]**[2].

ولم يهتم عبده كثيرا بفقه الإمامة وشروطها لأن الكلام فيها حسبه مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه. ووضح أن وجود الإسلام كرابطة عقدية لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي. ويعتبر العوا القول بهذا الكلام تم والخلافة قائمة فما بال عبده إذا عايش الواقع الإسلامي القائم الآن[3].

إن الآراء الواردة في كتابات محمد عبده توضح مدى عمق الفكر الإصلاحي الذي وصل إليه، والذي جعله يزاوج بين روح العصر وبين إعادة قراءة التاريخ الإسلامي وهذا لم يكن لعبده لولا دعوته للمسلمين إلى إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقا لمتطلبات الحياة الحديثة، ولأجل ذلك لا بد من إتباع مبدأين: المبدأ الأول: المصلحة كما أقره المذهب المالكي الذي ينتمي إليه محمد عبده، وذلك باختيار

---

[1] المرجع السابق، ص15.

[2] محمد عمارة، ***الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده***، مرجع سابق، ص 109.

[3] محمد سليم العوا، ***في النظام السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص 308.

التأويل الذي يحقق مصلحة البشر، أما المبدأ الثاني: العمل بمذهب التلفيق أي أن المقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة والأخذ بالحكم الأصلح[1].

إن تطبيع عبده بين قيم الإسلام وقيم الغرب وحرصه على تفسير الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة تفسيرا يتناسب مع مطالب المدنية الجديدة والجيل الجديد، جعله أكثر تقبلا من طرف الانجليز والنص التالي لصاحبه اللورد كروم حاكم مصر في كتابه (مصر الجديدة) أكبر دليل على ذلك: [إن **محمد عبده كان مؤسسا لمدرسة حديثة في مصر، قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان، ثم يقول: إن أهمية السياسة ترجع الى أنه يقوم بترتيب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين]**[2]. مثل هذا التصريح جعله متهما عند الكثيرين بمهادنة الاستعمار الإنجليزي، إلا أن عبده كان أكثر اقتناعا بالإصلاح المتدرج الذي يرفع وعي الجماهير ويمدن أخلاقهم أولا، ومن ثم يُبعد المستعمر.

ثالثا: المستبد العادل: ضرورة أم مرحلة مؤقتة.

انتهى محمد عبده إلى أن تردي الأوضاع السياسية وبلوغ الاستبداد درجة عالية مع تخلف مجتمعي يميزه غياب الوعي، يستدعي ضرورة تأهيل الأمة، قبل الحديث عن حكومة دستورية وعن الشورى أو حتى عن خروج الاستعمار[3].

ففي إحدى مرسلاته إلى المجلة العثمانية حين طرحت تساؤلا: أي الأمرين خير، منح الحرية للشرقيين قبل أن يستحقوها أم إعدادهم لها قبل أن ينالوها؟ ووضعت المجلة عنوان رسالة محمد عبده بـ **(إنما ينهض بالشرق مستبد عادل)**، حيث جاء في نص رده بما يلي: **[هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله عادلا في قومه، يتمكن في العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرنا؟]**. ويضيف في السياق ذاته: **[المستبد الذي يُكره المتناكرين على التعارف، ويُلجئ الأهل إلى التراحم ويقهر الجيران على التناصف، ويحمل على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على صافية سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، يكون لهم أكثر مما يكون**

---

[1] ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص187.

[2] أبو الحسن علي الندوي، مرجع سابق، ص86.

[3] محمد أبو رومان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص35.

لنفسه، حتى إذا استقامت الأهواء أباح لهم من الحرية ما يستطيعونه، بادئا بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنين تأتي مجالس الإدارة، على أن تكون مصادر للآراء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية][1].

اعتبر محمد عمارة محقق مؤلفات عبده هذا الموقف بأنه عودة إلى الوراء أكثر رجعية من رأيه القديم الذي كان يناصر فيه سلطة الفرد بشرط أن يكون هناك قانون يحكم به، وهي نظرية كان قد رفضها من قبل جمال الدين الأفغاني واعتبرها وهما يجمع بين المتناقضات، يبدو موقف عبدو المنحاز لسلطة المستبدة قراءة لواقع سياسي شهد تراجعا لدور الأمة في الإصلاح، وتقوي السلطة، كما يظهر فيه نوع من محاولة إحياء نموذج الخلافة الذي كان قائما على حكم الفرد العادل، غير أن ذلك كما تم توضيحه ينفرد به الزمان أو المكان الذي سادت فيه تلك الخلافة دون غيرها[2].

أما محمد أبو رومان فيذهب إلى أن المستبد العادل مطلب وظيفي مرحلي، يأتي في فترة زمنية محددة ليؤدي وظيفته ثم ينتهي، كما يعبر حسبه عن نزعة براغماتية تميز فكر محمد عبده، والتي جعلته يهادن المحتل الانجليزي والمستبد الحاكم من أجل تحقيق مشروعه الإصلاحي الطويل المدى. ولعل هذا ما يفسر تعليقه على أستاذه الأفغاني بأن قال: **[إذ لو تقرب جمال الدين الأفغاني من السلطان بمقدار ما يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم بل بمساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان حسنا ولقدر أن ينفذ مآربه]**[3]. لذلك امتازت كتابات عبده بقدرته على المزج بين العقيدة الإسلامية، وبين التراث الليبرالي، والذي أدى إلى نشوء مرحلة من الأفكار الجديدة والسلفية في الفكر العربي، فظهر له أتباع ينادون بضرورة التوفيق بين الفكر العربي–الإسلامي والفكر الحديث. وإذا كان مفهوم (السلفية) يفترض انكفاءً ما، فإن محمد عبده ليس سلفيًا ذا معنى، وإنما هو عصري ينتمي لتراث الإسلامي؛ إذ إنه يوضح في كتاباته أن مأثور الدين هو المرجع في تجديد الدين، وأن تجديد الحياة الدنيا يستلزم الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التي أبدعها الإنسان[4].

---

[1] عبد الله الشريط، مرجع سابق، ص17.

[2] المكان نفسه.

[3] محمد أبو رومان، ***الإصلاح في الفكر السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص37.

[4] ابراهيم عبد الباقي، "**الفقه السياسي عند الامام محمد عبده**"، إسلامية المعرفة، العدد40، 2005، ص146.

المطلب الرابع ـــــــ رشيد رضا: تحول أم استمرارية؟

السيد رشيد رضا[*] اتخذه الكثيرون نموذجا للتحول ما بين الحركة الإصلاحية والإحيائية، أو التحول من السلفية العقلانية إلى السلفية الوهابية. وحجة هؤلاء تظهر حسبهم على مستوى منهجه في التفكير الفقهي والديني. فقد تحول نهج المقاصد مقاصد الشريعة وهو نهج محمد عبده إلى الدعوة إلى الاجتهاد لصالح العودة إلى القرآن والسنة بالتحديد والابتعاد عن التقليد، واتخذ في ذلك ابن تيمية نموذجا له ويظهر ذلك جليا عند اعتباره كتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) سندا للحكم الشوري والعدل ما يدل على حكم الدستور[1]. إضافة إلى إحيائه مبدأ المصلحة مستندا إلى الإرث الفقهي لابن تيمية وابن القيم الجوزية، ما يجعله يلتقي مع امتدادات السلفية[2].

تقوت العلاقة على عهده بين حركة التجديد الفقهي وبين التوجه السلفي، ويبدو ذلك منطقيا لأن رضا عايش زوال الخلافة الإسلامية الصورية على يد مصطفى كمال أتاتورك، ما جعل قضية الخلافة كأمر جامع للمسلمين أهم القضايا التي طرحت على النقاش وتستدعي البحث والتنقيب في التراث لإعادة بعث إشكاليتها من جديد، فقد كان رضا من دعاة المحافظة عليها بدلا من التأسيس للدولة العربية على النمط القومي الأوروبي، وقد حرض على مقاومة الاستعمار الأوروبي[1]. ورغم دعوته هذه كان على حد التعبير وجيه كوثراني (معجب بالمدينة الانجليزية)، فقد نحى منحنى أستاذه محمد عبده حين استكمل التأسيس لشرعية المدنية للسلطة السياسية بدلا من الشرعية الدينية.

أولا: ضرورة الإصلاح الديني.

أكد رشيد رضا على أولوية الإصلاح الديني، ولم يخفي إعجابه بالحركة البروتستانتية، إذ يقول رضا في مقالته تحت عنوان: (مارتن لوثر وابن تيمية) في مجلة المنار: [بيد أن ظهور عدد من المصلحين والمفكرين في الغرب الذين قاوموا سلطة الكنيسة ورجالها، ودعوا إلى تحرير العقول والأفهام

---

[*] محمد رشيد رضا (1865 –1935) أحد رجال الإصلاح الإسلامي.من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير.ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) لازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له.وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت.ثم أصدر مجلة (المنار) لبث آرائه في الإصلاح الديني =والاجتماعي. وأصبح مرجع الفتيا، في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة.

[1] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص–ص111–112.

[2] ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص280.

من الخرافات والأوهام أدى إلى التسريع بانتقال أوروبا إلى العصر المدني الحديث، ومن هؤلاء المصلحين مؤسس مذهب البروتستانتية (مارتن لوثر)][1].

حدد رضا الإصلاح الديني بالقول: [ما يؤدي إلى المحافظة على الدين والعمل به وجمع المسلمين]. ويرى أن أهم أركان الإصلاح الإسلامي: [جمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة وأصول أدبية واحدة وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من الأنواع ولغة واحدة هي العربية لا التركية]. وهذا الإصلاح يتوقف على: **[تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة يكون لها شعب في مكة المكرمة التي تؤم المسلمين من جميع الأقطار ويتآخون في مواقعها ومعاهدها المقدسة، ويكون أهم اجتماعات هذه الشعبة في موسم الحج]**[2]. وفي رأي رضا يناط بهذه الجمعية ثلاث أعمال رئيسية: الأول؛ تلافي البدع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها. الثاني؛ الخطابة، والثالث؛ الدعوة إلى الدين. ولأن مؤسسة العلماء هي المنوطة بالتشريع في الإسلام فقد ارتأى رشيد رضا ضرورة تخطيها للجمود والتقليد، أهم العوائق التي تواجهها هذه المؤسسة، والخطر يكمن في أنها تواجه ترسانة من القوانين الأوروبية ما يحتاج إلى ضرورة التجديد لمواجهة الوافد أو التكيف معه فيما يتفق مع الشريعة[3].

سعى رشيد رضا إلى نوع من التأسيس لشراكة بين نوعين من السلطة: سلطة الحاكم المسلم العادل، وسلطة العلماء الحقيقين الذين بإمكانهم الاجتهاد[4]. لذلك أسند مهمة وضع القوانين وتعديلها إلى أهل الحل والعقد وهنا يظهر نوع من تفكير رضا بنوع من المأسسة للعلماء، وبالشورى كعملية مدروسة، وبالشرائع الناجمة عنها كأمر يتم الوصول إليه بنوع من الإجراءات الشكلية. وهذا يعني الاستعاضة عن مفهوم الإجماع القديم بمفهوم جديد، هو الإجماع كمبدأ تشريعي لا قضائي، يتم بين علماء كل عصر بأساليب شبيهة بالأساليب البرلمانية وهذا هو المفهوم الأصيل للتشريع في الإسلام حسب رضا[5]. كما يظهر إصرار رضا على البعد الديني للإصلاح فهو أولوية عن بقية الإصلاحات لمكانته في نفوس المسلمين ولذلك

---

[1] محمد أبو رومان، ***الإصلاح في الفكر السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص–ص 37–38.

[2] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص270.

[3] ألبرت حوراني، مرجع سابق، 282.

[4] المرجع السابق، ص281.

[5] المرجع السابق، ص282.

يقول رضا: [حتى صار طبعا فيها... فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين، فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التي أودع فيها].[1]

ثانيا: ضرورة الإصلاح السياسي.

1-الشورية ضد الاستبدادية: على غرار أستاذه محمد عبده أكد محمد رشيد رضا على أهمية الرضا العام في إسناد السلطة للحاكم وممارسته لها، فقد دعا إلى تأسيس مفهوم السلطة السياسية في بنيته التحتية بصورة ترتبط بإرادة الأمة وبمحورية أهل الحل والعقد كطرف شريك في السلطة مع الإمام، ورغم استخدام رشيد رضا لمفاهيم السياسة الداخلة في القاموس السياسي لتراث الإسلامي إلاّ أنه يطور من مضامينها ليمنحها دلالات جديدة تعزز المضمون الغربي لها[2]. ولجعل الحكومة شورية لا يتم ذلك إلا بتوفر شرط تغيير أفكار الأمة وأخلاقها بنشر العلوم والآداب الاجتماعية والأخلاقية حتى يولد عند الأمة الاستعداد للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد وحتى تكون لحكومة الشورى أثرا في الارتقاء الاجتماعي نفسه[3].

ففي مقاله **(الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد)** يفترض رضا أن غياب الاستعداد عند الأمة بما يؤهلها للحكم الشورى أي الدستوري لا يمنع من وجود قائد داعي للإصلاح (يسوق الناس إلى العلياء سوقا) على حد تعبيره، على اعتبار أن الأمة خاملة وجاهلة، (فيحملها بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام، فإن عجز عن تغيير سرائر الناس فلا يعجز عن تغيير ظواهرهم)[4].

بهذا يكون رضا تقاطع مع أستاذه واتفقا حول فكرة المستبد العادل كمرحلة مؤقتة تشكل الانتقال الصحي للأمة من حال الاستبداد الجائر إلى حال الاستبداد المستنير العادل إلى حال الديمقراطية أين يتم تأهيل الشعوب للحرية ورفع وعيها بقضاياها بما يسهل مشورتها. وهنا نقف عند أمرين هامين، أولهما أن الإصلاح السياسي السلطوي كمدخل عند رضا كما عند عبدو ليس من أولويات التي يستحب التركيز عليها، وفي هذا يقول رشيد رضا: **[إن للأمة حقوقا على العلماء والكتاب والأغنياء الذين يهتمون بالأمور العامة ويتصدرون لها، منها خدمة مصلحتها الدينية والأدبية، ومنها خدمة مصلحتها الاقتصادية، فإذا حصروا**

---

[1] محمد أبو رومان، ***الإصلاح في الفكر السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص39.

[2] محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي لشيخ رشيد رضا**، مرجع سابق.

[3] المرجع السابق، 272.

[4] محمد أبو رومان، ***الإصلاح في الفكر السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص36.

عملهم في السياسة، أو جعلوه كله باسم السياسة، أضاعوا عليها هذه المصالح والمنافع التي لا قوام لها ولا بقاء إلا بها][1].

2-**<u>اللامركزية ضد الانفصال</u>**: عايش رضا أواخر سقوط الخلافة العثمانية الصورية، وكان من دعاة المحافظة عليها مقابل ضرورة إصلاح سلطوي لهذه الدولة ارتأى فيها نموذج الحكم الفيدرالي، أين تكون السلطة العثمانية المركزية منوطة بأمور الدفاع والخارجية، في حين تؤسس الولايات التابعة لسلطنة نموذج حكم لا مركزي يناط به تسيير الشؤون الداخلية لكل ولاية على حدا.

بناءً على ذلك شارك محمد رضا في تأسيس (حزب اللامركزية الإداري العثماني) في القاهرة، والذي كانت تقوده نخبة من المهاجرين السوريين في مصر، وقد انتخِب رضا رئيسًا للجنة الحزب. الذي اعتبر في ميثاقه الأمة كمصدر لسلطات، وبالتالي فإن الشعب يجب أن ينتخب ممثليه في الجمعية الوطنية المركزية والمجالس النيابية الإقليمية، وأن تلك السياسة المنتخبة يجب أن تمكَّن من مراقبة أعمال الحكومات المركزية والمحلية بحسب نطاق اختصاصاته[2].

وفي قراءة عميقة لهذه الإصلاحات، نجد محاولة حثيثة من رضا لرأب الصدع بين العرب والأتراك على إثر ظهور الحركة القومية التركية مع صعود حزب تركيا الفتاة، وبداية المطالبة العربية بضرورة الانفصال عن الأتراك وعودة الخلافة إلى العرب كما بدأت معهم، فقد أدان رضا السياسات المعادية للعرب واللغة العربية والتي زرعت العداوة والبغضاء بين أكبر شعبين عثمانيين. ودعا الدولة العثمانية إلى أن تصبح وطنًا لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها بغض النظر عن أعراقها وأديانها، ومن ثم يصبح لدى رعاياها هوية وطنية عثمانية لا تتعلق بشخص حاكمها، وتتمتع جميع شعوبها بحقوق وواجبات متساوية[3].

---

[1] المرجع السابق، ص37.

[2] أحمد علي السالم، "**الإصلاح السياسي من الأفغاني إلى رشيد رضا**"، <u>إسلامية المعرفة</u>، العدد25، 2001، ص-ص،70-71.

[*] كتاب أعاد أحد أهم إشكالات التراث الإسلامي إلى الواجهة ألا وهي إشكالية الخلافة في الإسلام والأحكام الشرعية المتعلقة بها، وكذلك تعريفها وحكم الإمامة ومن ينصب الخليفة ويعزله وإمامه الضرورة وكيفية المبايعة والصيغ الخاصة بها وشروط اختيار الخليفة وأمثله ونماذج من النظم الواجب وضعها للخلافة. وقد تم نشره عام 1922.

ثالثا: الخلافة [*]: بعث لسياسة الشرعية أم ضرورة إصلاحية ظرفية؟

دافع رشيد رضا مثل أي فقيه عن نظام الخلافة، ولم يضف جديدا في التعريف بها وحكمها من حيث ما جاء به التراث السياسي الإسلامي بشقيه الأكثر حضورا الأحكام السلطانية ممثلا بالماوردي والسياسة الشرعية ممثلة بابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية.

اللافت للنظر حسب عبد الإله بلقزيز أن هؤلاء نظروا للخلافة وهي لا تزال قائمة مع الإشكالات التي واجهتها وعلى رأسها إمارة المتغلب، عكس رضا الذي نظر لها وهي تحتضر والأهم من ذلك أن شروطها يصعب القول أن آخر سلاطين آل عثمان استوفوها[1]. ما جعل خطابه خطابا معياريا دعويا أكثر منه واقعي. أما وجيه كوثراني فكتاب الخلافة أو الإمامة العظمى لرشيد رضا لا يعني عنده سوى محاولة فقيه استعادة النص الفقهي التقليدي في شأن الخلافة[2]، ونتيجة مستجدات الأمر الواقع من الغاء الخلافة وجعلها روحية، والهجمة الأوروبية على العالم الإسلامي. دفع كل هذا برشيد رضا ليقف عند ضرورة إحياء فكرة الخلافة وتبين الشرعي فيها من غيره كما وضح هو نفسه في كتابه قائلا:**[... وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد من أصولها أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلًا تامًا، ولكنهم سموا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين خليفة روحيًا لجميع المسلمين، ... لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل؛ فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام... لمَّا يوجب علينا هذا البيان والنصيحة، ونحن إنما نؤيدها لمكان الدين، ومصلحة المسلمين، وما أضعف ديننا وأهله إلا محاباتهم للأقوياء فيه فكانت محاباة العلماء للملوك والخلفاء وبالًا عليهم وعلى الناس]**[3].

انتصر رشيد رضا في بحثه الفقهي للخلافة الراشدة رافضا أشكال خلافة التغلب والقهر التي عرفها المسلمون منذ الانقلاب الأموي إلى بني عثمان، ورأى في قرار كمال أتاتورك (استبدال لنوع من التغلب

---

[3] المرجع السابق، ص68.

[1] عبد الاله بلقزيز، ***الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004، ص84.

[2] شمس الدين الكيلاني، ***الإسلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية***، في كتاب ***الإسلاميون وقضايا الدولة والديمقراطية***، قطر: مركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016، ص 211.

[3] محمد رشيد رضا، ***الخلافة***، مصر: مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة والنشر، 2012، ص14.

بآخر). فبادر رضا بالدعوة إلى حزب الإصلاح الإسلامي الذي يجمع الاستقلال في فهم الدين إلى كنه الحضارة الغربية، ويجمع أهل الحل والعقد من كل أقطار البلاد الإسلامية لعقد مؤتمر عاجل يفصل في أمر السلطنة العثمانية[1]. كما رأى أنه على حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل أن ينشئ مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللاجتهاد الشرعي بعد دراسة أصول القوانين الدولية، وخلاصة تاريخ الأمم، وسنن الاجتماع، ونظم المؤسسات الدينية كالبابوية، وجميع المسائل المتعلقة بتطبيق الإسلام في العالم الحديث تطبيقا صحيحا، وهكذا تتشكل هيئة جديدة من العلماء تصون جوهر الشريعة ووحدة الأمة[2].

قدمت أطروحات رشيد رضا مدخلا نظريا لبروز الإسلام السياسي الحركي الذي دشنته حركة الإخوان المسلمين عام 1928، والتي أُنشئت ورشيد رضا لا يزال على قيد الحياة وعلى صلة بالبنا الذي اعتبر نفسه تلميذا لرضا، ومخلصا للمدرسة الإصلاحية الإسلامية التي تقف على خط مستقيم يبدأ بالأفغاني فمحمد عبده لينتهي إلى رضا الذي تموقع بين الإصلاحية والإحيائية، فلا يمكن القول عنه أنه إصلاحي خالص وإن كان ذلك فلا ضير أنه في فترة ملازمته لشيخه محمد عبده وهو أبرز مرافقيه ومريده، وإن تحول واستقل قليلا فنستطيع أن نقول إن كتابه الخلافة هو بداية التحول نوعا ما إلى تغليب التراث على الوافد وإلى الانتصار لنص والسلفية في نسختها الوهابية على حساب السلفية العقلانية، وتمهيدا لظهور طرح الدولة الإسلامية بدلا من الدولة المدنية.

المبحث الثالث ـــــــــــــــ الإحيائية الإسلامية: سؤال الهوية.

جاء عصر التنظيمات العثمانية بفكرة المؤسسات التي أيدها خير الدين التونسي والتي أوجدت مؤسسات منتخبة إلى جانب مؤسسة السلطان العثماني التي ظلت محتفظة بصفة الملوكية الوراثية، والشرعية إلى تاريخ 1922 أين تم الفصل بين مؤسسة الخلافة والسلطة من طرف الجمعية الوطنية التركية، والتي اعتبرت شروط الخلافة لم تتوافر إلاّ في الخلفاء الراشدين، أما الرؤساء اللاحقون فلم يكونوا سوى (رؤساء جمهور المسلمين) وولاياتهم إدارية لا روحية[3].

---

[1] شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص211.

[2] ألبرت حوراني، مرجع سابق،292.

[3] المرجع السابق، ص167.

رغم ما شكله قرار الجمعية الوطنية التركية من خطر على وحدة الأمة وانقسامها إلى أقاليم قطرية، إلا أنّه كان قرارا يحمل حقيقة تم تأجيل الكشف عنها وكان من المفروض بحثها منذ الانحراف الأول بتولي معاوية بن سفيان الحكم إلى آخر سلاطين بني عثمان وإلغاء الخلافة الصورية على يد كمال أتاتورك، وقد كان لهذا السكوت والإغفال لقضية الحكم التي تعد من أهم عُرى الإسلام سببا كافيا لتخلف الفكر الإسلامي السياسي مقابل تقدم الفقه السياسي الإسلامي الذي انبرى في لحظات تاريخية إلى السلطان مما زاد في تقوية وتغول مؤسسة الحكم على مجموع الجماعة الإسلامية أو الأمة، ودفع ذلك الإسلاميين إلى البحث في الدولة كنموذج بديل للخلافة الصورية، دون أن ينتبهوا إلى أن هذه الدولة الحداثية قامت على صراع مرير مع الكنيسة، وطرحت سؤال الفصل كحسم لصراعاتها معها، في حين أن الخلافة الصورية كمؤسسة ناظمة وراعية لشؤون الأمة لم تكن لها مشكلة مع الدين، بل كانت السياسة هي المشكلة بالنسبة للمسلمين لأن السلطة ظلت تحمل نفس المضامين دون تقدم يواكب الحراك الاجتماعي والثقافي والعالمي والذي أنتج قصورا وأدخلنا في سؤال الثنائيات دين ودولة.

المطلب الأول ـــــــــــــــ صدمة نهاية الخلافة الصورية.

شكل تاريخ تفكك الدولة العثمانية، نقطة تحول حقيقي في إعادة بعث أو إحياء المشاعر الدينية بعد الإحباط الذي أصاب المسلمين بعد تاريخ حضاري عريق امتد على طوال أربعة مئة عام. ومن المؤكد أن الدولة العثمانية، بما كانت تشكله من رمز لاستمرارية تاريخية ترجع إلى الحقبة التأسيسية الأولى، كانت رغم تفسخها لا تزال تقدم غطاءً مقبولا لمسائل كبرى ليس من السهل إيجاد حلول سريعة لها، ومن هذه المشاكل مشكلة الشرعية التي تستند إليها السلطة، والقيم التي يمكن أن يمارس باسمها الحكم، وإطار السيادة التي كانت موروثة منذ زمن الفتح والانتصارات العسكرية والتاريخية والولاء الرمزي لجماعة رسخت صورتها في الوعي باعتبارها جماعة المسلمين، فما كان انهيار هذه السلطة إلا أن يحدث فراغا حقيقيا في العالم العربي والإسلامي فكريا وواقعيا[1].

انتهى انهيار الدولة العثمانية إلى انقسام الفكر الإسلامي السياسي إلى تيارين متعارضين في موضوع الدولة والشرعية السياسية، التيار الأول: ذو نظرة دينية، والثاني: جديد مستمد من أفكار القومية المنتصرة في الغرب. وجاء هذا الانفصام تعبيرا عن انهيار التوازن الداخلي للفكر السلفي الإصلاحي الذي عمل منذ

[1] برهان غليون، ***نقد السياسة الدولة والدين***، مرجع سابق، ص 6.

النصف الثاني من القرن التاسع عشر على تجنب مثل هذا الانفصام والذي قام على التوفيق بين القيم الإسلامية والقيم الغربية والمصالحة بينهما[1].

أدى شلل الفكر السلفي في التوفيق بين التيارين، وانحصاره ضمن النخب الفكرية الدينية في مواجهة النخب الفكرية القومية، إلى ظهور الجيل الثاني للنهضة والذي تبلور مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين تحت قيادة حسن البنا عام 1928، والتي جاءت نتيجة إلغاء العمل بنظام الخلافة والصراعات التي نتجت بين أسرة محمد علي والهاشميين وآل سعود حول استعادة الخلافة للجهة العربية.[2]وقد استطاع حسن البنا أن ينقل قضايا الأمة الإسلامية إلى مستوى الجماهير الشعبية مما خلق شعبية متجذرة للتيار الإسلامي تطورت لتتضح في سنوات لاحقة. خاصة بعد تمكن المشروع القومي العلماني من الحكم، واستخدامه للوسائل القهرية لقمع الإسلام السياسي الحركي، ما كانت نتيجته الأولية ظهور التيار المخالف لنهج الحركات الإسلامية والمقصود هنا الحركات الجهادية المتطرفة التي أباحت لنفسها استخدام العنف لتحقيق الأهداف السياسية، والدعوة إلى استبدال الدولة العلمانية الشمولية، بدولة إسلامية شمولية، والدعوة إلى فرض الشريعة الإسلامية على المجتمع كرد فعل على إصرار الدولة العلمانية على فرض القوانين الوضعية التي تعكس إرادة النخبة الحاكمة على المجتمع، وقد اتضحت هذه الملامح في نهاية الخمسينات حتى بداية نهاية التسعينات من القرن الماضي[3].

المطلب الثاني ـــــــــــ الحركة الجماهيرية: حسن البنا.

شكل سقوط الدولة العثمانية آخر مظاهر الخلافة الصورية والنمط السلطوي المرتبط بالأمة الإسلامية منذ الانحراف التاريخي والتحول من الشورى إلى الوراثة في اختيار الحاكم أو الإمام، صدمة أقوى من تلك الصدمة التي عرفها الجيل الأول للإصلاحية الإسلامية، فقد قام مع تصفية الخلافة الصورية نمط دولاتي جديد يقوم على استيراد مفهوم الدولة القومية على الشاكلة الأوروبية. ونؤكد هنا

---

[1] المرجع السابق، ص 7

[2] زياد حافظ، "**مستقبل العلاقات بين التيار القومي والتيار الإسلامي السياسي**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد 405، 2012، ص16.

[3] لؤي صافي، ***الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2013. ص 149.

شكلا لا مضمونا، فالمضمون يبقى دائما متعلق بظروف تاريخية دينية واقتصادية وسياسية عرفتها أوروبا ولم يعرفه العالم الإسلامي.

شكل هذا الحدث الطارئ استكمال حلقات الازدواج وإشكالات الثنائيات حيث كان الانتصار حليف النمط الأوروبي في الحكم السياسي والخارطة الجغرافية الإقليمية الجديدة. وفي ظل هذا الاستلاب الفكري الحضاري ظهرت حركة رشيد رضا الإصلاحية الذي عاش هذا الحدث ومهد لظهور الإسلام السياسي الحركي، من خلال تأكيده على أن التحدي الأول للأمة الإسلامية هو اعادة الخلافة الإسلامية والتي لا يمكن أن تكون إلا بما أسماه (حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل)، ووصفه رشيد رضا ببعض المواصفات منها أنه وسط بين المتفرنجين والفقهاء الجامدين[1].

لعل هذا الطرح النظري هو بداية لتحول النموذج المعرفي الإسلامي في مجاله السياسي، أين شكل قطيعة منهجية لازالت تجلياتها ورهاناتها قائمة إلى وقت كتابة هذه السطور، تلك القطيعة التي نقلت منظور الإسلام السياسي من مرحلة المنظور الفكري لمواجهة التحديات الحضارية للأمة إلى منظور إسلامي حركي مرتبط بالتحديات التي تواجهها الحركة الإسلامية، فأصبحنا كباحثين منتقلين من مستوى دراسة توجه فكري إسلامي إصلاحي منفلت من القيود والانتماءات إلى فكر إسلامي إصلاحي حركي ملتصق بالانتماء وسؤال الماهية، ودشنت هذه الفترة التاريخية الحاسمة حركة الإخوان المسلمين أُمّ الحركات الإسلامية على مستوى النطاق الحضاري الإسلامي.

أولا: الإخوان المسلمون: النشأة والتأسيس التنظيمي.

تأسست جماعة الإخوان المسلمين من قبل حسن البنا(*)، مع ستة من العمالة المصرين في مدينة الإسماعيلية بضبط في مارس 1928. وكانت الجمعية واحدة من العديد من الجمعيات الإسلامية التي انضم إليها البنا من قبل والتي عرفت انتشارا في مصر في ذلك الوقت. خلال ثلاث سنوات الأولى، هدف البنا بشخصيته الكاريزمية إلى توسيع العضوية في مدينة إسماعلية إلا أنه مع سنة 1932، قرر أن الجماعة لا يمكن أن تنمو وتكبر إلا إذا انتقل مركزها إلى القاهرة. وبالفعل تم الانتقال إلى القاهرة وإصدار أول جريدة متحدثة باسم الجماعة وتم عقد أول مؤتمر عام للجماعة. وفي الوقت نفسه، بدأت عضوية

[1] خليل علي حيدر، ***التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية***، الإمارات: مركز الإمارات والبحوث الاستراتيجية، 2003، ص4.

المنظمة تنمو بشكل أكبر. وأصبح عدد المكاتب الفرعية للجماعة، خمسة عشر عام 1932، وثلاث مئة في عام 1938[1]. وتعتبر مرحلة النشأة التي قام عليها البنا بنفسه أهم مراحل التكوين الفكري والتنظيمي للجماعة، والتي يمكن تقسيمها زمنيا إلى ثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى[1928-1939]: كأي تنظيم تسعى المرحلة التأسيسية الأولى إلى التعريف به في الداخل والخارج، وقد اعتمدت الجماعة على الصحافة من خلال اصدار مجلة (الإخوان المسلمين ومجلة النذير)، إضافة إلى أسلوب الخطب والمحاضرات ذات الطابع الديني الدعوي والتي سهر عليها البنا بنفسه، وساهمت كثيرا في اتساع عضوية الجماعة[2].

المرحلة الثانية[1939-1945]: شهدت هذه المرحلة استكمال البُنى التنظيمية للجماعة، ولأن الحرب العالمية الثانية كانت مشتعلة، ومست مصر نتيجة الانتداب البريطاني، إلا أن جماعة الإخوان آثرت عدم التدخل في العمل السياسي، لعدم استعداد الجماعة لذلك خاصة أن حزب الوفد كان الحزب المهيمن على الساحة السياسية، وكذلك على القواعد الانتخابية الممثلة في الحركات الطلابية، والطبقة المتوسطة، والفلاحين، وهي تقريبا نفس القواعد التي سعى الإخوان لتغلغل فيها، لذلك آثر البنا الانسحاب كممثل لدائرة الإسماعلية في الانتخابات البرلمانية عام 1942، وهذا القرار جاء بعد لقاء البنا بالنحاس باشا رئيس حزب الوفد[3].

المرحلة الثالثة[1945-1949]: هي مرحلة الفعل والتأثير واختبار قوة الجماعة، وأهم ما ميز هذه المرحلة تكوين التنظيم السري، الجناح العسكري للجماعة، والذي على إثر تورطه في عمليات اغتيال تم حل الجماعة وقتل حسن البنا عام 1949[4].

(*)**حسن البنا**[1906 - 1949] هو مؤسس حركة الإخوان المسلمين ،نشأ في أسرة متعلمة كان والده عالماً ومحققاً في علم الحديث، تأثر بالتصوف عن طريق احتكاكه بالشيخ عبد الوهّاب الحصافي .تخرج من دار العلوم عام 1927 ثم راجع موقع ويكبيديا اخوان.

[1] Ziad Munson," **ISLAMIC MOBILIZATION: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood"**, *The Sociological Quarterly* 42(4), January 2002.p 4-5.

[2] عبد الله فهد النفيسي، ***الفكر الحركي للتيارات الإسلامية (محاولة تقويمية)***، في الحركات الإسلامية والديمقراطية، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 1999، ص194.

[3] المكان نفسه.

[4] المكان نفسه

ثانيا: المركب (المجتمعي/ السلطوي) في التكوين الفكري الإخواني.

فهم الإصلاحيون أن تقدم أوروبا مرجعه الأساس التقدم العلمي، والديمقراطية القائمة على إعمال مصلحة الشعب واعتباره مرجعا لشرعية، وبذلك كان الاستبداد السياسي والتأخر العلمي سببين مفسرين لتخلف والانحطاط الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية بالنسبة لتيار الإصلاحي.

وقد لعب كل من المركب العلمائي والمركب السياسي، دورا هاما داخل المشهد المجتمعي والسلطوي الإسلامي، ونتيجة تغول المركب السلطوي على المركب العلمائي المجتمعي انتهى الأمر إلى التخلف، لذلك كان لا بد أن ينطلق الإصلاح السياسي من الإصلاح الديني، فالتربوي فالتعليمي.

بناءً على هذا أسس محمد عبده الجمعية الخيرية الإسلامية، وأنشأ العائدون من أول بعثة تعليمية إلى فرنسا مع متنوري الزيتونيين "المعهد الخلدوني"، وعملت الحركة الوطنية في المغرب على فتح المدارس الحرة، وأسس عبد الحميد بن باديس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر. والافتراض الكامل وراء هذا النهج الإصلاحي أن الإسلام يدعو إلى إعمال العقل وتسخير العلم للمصلحة، إضافة لدور العلم في بناء الوعي الذي يسمح لشعوب بالمشاركة السياسية[1].

كذلك لم يفصل البنا حركته عن التيار الإصلاحي الذي سبقه والذي يقوم على العودة إلى السلف، أو إلى الإسلام الصحيح البعيد عن التشويه والبدع والخرافات وبعيدا عن أسباب الخلاف. والتركيز على التربية والإصلاح المجتمعي، وقد نظر لذلك على مستويين: **مستوى الأمة ومستوى الجماعة**. ومن العام ينتقل البنا إلى الخاص في شؤون التربية فيرى أن تربية أعضاء الجماعة الإسلامية الإخوانية يجب أن تكون تربية روحية وبدنية وعقلية لخلق الولاء للجماعة[2]، وإصلاح البنا التربوي مخالف في النهج لإصلاح محمد عبده فهو بعيد عن المؤسسات التعليمية الواقعة تحت حكم الاستعمار وبالتالي إصلاح مناهض للفكرة الاستعمارية لا مناوئ لها كما فعل محمد عبده.

تلخص [رسالة التعاليم] من مجموع رسائل الإمام حسن البنا أهداف جماعة الإخوان المسلمين والتي عُدت في سبعة أهداف، تبتدئ بإصلاح الفرد، وتكوين البيت المسلم، وإرشاد المجتمع إلى تحرير الوطن

---

[1] علي أومليل، ***الإصلاحية العربية والدولة الوطنية***، لبنان: دار التنوير، ط.1، ص-ص280-281.

[2] جمال البدوي، ***السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة***، القاهرة: 2008، ص20.

بتخليصه من الاحتلال الأجنبي، ثم بإصلاح الحكومة، حتى تصير إسلامية، وإعادة بناء الكيان الدولي للأمة الإسلامية (الخلافة الإسلامية) فتحقيق أستاذية العالم بنشر دعوة الإسلام في ربوع العالم[1]. وفي قراءة لعلى أومليل للأهداف السابقة يقول: **[من خلال قراءة مذكرات الدعوة والداعية لصاحبها البنا والتي نشرت عام 1947 أي قبل قتله بسنتين يبدو أنها حركة تربوية إسلامية، وأن الانتقال إلى العمل السياسي جاء لاحقا عندما ترسخت قواعد مجتمعية للجماعة]**[2].

ومنه فإن حركة الإخوان المسلمين حركة تمثل امتدادا للحركة الاصلاحية من حيث عنايتها بالتربية والتعليم، فقد وضح البنا قائلا: **[فليكن حجر الزاوية إصلاح خلق الأمة]** ويضيف قائلا: **[على هذه القواعد بنى مصطفى كامل وفريد، ومن قبلهما جمال الدين والشيخ عبده نهضة مصر. ولو سارت في طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها، أو على الأقل لتقدمت ولم تتأخر]**.

لعل الدليل على إيمان البنا بالتربية والتعليم هو أن أول عمل قام به حين أسس جماعته بالإسماعلية هو إنشاء مدرسة إسلامية حاول أن يطبق فيها ما تعلمه من مناهج التربية الحديثة بدار العلوم. إلا أن التنظيم الحركي المحكم، ذي المركزية الصارمة، حول الجماعة إلى حزب سياسي رغم رفضها للحزبية في موقف متقدم للبنا[3].

نقرأ هذه التحولات من خلال نظرية العمل التي صاغها البنا في مجموع رسائله، يلخص فيها التكتيك المتبع لتحقيق الغاية الكبرى **(الدولة الإسلامية)**. فالمرحلة الأولى تكون تعريفية تتولى الحركة الإسلامية فيها الدعوة والإرشاد كما سبق وأن أشرنا، وتُعزز هذه المرحلة بإقامة المنشآت النافعة، لتنتهي إلى مرحلة تكوين وانتقاء واستخلاص للعناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد وضم بعضها إلى بعض، وتعتمد هذه المرحلة على التربية الروحية الصوفية، وعلى الجندي والانضباط. ثم تأتي مرحلة التنفيذ وهي مرحلة الجهاد والعمل المتواصل من أجل تحقيق الغاية، وفيها يتم الابتلاء والتمحيص[4].

---

[1] بلال التليدي، ***مراجعات الإسلاميين، دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي***، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2013، ص154.

[2] علي أومليل، مرجع سابق، ص158.

[3] المرجع السابق، ص159.

[4] بلال التليدي، مرجع سابق، ص242.

يظهر من خلال المراحل الثلاث السابقة السعي لتثبيت مفهوم الجماعة كهدف لمرحلة الدعوة والتربية، هذه الجماعة التي تتولى مهمة صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة وتغيير العرف العام، وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم حتى يكونوا قدوة لغيرهم في التمسك بها، والحرص عليها، والنزول على حكمها، وهكذا جاء في رسالة البنا في المؤتمر الخامس للجماعة[1]. وتأكيدا لتقديم العمل الإصلاحي على العمل الثوري يقول البنا: **[إن طريق الإخوان مرسومة خطواته موضوعة حدوده وأنه لن يخالف الحدود التي اقتنع كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول مهما كانت الطريق طويلة، أجل قد تكون طريقا طويلة، ولكن ليس هناك غيرها]**، وخاطب المستعجلين قائلا: **[فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها، أو يقتطف زهرة قبل أوانها، فلست معه في ذلك بحال، وخير له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات...فطريق الاخوان مبني على الصبر حتى تنمو البذرة، وتنبت الشجرة، وتصلح الثمرة، ويحين القطاف[2]]**. وقد وضح البنا موقفه من استخدام القوة والتي رأى فيها شعارا من شعائر الإسلام، يقول في هذا: **[الإخوان هم أعمق فكرا وأبعد نظرا من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصوا في أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يُقصد منها وما يراد بها. فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة، قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعا، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خامدة الإيمان، فسيكون مصيرها الفناء والهلاك]**.[3]

ثالثا: الإخوان المسلمون: المنطلقات والمفاهيم الكبرى

يذهب الكثير إلى أن ظهور حركة الإخوان المسلمين هو بداية التسييس الجماهيري، فقد جمعت الحركة بين سلفية وجماهيرية الحركة الوهابية وبين نخبوية وحداثة حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وقد شكل ظهور حركة الإخوان المسلمين بداية انطلاق الحركات والأحزاب الإسلامية، والتي تعتمد على التنظيم الحزبي والخلوي والتعبئة العقائدية[4]، وقد وصف البنا حركته بأنّها: **[دعوة سلفية وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية ورابطة علمية وثقافية وشركة اقتصادية وفكرة**

---

[1] المرجع السابق، ص283.

[2] حسن البنا، ***مجموع رسائل الإمام حسن البنا***، مصر: ص 161.

[3] المرجع السابق، ص169.

[4] المرجع السابق، ص5.

اجتماعية][1]. وقول البنا بأنّ الجماعة هيئة سياسية، تتضح معها ملامح ربط الإسلام بالدولة، ففي مقولة ذات أهمية كبيرة يطرح البنا البناء الفكري والمفهوماتي للجماعة حول الإسلام فيقول: **[الاسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل وصلاة وجهاد ومصحف وسيف]**. وإذا ما أعدنا التدقيق في المفاهيم السابقة المتقابلة في شكل ثنائيات سنجد:

عبادة + دين + روحانية + صلاة + مصحف

الإسلام =

قيادة + دولة + عمل + جهاد + سيـــف[2].

يُفسر البنا مقولة **[الإسلام دين ودولة]** فيقول: **[معنى هذا التعبير بالقول الواضح، أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية وكلت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى الدولة...وإذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما ادعت ذلك بلسانها]**. يُفسر ابراهيم غانم هذا القول بأن الدولة في فكر البنا عبارة عن وسيلة وليست غاية في حد ذاتها، إنها وسيلة لا غنى عنها في تحقيق مثالية الإسلام عامة والسياسية خاصة. والدولة وفقا لهذا التصور لها وظيفة يحددها الإسلام وتنفذ في اطارها أحكامه وتبلغ دعوته وتراعى شرائعه، ومالم تلتزم الدولة بتحقيق تلك المهمة تصبح دولة غير إسلامية[3].

وأما عن خصائص هذه الدولة حسب البنا فهي أولا: دولة دعوة ومنها قوله: **[إن الدعوة أساس الدولة، والدولة حارس الدعوة، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة]**. ولعله هنا يستحضر قاموس الأحكام السلطانية حول سياسة الدنيا وحراسة الدين الموكلة للسلطان، ومن هنا أيضا يمكن القول أن الدولة الإسلامية هي دولة عالمية بناءً على عالمية الدعوة الإسلامية. وثالثها: أنها دولة محكومة بسلطان الشريعة.

---

[1] منير شفيق، مرجع سابق، ص35.

[2] علي صالح المولى، "**الأصولية الإسلامية، قراءة في مقدمات النشأة وتطورها**"، لبنان: مجلة المستقبل العربي، العدد358، ديسمبر 2008، ص122.

[3] إبراهيم البيومي غانم، ***الفكر السياسي للإمام حسن البنا***، مصر: مدارات للأبحاث والنشر، ط.1، 2012، ص، ص252،254.

رابعا: الإخوان المسلمون وإشكالية الدولة.

تمثل الحكومة مركز الثقل وشرعيتها مستمدة من الجماعة وهي مسؤولة أمامها وأمام الله، فالإسلام يعتبر العقد السياسي السبيل الصحيح لتولي سدة الحكم، والحاكم يقف مسؤولا أمام أمته[1]. **[الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه، ويعتمد على تنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ...والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع]**. وتأسيسا على هذا المعنى يمكن القول: **[إن قعود الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف]**[2].

إن هذا النص شديد الأهمية في إدراك تحولات المسألة السياسية في التفكير الإسلامي السنّي، لأنه يتقاطع مع التفكير الشيعي، من جهة كما أنه خلق سجالا فكريا حيث اعتبر محمد عمارة أن الدولة وليست فقط الخلافة، لا تعتبران ركنا من أركان الإسلام وأصوله، ويستطرد مستدركا:**[فكون الدولة ليست ركنا من أركان الدين لا يعني انتفاء العلاقة بينهما على نحو ما يفهم العلمانيون، فالقرآن الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة، قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام بها والوفاء بحقوقها إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام، فهناك من فرائض الإسلام وواجباته الدينية، حدود لا بد لقيامها وإقامتها من الولاية والدولة والسلطة العامة والسلطان]**[3].

تقرير عمارة جاء بحجة عقلية تنظر لدولة نظرة وظيفية من حيث دورها في تنظيم المجتمع وأحواله من جمع الزكاة وتنظيم الأموال والجبايات وليس دورا دينيا من إقامة الدين بل حفظ الدين من الأعداء على اعتبار موقفه الذي ينفي قداسة السلطة السياسية في الإسلام. غير أن موقف عمارة لم يسلم من الرد، فقد جاء محمد إبراهيم مبروك، محاولا في كتابه (مواجهة المواجهة) أن يضحد حجة عمارة مدافعا عن الطرح الإخواني من حيث كون الخلافة من الأصول لا من الفروع بالقول: [نقرر **على الرغم من أن ذلك بديهية منطقية قرآنية، أن إقامة الدولة(الإمامة) للمسلمين واجب ديني على الأمة الإسلامية لا تساس أمور دينهم ودنياهم إلا به، نقول هذا درءً لأي مقال يصدر عن أي شخص يستهين من المسؤولية الواجبة على المسلمين في إقامة هذا الحكم]**. ويتساءل عن الذي يعنيه عمارة بأن إقامة الدولة ليست ركنا من

---

[1] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون، الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص-ص72- 73

[2] حسن البنا، ***مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا***، مرجع سابق، ص44.

[3] محمد عمارة، ***الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية***، مرجع سابق، ص15.

أركان الدين الخمسة ويشرح: **[مع أن الحديث عن هذه الأركان الخمسة للإسلام يتعلق بإسلام الفرد لا الجماعة، لأنه من غير المعقول أن يقال للفرد المسلم إنه من أركان إسلامك كفرد إقامة الدولة، فهذا أمر لا يتوجه الحديث به إلا لجماعة]**[1].

يتضح من هنا نقل فرضية وجوب إقامة الدولة أو الحكومة الإسلامية من الفرد إلى الجماعة، ولعل هذا ما يبرز تسمية وإطلاق مفهوم الجماعة على الإخوان المسلمين كحركة إسلامية، هدفها إقامة الحكومة الإسلامية لا الخلافة التي كما قرر البنا في مذكراته أن العمل على إعادتها هو على رأس مناهجهم، غير أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها كتوطيد التعاون في جميع المناحي بين الشعوب الإسلامية[2]. ويكون البنا بهذا أقر بالتقسيمات الإقليمية الموروثة عن الاستعمار بإقراره بتبني طرح الدولة الإسلامية وفي بعض كتابات النظام الإسلامي الذي حدد له معاني تقارب الطرح الغربي: **[الحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي... فهي تقوم على مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة واحترام إرادتها]**. يُضيف قائلا: **[النظام الإسلامي في هذا لا يعنيه الأشكال والأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون المسلم صالحا بدونها، ومتى طبقت تطبيقا يحفظ التوازن بينهما ولا يجعل بعضها يطغى على البعض، ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن بغير الوجدان الحي والشعور الحقيقي بقيمة هذه التعاليم]**[3].

في المقولة الأولى تتجسد مقومات الفكر السياسي الحركي الذي يقر بمسؤولية الحاكم أمام شعبه، إلا أن هذه المسؤولية لم تحدد لها الآليات والوسائل الواضحة والناجحة لضمان هذه المسؤولية فنجد البنا يتحدث عن صلاح الحكم دون التحدث عن شكل النظام وهذا يفتح العديد من التساؤلات حول شكل النظام ورغم أن أدبيات الإخوان تحيل لنظام الرئاسي وترفض النظام البرلماني القائم على التعددية، إلا أن هذا لا يكفي لبناء تصور إسلامي سليم من الطروحات الغربية التي انتفضت ضدها الحركة دفاعا عن الموروث الإسلامي.

شكلت حركة الإخوان المسلمين قطيعة على مستوى منهج الإصلاح في منظور الإسلام السياسي بانتقالها إلى الفكر الحركي الايديولوجي الهادف إلى بناء الدولة الإسلامية، ومنها خرجت أغلب الحركات

---

[1] إبراهيم علي حيدر، مرجع سابق، ص124.

[2] حسن البنا، ***مذكرات الدعوة والداعية***، مرجع سابق، ص56.

[3] إبراهيم علي حيدر، مرجع سابق، ص119.

الإسلامية وكانت أوّل ولادة لحزب إسلامي بعد حركة الإخوان المسلمين في فترة الأربعينات ما يسمى بحزب التحرير لمؤسسه تقي الدين النبهاني الذي أصر هو الآخر على بناء الدولة الإسلامية رافضا الدولة القومية العلمانية، ومؤكدا على أن الأمة الإسلامية لن تنهض ولن تقام الخلافة الإسلامية وترجع الدولة الإسلامية إلاّ بالاشتغال في السياسة على أساس الإسلام[1]. لأن العمل الإسلامي السياسي أصبح أمرا مفروغا منه، فما الجديد الذي طرحه النبهاني بتأسيسه حزب التحرير؟

في كتابه (الدوسيه والدستور الإسلامي) حدد مهمة حزب التحرير في نشر الأفكار دون تطبيقها، فتطبيق الأفكار موكول إلى الدولة التي يزعم الحزب إقامتها فالطريق إلى دولة الإسلام هي بإعادة الثقة بأفكار الإسلام وذلك من ناحيتين العمل الثقافي والفكري والعمل السياسي[2]. فإنقاد الأمة لا يكون إلاّ بالثورة الفكرية **[فإذا وجدت الأفكار وجدت النهضة، وإذا عدمت الأفكار كان الانحطاط]**. فانهيار الدولة الإسلامية يلخصه النبهاني في عاملين أساسيين: ضعف فهم الإسلام وإساءة تطبيقه[3]. وفي هذه المرحلة المنحطة للأمة الإسلامية يدعو النبهاني أعضاء الحزب إلى: **[تقلد دوره في الصراع الفكري والرد على الشكوك، كما على الحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال توظيف الحوادث والوقائع لصالح أفكار الإسلام، وعندما يشتد الصراع الفكري ويكون الحزب في بؤرته تنضج العوامل الموضوعية لبروز الخليفة الذي يتولى قيادة الدولة الإسلامية فمتى وجد الخليفة فقد وجدت الدولة الإسلامية]**[4].

دعوة حسن البنا الإسلام دين ودولة لم تكن لتنضج معالمها دون حركات إسلامية تحمل على عاتقها مهمة شاقة وهي بناء الدولة الإسلامية. إلاّ أنّ ما لم ينتبه إليه الإخوان الأولون أنهم ساهموا في إدخال الإصلاح النهضوي للأمة في مسار حزبي أيديولوجي ضيق انتهى إلى مقولة من ليس معنا فهو ضدنا، وقد اتضحت هذه الميزة في الفكر الإخواني المتقدم مع طروحات سعيد حوى في كتابه (المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين) وكتابه (دروس في العمل الإسلامي). في الأول يتحدث عن مجموع مواصفات جماعة المسلمين ويحاول أن يثبت أن هذه المواصفات موجودة في الإخوان ويصر على مفهوم الجماعة. وفي الثاني يتحدث عن الصيغ التنظيمية من أجل حركة إسلامية واحدة، وتظهر الحزبية في

---

[1] منير شفيق، ***الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات***، مرجع سابق، ص37.

[2] عبد الله فهد النفيسي، ***الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، محاولة للفهم***، في مجدي حماد وآخرون، الحركات الاسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1. 1999، ص190.

[3] خليل علي عبدو، مرجع سابق، ص23

[4] عبد الله النفيسي، ***الفكر الحركي للحركات الإسلامية***، مرجع سابق، ص، ص 190-191.

أفكاره عند قوله: **[إنّ السير مع الإخوان شيء لابد منه للمسلم المعاصر وبهذا لا يسع مسلما أن يتخلف عن هذه الدعوة]**، ويتطرف إلى حد القول: **[إذا كانت جماعة الإخوان هذا شأنها فلا يجوز لمسلم الخروج عنها]**. هذه الحزبية البارزة عند حوى لم تكن قائمة في فكر البنا، فقد أكد الأخير (مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادة الأمة) أمّا حوى فهو يؤكد (مسؤولية التنظيم ووحدة التنظيم وإرادة التنظيم)، وشتان من كان محور فكره الأمة ومن كان محور فكره الجماعة[1].

المطلب الثالث ـــــــــــــــــــ الحركة الاصطفائية: سيد قطب(*).

تُعطى الأولوية في التفسير السياسي لظاهرة تزايد الرجوع للإسلام إلى إخفاق الحركة القومية العربية والرغبة في تعويضها بالحل الإسلامي[2]. إنّ الظروف التي عرفها العالم العربي خاصة والشرق الأوسط عامة تعتبر ظرفا متحكما وأساسيا في تفسير الصعود الإسلامي، فقد مثلت مرحلة **(الصحوة الإسلامية)** في الستينات والسبعينات تاريخا فاصلا في تطور منظور الإسلام السياسي الذي أخذ منحى خطير ومتطرف عما سبقه.

إنّ فشل المشروع الحداثي الغربي الطرح أفضى إضافة إلى ضعف التنمية الاقتصادية وتسلط الأنظمة العربية وممارستها العنيفة ضد التيارات الإسلامية إلى النزعة الجهادية التكفيرية التي اتضحت وارتسمت معالمها في (معالم في الطريق) لسيد قطب(*) الذي أدخل مقولة جديدة في تطور الفكر الحركي الإسلامي تقوم على أنّ هناك تعارضا شديدا بين فكرتين وتصورين ومجتمعين ونظامين، (الإسلام والجاهلية)، (وحاكمية الله وحاكمية البشر)، (والله والطاغوت)، وإنه لا يمكن البقاء لطرف دون القضاء على الآخر.

---

[1] المرجع السابق، ص20.

[2] برهان غليون، ***نقد السياسة: الدين والدولة***، مرجع سابق، ص221.

(*)سيد قطب 1906-1966 تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة عام 1933- قسم الآداب فشغل عدة وظائف في وزارة المعارف، ثم أوفدته الوزارة إلى أميركا عام 1948 لدراسة المناهج، وعاد منها عام 1950.عمل سيد قطب في الصحافة منذ شبابه، ونشر مقالات عديدة في الصحف والمجلات المصرية، كما أصدر عدة إصدارات:مجلة العالم العربي ،مجلة (=) الفكر الجديد، جريدة الإخوان المسلمون عام 1953. اعتقل سيد قطب بعد حادث المنشية في عام 1954. وحكم عليه بالسجن 15 سنة عذب خلالها تعذيباً شديداً. وقد ألف وهو بالسجن "هذا الدين" و"المستقبل لهذا الدين"، كما أكمل تفسيره "في ظلال القرآن". وحكم عليه بالإعدام وقد تم تنفيذ الحكم الاثنين 29 أغسطس 1966.راجع الموقع بتاريخ14 /17/3 على الساعة 15.14.

https://goo.gl/geyuAH.

أولا: بين البنا وقطب: ما لجديد؟

على غرار البنا الذي تشرب الفكر الإسلامي والصوفي منذ صغره، ولم يعرف تقلبات على مستوى المنظومة المعرفية التي انتمى إليها، نجد قطب قد عرف تقلبات انتهت إلى الفكرة الإسلامية الخالصة من الطروحات الغربية والتي دافع عنها دفاعا مستميتا حتى مات عليها، فكتابه معالم في الطريق يعد دستورا لأغلب الحركات الإسلامية الجهادية المطالبة بالتغيير الجذري للمجتمعات الإسلامية[1].

تحدي الصراع الاجتماعي والثقافي وتثبيت قواعد الجماعة مجتمعيا كان هدف البنا، وقد نجح في تحقيق ذلك، ومع وفاة البنا وقيام ثورة يوليو ومجيء النظام العسكري القومي الناصري، دخلت الجماعة مرحلة المحنة التي استدعت خطابا جديدا يرتكز على البعد العقائدي بالدرجة الأولى وانتهي إلى الرفض الراديكالي للوضع المجتمعي والسياسي وضرورة التمايز والاصطفاء عنه، ما شكله فكر قطب في آخر ما كتب. ويرصد رضوان السيد التحولات التي صنعها خطاب قطب فيقول: **[تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كاريزما الجماعة السنية التقليدية إلى كاريزما الشريعة التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي]**[2].

لازال موضوع الهوية حاضرا بقوة عند قطب كما عند البنا فالمقاربة المعرفية للمجال السياسي تقوم بالأساس لدى الاثنين على التمايز العقدي للإسلام والذي لا بد من أن يكون بناءً عليه تمايز في المجال السياسي من حيث طبيعة الحكم وأسس الشرعية وتشريعاته[3].

لعل الملاحظة الجديرة بالذكر في هذا المقام أن الواقع السياسي والحضاري بصورة أعم والذي تميز بطغيان مظاهر التغريب على عهد البنا أين كان الفكر الحركي الإسلامي يحاول جاهدا مواجهته ومرات الاتفاق معه، نجد هذا الواقع قد تحول من مواجهة الآخر في الخارج إلى مواجهة الآخر داخل الدولة أي الأنظمة المستبدة، ففكرة الجاهلية عند قطب لم تنضج إلا في آخر ما كتب، وعليه الاستقطاب الداخلي/الخارجي تحول إلى استقطاب داخلي/داخلي على إثر المواجهة والحصار الذي لاقته حركة

---

[1] أبو رومان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص187.

[2] المرجع السابق، ص 178.

[3] المرجع السابق، ص 181.

الإخوان المسلمين على عهد الناصرية ما جعل أفكارها تتطرف إلى مستوى الندية والشمولية الخاصية الملازمة لفكر الغريم.

ثانيا: نحو مركزية فكرية إسلامية.

لازالت مصيدة الثنائيات مسيطرة على منظور الإسلام السياسي الحركي بل زادت تعقيدا لأنها أصبحت أكثر ارتباطا بإحياء مدلول العقيدة الإسلامية ويعتبر هذا أكبر تمهيد لإقامة الحكم الإسلامي وسيعتمد قطب في التنظيم لهذه المرحلة المهمة على التراث الفكري الإسلامي وقراءة الفكر الإسلامي الحديث في الهند وباكستان خاصة ما كتبه أبو الأعلى المودودي في كتابه **[المصطلحات الأربع]** وما كتبه أبو الحسن الندوي في كتابه **[ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟]**، وقد اعتبر قطب الكتاب الأخير نموذجا للتاريخ كما ينبغي أن يكتب من الزاوية الإسلامية، أين تكون هي مركز التاريخ وليس التاريخ الأوروبي الذي جعل من أوروبا محور العالم ومركزه.

هذا ما حاول قطب أن يسير عليه وقد ظهر في مجموع مقالاته التي كتبها في فترة ما بين(**1950-1952**) في مجلة (المسلمون) رفضه لكل المباحث الفكرية الغربية وإحداثه قطيعة مع الإصلاحية الإسلامية النهضوية الأولى، فقد تحفظ على فكر محمد عبده في كتابه (رسالة التوحيد) كما لم يقبل بمحاولة عبدو التجديدية لأنّه في نظره تأثر بالفلسفة الغربية[1].

ثالثا: منظومة المفاهيم القطبية

وقع صدام عنيف بين الإخوان المسلمين ونظام عبد الناصر سنة 1954 على إثر حادثة المنشية، وكذلك سنة 1965، ومع الصدام الثاني تطور موقف الإخوان تطورا جذريا في قضية نظام الدولة، فطرحت داخل الجماعة حتمية إقامة "الدولة الإسلامية" أي الدولة التي تقوم على الشريعة كمصدر لشرعية ومشروعية الحكم. وهنا ستتبلور قطيعة شبه تامة مع المشروع الإصلاحي، وقد دشن هذه القطيعة سيد قطب[2]. أعلن قطب منهجه الرباني، وهدف هذا المنهج الذي سيعمل على وضع أسسه هو إلغاء الوجود

---

[1] إبراهيم أعراب، ***الإسلام السياسي والحداثة***، مرجع سابق، ص-ص54-53.

[2] علي أومليل، مرجع سابق، ص168.

الجاهلي وإحلال الوجود الإسلامي. إنّه بناء فكري جديد أخرج منظومة مفاهيمية لم تطرح من قبل لكنها شكلت الأساس للجماعات الإسلامية التي جاءت فيما بعد ومن أهم هذه المفاهيم:

الجاهلية: ظل مفهوم الجماعة الذي ابتكره الفكر الحركي الإسلامي في شكله التنظيمي المحكم مع البنا وحركته الإخوان المسلمين، كمفهوم مركزي عند قطب، فقد أكد على ضرورة وجود جماعة تتبنى الخطاب الإسلامي وتدعو المجتمع إليه، وتسعى إلى إقامة حدود الله بإقامة الحكم الإسلامي. وما تميز به عن البنا هو مفهوم الجاهلية المواجه لمفهوم الحاكمية، أين تعني الجاهلية الحكم بالقوانين والأحكام الوضعية. وقد ركز كثيرا قطب على تربية أعضاء الجماعة المسلمة التي ستنهض بالحكم الإسلامي تربية إيمانية صارمة، تتخللها مرحلة المحنة لاستخلاص (الطليعة المؤمنة)[1].

لقد ساق غياب الوعي بمتغيرات العالم لسيد قطب إلى إصدار الحكم التالي: **[نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها صدر الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية...تصورات الناس وعقائدهم، عادتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم.... فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وتفكيرا إسلاميا هو كذلك من صنع هذه الجاهلية]**[2].

الحاكمية: أهم فكرة نظر لها قطب هي الحاكمية والتي قيل أنه أخذها عن المودودي، والبعض يذهب إلى أن جذورها تعود إلى مخطوطة طوغن شيخ محمدي المعروفة بـ (المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية) كما ذكر ذلك نصر عارف في كتابه (في مصادر التراث السياسي الإسلامي)[3]، إلا أن الأسباب التي دعت كل من المودودي وقطب للبحث في الحاكمية مختلفة عن بعضها. فحاكمية قطب هي رد فعل على عنف النظام الناصري في مصر، عكس الحاكمية عند المودودي التي قامت على أساس ضرورة التمايز العقدي لمسلمي الهند عن غير مسلميها.

تعد أهم سمة للجاهلية، هي الاعتداء على أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، حيث استندت الحاكمية للبشر، وجعلت بعضهم لبعض أربابا. ولإعادة الحاكمية لله لا بد من نشوء جماعة من الناس تقرر أنّ عبوديتها كاملة لله وحده وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله، وهذه الجماعة هي التي ينشأ

---

[1] محمد أبو رومان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص181.

[2] سيد قطب، ***معالم في الطريق***، مصر: دار الشروق، 1979، ص17.

[3] محمد نصر عارف، ***في مصادر التراث السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص236.

منها المجتمع المسلم فيكون استعلاء هذه الجماعة بكلمة **(لا إله إلا الله)** على المجتمع الجاهلي، وتثور على قيمه وعلى السلطان الأرضي، فالتصور الإسلامي يجب أن يُمثل في أُناس وفي تنظيم حي وفي حركة وطريقة في الكون ولعله يقصد هنا جماعة الإخوان المسلمين[1]. يضع قطب تقابلا فاصلا وقاطعا بين [الحاكمية] و[الجاهلية]، والفرق بينهما يرجع إلى أصل التشريع والحكم فيقول: **[إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تستند إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا...في صورة ادعاء حتى وضع التصورات والقيم والشرائع والانظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة وفيما لم يأذن به الله...فالناس في كل نظام يعبد بعضهم بعضا وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس من عبادة بعضهم لبعض، بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع لله وحده...وهذا هو التصور الجديد الذي نملك اعطاءه للبشرية]**[2].

لذلك لابد من استعادة نفس الخطة التي اتبعها الإسلام الأول: أي تكوين نخبة متشبعة بالعقيدة الإسلامية يسميها قطب (طليعة إسلامية) تميز نفسها بعقيدتها وسلوكها عن المجتمع المحيط. وكما كانت هذه نواة لإنشاء دولة الإسلام الأولى فإن طليعة قطب ستكون دعامة الدولة الإسلامية المرجو إقامتها[3]. فالعقيدة هي الأساس حسب قطب والذي درات حوله الدعوة المحمدية طيلة الفترة المكية.

هنا نوع من الاستدعاء للفكر السلفي في طرحه الوهابي الذي يقوم على اعتبار العقيدة أساس ومنطلق الإصلاح الديني، غير أن قطب يتمايز عن محمد عبد الوهاب بطرحه لها على أساس شمولي راديكالي سينتج لنا في الأخير تصورا للعالم مخالف لتصور الغربي المادي. خطة قطب تستدعي تاريخ ظهور الإسلام في فترتيه المكية الدعوية والمدنية الجهادية التنفيذية، إذن بعد الدعوة تشكلت الطليعة الأولى التي حملت على نفسها ترسيخ قيم الإسلام والدفاع عنها فدخلت مرحلة الجهاد التي ارتبطت تاريخيا بعد الهجرة النبوية إلى المدينة. والملفت للأمر في هذا الإطار ليس براعة قطب في استحضار الماضي بل في حكمه على المجتمعات الإسلامية القائمة بالكفر، فوجود طليعة مؤمنة هو سعي لخلق تمايز عقدي بين أفراد

---

[1] منير شفيق، ***الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات***، مرجع سابق، ص37.

[2] سيد قطب، ***معالم في الطريق***، مرجع سابق، ص 8.

[3] علي أومليل، مرجع سابق، ص180.

المجتمع المسلم الواحد[1]. وفي هذا يقول قطب: **[تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة...فهي وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها، وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريبا]**[2].

الجهاد: يعد أحد أهم المفاهيم التي أعاد إحياءها سيد قطب إحياءً مغايرا، معتبرا إياه أداة التغيير لإقامة ما يسميه (الوجود الإسلامي) وأغلب الجماعات الجهادية التي انتشرت في السبعينات والثمانيات أخذت كتاب (معالم على الطريق) دستورها والجهاد وسيلتها[3].

أثار مفهوم الجهاد نقاشا كبيرا بين الحركات الإسلامية واختلافا بين مراجع الإفتاء، فالجهاد في المرجعية الدينية الإسلامية نوعان جهاد دفع ويقصد به دفع العدو الخارجي عن بلاد المسلمين، وجهاد طلب ويقصد به الجهاد من أجل ايصال الدعوة الإسلامية إلى خارج بلاد المسلمين، وقد اختارت العديد من الحركات الإسلامية مفهوم المقاومة الذي يوافق جهاد النفع والذي فيه من المرونة الشرعية ما لا يشترط في جهاد الطلب الذي يحتاج إلى إذن الإمام الذي يعده قطب وكل الحركات التكفيرية ضمن فريق الكفار والطغاة والذين تجب محاربتهم. كما يجعل أبناء الوطن الواحد مسلمين وغير مسلمين ضمن واجهة الجهاد والقضاء عليهم، فبهذا يكون مفهوم الجهاد خرج عن صورته التاريخية التي عرفها في عهد النبوة والخلفاء ومن تبعهم[4].

استحضر قطب المجتمع الإسلامي الأول الذي خاض جهادا ضد الكفار مشبها إياه بالمجتمع الحاضر، والتجمع العضوي الحركي الذي نادى به يشير هو أيضا إلى استحكام سلطة العقل القياسي فقد كان يطلب منه أن يكون مثل الجيل القرآني الفريد الذي نشأ من حول الرسول صلى الله عليه وسلم، وتصبح المقارنة بين الجيل القرآني وعلاقته بالمشركين والكفار وبين التجمع العضوي وعلاقته بالمجتمع المعاصر. من جهة ثانية تعميقا للمسار اللاتاريخي الذي تتحرك فيه أفكار قطب والتي شكلت حقا قفزة فكرية كان لها عميق الأثر في الفترة التالية التي شهدت بروز الجماعات المتطرفة، التي استفادت من

---

[1] المرجع السابق، ص182.

[2] سيد قطب، ***معالم في الطريق***، مرجع سابق، ص-ص90-91.

[3] ابراهيم أعراب، مرجع سابق، ص55.

[4] عبد الغني عماد، ***الجهاد والمقاومة اشكاليات المفهوم والممارسة في الحوار القومي الإسلامي***، تحرير عبد الإله بلقزيز، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008، ص633.

التغيرات الجيواستراتيجية والتحولات النظمية التي عرفها النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة، لتتحول إلى حركات معولمة متخطية للحدود القومية ذات أهداف عالمية، ساعدتها الثورة التكنولوجية ووسائل الاتصال ووسائط الإجتماعية في الوصول إلى جماعات وحركات إرهابية متطرفة وتنظيم داعش خير مثال على ذلك.

ظلت المقاربتين المعرفيتين لكل من البنا وقطب المقاربتين الناظمتين للفكر الحركي الإسلامي بصفة عامة، ولكنها شهدت تطويرا لمقاربة البنا وتقليص لدور مقاربة قطب خاصة بعد الرد من داخل جماعة الإخوان على كتاب (معالم في الطريق) بكتاب **(دعاة لا قضاة)** لحسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين في الفترة الممتدة بين (1951-1973)[1].

يتبع الهضيبي في تفنيده لفكرة الحاكمية منطق الفقهاء الأصوليين، وعندهم أن الشريعة قد تركت نطاقا واسعا للمباح أي ما لم يرد فيه نص صريح، **[أما المباحات فإن للمسلمين أن يسنوا فيها من الأنظمة التي قد تتخذ شكل قرار أو لائحة أو قانون-ما تقتضيه الحاجة، تنفيذا لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة]**. ويضيف: **[إبطال قول من زعم ...أن وضع تشريعا فقد انتزع لنفسه إحدى صفات الله عز وجل، وجعل نفسه ندا لله تعالى، خارجا عن سلطانه]**[2]. ومع مجئ جيل جديد من الإخوان امتزجت أفكارهم الإخوانية بأفكار أخرى إسلامية حضارية متؤثرة بفكر مالك بن نبي مثل راشد الغنوشي الذي نظر كثيرا لمنظومة معرفية يمكن القول أنها جمعت بين الطرح الإصلاحي والحركي الإحيائي في ذات الوقت. كذلك القرضاوي الفقيه والعالم الإسلامي، وحسن الترابي، ومحمد الغزالي، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي أو من الذين التحقوا بالفكرة الإسلامية الإصلاحية وجاءوا من بيئات فكرية قومية أو اشتراكية أمثال محمد عمارة وطارق البشري ومنير شفيق[3]. وعلى أي حال لا يمكن إدراج الأدبيات الفكرية القطبية ضمن مسار الاستمرارية الفكرية للمدرسة الإصلاحية الإسلامية، إلا أنه يمكن إدراجها كاستمرارية لفكر البنا من حيث

---

[1] محمد ابو رومان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص187.

[2] علي أومليل، مرجع سابق، ص185.

[3] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص65.

السعي لتفعيل وتسريع مشروع الدولة الإسلامية[1]. إنّ أهم نتائج القراءة في أدبيات الإصلاح ومشاريع النهضة فكريا ما يلي:

-إن التحدي الغربي، اعتبر دافعا أساسيا في الدعوة لمشروع النهوض وقد تمثل هذا الأمر جليا في منظور الإصلاح السياسي النهضوي مع الأفغاني وعبده ورشيد رضا.

-تعطل وتراجع مشروع الإصلاح السياسي فكريا وذلك بعد الانتقال إلى منظومة إيديولوجية حركية مليئة بالتضاد والثنائيات، (الدين والدولة)، (الجهاد والسياسة)، (الداخل والخارج)[2].

-أثارت الإصلاحية الكثير من القضايا التي عبرت عن روح العصر وعن تفاعل ايجابي معه منها قضية المواطنة والدولة المدنية وتجاوز قضايا دار الإسلام ودار الحرب التي بنيت على فكرة الجهاد بالتشديد على الطابع الدفاعي. كما اعتبر الدستور مهما من حيث التشديد على السلطة الحاكمة وعدم وقوعها في الاستبداد.[3]ويمكن تلخيص أفكار الإصلاحية في:

-لا بد من تجديد الفكر الإسلامي والاجتهاد الإسلامي ومنه تجديد مشروع الدولة في العالم الإسلامي عن طريق إنشاء أنظمة مشابهة للأنظمة الغربية.

- إنه لا تناقض بين المدنية الإسلامية والمدنية الأوروبية، فيمكن النهل من الفكر الغربي بالاستناد إلى مقاصد الشريعة.

بدت الحركة الإصلاحية مختلفة على مستوى النهج مع التراث السياسي الإسلامي، وأكثر اتفاقا في الإشكالية والمنطلقات المعرفية، وقدمت نفسها كمنظور فكري سياسي واجتماعي إصلاحي ميزه شقين:

النسق الأول: دعا إلى إصلاح الدولة العثمانية بإدخال الإصلاحات الحديثة عليها، ورافع من أجل خير الدين التونسي، وبين اتجاه رافع من أجل تحقيق الوحدة السياسية بين دولة آل عثمان ودولة الصفوين في إيران، ومثل هذا التيار الأفغاني في بدايته ورشيد رضا في نهايته.

---

[1] Barbara H. E. Zollner, ***The Muslim Brotherhood Hasan al-Hudaybi and ideology***, USA: Routledge, 2009.p53.

[2] نادية مصطفى، مرجع سابق، ص22.

[3] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص160.

النسق الثاني: دعا إلى الإصلاح المجتمعي التعليمي أي الإصلاح القاعدي وتزعم هذا التيار محمد عبده[1]. قيمة الإصلاحية الإسلامية تكمن في أنّها أنتجت منظورا فكريا مستقلا موضوعي إلى حد كبير أخذ على عاتقه الجمع بين الماضي والحاضر، أمّا الانقطاع الذي حصل مع بروز حركة الإخوان المسلمين فهو لا يعدو أن يكون إلا ايديولوجية سياسية حزبية[2]. فنكون بذلك انتقلنا من مفهوم الأمة كمستوى تحليلي أولي لتدرج ونصل إلى مفهوم الجماعة، ويتوسط هاذين المستويين مفهوم الدولة الإسلامية. وانتهى إلى نفس القول عبد الغني ورضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، فالفكر السياسي الإسلامي شهد قطيعة معرفية على إثر ظهور الحركة الإسلامية هذه القطيعة شهدت تراجعا عن مقولات الدولة المدنية لصالح الدولة الإسلامية وأدت إلى اضطراب في علاقة الديني بالسياسي، ولعل أهم من ساهم في هذه القطيعة الموقع الوسط الذي اتخذه رشيد رضا بين تموقعه ضمن الخريطة المعرفية الإصلاحية وبين تحوله لنهل من التراث السياسي الإسلامي بإعادة إحيائه لفكر ابن تيمية ودفاعه عن الخلافة. ويعتبر عماد عبد الغني ذلك (التراجع انقلابا شاملا دمر الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو)[3].

غير أنه لا يمكن بأي حال أن نعتبر هذه القطيعة المعرفية قطيعة ابستمولوجية تامة، بل هي قطيعة تمت حقيقة على مستوى أدنى هو مستوى مداخل الإصلاح أو منهج تحقيق هدف النهضة والتقدم وفي ظل الهوية الإسلامية، إذ ظل النص الديني والمقولة الدينية والفكرة الدينية الوسم المشترك لأفكار التراث والإصلاحية والإحيائية ولم يخرجوا عن ذلك إلا في سبيل سعي الإصلاحية للاستفادة من الخبرة الغربية وانفتاح الإحيائية الحذر بهدف ضمان عدم ذوبان الهوية الإسلامية في الهوية الغربية. إضافة إلى استثمار الإصلاحيين في قضايا التربية وبناء الوعي السياسي والسعي لبناء مجتمعات قوية على حساب الاهتمام بالسياسة خاصة مع محمد عبده، وبين الإحيائيين الذين اعتبروا مسألة السياسة أو الحكم العروة الوثقى التي لابد من الإمساك بها والانتهاء إليها فالدولة الإسلامية هي المبتغى من وراء التربية والتعليم وبث روح الجماعة. وهي الوسيلة التي يمكن من خلالها حفظ الهوية الإسلامية من غزو الآخر أي الغرب، فالأنظمة العربية بنموذجها القائم (الدولة الوطنية)، هي تعبير عن تبعية مطلقة للغرب، وأن الواجب يقتضي محاربتها[4]، وكل المؤسسات الأمنية البيروقراطية المعبرة عن الدولة، وكل الأفراد المتبنين

---

[1] المرجع السابق، ص225.

[2] عبد الإله بلقزيز، ***الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر***، مرجع سابق، ص، ص252،269.

[3] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص66.

[4] رضوان السيد، ***سياسات الإسلام المعاصر***، مرجع سابق، ص231.

لقيم الآخر، ما أنتج اتجاها إسلاماويا راديكاليا، دخل في حالة تقوقع على الذات زاد من حدة هذا التقوقع الشعور بالضعف وشراسة السلوك وعدائيته، وأنتج الاستبداد وغياب العدالة الاجتماعية وسياسة المكيالين للقوى الغربية تحفيزا كبيرا لهذه الجماعات المغلقة، والتي أصبحت في الفترة المتأخرة من التاريخ المعاصر لشرق الأوسط السمة البارزة والمتصدرة للمشهد الشرق أوسطي.

الفصل الثـــــالث ـــــ

مداخل الإصلاح في الشرق الأوسط وفق منظور الإسلام السياسي.

[إن كون الدولة في الإسلام دولة مدنية، تستمد مشروعيتها من مواطنيها، يجعل المسلمين منفتحين باستمرار لتطوير نموذج الحكم على حسب ما تبدعه البشرية من آليات ونظم، وقادرين على تمثيل النموذج الديمقراطي في أعلى صوره، بل إغنائه بمبادئ وقيم تعطيه السمو الإسلامي والعمق الاجتماعي والبعد الإنساني الواسع].

سعد الدين العثماني

الفصل الثالث

مداخل الإصلاح في الشرق الأوسط وفق منظور الإسلام السياسي.

يسعى الفصل الحالي إلى اختبار مدى صلاحية النموذج المعرفي للإسلام السياسي الحركي، في إصلاح أزمات الدولة ببنياتها الثلاث في الشرق الأوسط، والتي أفصح عنها الفصل الأول وهي البنية السلطوية من حيث رؤية الإسلاميين لطبيعة الدولة أو هويتها، ومدى صلابة الطرح الإسلامي في تقديم الحجج والآليات الكفيلة بعدم إعادة إنتاج نظام استبدادي بصيغة دينية.

في المبحث الأول؛ دراسة لطروحات الإسلاميين مقارنةً مع الطرح الغربي الحداثي الذي أنتج الديمقراطية وآليات تداول السلطة سلميا ودولة القانون، والتي تعتبر مبتغى كل الدول ومناط لشرعية أي نظام سياسي تم اختياره اختيارا شعبيا نزيها، ومدى قدرة الإسلاميين على التجاوب مع الطرح الحداثي الذي يجعل الشعب المرجعية الشرعية وبين الطرح الذي يجعل مناط شرعية السلطة التزام الحاكم والمحكوم بشرع الله.

المبحث الثاني؛ في إطار الهندسة الكولونيالية الجديدة للمدرسة الأمريكية والتي ترى في المنطقة فسيفساء من العرقيات والمذهبيات وتسعى إلى إبرازها بقوة وجعلها أحد أهم محركات الصراع التي تدار بها المرحلة الحالية بهدف إعادة تشكيل خارطة جديدة للمنطقة، سيتم عرض طروحات الإسلاميين سواءً من حركيين أو المفكرين الإسلاميين، الذين أعادوا استرجاع المنظومة الفقهية التراثية في شقها المتعلق بما يعرف فقهيا بـ [أهل الذمة]، وهم أهل الملل الأخرى من كتابيين عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية سابقا، وبين الطرح الحداثي الذي يرفض فكرة التمايز العقدي ويقترح المواطنة كرابطة بين الفرد ووطنه أي الأرض التي يعيش عليها، وهنا كذلك تقف الفكرة الإسلامية في مأزق ضرورة الفصل في أمر تساوي المسلم الذي يعيش في ظل دولة إسلامية، وبين غير المسلم الذي يعيش كذلك في الدولة الإسلامية، كما لا يجب هنا إغفال الأقليات العرقية والطائفية والمذهبية.

المبحث الثالث، يتطرق للمستوى الإقليمي والذي هو مستوى إقليمي ذو طبيعة دولاتية أي تغيب فيه التفاعلات الإقليمية المشكلة لإطار مؤسساتي فوق قومي مقابل وجود تفاعلات مصلحية مصاغة في إطار استراتيجي قد تتغير بين الفينة والأخرى، وهنا يبدو للوهلة الأولى قدرة الإسلاميين على تقديم إطار فوق قومي يكون حلا للنزعة المبالغة فيها للقومية إلى أن الاستنجاد بالتاريخ الإسلامي بإعادة استرجاع مفهوم الأمة والنظر فيه بعمق يوحي إلى أن الرؤية الإسلامية الأصيلة ترى في المستوى العابر للمجتمعات أو الشبكي الآلية الأرجح في تحقيق تكامل دون قومي يسمح بوجود تفاعلات ذات طبيعة لا دولاتية.

المبحث الأول ـــــــــ المدخل الدولاتي.

تعود بداية الكتابات المعاصرة التي اشتغلت على التأسيس لمفهوم الدولة من منطلق الرؤية الإسلامية إلى فترة سقوط السلطنة العثمانية، إذا اهتمت هذه الكتابات بالدفاع عن فكرة وجوب الخلافة وعلى رأسها كتاب رشيد رضا (الخلافة) الذي صدر عام 1922 في محاولة فقهية لرد على أطروحة عدم وجوب الخلافة[1]. والتي برزت بقوة في الفترة اللاحقة مع كتاب علي عبد الرازق [الإسلام وأصول الحكم] (الصادر عام 1925)، وقد تعرض الكتاب لنقد لاذع من عدد كبير من العلماء، أشهرهم محمد الخضر حسين في كتابه (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) الذي صدر عام 1926 ، ومفتي الديار المصرية محمد بخيت المطيعي في كتابه (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) الذي صدر في عام 1926 أيضًا، وعبد الرزاق السنهوري في كتابه (أصول الحكم في الإسلام)، بالإضافة إلى كتاب (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد الطاهر بن عاشور[2].

قدمت هذه الطروحات الفكرية والفقهية قاعدة معرفية لتيار الحركي الذي اتبع نهج التدرج في سعيه لإعادة الخلافة، واضطرت الكتابات الفكرية وأدبيات الإسلاميين منذ ذلك التاريخ إلى التعامل مع مفهوم الدولة بدلا من مفهوم الخلافة، على اعتبار أن هذه الأخيرة أصبحت من المفاهيم التراثية القابعة في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، والواقع يحتم الانفتاح على المفهوم الجديد لكن عملية استبدال مفهوم

---

[1] أحمد بوعشرين الأنصاري، ***مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي، دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية***، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص1.

[2] نقلا عن ويكيبديا، 2018/01/13 الساعة 14.38.

https://goo.gl/dJKCDV

الخلافة بمفهوم الدولة حملت معها عدة تحديات فهل هذه الدولة دينية على اعتبار الانتماء السياسي الإسلامي أم هي إسلامية دون أن تكون نموذج للدولة الثيوقراطية أم مدنية وهنا تُطرح إشكالية العلمانية.

المطلب الأول ـــــــــــــ هوية الدولة: سؤال المدنية.

مفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم التي حازت اهتمام الدوائر العلمية والسياسية، واستقطبت مواقف متعارضة، ويمكن إرجاع ذلك الاستقطاب إلى ظاهرة الازدواجية الثقافية والفكرية التي تعانيها نخب الأمة، حيث انقسمت هذه النخب إلى جبهتين الأولى: حماة الموروث الثقافي الإسلامي ويعتمد موقف هؤلاء على شعور قوي بالأصالة الإيمانية، وقصور الرؤية الغربية وماديتها وربما حتى إلحاديتها ما يناقض جوهر المنظور الإسلامي المعرفي الذي يقوم على حقيقة التوحيد. أمّا الجبهة الثانية: فتتمثل في أنصار الحداثة الغربية ويستند موقفهم إلى رغبة عارمة في مواكبة التقدم الغربي وتحقيق الفعالية الإنسانية[1].

<u>أولا: عدم الحسم الفكري: بين نهاية الدولة العثمانية 1924 والربيع العربي(2011)</u>

من الغريب أن يتم الجمع بين حدثين الفاصل الزمني بينهما (87) سنة، غير أن الفارق الفكري لا شئ، ففي سياقنا العربي بتحديد، يبدو بشكل جلي تغول الحقل السياسي على باقي الحقول الدينية والثقافية والاقتصادية، فقد سيطر عليها بل استعمرها على حد تعبير هابرماس (استعمار عالم الحياة)[2].

نعم، نهاية السلطنة العثمانية وتزعزع أنظمة عربية، كلاهما حدثان يتقاربان بشكل جلي ليعبرا عن دور العامل السياسي السلطوي في إحداث التغيير وشدة وقع ذلك على المنظومة الفكرية والمعرفية في المجال العربي الإسلامي، فبعد نهاية السلطنة العثمانية بدأ الاستقطاب الديني العلماني حول نموذج الحكم الجديد لينتصر العلمانيون، دون أن يكون شكل تلك العلمانية مطابقا تماما لما حصل في أوروبا، وبعد أحداث الربيع العربي احتدم النقاش بين الإسلاميين والعلمانيين حول شكل الدولة من جديد خاصة بعد صعود ووصول التيار الإسلامي للحكم، سبعة وثمانون سنة لم تكف للحسم في هوية الدولة وطبيعة نظام الحكم، مما جعل الجدال الفكري في القرن الواحد والعشرين مشابه لذلك الذي قام في بداية القرن العشرين.

---

[1] لؤي صافي، ***الحرية والمواطنة والإسلام السياسي***، مرجع سابق، ص111.

[2] عبد السلام الطويل، ***السياسة والدين، مسارات مختلفة وسياقات متباينة***، مصر: مكتبة الاسكندرية،2016، ص15.

يرجع سبب ذلك حسب محمد مطر إلى أن قيام الدولة في هذا النطاق لم يأت نتيجة استجابة لظروف داخلية، أو تجسيدا لحاجة موضوعية بل جاء في سياق ترسخ الإقليمية والجهوية وفق منظور استعماري، وبمضامين سياسية وجغرافية وقانونية، لم تنسجم موضوعيا مع التراث التاريخي لدولة في النطاق العربي الإسلامي، لتفضي في إطار سعيها للاستقلال إلى الدولة الوطنية، والتي نشأت في ظل صيغة ازدواجية استقطابية، الأمر الذي استدعى الاضطراب في العلاقة بين الديني والسياسي. خاصة في ظل عجز المدونات الدستورية لدول المنطقة في الحسم في الأمر حتى اندلعت أحداث 2011 التي أفضت إلى وصول الحركات الإسلامية إلى الحكم فتم إعادة الجدال والاستقطاب الذي ساد تقريبا في مرحلة زوال الخلافة الصورية العثمانية[1]

ثانيا: المنظور المهيمن: الدولة المدنية على أنقاض الدولة الدينية.

الدولة الدينية هي تلك الدولة التي تُحكم بالتفويض الإلهي حيث تكون طاعة السلطة فيها طاعة مطلقة وعمياء، ورفض أوامرها هو بمثابة خروج على أمر الإله، لهذا كان الحاكم فيها بمثابة المشرع، فهو من يملك ويقرر في كل شأن من شؤون الحياة[2]. وقد قدم محمد عمارة تعريفا مهما في بحثه حول (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية)، فعرفها: **[أن يدعي إنسان لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين وبأمور الدنيا، وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد يتولى منصبا دينيا أو منصبا سياسيا، وسيّان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد أو مؤسسة فكرية أو سياسية]**[3].

ولأن الغرب الأوروبي انتفض على دولة القرون الوسطى والتي كانت دولة دينية بامتياز، فإن مفهوم الدولة المدنية ارتبط بالبيئة الغربية وسياق الصراع السياسي الديني والذي انتهى إلى ضرورة الحسم لصالح فصل الدين عن الدولة، وحصر الدين في المجال الخاص بدلا من المجال العام، لذلك غالبا ما يرتبط

---

[1] محمد أبو عبد الله مطر، ***المقاربة الحديثة لمدنية الدولة في الحال العربية، دراسة مقارنة بين مصر وتونس***، في الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016، ص350.

[2] رشيد عمارة الزيدي وعمار وجيه زين العابدين، "**فلسفة الدولة المدنية المعاصرة في الإسلام**"، تركيا، المؤتمر الثاني الدولي لمؤسسة إيثار، الجزء الأول، 2014، ص320.

[3] محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، مرجع سابق، ص14.

تعريف الدولة المدنية بسياق نشأتها الأوروبي على أنها دولة علمانية/ديمقراطية. أو في أحسن الأحوال على أن الدولة تتخذ موقف حيادي اتجاه أديان مواطنيها فيتم التعامل على أساس مرجعية الانتماء الوطني ومنه تحصيل حق المشاركة في بناء الوطن بغض النظر عن الدين واللون والجنس وغيرها من أمور التمايز بين مواطني الدولة الواحدة. وهنا يُحاجج أريك أوسلفيز بأن الدولة المدنية هي: **[الدولة التي يثق فيها المواطنون في غيرهم من المواطنين المختلفين عنهم، حيث يوجد أقل قدر من الانقسام السياسي، وحيث تناهض البيئة السياسية المواجهات والصدمات العنيفة، وفي تلك الدولة نجد نظام الحكم أكثر نجاعة وفاعلية]**[1]. وفي تعريف مختصر لدولة المدنية: **[هي دولة تحفظ العدل وحقوق المواطنين في المجتمع المدني من الاعتداء بحماية القانون لهم دون تفريق على أساس الدين أو العرق أو اللغة]**[2].

من الأهمية التنويه هنا؛ إلى أن الغرب عرف فكرة المدني قبل القرون الوسطى، في امتدادها للقانون الروماني، فمثلا تحاكم الرومان إلى **(قانون مدني)** يحكم مواطني روما مقابل **(قانون الشعوب)** الذي يحكم غير الرومان، غير أن تأصيل مفهوم المدنية ارتبط بمنظري العقد الاجتماعي وعلى رأسهم توماس هوبز الذي استخدم مصطلح **(السلطة المدنية)** و**(السيادة المدنية)** في إشارة إلى السلطة والسيادة الغير دينية المصدر وبالتالي خارج سلطة الكنيسة. وذكر روسو **(الحالة المدنية)** في العقد الاجتماعي على أنها مرحلة يحتكم فيها الإنسان للعدالة أكثر من المرحلة الطبيعية. دون أن ننسى جون لوك الذي كتب مقالة في الحكومة المدنية ويرجع له الفضل في التأسيس للفهم المعاصر لدولة المدنية. أما جون راولز فقد ربط بين العدالة الاجتماعية والحريات والمساواة وتكافؤ الفرص كأسس لتشكل الدولة والمجتمعات الحديثة[3].

إذن، قد تستخدم ***[المدنية]*** مقابل ***[الدينية]*** في ظل تتويج الصراع السياسي الديني في الغرب بانحصار دور الكنيسة وتأسيس الدولة المدنية. وعلى هذا الحال قد تكون الدولة المدنية هي الدولة العلمانية[4]. كما قد تقابل ***[المدنية]*** مفهوم ***[العسكراتية]*** وهنا تكون الدولة مدنية إذا كان يحكمها حاكم مدني لا عسكري.

---

[1] المكان نفسه.

[2] المرجع السابق، ص75.

[3] جاسر عودة، ***الدولة المدنية، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة***، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2015، ص74.

[4] محمود المصري، مرجع سابق، ص326.

يظهر من العرض السابق لمفهومي الدولة الدينية والدولة المدنية أن الفرق يتحدد بتوضيح وإثبات متغير أصل السلطة السياسية **هل هو أصل إلهي اجباري أم شعبي اختياري؟** واتضح أن الدولة الدينية هي الدولة التي تكون السلطة فيها ذات مصدر إلهي ومرتبطة بالسماء وسلطتها مطلقة وطاعتها واجبة لأنها من طاعة الله، في حين أن الدولة المدنية أصل السلطة فيها من اختيار الشعب وهو مخول بمراقبة سلوكات وتصرفات السلطة السياسية ويحق له رفضها والاعتراض عليها وحتى تنحية الحاكم، ووظيفة السلطة اتجاه الشعب أن يُحكم كله على قدم المساواة أمام القانون دون تمييز ديني ولا عرقي ولا طائفي، فالانتماء المشترك هو للوطن/ الأرض.

ثالثا: المدني والديني في المنظومة الإسلامية

كما سبق وأن أشرنا في الفصل الأول للدراسة، أن جوهر الإسلام لم يفرق بين الدين ولا نقول السياسة بل السياسة والاقتصاد والمجتمع، فالدين هو الأصل والكل وما غير ذلك يدخل فيه. والسياسة كما سبق وأن وضحنا ترسخت في العقل الإسلامي على أنها *[إصلاح وقيمة]*، إذن السياسة تجمع بين العمل والقيمة الدينية ولا تفصل بينهما كما حصل في العقل الغربي الذي ربط بين السياسة والعقلانية المجردة عن القيم والمرتبطة بالمصلحة، حتى وإن كانت هذه المصلحة بدأت بمصلحة الحاكم مع مكيافيللي وانتهت مع منظري عصر التنوير إلى المصلحة العامة أو مصلحة من يسكنون أقاليم أوروبا دون غيرها.

وباعتبار (التوحيد) مركز ونواة ومنطلق التفكير والرؤية الإسلامية فإن السياق الحضاري الإسلامي لم يعرف قط صراع الثنائيات، ولا يفسر هذا أنه عرف اندماج وتوحيد للثنائيات منها ثنائية (الدين والمدنية) فحسب عبد السلام الطويل: **[الطابع المدني للخبرة التاريخية الإسلامية وللإسلام نفسه هو الذي ساعد على تجذره في المجتمع وجعله شديد الارتباط والتماهي مع ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني. ومن أهم العوامل التي عززت هذا الطابع المدني غياب فكرة المؤسسة أو السلطة الدينية المعصومة في الإسلام وانفتاح مجال الاجتهاد بحرية أمام الجميع وتبعًا لذلك فقد أضحى من المتعذر على السلطة الزمنية، مهما كانت شوكتها، أن تنتقص من مصداقية الإسلام وشرعيته التاريخية]**[1]. فالإسلام لم يعطي السلطة الدينية لأحد لا للسلطة السياسية ولا للفقهاء والعلماء، فسلطتهم سلطة اختصاص بحقل علمي حَصَلوا أدواته ومناهجه، وأمروا بالدعوة فيه لا فرض رؤيتهم والاستفادة من علمهم في تحصيل أمور دنيوية حال ما حصل في أوروبا مع

[1] عبد السلام الطويل، مرجع سابق، ص10.

طبقة الأكليروس[1]، أو ما حصل ويحصل مع طبقة (علماء السلطان) في العالم الإسلامي في ظل استبداد السلطة السياسية.

يترتب تبعًا لذلك، صعوبة التمييز الحقيقي بين المدني والديني أو خلق التناقض بينهما؛ فإذا كانت البداوة ناقضة لدولة واستقرارها، باستقراء التاريخ العربي الإسلامي، فإن المدنية سند لدولة. وإذا كانت المدنية هي قاعدة الدين ومنطلق له كون أغلب الرسل أرسلوا من الحواضر، فإنها كذلك قصبة الدولة ومركز الأمة والجماعة. ومن المدينة تنطلق حركة التمدن يصاحبها التدين، وتوحد الجذر اللغوي لكل من (المدينة) و(التمدن) و(التدين) يؤكد الترابط المعنوي الأعمق بينهما[2]. أضف لذلك، أن التاريخ الإسلامي عرف قوة المجتمع في مقابل دور ضئيل للمؤسسة السلطوية حيث أن معظم الفعاليات المجتمعية كانت نتاج الأمة لا السلطة ومنه:

– أن أسس إقامة الدين وتحقيق مقاصد الشريعة كانت معقودة في الأمة ومؤسساتها المدنية لا في رأس السلطة السياسية.

– استقلالية القضاء واستقلالية المؤسسات الفقهية كمؤسسات تشريعية مع اختلاف واضح من فترة إلى أخرى بالنسبة لهذه الأخيرة، إضافة إلى استقلالية المؤسسات الاقتصادية والتي تزعمها المؤسسات الوقفية والحسبة[3].

– الدين مرتبط بالتمدن ما ينتج عن تزاوجها العمل والانجاز الحضاري المادي المرتبط بالقيم الدينية.

لهذا تركز دور المجتمع ومؤسساته المدنية في الإنتاج الحضاري مع وجود حرية التعبد وانصياع الأمة لمبادئ وقيم الدين الإسلامي وانشغال السلطة السياسية بوظائف الدفاع الخارجي عن الحوزة وترتيب الأمور المالية والجبائية، ودرء الفتن بضمان الاستقرار الداخلي. فالدولة في التاريخ الإسلامي لم تكن سوى دولة ذات مركزية مجتمعية لا سلطوية، غير أن نهاية مؤسسة الخلافة الصورية ودخول الوافد الغربي الفكري جعل السلطة تتمركز وتأخذ القسم الأكبر من الاهتمام وتتحول إلى منطلق وأساس التغيير، وقد دشن ذلك الإسلام السياسي الحركي الذي عاش فترة الصدمة، وسعى من خلال طروحاته بالاستدراج

---

[1] المرجع السابق، ص12.

[2] جابر الأنصاري، ***التأزم السياسي عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام***، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، 1999، ص144.

[3] مازن موفق هاشم، مرجع سابق، ص175.

للوصول إلى الحكم لتحقيق مشروع الدولة الإسلامية. ظهر الطرح السابق واضحا في كتابات حسن البنا، الذي اعتبر الحكومة ولا شك هي قلب الإصلاح الاجتماعي كله، فإذا فسدت أوضاعها فسد الأمر كله وإذا صلحت صلح الأمر كله[1].

رابعا: الدولة الإسلامية في منظور الإسلام السياسي الحركي.

لعل أول من أثار إشكالية الدولة الإسلامية هم الفقهاء قبل جماعة الإخوان المسلمين، وعلى رأسهم شيخ الأزهر عبد الوهاب خلاف(1888-1956) في كتابه الموسوم بـ **(السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلامية)**، والحقيقة المستوحاة من مفهوم الدولة الإسلامية في بدايات تداوله هي صورة الدولة وظل الخلافة[2]، أين تحول مفهوم الدولة الإسلامية إلى مفهوم هجين، يتداخل فيه معنى الأمة مع الخلافة، ولقد ظل هذا التصور لابثا في وعي الإسلاميين ردحا من الزمن.

إلا أن وصول الإسلاميين للحكم بعد الربيع العربي، حتم عليهم توضيح موقفهم من الدولة الإسلامية المبتغاة وتم التوافق في جماعة الإخوان المسلمين في مصر على أنها: **[الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية والتي لا يحكمها رجال الدين ولا العسكريون[3]، والغير إقصائية أي التي تضم وتعترف بكل مكوناتها الهوياتية في إطار مفهوم المواطنة، وذلك من خلال جعل الشريعة مصدر الدستور مع العمل على تعديل المنظومة القانونية والتشريعية حسب ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية]**[4].

ما يعني أن مفهوم الدولة الإسلامية في طرحه التأصيلي كان يكافئ مفهوم الخلافة التي تضم كل الشعوب الإسلامية، غير أن ترسخ الحدود الإقليمية بين الدول الإسلامية ووعي الإسلاميين على صعوبة

---

[1] حمدان حسن البنا، ***دراسة تحليلية في علم الاجتماع السياسي***، العراق: مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد السادس، العدد12، 2012، ص 21.

[2] عبد الرحمن الحاج، ***صورة الدولة وظل الخلافة مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر***، في الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016، ص-ص214-215.

[3] إحسان طالب، ***في مفهوم الدولة المدنية بين الإسلام السياسي والعلمانية***، تم بتاريخ 2017/3/18 على 14.00. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=349590.

[4] محمد مطر، مرجع سابق، ص359.

تحقيق هذا المطلب جعلهم يتحولون من مفهوم الدولة الإسلامية إلى مفهوم الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية.

أما زعيم حركة النهضة في تونس والمفكر الإسلامي راشد الغنوشي فإنه يُحاجج بقوة أن السلطة في الإسلام مدنية، من حيث أن وجودها واستمرارها مرتبط بتحقيقها العدل، بما يجعل شرعيتها تقاس بقدر ما تقيم من العدل، ويقرر أنه على قدر زيادة صلاح العباد على قدر قلة حاجتهم لدولة والعكس بالعكس، وعليهم بقدر ما تنجز التربية دورها من تعزيز الدوافع الخيرة في الإنسان بقدر ما تقل الحاجة لدولة، ويعقب على أن النقص يظل صفة إنسانية مما يحتم في الأخير بقاء الدولة[1]. ويذهب الغنوشي إلى أنه بين العلمانيين المعطلين لدور الدين في السياسة وبين الشيعة الغلاة يقف موقف جمهور الإسلاميين الوسطيين أو الإسلام السياسي في: **[اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام. إنها مجرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، وإن القائمين عليها ليسوا سوى خدام عند الأمة، إذ هي المخاطب الحقيقي بإقامة الشريعة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة والتوافق مع توجيهاتها كما يرتضيها جمهور المسلمين، كما أنها موقوفة على مدى احترامهم لإرادة الأمة، (...)فهي بهذا الاعتبار مجرد سلطة مدنية من كل وجه لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية المبدأ الخلقي في إقامة العدل وفق ما جاءت به الشريعة أو وفق ما لا يخالفها...]**[2].

إن الدولة بهذا المعطى المستخلص من القول السابق، هي وسيلة لغاية كبرى هي إقامة العدل الذي لا يتأتى للمسلمين من دون تطبيق الشريعة، ومنه فالدولة الإسلامية ليست سوى أداة لخدمة رسالة الإسلام وعدله. وتستند الشرعية فيها إلى مصدرين أساسين الأول: الشريعة فلا يعقل أن تتصادم تصرفات النظام السياسي مع نصوص الشريعة أو الاجتهادات المستندة لهذه النصوص بأي طريقة اجتهاد متفق عليها كانت، الثاني: الشورى، ما يجعل الحاكم نائبا عن الأمة في إقامة الشريعة[3]. إنه نوع من استدعاء لتراث في شقه السلطاني، وهو نفس ما فعله سعد الدين العثماني الأمين العام السابق لحزب العدالة والتنمية المغربي، استدعاء لتراث مع قراءة جديدة تعبر عن مرونة واستجابة لمتطلبات العصر أكثر من استجابة الغنوشي.

---

[1] راشد الغنوشي، ***مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام***، في مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير معتز الخطيب، لبنان: جسور للترجمة والنشر، 2016، ص86.

[2] المرجع السابق، ص90.

[3] المرجع السابق، ص92.

إن مقولة التراثيين [حراسة الدين وسياسة الدنيا] حسب العثماني لم تفهم على وجهها الصحيح، خاصة عند قولهم في الإمامة أنها خلافة لنبوة، من حيث أن الرسول الكريم كانت له تصرفات دنيوية واجتهادية ليس هو نفسه معصوما فيها فما بالك بالحاكم. وبالتالي الخلافة تكون في الأمور الدنيوية الاجتهادية لا في أمور الوحي المقطوعة والتي كان الرسول صلى الله عليه وسلم فيها معصوما. ومنه **[الدولة في الإسلام دولة دنيوية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع]**[1]. استند العثماني إلى حجج الأصوليين من قدماء ومحدثين في إسقاط الدينية كصفة لدولة الإسلامية، ومما اختار وأحسن في ذلك قول الشافعي في عدم جواز صلاة إمام بالناس وهم له كارهون ومنها عدم جواز الإمامة الكبرى للحاكم والناس له أيضا كارهون ويقول الشافعي هنا: **[وأكره للرجل أن يتولى قوما وهم له كارهون، وإن وليهم، والأكثر منهم لا يكرهونه، والأقل منهم يكرهونه، لم أكره ذلك إلا من وجه كراهية الولاية جملة]**[2]. وبالتالي السلطة في منظور الإسلاميين اختيارية وليست إجبارية مفروضة من السماء.

ولم يختلف عن الطرح السابق عبد الرزاق مقري رئيس حركة مجتمع السلم في الجزائر وأحد أقطاب التفكير الإسلامي للحركة، فقد استند هو الآخر إلى الحجة التاريخية لبناء الرسول الكريم دولة المدينة على أساس التعاقد، والتي اعتبر المسلمين أسبق إليها من الأوروبيين الذي لم ينظروا لها إلا مع القرن السادس والسابع عشر. ويقول: **[الدولة التي يقيمها الإسلاميون قبل أن تكون إسلامية هي دولة تقوم على أساس الرضا وليس الإكراه]**. والشاهد على ذلك أمران: أولا: الدخول في الإسلام لا يكون إلا على أساس القناعة والرضا. ثانيا: تُمثل وثيقة المدينة دستورا سمح للمسلمين بالانتقال من الطابع القبلي إلى الطابع الحضري القانوني، وقد مست الوثيقة كل سكان المدينة مسلمين كانوا أم غيرهم من اليهود خصوصا[3].

استكمالا لما سبق؛ يعتبر مقري إمكانية التسليم بفصل السياسة عن الدين غير واردة تماما. ويضرب المثال في هذا المجال بالمسائل الاقتصادية كوجوب تحريم الربا في المعاملات الاقتصادية والمالية، وتحريم الخمر والخنزير، وما يتعلق بالحدود التي تدخل ضمن القانون الجنائي ولعله يقصد

---

[1] سعد الدين العثماني، ***الإسلام...والدولة المدنية***، في مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير معتز الخطيب، لبنان: جسور للترجمة والنشر، 2016، ص-ص113-114.

[2] المرجع السابق، ص 115.

[3] عبد الرزاق مقري، ***الدولة المدنية، رؤية إسلامية***، الجزائر: دار الخلدونية، 2015، ص-ص34-35.

القصاص أي تفعيل الحكم بالإعدام. ويذهب بعيدا عندما يعتبر أن القوانين الوضعية هي بمثابة ديانات بشرية تريد أن تزيح الدين السماوي. ومنها العلمانية الغربية والرأسمالية التي شيدت دين السوق، وهنا نجده نوعا ما يجدد طرح الخطاب القطبي بطريقة لا مباشرة ترفع مستوى البحث في الدولة المدنية من الأمور المختلف عليها أي الفروع بالاصطلاح الفقهي إلى مسائل العقيدة والصراع العقدي مع الغرب[1]، يقول إثباتا لما سبق: **[يشارك الإسلاميون في الحكم مع غيرهم على غير أصولهم، وقد يُفهم أن يتخلى الإسلاميون عن الكثير من أصول برامجهم وهم يحكمون بأغلبية مريحة حينما لا تكون القناعة بمشروعهم عامة على مستوى الشعوب، وغير ممكنة على مستوى النخب والمؤسسات، إن النصوص الشرعية كثيرة ضمن حالات تتساوق مع مرحلة محددة وظروف خاصة. غير أنه في هذه الحالة يجب أن لا يخادعوا الناس والشركاء، فيدعوا بأن ذلك الفكر المتعلق بمرحلة من المراحل هو فكرهم الأصيل...ويكونون بذلك فعلوا ما فعل الأوروبيون مع دينهم المسيحي من غير أن يستحق الإسلام ذلك(...)إننا من هذه الزاوية لا يمكن أن نعتبر تجربة العدالة والتنمية في تركيا، وحتى تجربة العدالة والتنمية في المغرب، وما تحاول حركة النهضة القيام به في تونس بأنها تجارب إسلامية...]**[2].

النص أعلاه غاية في الأهمية فهو أولا يُبين: أن المشروع الإسلامي الأصيل صعب التحقيق بصفة كاملة وعلى مرحلة واحدة، وعليه فهو يحتاج نوع من التدرج والمرونة للوصول إلى السلطة وتقبل لهذا المشروع من الفئات الشعبية والنخب المجتمعية والنخب الحاكمة، ولا بأس في التخلي هنا عن بعض الأساسيات، ما يعني ضرورة اكتساب الحركة الإسلامية للمرونة الحزبية والتكتيك الذي يخفض من مستوى الإستمساك بالمبادئ الكبرى عند الاحتكام إلى الواقع. ثانيا: أن هذ التكتيك والتنازل لا بد أن يكون فيه الإسلاميون صرحاء مع شركائهم ولعله يقصد بقية الأحزاب والتيارات السياسية والشعوب كذلك، وهنا نتساءل هل المقصود من هذه المصارحة التأكيد على مشروع الدولة الإسلامية وفق رؤية إسلامية حاكمة تتغلب على بقية الرؤى والفواعل خاصة أنه اعتبر فعل (عدم المصارحة) بنقصان يمس المشروع الإسلامي ما يضر بالإسلام نفسه وهو لا يستحق ذلك؟ ثالثا: كل الأحزاب الإسلامية التي تمكنت من السلطة ليست بتجارب إسلامية أصيلة، إن هذا القول يعد بمثابة حقيقة صادمة، نقرر كباحثين بناءً عليها هل النقص المطروح هو على مستوى المشروع الفكري الإسلامي والذي يصعب تحققه واقعيا أم أن المشكلة في العوائق والتحديات التي يواجهها المشروع ليكون محققا واقعيا؟

---

[1] المرجع السابق، ص-ص37-38.

[2] المرجع السابق، ص-ص29-30.

بعد التطرق لمنظور الإسلام السياسي الحركي حول طبيعة الدولة الإسلامية نستنتج أن التوافقية الإصلاحية غالبة مع إعادة لقراءة وتكييف لتراث الإسلامي بهدف إعطاء مرونة للحركة الإسلامية، فالبيعة أو التعاقد ومنه الرضا العام هم أساس شرعية السلطة وهنا نقطة الاشتراك بين المنظور الغربي المهيمن والمنظور الإسلامي في شقه الحركي. وينتج عن هذا؛ التأسيس لمفهوم المواطنة على أساس قانوني مدني لا ديني، مع احترام لحقوق الأقليات واحترام حرية التدين.

إذن؛ الدولة الإسلامية ليست دولة دينية رغم انتسابها لدين، والفرق حسب فهمي هويدي، هو أن الدولة الدينية التي تنهض على نظرية الحق الإلهي ويستمد حكامها سلطتهم من السماء، وبين الدولة الإسلامية، أن الأولى: تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية :فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة، ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع والحاكم في مقدمة الجميع[1]. فمعظم الإسلاميين لا يتحدثون عن تأسيس تأصيلي إسلامي للحكومات على النحو المنصوص عليه في بعض البيانات الأصلية لهذه الحركات وبدلا من ذلك، يدعون إلى الدولة المدنية. واستبدلوا مفهوم الإسلامية بالمدنية وفي ذلك رغبة في تفادي مفهوم العلمانية لأن المفهوم الأخير له دلالات سلبية عند العرب وليس الإسلاميين فقط لارتباطه التاريخي بالغرب والاستعمار[2].

المطلب الثاني ـــــــــــــــــ الشريعة والقانون: سؤال التقنين.

من أهم القضايا التي تثير تشويشا على التوجه الديمقراطي للإسلاميين سواءً ضمن منظور الإسلام السياسي في اتجاهاته الفكرية والنظرية أو على مستوى توجهات الحركات الإسلامية التي تخوض العملية الديمقراطية الاستناد إلى الشريعة الإسلامية والسعي الحثيث لتطبيقها، ما يبدو ظاهريا أنه يتعارض مع طبيعة التشريع في النظام الديمقراطي[3].

---

[1] فهمي هويدي، ***الإسلام والديمقراطية***، مصر: مركز الأهرام،1999، ص185

[2] A.FAWAZ, « **GERGES, the Islamist Moment: From Islamic State to Civil Islam** » POLITICAL SCIENCE QUARTERLY, Volume (128), Number (3), 2013.p397.

[3] أحمد جبرون، ***الإسلاميون في طور التحول من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية، (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)***، في الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2013، ص67.

مما لا شك فيه أن النقطة الوحيدة التي يقوم حولها الاتفاق بين الإسلاميين فيما يتعلق بالوصول إلى السلطة هي مبدأ تطبيق الشريعة، والتي تُعد مصدر الاختلاف والصراع مع العلمانيين، فبينما يُصر الإسلاميون على إخضاع السلطة لمقتضيات الإيمان بالله والخضوع له والقبول بتحكيم كتابه وسنة رسوله في كل ما يتعلق بأمور الحياة. فإن العلمانيين يعتبرون هذا الأمر محاولة لإعادة بناء الدولة الدينية بما تعنيه من إلغاء للحريات المدنية، وفرض الرقابة على الضمائر، وتحكيم رجال الدين في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية وقد يكونون غير أكفاء.والسؤال الذي يطرح نفسه: هل التعارض بين الشريعة والصفة الوضعية للتشريع في النظم السياسية الحديثة حقيقي موضوعي أم أنه تعارض وهمي له أهداف أخرى؟

أولا: الشريعة والفقه والقانون الوضعي.

إن الشريعة الإسلامية هي في نظر كثيرين مجموعة من الأحكام والقوانين الشرعية المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله أو انتهى إليها الاجتهاد الفقهي الإسلامي، وتستمد الشريعة الإسلامية قوتها وصوابها من أن مصدرها التشريعي الأول هو القرآن الكريم، وليست مستمدة من عقلانية الإنسان وتحرياته من أجل جلب المنفعة ودفع المفسدة.

يرد لفظ الشريعة في القرآن الكريم بمعنى ما شرعه الله تعالى من الدين لعباده. ففي لسان العرب: **[والشريعةُ والشِّرْعةُ: [ما سنَّ الله من الدِّين وأَمَر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أَعمال البرِ]**. ومنه قوله تعالى: "**ثم جعلناك على شريعةٍ من الأَمْر**"[1]، وقوله تعالى:" **لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعةً ومِنهاجا**[2]" وهو المعنى الوارد عند كبار مفسري التابعين وتابعيهم. فعن قتادة بن دعامة الدوس: **[والشريعة الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها]**، وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي الشريعة: **[الدين]** وقرأ: "**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ**"[3] قال: **[فنوح أوّلهم وأنت آخرهم]**. لذلك أكد القرآن الكريم على

[1] سورة الجاثية، الآية (18).

[2] سورة المائدة، الآية (48).

[3] سورة الشورى، الآية (13).

أن التشريع في الدين حق خالص له، وأنكر على من ينتحلون هذا الحق، يقول تعالى:" **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله** "[1].

فلا يحق لأحد أي كان أن يقول هذا حرام وهذا حلال، أو هذه عبادة يعبد بها الله إلا بحجة منه تعالى:" **ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب أليم**"[2]. وهو ما أشار إليه تقي الدين ابن تيمية في كتابه (اقتضاء الصراط المستقيم) بقوله: **[قال تعالى:" أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله"[3]، فمن ندب إلى شيء يُتَقَرَّب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله :فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك فقد اتخذه شريكا له، شرع له من الدين ما لم يأذن به الله." وهو الشر]**[4].

فهذا كله في التشريع الديني؛ ويستعمل لفظ التشريع حاليا بمعنى آخر، هو التقنين أو وضع القوانين بما هي مجموعة من القواعد العامة المجردة الملزمة التي تضبط العلاقات في المجتمع، وهو مفهوم مستحدث، معناه التشريع الدنيوي، أو الإجراء ذي طابع سياسي لتحقيق مصالح عامة. وتسمى السلطة التي تملك صلاحية ذلك بالسلطة التشريعية. وتتكلف السلطة التنفيذية بالسهر على إنفاذ تلك القوانين ولو بالقوة أي إيقاع الجزاء على مخالفتها[5].

بناءً على ما سبق يقرر سعد الدين العثماني أن الشريعة محورها العبادات المتعلقة بعلاقة العبد بربه والتي العبد فيها لا ينصاع إلا لما تثبت من أنه من الدين وتيقن من مصدره الأول القرآن الكريم والسنة الشريفة، أما التشريع الوضعي أو قل القانون فهو ما ينظم حياة المواطن في أمور العادات والنظام العام ويكون التقنين هنا على أساس المصلحة العامة وهي خاضعة للاجتهاد حسب دواعي الزمان والمكان.

---

[1] سورة الشورى، الآية (12).

[2] سورة النحل، الآية (224).

[3] سورة الشورى، الآية (21).

[4] سعد الدين العثماني، ***الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان***، راجع الموقع أدناه، تاريخ الولوج 17/3/23 الساعة 9.45، ص12.

http://www.tanaowa.com/wpcontent/uploads/2014/11/.

[5] المرجع السابق، ص12.

على خلاف العثماني، ينطلق الخطيب في بحثه من ضرورة التمييز بين الفقه والشريعة أين تأخذ الشريعة مساحة أوسع من تلك التي حصرها فيها العثماني، وتكون الشريعة بنسبة له المركز والفقه ما يحوم حولها فيقرر: **[الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ويتداخل مع الشريعة، التي هي جملة الأوامر الإلهية، وتشمل العبادات والشعائر الدينية والقواعد السياسية والقانونية وآداب الطهارة وصولا إلى أصول النظام السياسي التي تحدد واجبات وحقوق الحاكم والمحكوم. فالمسافة بين الوحي والاجتهاد تضيق إلى مستوى يصعب فيه التفريق بين الشريعة التي هي أحكام الله الخالصة وبين الفقه الذي أنشئ حول الشريعة]**[1].

يظهر هنا أن الفقه في الإسلام يأخذ مساحة التشريع القانوني في الدولة الحديثة، فإذا كانت الشريعة أمر الله الغير قابل لزيادة والنقصان فإن الفقه هو ذلك الاجتهاد البشري الذي يسعى إلى استخلاص العبادات والعادات التي تنظم علاقة الإنسان بربه وبحاكمه ومع الذين على غير ملته، فيصبح الفقه منظومة قانونية تقليدية بالنسبة للمسلمين قابل للتجديد والتطوير مع مراعاة الزمان والمكان، ويبدو هنا الخطيب قد أصاب فيما أسقطه العثماني والذي هدف من خلال قراءة في بحثه إلى التخفيف من حدة التوتر بين الشريعة والقوانين الوضعية المعاصرة. فنفس الرأي الذي حاجج له الخطيب وصل إليه السنهوري أحد أعمدة القانون في العالم العربي والذي اهتم كثيرا بكيفية تطوير المنظومة الفقهية الإسلامية إلى منظومة قانونية وفي هذا الصدد يقول: **[إنّ الفقه الإسلامي، إذا أحييت دراسته، وانفتح باب الاجتهاد، سوف يعطينا قانوناً حديثاً لا يقلُّ في الجدّة، وفي مسايرة العصر، عن القوانين اللاتينية والجرمانية، ويكون هذا القانون مشتقّاً من الفقه الإسلامي اشتقاق هذه القوانين الحديثة من القانون الروماني العتيق]**. ويشترط السنهوري أن تدرّس مذاهب الفقه الإسلامي المختلفة :السنّي، والشيعي، والخارجي، والظاهري، وغير ذلك من المذاهب، دراسة مقارنة، ثم تُقارن بالفقه الغربي الحديث، حتى يتضح ما بينها من الفروق، ووجوه الشبه[2]. لذلك؛ كثيرا ما يشير الفقهاء والإسلاميين أن الشريعة الإسلامية تختص دون سائر الشرائع بصلاحيتها المطلقة لكل زمان ومكان[3]، إضافة إلى أنها منظومة متكاملة ولا يمكن اختزالها في الفقه.

---

[1] معتز الخطيب، ***الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة***، في مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير معتز الخطيب، لبنان: جسور لترجمة والنشر، ط.1، 2016، ص226.

[2] عطاء الله فشار، ***آليات التجديد الاجتهادي في التشريع الإسلامي من خلال التفكير المقاصدي والتفكير القيم***، تم دخول بتاريخ24 /3/ 2017 الساعة 15.21، ص5.

http://www.mominoun.com/pdf1/2017-01/tejdiid.pdf.

[3] أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص67.

فالشريعة على عكس الفقه الحبيس الزمان والمكان، فإنها –أي شريعة–تمتلك القدرة التجديدية، وحين نفهم الشريعة بمعنى المنهاج نجد الشريعة تتميز بقدرتها على الإنشاء وليس مجرد قدرتها على التعامل مع ظروف الزمان والمكان[1]. لذلك يصعب اختزال الشريعة في الفقه الذي هو أحد أهم أبواب الاجتهاد في منظور الإسلام السياسي من خلال ما خلفه التراث السياسي، فكيف يمكن أن تختزل في قوانين وضعية ذات منشأ غربي وظائفي مصلحي، وهي ذات مضمون قيمي عقائدي يقوم على تطبيق ما أمر الله به.

وفي هذا الصدد يقول المستشرق البريطاني كولسون، الذي قضى فترة طويلة من حياته في دراسة الفقه الإسلامي وتدريسه في جامعة لندن ومقارنته بالقانون الغربي، ما أتاح له القدرة على تناول مسائل الفقه الإسلامي من وجهة نظر جديدة قابلة للتأمُّل يقول في هذا الشأن: **[إنّ القانون، الذي يبغي الاحتفاظ بدوره المطرّد كقوّة حيّة، لابدّ له من أن يمثّل روح المجتمع الذي ينظمه؛ وهو الإسلام وليست العلمانية، في أيّ صيغة لها، بقادرة على أن تعكس روح المجتمع المسلم المعاصر، وكذلك الكتب الفقهية الموروثة من العصور الوسطى لا تقلّ عنها عجزاً في هذا الصدد]**[2].

إذاً؛ لم يكن المقصود بتبني المنظومة القانونية الغربية إحلال حكم فرعي في واقعة أو نازلة محل حكم آخر، وإنما كان المقصود العدول عن أصل الشريعة الإسلامية إلى أصول شرعية وضعية غربية وافدة. ولذلك يظهر أن حركة العودة للشريعة الإسلامية ممثلة في الحركات الإسلامية، إنما تجد أساسها وحقيقة مقصودها في العودة للإطار المرجعي والمصدر التشريعي للأحكام الشرعية التي ولدها الفقه الإسلامي– بأساليب الاجتهاد المعروفة أحيانا–وجعل الثابتين للشريعة الإسلامية، وهما القرآن الكريم وسنة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]. إن أهم ما يستفاد منه؛ أن نموذج الدولة الإسلامية في مبحث الشريعة يقوم على أنها متعبد بها المسلمون أفرادا وجماعات بغض النظر عن الدولة ووجودها، وقيام السلطة بأمر الشريعة منوط بها نيابة عن الأمة فلو لم تقم الدولة بذلك وجب إصلاحها[4].

---

[1] مازن موفق هاشم، مرجع سابق، ص–ص 169–170.

[2] عطاء الله فشار، مرجع سابق، ص43.

[3] طارق البشري، "**منهج النظر في دراسة القانون مقارنًا بالشريعة الإسلامية**"، إسلامية المعرفة، العدد الخامس، يوليو 1996، ص–ص42–43.

[4] المرجع السابق، ص170.

ثانيا: السلطة التشريعية: بين الدولة الحديثة والاجتماع السياسي الإسلامي.

إن التشريع الإسلامي يقدم مثالا لظاهرة فريدة يقوم فيها المجمع العلمي لا الدولة بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء قوة القانون، وكان هذا يعتمد على توافر شرطين هما: أن العلم الفقهي كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن سلطة الدولة في التشريع حديثا حلت محلها القدرة العلمية للفقهاء عند المسلمين سابقا، وكانت هذه الفئة من العلو بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم[1].

فالاستبداد الشرقي حسب وائل حلاق لم يستطع تحقيق هدفين حققتهما الملكية الأوروبية بنجاح وسهولة. أولهما: لم يستطع السلاطين المسلمين اختراق المجتمعات التي حكموها، بل حكموها من الخارج فحسب؛ ثانيها: وهو الأهم أن هؤلاء الحكام كانوا مقيدين بشدة بقانون لم يضعوه وكان خارج سلطانهم وداخل تحت علم الفقهاء والأصوليين والمحدثين ولنقل علماء الأمة[2]. ويلخص شرمان جاكسون الأمر بصورة مبدعة عندما يرى أن تدخل الحكومة في المجتمع والقانون الإسلاميين: **[الاستثناء وليس القاعدة، فالسلطة التنفيذية ليست مستودع السلطة الدينية، ولا يوجد الفرد من أجل الدولة، فالدولة هي التي توجد من أجل رفاهية الفرد، والفرد الذي يسبق الدولة ليس مسؤولا إلا أمام الله. وفي النهاية لا تكون الدولة مبررة إلا بقدر ما تعزز جهد الفرد في طاعة الخالق وعبادته]**[3].

وإذا استعرنا تعبير جون راولز، فإن الشريعة كانت قانونا أخلاقيا أنتج مجتمعا جيد التنظيم وساعد على استمراره، ولكن مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي تفكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة. وأصبحت الشريعة مرتبطة بقانون الأحوال الشخصية[4]. وبالتالي انتقلت الشريعة من موقع السلطة المنظمة للمجتمع أو ***(الجماعة)*** إلى وسيلة متعلقة بالفرد وأموره الشخصية، واستحوذت الدولة باسم القانون على عملية التشريع التي أصبحت فيها السلطة التشريعية أقل استقلالية بحكم نفوذ السلطة التنفيذية واستبدادها، ولنتعمق هنا قليل لنجد الدولة الحديثة معطى مسبق ونتيجة منطقية لتطور الوضع القانوني التشريعي في المجال الغربي الذي سيطرت عليه الدولة ما قبل

---

[1] معتز الخطيب، ***الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة***، مرجع سابق، ص227.

[2] وائل حلاق، ***الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة، مأزق الحداثة الأخلاقي***، ترجمة عمرو عثمان، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2014، ص135.

[3] المرجع السابق، ص108.

[4] المرجع السابق، ص19.

القرون الوسطى ثم الكنيسة كمؤسسة دينية متغولة على الدين والسياسة، فجاء الرد العنيف بعدها بتحييدها مجتمعيا عن طريق ترك الحرية الدينية للفرد وإقصائها سياسيا بنقل التشريع لسلطات الدولة.

تاريخيا؛ حازت السلطة التشريعية في الإسلام على مجال أوسع من ذلك المتحقق في الدولة الحديثة والديمقراطيات الليبرالية التي تلعب فيها السلطة التنفيذية دورا في التشريع[1]، بحكم كونها المطبق والمنفذ للقانون وبالتالي هي أعرف بالعوائق التي تواجه أي قانون، فالبيروقراطيات والإدارات المحلية تابعة لجهاز الدولة وهي من يُفعل القوانين، عكس جهاز الفقهاء والقضاة والمحتسبين وغيرهم في المجال الإسلامي والذين كانوا أقرب للمجتمع ولأحواله ما مكنهم من التمكن من معرفة العوائق التي لم يكن لسلطان بها علم كبير كون الدولة السلطانية لم تملك البيروقراطيات وأجهزة الحكم التي تملكها الدولة الحديثة الآن.

يبدو أنه مع التطورات الحديثة حصل الانفصام بين الشريعة والسياسة في بناء وتصور ومرجعية الدولة الحديثة، بما هيمنت عليه هذه الأخيرة من تفاصيل حياة البشر وقطاعات المجتمع، وهنا حدث الخلل في مقولة الإسلام نظام شامل والتي دعا لها وأحياها الإسلام السياسي على مستوى الحركات السياسية الإسلامية، الخلل حدث حول أن الإسلام قبل قيام الدولة القطرية كان نظاما شاملا تسهر دولة الخلافة وإن كانت صورية على رعايته وكانت الجماعة ممتثلة لأوامر الشريعة لقرب العلماء منها، وعند قيام الدولة الحديثة جرى الدمج بين الإسلام كنظام شامل وبين *رؤية الإسلام السياسي للإسلام*. فأصبحت الحركات الإسلامية تستدعي تطبيق الشريعة بدلا من العلماء الذين ألحقوا بأجهزة الدولة[2]. وهذا الأمر ترافق مع قيام دولة ترفض الإسلام كمرجعية لها فأصبحت مهمة الفقيه صعبة، فهو يبحث في الأحكام الدينية لينزلها على واقع الدين فيه ليس مرجعية وفي أحسن الأحوال مهمش، ما أنتج اجتهادات تكيفية لكنها في أغلبها مرتبكة[3].

هنا؛ لا بد من أن ننوه إلى أمور فكرية ملتبسة في المشروع الفكري الإسلامي والمتمثلة في أن الإسلاميين أغفلوا نقطة غاية في الأهمية وهي أنه إذا تم تقنين الشريعة فمن سيقوم بفرضها كقانون لدولة؟ طبعا؛ السلطة التنفيذية حسب بنية الدولة الحديثة القائمة في المنطقة حاليا والتي تملك القوة الشرعية التي يخولها الدستور استخدامها لفرض القانون، والمعلوم أن الشريعة وهي مستمدة من الدين الإسلامي لم

[1] المرجع السابق، ص133.

[2] معتز الخطيب، ***الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة***، مرجع سابق، ص229.

[3] المرجع السابق، ص229.

يفرضها الله عز وجل ولا نبيه فكيف للإسلاميين أن يفرضوها، أضف إلى ذلك أين هو موقع طبقة العلماء من كل هذا فهي المخولة بالاجتهاد في قراءة واستخراج الأحكام من الشريعة بما يتوافق مع الواقع ومستجداته، وماهي مكانتها في الدولة الإسلامية المراد الوصول إليها؟ هل مكانتها في السلطة التشريعية أم التنفيذية أم خارج السلطة كما كان حالها سابقا؟

ثالثا: تطبيق الشريعة: بين المبدأ والبراغماتية.

حين عمد راشد الغنوشي إلى التأسيس لفكرة الحرية في الإسلام قرر بشكل قاطع أن النص الإسلامي كتابا وسنة هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة، وهو القاعدة الكبرى التي يستمد الحكم الإسلامي فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده منها، واعتبر النصوص وتجربة الإسلام النموذجية صريحة في إعلان حقيقة أن الله مالك الملك وصاحب السيادة العليا في الكون والحياة والمجتمع[1].

إنّ في هذه الفقرة دلالة قطعية على أن مصدر التشريع عند الحركات الإسلامية الإصلاحية التوجه، والتي خاضت غمار الانتخابات في دول ما بعد الحراك العربي ووصلت إلى السلطة هو الشريعة، التي يجب أن تقنن، وما يدخل في هذا التقنين حسب الغنوشي هو: **[الصياغات التي قدمها مفكرون إسلاميون لحقوق الإنسان وحرياته العامة والخاصة]**، وقد أكد في كتابه (الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام) **[أن الإيمان بالله هو أساس ومعين الحقوق والواجبات ذلك أن حقوق الإنسان وحرياته وواجباته هي فرع لتصوره الكوني]**[2]. ويواصل في تأصيله لقضية الحقوق في الإسلام: **[إن الحقوق تغدو واجبات مقدسة لا حق لعبد الله المستخلف أن يفرط أو يتهاون فيها، لأنها ليست ملكا له، بل الله سبحانه وتعالى مالكها(...) ومن جهة أخرى يصبح الدفاع عنها ومدافعة العداوات عليها واجبا شرعيا]**.[3]

يظهر الغنوشي رؤيته التأصيلية لمبحث مهم من مباحث الشريعة والقانون فأصل التشريع في الدولة ليس وضعي حال التشريعات الغربية، بل مصدر التشريع الإسلامي هو الله، وهذا نابع من جوهر التصور

---

[1] وجيه قانصو، مرجع سابق، ص115.

[2] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط.1، 2012، ص176.

[3] المكان نفسه.

الإسلامي التوحيدي، والذي يجعل من قيمة التوحيد المنطلق والمنتهى لتصرفات الإنسان المستخلف في الأرض لإقامة شريعة الله.

إن مشكلة النصوص أن الاعتماد عليها غير كاف لاستنباط التوجهات الحقيقية لصانعها من أجل ذلك كان لابد من الاعتماد على نقطة ارتكاز أخرى من أجل التحقق من طبيعة توجهات الحركات الإسلامية إزاء قضية التشريع وتتمثل هذه النقطة في تحليل السلوك اللفظي والفعلي للشخصيات البارزة في الأحزاب الإسلامية.

-**حزب الحرية والعدالة:** ينطلق حزب الحرية والعدالة الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين من قناعات تستند إلى تصورات الشريعة الإسلامية عند المجتمع الأمثل، يتضح ذلك في سرد الحزب للأهداف الأساسية الكلية التي يسعى إلى تحقيقها في المجتمع، والتي هي بالأساس ما استنبطه علماء الشريعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأطلقوا عليها مقاصد الشريعة، وهي حماية وصيانة كل من: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[1]. يرى الحزب أيضا أن المرجعية الإسلامية يجب أن تطبق من خلال الرؤية التي تُوافق عليها الأغلبية البرلمانية المنتخبة، ولم يعين برنامج الحزب جهة دينية يناط بها التأكد من تطابق التشريعات التي يسنها البرلمان مع الشريعة، بل إنه ذهب إلى أن المحكمة الدستورية هي الرقيب على هذه التشريعات. يتضح هنا التحول النوعي بشكل جلي، إذ عدنا للإصدار الأول "لبرنامج الإخوان المسلمين الذي خرج إلى النور في25 أوت 2007، فقد كان البرنامج ينص على تشكيل هيئة من كبار علماء الدين، يقتصر حق انتخابها على المتخصصين في الشؤون الحياتية المختلفة، والمتخصصين في علوم الدين على أن يأخذ البرلمان برأيها في جميع المسائل التشريعية ورأيها إلزامي. يظهر هنا موقف جماعة الإخوان من خلال حزبها السياسي الحرية والعدالة، الذي أظهر براغماتية عالية في التعامل مع مسألة الشريعة، ورجوعه عن آرائه وتصوراته المكتوبة قبل وصوله إلى السلطة.

-**حزب النهضة التونسي:** في حوار أجراه أحمد منصور مع راشد الغنوشي سأله فيه: ماذا قدمت حركة النهضة التي تنعت نفسها بالإسلامية من خدمة للإسلام والمسلمين والشريعة خلال فترة حكمها؟ فأجاب: **[كان إسهامنا في هذا الدستور إسهاما عظيما، قبل مجيء النهضة إلى الحكم كانت الصلاة علامة تميز في**

---

[1] أسامة صالح، ***الاقتراب الحذر: هل تعيد الحركات الإسلامية الصاعدة هيكلة "الدولة العربية"***، مصر: مجلة السياسة الدولية، العدد 188، أبريل 2012.

تونس(...) والحجاب كان ممنوعا بالقانون لكن تحت حكم النهضة لم يفرض الحجاب ولكن منع حظره، وأصبح الحجاب حقا]. وأضاف: **[ليس من مهمة الدولة أن تفرض أي نمط على المجتمع، مهمة الدولة أن تحفظ الأمن العام وتحفظ العدل وتقدم الخدمات إلى الناس]**[1]. وفيما يتعلق بموقف حزبه من بيع الخمور وارتداء النساء لملابس البحر، قال راشد الغنوشي لمجلة العربية الصادرة في لندن بتاريخ 3 أكتوبر 2011: **[لا أحد يفقه تاريخ التشريع في الإسلام يسمح لنفسه بأن يغير أنماط الحياة من مأكل وملبس ومشرب عن طريق القسر والإكراه والتهديد، فالله خلق الناس أحرار. ولم يعط لأحد سلطة أن يقود الناس حتى إلى الجنة بالسلاسل]**[2].

-حزب العدالة والتنمية المغربي: ولم يبتعد سعد الدين العثماني في إطار اجتهاداته الدينية والفكرية لحزب العدالة والتنمية عن رأي الغنوشي، فهو يرى أنه من غير المقبول دينا وعقيدة وسياسة، أن يُفرض قانون ما على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أنه (لا إكراه في الدين)، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان من شعائر الدين وشرائعه فالدين لا يكون دينا حقيقة إلا إذا أتاه المرء طوعا وبرضى دون أن يجد أي حرج. والأولى شرعا ترك أمر الالتزام بالدين لإيمان الفرد والتفاعل داخل المجتمع. ومن جهة ثانية فإنه لا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى الحاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان، بل لا بد أن يعتمد في ذلك على الاختيار الشعبي الحر، القائم على التوافق المجتمعي ووسائل الديمقراطية الحديثة[3].

المطلب الثالث ـــــــــــــ مأسسة السلطة: سؤال الديمقراطية.

ظلت الخلافة الراشدة عند المسلمين وفي تصور الباحثين الإسلاميين رمزا لسمو والاقتراب من المثال الأعلى، ونموذجا مثاليا تحقق واقعيا ويُؤمل استرجاعه يوما ما، ولكي نفهم المعضلة التي تواجه العالم الإسلامي بكينونته المتجزئة، لابد من الإجابة على سؤالين محورين ومترابطين: أولا: لماذا تعذر استمرار نموذج الخلافة الراشدة؟ ثانيا: وفي أي ناحية أخطأ الإسلاميون في تفسير ملامح ذلك النموذج المثال؟

كان أول أخطاء النظرية السياسية التقليدية في الإسلام إصرارها على تفسير نموذج الخلافة الراشدة باعتباره الدليل على أن الحكام يجب أن يكونوا أشبه بالقديسين، وقد استخلص المنظرون والباحثون

---

[1] مقابلة تلفزيونية مع أحمد منصور على قناة الجزيرة، برنامج بلا حدود، تاريخ العرض 2014/2/19.

[2] أسامة صالح، مرجع سابق، ص22.

[3] سعد الدين العثماني، ***الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان***، مرجع سابق، ص11.

الإسلاميون أحكامهم حول الخلافة استنتاجا من ممارسة الخلفاء الراشدين الذين كانوا يتصرفون في ظل غياب أي قوانين أو آليات، وما كان يحركهم هو شدة تقواهم وخوفهم من الله وسعيهم لإرضائه بخدمة الأمة ورعايتها على وجه الحق والعدل. غير أن الواقع الإسلامي في الماضي والحاضر بدا عاجزا عن إنتاج شخصيات كهذه فأصبح من الضروري الانتقال من سؤال: [من يحكم؟ إلى سؤال كيف نحكم؟].[1]

انتهى الاهتمام الفقهي نتيجة الانشغال بسؤال (من؟) إلى الوقوع في الاستبداد السياسي الذي تطور وتشابك مع العديد من المتغيرات الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وحتى الفكرية، ويرجع هذا الاستبداد نتيجة شخصنة السلطة فكلما كان هناك أشخاص أتقياء في ظل وجود أمة قوية عقديا أنتج ذلك مجتمعا وسلطة راشدين، ولما ابتعد أحدهما عن القيم العليا لدين أنتج سلطة مستبدة أخذت تسطو على مناحي الحياة شيئا فشيئا، حتى انتهى الأمر إلى الدولة التحديثية في الشرق الأوسط المجال الإقليمي المفروض، والذي قسم عالم السياسة إلى طرفين متنافرين ومتنازعين (الشعب) من جهة و(السلطة السياسية) من جهة أخرى. على العكس من ذلك قام النموذج الغربي في طرحه على سؤال (كيف نحكم؟) منطلقا من الواقع الذي يفترض أن الإنسان شرير بطبعه أناني يميل إلى السلطة والاستبداد والهوى، لذلك كان لابد من آليات تحده عن ذلك فتّم مأسسة السلطة السياسية بدلا من شخصنتها، وتم إيجاد القوانين الوضعية التي تحدد الوظائف والعلائق بين السلطات الثلاث التي عكست قوى المجتمع الغربي، كما عكست وظائف السلطة الأساسية من تنفيذ وتشريع وقضاء، ووضعت الحقوق والواجبات لتربط السلطة بالشعب دون فصل، كما جعلت السلطة في خدمة الشعب وليس العكس، فكانت الديمقراطية فلسفة حكم متكاملة ومترابطة حسمت أسئلة عديدة، منها شكل الحكم وعلاقة الحكم بالدين والاقتصاد وجعلت الدولة ذات بعد وظائفي خدماتي.

ينتهي هذا التحليل إلى تقدير عام بأن الخلل الذي أصاب بنى المجتمعات الإسلامية إنما مرده لعوامل سياسية، فليس هناك أدنى شك في سلامة النظام الاجتماعي والثقافي والقيمي الإسلامي في أي عصر من العصور، بل الشك والطعن لابد وأن ينصرف إلى النظام السياسي الذي حاد عن جادة الكتاب والشرع[2]. كما وقد تحول هذا الشك عند قطاع معين من المجتمعات العربية إلى هاجس اتجاه التيارات الإسلامية الطامحة للوصول للحكم، أين يبدو للكثير من المفكرين أن التسلطية كما كانت مرتبطةً بالدين

---

[1] عبد الوهاب أحمد الأفندي، ***الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة***، مرجع سابق، ص162.

[2] عبد الإله بلقزيز، ***الدولة في الفكر السياسي المعاصر***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004، ص23.

في أوربا فيما يعرف "**بالحق الإلهي للملوك**" فهي كذلك مرتبطة بالطرح السياسي لدولة الإسلامية، خاصة ما شهده التاريخ الإسلامي الذي حول الخلافة التي كانت تعتد برأي الأغلبية وتقوم على طاعة الخليفة مقياسا لتطبيقه لشريعة الله إلى ملك عضوض برأ الحاكم من المسؤولية أمام رعيته.

أولا: الديمقراطية: بين الطرح الإيديولوجي وإلحاح الواقع العربي والإسلامي

كثيرا ما تطرح قضايا غياب الديمقراطية وغياب حقوق الإنسان وغياب حقوق المواطن وأكبرها قضية الحسم الحضاري في الأخذ بهذه القيم وتطبيقها أو رفضها نتيجة انتمائها إلى بيئة ثقافية غير البيئة العربية الإسلامية، وفي حقيقة الأمر أن المشهد السياسي العربي الإسلامي شهد غيابا مزدوجا لهذه القيم كما نبه لذلك محمد عابد الجابري، فهي غائبة على المستويين السياسي (الحكم وأسسه)، والإيديولوجي (في المشروع النهضوي العربي أو الإسلامي)، برر الفكر القومي تأجيل الديمقراطية باسم الكفاح من أجل الاستقلال والوحدة، ثم فيما بعد باسم الاشتراكية، وأدى هذا إلى التراجع المريع لهذه القضايا السياسية الحاسمة إلى درجة أن الكثير من القوميين دعموا أنظمة تسلطية. وكان التيار الليبرالي المتأثر بقيم الحداثة الأوروبية مع تأجيل الديمقراطية، ذلك لأنه يعلم أن الأغلبية الشعبية ليست لصالحه، بل هي تساند الطرف المنافس له التيار الإسلامي الذي رفضت بعض أطيافه الديمقراطية كفلسفة غربية تجعل من الشعب مصدر السلطات[1].

غير أن انتفاضة الشارع في العالم العربي شكلت مرحلة جديدة في تاريخ دول المنطقة التي كانت تبدو عصية على الديمقراطية. فرغم سقوط دكتاتوريات أمريكا اللاتينية وانهيار الأحزاب الشيوعية في أوروبا الشرقية ظل العالم العربي في منأى عن موجات التحول الديمقراطي. ولهذا تحدث الدارسون السياسيون عن **[الاستثناء العربي]** ووظف بعضهم المعطى الثقافي ذاهبا إلى أن الديمقراطية ثقافة مدنية وليست بناءً سياسيا[2].

---

[1] عبد النور بن عنتر، ***"إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي"***، لبنان: مجلة المستقبل العربي، العدد 273، نوفمبر 2001، ص7.

[2] عدي الهواري، ***أزمة الأنظمة السلطوية العربية***، تم التحميل بتاريخ 2016/10/10، الساعة 10.12.
http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/33d78146-e54c-439f-97fd-13f3785a17fa

أظهرت زيف هذه الرؤية الأكاديمية التطورات الأخيرة التي أفرزتها تغييرات لم تتفطن لها مراكز البحوث. فقد تغيرت المجتمعات العربية على المستويين الديمغرافي والثقافي. كما شهد ميزان القوى الداخلي، على المستوى السياسي، تغييرا هائلا على حساب الأنظمة العربية. فانتهاء الحرب الباردة وسيادة العولمة وكثافة التبادلات الدولية والتقنيات الجديدة التي غيرت العلاقات المجتمعية، حولت الأنظمة العربية إلى أنظمة بالية وسط محيط دولي متغير. فالمظاهرات الشعبية التي آلت إلى سقوط بعض الأنظمة العربية، تظهر أن هذه الأنظمة لم تعد تلاءم مجتمعاتها التي باتت بعد خمسين سنة من الاستقلال مجتمعات حضرية ظهرت فيها طبقات وسطى ترفض الحكومات الظالمة[1]. رغم الانقلابات المضادة حول هذه الثورات الشعبية في العالم العربي إلا أن الحضور الشعبي بات صعب الاستبعاد واحتمالية قيام ثورات أقوى وأكثر تماسكا تبقى الاحتمال الأكثر ورودا في السنوات القادمة.

ثانيا: الشورى: بين الطرحين الديني والسياسي.

لغويّاً يُعرّف ابن منظور الشورى بقوله: [شاوره مشاورة وشواراً واستشاره أي طلب منه المشورة(...)، ويقال فلان وزير فلان وشيره أي مشاوره، وجمعه شوراء][2]، ويقول العلامة محمود الألوسي: **[إن المشهور في الشورى كونها مصدرا، ولذا قالوا في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"[3]، أي ذو شورى. فالأمر متشاور فيه، والشورى والمشاورة والمشورة مصادر لفعل شاور، تقول شاورته في الأمر أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته]** [4].

ذهب السلف والخلف من العلماء إلى أن الشورى لا تكون فيما نزل فيه وحي، وعليه تكون فيما لم ينزل فيه وحي وفي أمور الدنيا[5]، وسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم وصحابته تعج بالأمثلة عن مواطن الشورى، ليس هنا مجال لذكرها.

---

[1] المرجع السابق.

[2] عمار بن حمّودة، ***الشورى والديمقراطية :سؤال الائتلاف والاختلاف***، ملف بحثي حول الشورى والديمقراطية، اشراف بسام الجمل، تم التحميل بتاريخ 2017/3/25 الساعة 11.56، ص32.
http://mominoun.com/pdf1/2016-02/chouura.pdf

[3] القرآن الكريم، **سورة الشورى**، الآية (38).

[4] عمر الحضرمي، ***الشورى والديمقراطية، حوارية الموروث الديني والحداثة السياسة***، ص، ص 36،40.

[5] المرجع السابق.

عرف مفهوم الشورى تحوّلات دلاليّة جعلته يتجاوز معانيه التراثيّة التي لا تربطه بمؤسسة معينة في نظام الحكم، ليصير مفهوماً حديثاً تولّد نتيجة جدل قائم بينه وبين مفهوم الديمقراطيّة، وظهر مع بداية اطلاع مفكّري النّهضة العربية على مكتسبات الحضارة الغربية وفكرها الليبرالي، وقبل تلك الحقبة لم يكن مفهوم الشورى سوى مفهوم هامشي في كتب الفقه وعلم الكلام والمؤلفات التي عُنيت بالشأن السياسي تنظيراً وتأريخاً. ولعلّ ذلك يبرر ما يؤكده محمّد عابد الجابري أنّ: **[الفقه الإسلاميّ كان خالياً، على كثرة أبوابه، من باب بعنوان باب الشّورى. ولم يتحدّث ابن خلدون في الفصل الذي خصّصه للحديث عن الخطط الدينيّة الخلافيّة عن مجلس للشورى]**[1].

عند النظر للنقاش الدائر داخل الإسلام حول نطاق الشورى في المجال السياسي. هل الشورى ملزمة للحاكم أم لا؟ يأتي هنا رأيان: الرأي الأول يُفضي إلى أن الشورى مجرد طلب للنصح والحاكم غير ملزم بها، فإذا كانت كذلك فهذا أول ضرب من ضروب الاستبداد. والرأي الثاني: الذي يقف على قاعدة أن الأمة هي مصدر السلطة وهي المكلفة باختيار الحاكم وعليه فهو ملزم بالعودة إليها في الأمور الهامة والالتزام برأيها[2].

ففي سياق بحث (أسس الحكم في الإسلام) يُوجب المودودي اعتماد الرئيس على مبدأ الشورى في قراراته لكنه لا يلزمه بها، ويُحاجج المودودي بأن القلة قد تكون على الصواب من الكثرة، وهنا يظهر التخليط الواضح في آليات الاجتهاد المعرفي وآليات التقرير السياسي، لاشك في أن الحق لا يتبع الأغلبية لكن إتباع الرأي الأصوب من خلال التشاور لا من خلال الاستبداد هو الأنسب فالقضية ليست مقابلة بين معيارين للحق والعدد، والخلوص إلى أن الحق هو المعيار الذي يتناسب مع عقيدة المسلم وقيمه، بل القضية في توضيح الآلية التي يتم عبرها تصويغ قرارات دون غيرها، علما أن هذه القرارات قد تتعلق بالمصلحة العامة للأمة كما قد تتعلق بالمبادئ الشرعية، واعتماد رأي للجمهور كما هو في الفقه أقرب إلى المقاصد الإسلامية العامة[3].

---

[1] عمار بن حمودة، مرجع سابق، ص32.

[2] Mostapha Benhenda, « **Liberal Democracy and Political Islam: The search for Common Ground »,** Politics, Philosophy & Economics10 (1), 2011.p104.

[3] لؤي صافي، ***العقيدة والسياسية***، مرجع سابق، ص40.

ثالثا: المقاربة الأداتية للديمقراطية

تُوصف العلاقة بين الإسلام والديمقراطية في منظور الغرب على أنها علاقة معقدة، خصوصا عند البحث في طبيعة الحركات الإسلامية هل هي ملتزمة أصلا بالديمقراطية أم أنها تتخذها وسيلة إجرائية بهدف الاحتكام لصندوق، والوصول بعدها لسلطة التي تمنح الشرعية للإسلاميين لتطبيق رؤيتهم للشريعة التي حسب الطرح الغربي تحمل رؤى تميزية ضد المرأة وغير المسلمين مما يجعل حكم الإسلاميين منافي لقيم الديمقراطية الليبرالية ذات الطابع العالمي والتي تقوم على المساواة والحرية[1].

تعكس الرؤية الأداتية للديمقراطية في تصور الإسلام السياسي الحركي حجم (المتاح التاريخي) في ظل الاستبداد القائم، ولكنها لا تعكس حجم المتاح شرعا واجتهادا، فالسعي لإقرار الديمقراطية الفلسفية تعوقه بعض القراءات الشرعية. غير أن هذه التوجسات تتجاهل الحراك الفكري لدى الإسلاميين منذ الإصلاحيين ومرروا بالإحيائيين وعلى رأسهم حسن البنا وما كتبه لجماهير الإخوان في الأربعينات قائلا: [ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم]. من هنا يظهر أن تعامل الإسلاميين مع الديمقراطية انطلق في الأساس من التصالح معها، وحدث ذلك في طور الاشتباك مع الغرب[2].

لم يتوقف الاحتفاء بالديمقراطية عند حسن البنا وجماعته، بل انتقل إلى أسماء فكرية مؤثرة منها على سبيل الذكر لا الحصر حسن الترابي، وعالم المقاصد أحمد الريسوني وراشد الغنوشي وغازي صلاح الدين وعبد السلام ياسين. تكاد تجمع هذه الأسماء على أن الديمقراطية هي تنزيل لمبدأ الشورى، وأن الشورى ظلت مبدأ من مبادئ الحكم في الإسلام، والديمقراطية تعد أفضل تطور لمبدأ الشورى والذي يقدم الآليات والضمانات القانونية والمؤسساتية لتفعيل ذلك المبدأ. وفي هذا يقول الريسوني: **[الشورى هي مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزيل لمبدأ الشورى، اتخذ تنظيم الشورى أشكالا متعددة أشهرها وأنضجها وأكثرها الآن انتشارا هو الشكل الديمقراطي]**. وعلى مستوى العمل الحركي الإسلامي في تونس ذهب راشد الغنوشي إلى أن: **[الديمقراطية إذا تم تحريرها من مضمونها**

[1] Are Knudsen, **Political Islam in the Middle East,** Download : 06/04/17, at. 14.10, p6. https://www.cmi.no/publications/file/1548-political-islam-in-the-middle-east.pdf.

[2] فهمي هويدي، ***الإسلام والديمقراطية***، مرجع سابق، ص124.

الفلسفي المادي، فعمرها الإيمان بقيمه عمرت بالتقوى عندئذ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا ردت إلينا][1].

خلاصة القول في رؤية الإسلام السياسي الحركي لديمقراطية أنها من أهم ما تم الاتفاق عليه، بداية من التأسيس الأول لهذا المنظور مع التيار الإصلاحي وصولا إلى الإخوان المسلمين، وأغلبية الحركات الإسلامية التي خرجت من عباءتهم، وتطورت مواقفهم نحو المشاركة في السلطة، وضرورة تفعيل آليات الديمقراطية أثناء تمكنهم من الحكم، وبالتالي تم الفصل بين الديمقراطية كمفهوم يقف على فلسفة غربية وبين الديمقراطية كآلية وأداة لتسيير شؤون الحكم، والتي هي أفضل تعبير قانوني ومؤسسي لمبدأ الشورى في الإسلام.

المبحث الثاني ـــــــــــ المدخل المجتمعي: إشكالية التعدديات

بعد تعرضنا نقدا وتحليلا لعلاقة الدين بالدولة وضبط تعريف السياسة في المنظور الإسلامي، والعلاقات السلطوية والمجتمعية داخل المجال الحضاري الإسلامي، تبين أن المجال المجتمعي في الطرح الإسلامي أوسع وأثبت من المجال السلطوي، وعند بداية التحقيب التاريخي والبحث التحليلي لمفهوم الشرق الأوسط بدا واضحا وجليا أن المدخل الاستعماري للمنطقة كان عبر الأقليات الدينية وبالتالي كان مدخلا مجتمعيا بغرض حماية هؤلاء ولم يكن سلطويا مباشرا، وأنتج التنوع الديني والطائفي والمذهبي في المنطقة فسيفساء ظلت مناط بحث وتفكير. ومن بين الأطر الفكرية التي تعرضت للقضية المنظومة المعرفية للحركات الإسلامية التي ارتبط وجودها بالمجتمع دعويا وبالسلطة سياسيا، فأجمعت بين القاعدة الشعبية والتي تعد الخلفية والركيزة لتثبيت الحكم. غير أن أُطروحاتها المتخذة من الدين مرجعا ومنطلقا جعلت خطابها يبدوا مخالفا للخطاب الحداثي الذي يستبعد الأصول الدينية ويركز على الأبعاد الإنسانية المشتركة، والتي تجعل الجميع مشتركون في الإنسانية ولهم نفس الحقوق والواجبات رغم الاختلاف العقائدي.

بناءً على ما تم إثارته كان لابد من الانتقال من المستوى السلطوي الأعلى كمدخل للإصلاح في رؤية الإسلاميين إلى المدخل المجتمعي، فإقرار الإسلاميين بالدولة المدنية يستتبع الإقرار بحق المواطنة

---

[1] المرجع نفسه، ص50.

للجميع، ما يثير إشكالية مدى حضور أو خفوت المدونة الفقهية لأهل الذمة ويطرح سؤال عن مدى حضور التراث الفقهي للأقليات غير المسلمة أو المخالفة في المذهب؟ وهل هناك استجابة فكرية وكذلك فقهية للحداثة ومتطلباتها في قضية المواطنة والتعدد الديني والمذهبي.

المطلب الأول ـــــــــــــ التعددية الدينية والمذهبية.

تعد قضية التعددية الدينية من أهم القضايا التي دار حولها نقاش عريض في دائرة النموذج المعرفي الغربي والإسلامي على سواء، والمتأمل في كلا النموذجين يجد أننا لا نلمس موقفا موحدا تجاه التعددية الدينية، فهناك من يرفضها رفضا قاطعا بدعوى أنها تمثل قضاءً على الدين المشترك، وأداةً للتسلق على المبادئ الدينية والعمل على الانحلال منها، وهناك من رأى فيها سببا فعالا في معالجة الاحتقانات وإقرار حقوق الآخر[1].

التعددية الدينية من المصطلحات التي لا نجد لها كباحثين أصلا لغويا نظريا عربيا، فهي مأخوذة من النموذج المعرفي الغربي تحت مسمى **[Pluralisme Religions]** والمقصود بها تعدد الأديان والمعتقدات في بيئة ما، وتندرج ضمنها التعددية المذهبية والتي يقصد بها تعدد المذاهب في الدين الواحد[2]. وقد تم التركيز منذ مقترحات جون لوك إلى مقترحات جون راولز، على ضرورة علمنة الفضاء العام حتى تتمكن المواطنة من أن تأخذ مكانها الصحيح، والمتمثل بالأساس في العدالة والمساواة بين الناس، فالمواطنة **[تقوم على نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعية، ويعمل على تطوير وسائل الحق والقانون]**. ولعل المساواة هنا ترتبط بمتغير الحرية خاصة في المعتقد أين يصبح الجميع متساوون أمام القانون رغم اختلافهم الديني، ولعل هذه المسألة هي المشكلة التي تواجه التصور الإسلامي بالنسبة للمنظور الغربي[3].

---

[1] محمود كيشانه، ***التعددية الدينية في الإسلام: في صحيفة المدينة***، ص11.
http://www.mominoun.com/pdf1/2015-06/mantikta3ayoch.pdf

[2] المرجع نفسه، ص، ص12،14.

[3] طيبي غماري، ***أزمة الإسلام السياسي المعاصر، إشكالات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين***، مرجع سابق، ص307.

إلا أن لؤي صافي يختلف ويُحاجج لصالح النموذج المعرفي الإسلامي الذي يُشرع لما يُسميه **[التعددية التشريعية]** والتي برأيه هي أرقى من التعددية الدينية التي يتباهى بها الغرب ويوضح بالقول:**[إن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية التقنينية والإدارية لأتباع الأديان المغايرة، نظرا إلى خروج دائرة التشريع الفقهي من سلطة الدولة الرسمية هذا في حين يحرم النموذج العلماني للدولة للأقليات الدينية من استقلالها القانوني، ويصر على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة]**[1].

وعليه خضوع كل أقلية أو مذهب لتشريع الخاص به، هو نوع من تحقيق للاستقلالية والعدالة والمساواة لكن من وجهة نظر مختلفة عن الرؤية الغربية التي تنطلق من خلفية واحدة بهدف ضمان المساواة، وبين المرجعية الإسلامية التي تؤكد على الاختلاف وضرورة مراعاته في التشريع. إلى أن الرغبة في الوصول إلى السلطة من طرف الحركات الإسلامية يجعل الأقليات الدينية والمذهبية المخالفة تتوجس خوفا من وصول التيار الإسلامي للحكم الذي يقف على أرضية هوياتية ذات طابع ديني مخالف، وعلى رصيد فقهي ينتقص في بعض مدوناته من الآخر والذي يسميه بـ [الذمي].

أولا: التصور الإسلامي: الانتقال من أهل الذمة إلى حق المواطنة.

لقد دحضت الأنثروبولوجيا وجود شعوب نقية من الاختلاف والتعدد، وقد ظهرت أول تجربة إسلامية مجتمعية في بيئة تعددية استوعبت كل مكوناتها، ومع ذلك كانت إدارة الاختلاف السياسي في تجربة المسلمين عصيبة جدّا، بسبب غلبة المواريث القبلية وثقافة التحكم والاستبداد وضريبة الجغرافيا التي جعلت من منطقة توزع المسلمين جغرافيا عقدة لمواصلات القوى الكبرى في تاريخ لاحق ثم خزانا لموارده المادية حاليا[2].

إن أول اجتماع إسلامي في شكل دولة كان تعدديا ضم مسلمين وفئات تنتمي إلى معتقدات أخرى، تولى دستور المدينة تنظيم حقوق وواجبات المواطنة بينهم، ما جعل منهم على اختلافهم أمة واحدة من دون الناس حسب تعبير الصحيفة[3]، وكما ذهب فهمي هويدي في بحثه مواطنون لا ذميون أنه: **[لم يكن**

---

[1] المرجع السابق، ص482.

[2] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، مرجع سابق، ص92.

[3] المكان نفسه.

الدين الحد الفاصل بين المسلمين والآخرين فقد جاء في الوثيقة على أن (يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) فكانت المسالمة هي المعيار ما دام الآخر مسالم][1].

فمالمقصود بأهل الذمة؟ يجيب يوسف القرضاوي: **[جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم "أهل الذمة" أو "الذميين". والذمة كلمة معناها العهد والضمان والأمان. وإنما سموا بذلك لأنهم عندهم عهد الله ورسوله وعهد جماعة المسلمين: أن يعيشوا في حماية الإسلام وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين(...) فهذه الذمة تعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم]**[2]. وذهب محمد الغزالي نفس مذهب القرضاوي عندما قرر: **[أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم أصبحوا من الناحية السياسية والجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة، فالإسلام يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم]**[3].

يُلتقط من السياقات المعرفية السابقة أن شرعية الآخر في النموذج المعرفي الإسلامي ليست مبنية على اعتقاده أكان حقا أم باطلا، بل مبنية على آدميته أو لنقل إنسانيته، فهناك حقيقة كلية قدرها الإسلام وهي أن البشر –لمجرد كونهم بشر–لهم حقوقهم في الحصانة والكرامة والحماية[4].

إذا حاولنا رصد المقاربات الفكرية الإسلامية في هذا المجال، سنجد أنها لا تخرج عن حركة التجديد الفقهي والتي تحاول التكيف مع الواقع المعاش، لإيجاد المخرج المسالم الذي أسس له الإسلام الأول في المدينة، وقد استجاب لحركة التجديد هذه العديد من المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين في تيارهم المستقل ومن أبرزهم فهمي هويدي، الذي دعا إلى التخلي عن المنهج القديم في التعامل مع الأقليات غير المسلمة والتعامل معها على أساس المساواة. وجاءت بعدها إسهامات سليم العوا المفكر والقانوني والفقيه الإسلامي، الذي برر لهذا التحول بالانتقال من شرعية الفتح إلى شرعية التحرير، وبحسب العوا فإن وضع

---

[1] فهمي هويدي، ***مواطنون لا ذميون***، مصر: دار الشروق، ط.3، 1993، ص105.

[2] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص222.

[3] المكان نفسه.

[4] فهمي هويدي، ***الإسلام والديمقراطية***، مرجع سابق، ص27.

غير المسلمين في الدولة الإسلامية التقليدية انطلق من كونهم كانوا خاضعين للفتح الإسلامي، ولكن غير المسلمين أصبحوا شركاء كاملي العضوية في الدولة الحديثة من منطلق مشاركتهم المتساوية في النضال من أجل التحرير[1].

إذن؛ اجتهاد العوا يعد إسهاما مميزا في مسألة الذمة باعتبارها عقدا ارتبط بظروف وملابسات تاريخية تزول بزوالها، وأصح الأقوال في تعليلها إنها بذل عن اشتراك غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام، ولذلك أسقطها الصحابة والتابعون عمن قبل منهم الاشتراك في الدفاع عن دار الإسلام ويضيف: **[فقد انتهى عقد الذمة الأول بذهاب الدولة التي أبرمته، فالدولة الإسلامية القائمة في أي قطر، ليست خلفا للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة، فتلك قد زالت من الوجود بالاستعمار الذي ذهب بسلطانها، وملك ديارها. وبدل شرائعها القانونية...]**. ولم يكتف العوا بإقرار حق المواطنة لغير المسلمين داخل الدول التي تدين بالإسلام حاليا بل ذهب مذهبا جريئا، وناقش قضية من أهم إشكالات التراث الإسلامي وهي قضية الإمامة أو حق تولي غير المسلمين لهذا المنصب والذي منعه المنتمون للمدرسة الفقهية التقليدية وحتى بعض المحدثين منهم الشيخ راشد الغنوشي، غير أن العوا أقره بناء على أنه:**[لا يوجد أحد على وجه الأرض الآن يستحق الإمامة الكبرى، التي عرفها التاريخ الإسلامي في صدر الإسلام، وبالتالي نحن خرجنا من إطار الأمة....إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن ويجوز أن يتولاها أي إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص مواطن في الدولة لأنه جزء من المؤسسة، وليس هو الحكومة كلها]**.[2] ويوافق طارق البشري سليم العوا في قضية الولاية العامة، التي انتقلت من الأشخاص إلى الهيئات، فلم تعد مرتبطة بالإرادة الشخصية أو القرار الشخصي ويعتبرها انتقالا من: **[هيئة معنوية جماعية تحتكم إلى دستور ثابت أو إطار مرجعي وتصدر فيها القرارات بأغلبية التصويت أو المشاركة بين عدد من الأشخاص والهيئات ...فالقاضي مثلا صار يحكم مثلا بقانون مكتوب كما لم يعد يحكم منفردا، إنما ضمن مجلس من ثلاثة قضاة يتداولون ويصدرون في السياسة حكما واحدا]**[3].

---

[1] عبد الوهاب الأفندي، ***الإسلاميون ومفهوم المواطنة***، في الإسلاميون في الواقع السياسي العربي، الدوحة: مركز الجزيرة لدراسات، 2005، ص17.

[2] هشام جعفر، ***غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من الذمة إلى حقوق المواطنة، في الحوار القومي-الإسلامي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1. 2008، ص-ص 173-174.

[3] المرجع نفسه، ص 162.

بقيت مشكلة أخرى تتعلق بالهيئة: ما دينها؟ هنا يستشهد البشري ويستند إلى الإبداع الفقهي والفكري الذي قام به الشيخ محمد بخيت المطيعي في دستور مصر لسنة 1923 [دين الدولة هو الإسلام وهو مصدر التشريع]، وعليه جميع القوانين التي تعمل بها الهيئات التنفيذية أو التشريعية أو القضائية لا تتعارض مع الإسلام كمصدر أولي لتشريع، وعليه القاضي المسيحي وجب الالتزام منه بالقوانين ذات المصدر الإسلامي فيما يخص القضايا العامة دون قضايا الأحوال الشخصية[1].

ثانيا: موقف وتصور الإسلام السياسي اتجاه هذه التحولات

قَبِل حسن البنا الدولة (القطرية) الحديثة ووافقت الجماعة ولو ضمنيا على الدولة هيكلا للعمل السياسي مع الإشارة إلى قدر من المساواة، وعندما سُئل حسن البنا عن مسألة الجزية قال: **[إن مسألة الجزية أصبحت اليوم غير ذات موضوع مادام كل الموطنين ينخرطون في الخدمة العسكرية ويدافعون عن الوطن سواء بسواء، وقد كان المسلمون قديما هم الذين يدفعون ضريبة الدم، فعلى الآخرين أن يدفعوا ضريبة المال، فإذا اشتركوا مع المسلمين في القتال ضد أعدائهم سقطت عنهم الجزية]**[2]. رغم وضوح النص السابق إلا أن موقف جماعة الإخوان المسلمين بعد اغتيال حسن البنا لم يتبلور بالوضوح ذاته، ففي عام 1999 أثار المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور جدلا واسعا عندما صرح في مقابلة صحيفة أنه: [لا ينبغي للمسحيين الدخول إلى الجيش][3]. كما أعلن عبد المنعم أبو الفتوح أحد الأعضاء القياديين في مكتب الإرشاد: [أن الأقباط شركاء في بناء الوطن الواحد ولهم ذات الحقوق وعليهم ذات الواجبات]، إلا أن غيره دعا صراحة إلى تحيز ضد الأقباط في الحياة العامة فقد أعلن النائب الأول للمرشد العام محمد حبيب أنه [يجب استثناء الأقباط من منصب رئاسة الدولة، ليتطرف أكثر ويفرض ضرائب إضافية على الأقباط][4]. واللافت في برنامج حزب الحرية والعدالة الإخواني، أنه تحدث عن الكنيسة القبطية ضمن إطار أخلاقي اجتماعي ديني، ولم يحدد في خطاباته إمكانية تولي الأقباط للمناصب العليا في مصر، كمنصب رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، الأمر الذي يجعل من شعار (دولة مدنية تقوم على مبدأ المواطنة) والذي رفعه الإخوان بعد ثورة 25 يناير شعارا فضفاضا. على عكس إخوان مصر أبدى الإخوان في سوريا انفتاحا

---

[1] المكان نفسه.

[2] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص228.

[3] عبد الوهاب الأفندي، ***الإسلاميون ومفهوم المواطنة***، مرجع سابق، ص179.

[4] عمرو حمزاوي وآخرون، "**التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها، جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج** "، الجزائر: مجلة دراسات إسلامية، العدد 3، جويلية 2007، ص 37.

ووضوحا اتجاه مسألة تولي غير المسلمين للولاية العامة، فقد جاء في الوثيقة والتي أعلنت تحت عنوان (عهد وميثاق). ما يلي: **[يلتزم الإخوان بالعمل على قيام دولة مواطنة ومساواة يتساوى فيها المواطنون جميعا، على اختلاف أعراقهم وأديانهم، ومذاهبهم، واتجاهاتهم، ويحق لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، استنادا إلى قاعدتي الانتخاب والكفاءة]**[1].

ثالثا: الإسلاميون وهاجس المذهبية والطائفية

يُحاجج عبد الإله بلقزيز في رؤيته النقدية للاجتماع العربي الإسلامي إلى أنه أفضى اليوم إلى صراع داخل الإسلام يمزق الجماعة الدينية والوطنية على سواء. وهو صراع يمزق وحدة المسلمين كجماعة اعتقادية حين يحولها إلى جماعات فرعية مذهبية وإلى هويات صغرى دون الجماعة الكبرى تشدد كل واحدة منها على عناصر التمايز الديني على حساب عناصر الاشتراك أو الاجتماع في الدين.

إن الصراع المذهبي في احدى وجوهه المعلنة أو المضمرة هو صراع على تمثيل الإسلام الصحيح أو لنقل الفرقة الناجية كما جاء في التعبير النبوي، وقد كان هذا في تاريخ الإسلام لكنه كان يعبر عن نفسه بالمجادلات والمطارحات وإن كانت إقصائية إلى أنها لم تصل إلى مستوى الانكار والتكفير والقتل الذي وصلت إليه اليوم[2].

إن أحد أهم إفرازات الإسلام السياسي في تفاعله مع البيئة المذهبية والطائفية في الشرق الأوسط هي مواجهة خطر التحول إلى طوائف مغلقة تتعامل مع عقيدتها كأنها المذهب الصحيح، وتتعصب للجماعة فلا تعود دينا يتسع لتفسيرات ومذاهب عديدة ولا تصبح حزبا سياسيا قابلا للنقد والتصحيح والتغيير. وقد تتحول الحركات إلى نوع من الطائفة المغلقة والمذهب السني في حركاته السياسية كذلك فيكون الولاء للجماعة أكثر منه للدين وهنا يصبح الدين ظاهريا فقط وتختبئ وراؤه العصبية المذهبية[3].

---

[1] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص229.

[2] عبد الإله بلقزيز، ***الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2008، ص153.

[3] عزمي بشارة، ***المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي***، قطر: مجلة عمران، العدد11، المجلد الثالث، شتاء2015، ص-ص10-11.

من هنا، يعتبر الاجتماع السياسي في الشرق الأوسط في ظل سيادة روح الجماعة ورفع شعارات الدين، والاعتقاد بالرؤية الحركية على أنها الأصح، يصبح بهذا التيار الحركي الإسلامي تهديدا، وعامل تشتيت وتفريق أكبر منه عامل توحيد، ولعل الأحداث التي شهدتها مصر بعد الانقلاب العسكري في يوليو 2013، أكبر دليل على انقسام المجتمع إلى فريقين: فريق مع الإخوان وفريق ضدهم، ما أدخل الدولة المصرية في دائرة العنف والانتقام المبني على المظلومية مع لجوء كلا الطرفين إلى الاحتكام لشرعية السياسية، رغم أن الأحقية للرئيس مرسي باعتباره رئيسا شرعيا منقلب عليه.

المطلب الثاني ـــــــــــ التعددية السياسية والحزبية.

تعتبر دعاوى التعددية السياسية أحد أهم منتجات الفكر السياسي الغربي الحديث، كما هي أيضا أحد أهم مكونات الدولة القومية القائمة على القانون وحكم المؤسسات والتي تشكلت بعد صراع مع حكم الأشخاص والاستبداد بالسلطة وبناءً على هذا كثيرا ما تعرف التعددية السياسية على أنها: **[عبارة عن ترتيبات مؤسسية خاصة لتوزيع السلطة داخل الحكومة والمشاركة فيها، وعليه فإن القرارات التي تتخذ في دولة تتمتع بالتعددية هي قرارات نخب عديدة ومجموعات قيادية متخصصة لا تتخذها نخبة أو فئة واحدة. ومن ثم فإن التعددية السياسية تعني تعدد القوى والأحزاب السياسية بما تتضمنه من حق المعارضة والتعايش السلمي داخل المجتمع المدني]**[1].

رغم تعدد الديانات والمذاهب في المجتمع الإسلامي، إلا أنه لم يعرف تلك الصراعات الدامية والعنيفة التي عرفتها مجتمعات أخرى أو يعرفها الواقع العربي والإسلامي حاليا. لكن بالانتقال للتعددية السياسية فإنّ تجربة العالم العربي والإسلامي بها حديثة، وهي تجربة عصيبة بسبب غلبة المواريث القبلية وثقافة التحكم والاستبداد. فالشورى كقيمة خلقية وسياسية بقدر ما كانت تعمل على نطاق واسع في المستوى الفقهي الاجتهادي والثقافي داخل المجتمع المتعدد، بقدر ما حُوصرت وصُودرت في المستوى السياسي[2]. وبقدر ارتباطها كمضمون بالآليات الديمقراطية الحديثة التي تسللت للمنظور الفكري الإسلامي مع صدمة الإصلاحية الإسلامية، واتخذت منها موقفا إيجابيا انفتاحيا وتوافقيا مع قيم ومبادئ الإسلام السياسية، إلاّ أن الحركة الإسلامية مع بدايتها في أواخر عشرينات القرن الماضي مع جماعة الإخوان

---

[1] محمود كيشانه، مرجع سابق، ص14.

[2] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط.1، 2012، ص، ص 92، 106.

المسلمين، أخذت موقفا سلبيا، رغم تطوره لاحقا، فنجد حسن البنا المفكر والمنظم الأول للجماعة، قال في مجموع رسائله: **[كانت الأمة مجتمعة الكلمة باستمساكها بأهداف الدين واعتقادها فضل ما جاء به من أحكام، ورعايتها لأمر رسوله صلى الله عليه وسلم، وتشديده على الوَحدة، حتى أمر بقتل من فارق الجماعة أو خرج على الطاعة فقال:(من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فاضربوه بالسيف كائنا من كان)**[1].

يظهر من سياق عبارات البنا مضمون رافض لتعددية في نظام الحكم، وقد عبر في مواقف أخرى عن رفضه لها، إلى أن تطور موقفه من التعددية شريطة ألا يكون التعدد على أساس عقائدي، كما أكد على المعارضة عند إخلال الحاكم بأحكام الإسلام أو تقاعسه عن تطبيقها. وقد جاء الجيل الثاني والثالث في الحركة الإسلامية أكثر تجاوبا وفاعلية مع التعددية السياسية، فبعد إطلاق التعددية السياسية المقيدة في مصر في عصر السادات، خاض الإخوان غمار الانتخابات البرلمانية بالتحالف مع حزب الوفد عام 1984 وحزب العمل عام 1987، ثم تكررت التجربة دون التحالف مع أحد عام 1995وعام 2009 وقاد الأغلبية البرلمانية[2].

وقد قرر الغنوشي أن حركة النهضة في تونس كانت من أوائل الحركات الإسلامية التي أقرت منذ اليوم الأول لطلب اعتمادها حركة سياسية وفق قانون الأحزاب عن قبولها الكامل بآليات الديمقراطية ومنها التعددية الحزبية وكذلك التعددية السياسية، وقد ذهب الغنوشي بعيدا على تأكيده على قبول نتائج الصندوق ولو أخرجت شيوعيين، وهنا لن يكون أمام حركة النهضة إلاّ مراجعة برامجها لتقنع الشعب في الاستحقاقات الانتخابية الموالية[3].

يبدو موقف الغنوشي متقدما جدا في طرحه، وهذا يرجع إلى تشبعه بالثقافة والقيم الليبرالية أثناء منفاه، ولا يمكن بأي حال اعتباره مسعى تكتيكي براغماتي يهدف للوصول إلى السلطة ثم الانقلاب على الديمقراطية والتعددية، والدليل أن حركة النهضة انسحبت من الحكم من أجل تحقيق المرحلة الانتقالية ونجاحها في تونس بعد 2011، فنتيجة الاحتقانات السياسية والعنف الذي مس بعض الشخصيات

---

[1] حيدر على حسن، مرجع سابق، ص190.

[2] عمار علي حسن، "**الإسلاميون والإصلاح السياسي في مصر، المراوحة بين الفتوى والجدوى**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد23، صيف 2009، ص133.

[3] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، مرجع سابق، ص99.

السياسية على غرار مقتل البراهمي، دفع الحركة على حد قول الغنوشي (إلى الخروج من الحكم ويكون هناك دستور لكل التوانسة، أو البقاء في الحكم ويكون هناك دستور النهضة).

يتضح أن التعددية السياسية والحزبية في منظور الإسلام السياسي أخذت مضمونا تطوريا وموقفا تدريجيا، يرجع إلى ارتباطها في الوعي والتصور الإسلاميين بالتجربة التاريخية، بمفهوم الوحدة التي تم تأسيسها على الدين الذي كان محور الاجتماع السياسي، غير أن هذه الوحدة تشكلت تاريخيا على المستوى الفقهي والمجتمعي أكثر منها على المستوى السياسي، مما جعل الإسلاميين في بدايتهم يعتبرون مشروعهم تعبيرا عن الهوية الدينية إثر زوال الخلافة العثمانية، لكن مع ترسخ مفهوم الجماعة الوطنية التي أسسها الاشتراك في وطن واحد بغض النظر عن الانتماءات الدينية والمذهبية وحتى السياسية، وإقرار الإسلاميين بالديمقراطية وآلياتها كان لا مناص منه الأخذ بالتعددية السياسية والحزبية في إطار تنافسي لا صراعي كما عرفته الجماعات السياسية في التاريخ الإسلامي إثر معارضتها للسلطة.

أولا: الربيع العربي: والحسم في الدعوي والسياسي

أظهرت الأحزاب الإسلامية بعد الربيع العربي في كل من تونس والمغرب ومصر براغماتية حقيقية. واستجابة ومسؤولية على الصعيد الداخلي والخارجي. فعلى مدى العقود الثلاثة الماضية، كان خطاب الإسلاميين مشغول بإضفاء الطابع الإسلامي على ممارسات الدولة والمجتمع والحياة اليومية، ومع اندلاع ثورات الربيع العربي، تحول جدول أعمال الإسلاميين بشكل كبير. فالإسلاميون مشغولون بحل مشاكل الشعوب الاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الأولى، والتي نتجت عنها الاحتجاجات والثورات العربية.

علاوة على ذلك، فإن البرامج الانتخابية للإسلاميين في مصر وتونس والمغرب تكشف عن التحول في أولوياتها. ففي مصر، على سبيل المثال، المرشحين عن جماعة الإخوان المسلمين لم يستخدموا في الانتخابات البرلمانية لعام 2012 شعار الحركة "الإسلام هو الحل". بل ركزوا على كيفية التغلب على الفقر ومحاربة الفساد وتحقيق التنمية الاجتماعية والعدالة. ومن المفارقات أنهم أيدوا اقتصاد السوق، وبالمثل تعهد حزب العدالة والتنمية في المغرب بالقضاء على الفساد من مؤسسات الدولة وإعادة بناءها

على أسس شفافة وخاضعة للمساءلة. وفي تونس أكد راشد الغنوشي، باستمرار أن حزبه سيكافح الفساد ويقضي على الفقر[1].

على المستوى الخارجي أكدت الحركات الإسلامية على تعزيز الاستثمار المباشر عن طريق تعزيز العلاقات مع القوى الصناعية ولن يتأتى ذلك دون الحفاظ على الاستقرار، فالإسلاميون يدركون الصلة الأساسية بين الاستقرار والتنمية والحاجة إلى تخفيف الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي ضرورة التركيز على كيفية إيجاد حوافز سياسية وقانونية يمكن أن تجتذب الاستثمار الأجنبي المباشر[2].

يمكن التقاط ميزة العقلانية البراغماتية كميزة أساسية للسلوك السياسي للحركات الإسلامية خاصة بعد اندلاع موجة الربيع العربي، كما سبق التوضيح لذلك، فلم تنتج هذه الموجة مراجعات معرفية وفكرية على مستوى العلاقة بين الدعوي والسياسي أو بين الحركة والحزب فقط، بل جمعت الإسلاميين مع الليبراليين واليساريين في ساحات الانتفاضات العربية جنبا إلى جنب، ضد الاستبداد والفساد. والدليل الذي نسوقه لذلك تنظيرات قيادات إسلامية هامة على رأسها سعد الدين العثماني والذي جاء في كتابه (الدين والسياسية تمييز لا فصل) على أن حزب العدالة والتنمية **[ليس بحركة دينية ولا دعوية، بل هو حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية، له برنامج سياسي مدني يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية، ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسيا وليس دينيا. وهو يسعى إلى تدبير الشأن العام من قبل مواطنين مدنيين...، وليس من قبل رجال الدين...إن ما يريده المواطنين من الحزب أساسا هو أن يكون قادرا على إبداع الحلول لمشكلاتهم المجتمعية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية]**[3].

ولا يختلف عبد الرزاق مقري باعتباره قيادي ومنظر حركي إسلامي في التأكيد على ضرورة التمييز بين الديني والسياسي، على أن يتم إثراء الفكرة على المستوى الفكري ومن ثم تعرض على دوائر التداول والقرار، وعلى أن يتم التمييز الوظيفي تدريجيا حتى لا يتم إهمال الدعوة أو السياسة[4].

---

[1] Khalil Al-Anani*; **Islamist Parties Post-Arab Spring, Mediterranean Politics***, p469. To link to this article join: http://dx.doi.org/10.1080/13629395.2012.725309:2/4/17- 16.

[2] Ibid. p. 470.

[3] سعد الدين العثماني، ***الدين والسياسة، تمييز لا فصل***، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط.6، 2015 ص-ص134-135.

[4] عبد الرزاق مقري، ***البيت الحمسي، مسارات التجديد الوظيفي في العمل الإسلامي***، الجزائر: دار الخلدونية، ص27.

المبحث الثالث ـــــــــــ المدخل الإقليمي.

تثار العديد من التساؤلات عن حجم التصور والرؤية التي يتبناها الإسلام السياسي للحدود الإقليمية لمشروعه، ومع تعدد المنتمين لهذه التيارات واختلاف المحيط السياسي والاجتماعي والإيديولوجي الذي تنشط فيه كل حركة، يصعب حقيقة ايجاد تصور وحدوي، كما لا يسعنا أن نكشف عن الحدود بين قيمة المشروع الأممي للإسلاميين والبراغماتية التي تُفرض عليهم سواءً بالنسبة للحركات التي وصلت للسلطة أو التي تسعى للوصول إليها كمرحلة أولية على مستوى الدولة نحو المرحلة الثانية على مستوى الإقليم.

تاريخيا؛ يستند التصور الإسلامي الحركي إلى الإرث الفقهي الذي صاغ فيه الفقهاء تقسيمات للمعمورة لواقع مفارق للواقع الراهن، فالمعطيات الواقعية الآن مختلفة تمامًا، خصوصًا مع ظهور مفهوم (الدولة الحديثة) كوحدة سياسية مقابل اندثار الخلافة كنظام سياسي إسلامي ذو طبيعة امبراطورية، إذ جرى إعادة صياغة العلاقات الدولية وفق هذا التغيير الجديد[1]. ولأن الدولة الحديثة والوصول للسلطة طغى على فكر الحركيين الإسلاميين، فإن الافتراض المراد بحثه حاليا يقوم على بحث مدى تغول مفهوم الدولة على حساب مشروع إقليمي مشترك.

المطلب الأول ـــــــــــ الأمة: طرح حضاري.

يعتبر مفهوم النظام العربي تفريع من مفهوم أكثر اتساعا هو مصطلح النظام الإقليمي الإسلامي، وقد اعتبر موقع العرب الموزع والمتمركز إقليميا وعالميا بين جنوب غرب آسيا والشرق وشمال إفريقيا، مصدرا لتاريخ الإسلام والشعوب الإسلامية[2]. غير أن استخدام هذا المفهوم يَطرح العديد من الإشكالات التي تجعل من هذه المنظومة العربية الإسلامية المتقاربة جغرافيا والتي تضم إلى جانبها دولتين إسلاميتين باستثناء الكيان الصهيوني، منفصلة عن العالم الإسلامي الذي يضم دولا خارج هذه الحدود. فهناك كتلة إسلامية أخرى تتمثل في جزر وأشباه جزر جنوب شرق آسيا والتي تتكون أساسا من دولتي أندونيسيا وماليزيا، هذا وتقع بين الكتلتين الإسلاميتين العربية والآسيوية مناطق صغيرة المساحة لكنها عظيمة الكثافة السكانية مثل بنغلاديش التي تضم 90 مليون مسلم إلى جانب وجود مناطق متفرقة

---

[1] عبد الرحمن الحاج، "**المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**"، مجلة اسلامية المعرفة، العدد 45، صيف 2006، ص-ص70-71.

[2] جورج قرم، مرجع سابق، ص 53.

في الهند يتجمع فيها المسلمون بكثافة سكانية تتعدى 75 مليون مسلم، كما توجد مناطق كثيرة في الصين يتركز فيها أكثر من 47 مليون مسلم. يمتد العالم الإسلامي على نطاقين جغرافيين أحدهما متصل ويمثل قلب العالم الإسلامي الذي يمتد من المغرب الأقصى غربا إلى إيران وتركيا وأفغانستان شرقا، أما النطاق الجغرافي المنفصل فيشمل جنوب شرق آسيا إضافة إلى نطاق الأقليات العددية ويشمل الجمهوريات الإسلامية، ومناطق وسط وجنوب الصين[1].

أولا: مفهوم الأمة الإسلامية.

يُعد مفهوم الأمة أحد أهم الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي الحضاري للجماعات الإنسانية، يستمد هذا المفهوم وجوده من القرآن الكريم الذي شكل مصدره وحدد أبعاده[2].

الأمة لغة: هي الجماعة فكل مجموعة من الناس مجتمعة على أمر ما فهي أمة، وقال ابن عطية الأندلسي في تفسيره: الأمة الجمع الكبير، أما في الاصطلاح فالأمة هي الجماعة من الناس المتشكلة على أساس الهوية الواحدة، يقول محمد رشيد رضا: [الجماعة الذين تربطهم رابطة اجتماع يعتبرون بها واحدا. فالأمة الإسلامية على هذا هي المجموعة البشرية التي يجمعها الانتماء للإسلام والاعتزاز بهويته الجامعة. وهذا هو الظاهر في قوله تعالى:" إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون"[3]. فالآية تربط بين وحدة الأمة ووحدة الدين والعقيدة[4].

وقد خلصت أماني صالح في بحثها عن تأصيل مفهوم الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية على أنها: **[جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين قد يشمل تصورا عقديا أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معا. تسعى هذه الجماعة -عبر فضاء غير محدد من التحركات والسلوكيات الداخلية**

---

[1] رفعت سيد أحمد، مرجع سابق، ص 26.

[2] أماني صالح، "**توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي، الأمة كمستوى لتحليل في العلاقات الدولية**"، مصر: مجلة المسلم المعاصر، العدد 138/137، ديسمبر 2010، ص- ص110-111.

[3] سورة الأنبياء، الآية (21).

[4] محمد عياش الكبيسي، مرجع سابق، ص-ص،300-301.

والخارجية-إلى انجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة وذلك المنهج أو اظهاره أو نشره في إطار زمني معين][1].

بناءً على ما سبق يمكن استخلاص ثلاث أهم مكونات للأمة وهي العقيدة والجماعة والدعوة.

أ-العقيدة: هي العقيدة الإيمانية الشاملة، التي مصدرها رباني وتشمل كافة أوجه الحياة لتتعداه إلى البعد الأخروي، وعليه فالأمة الإسلامية في وجودها واستمرارها هي حقيقة اجتماعية مرهونة بالعقيدة التي انبثقت عنها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها[2]. وهذا ما يميزها عن الدولة التي ترتبط بالأرض وحدود الإقليم الذي يخضع للسلطة بغض النظر على عقائد الناس ومدى توافقهم[3].

ب-الجماعة: حاججت منى أبو الفضل بقوة في كتابها **[الأمة القطب]** عن مفهوم الأمة المبني على روح الجماعة لا الإمامة أو السلطة السياسية بالمعنى الحديث، وصاغت فرضيات لتدليل على ذلك:

-أن الرسول الكريم قد خلف وراءه أمة قبل أن يخلف إماما، وأن لو لم تكن الأمة لما وجب من يؤمها، وبالتالي فالجماعة هي الأصل والسلطة هي الاستثناء.

- أن الجماعة هي مستودع الرسالة المحمدية، وهي وعاء القرآن الكريم.

-يترتب على هذه العلاقة المنشئة للأمة أن بقاءها إنما هو مرتبط بالعلة وليس بالمعلول، أي بقاء الأمة ببقاء القرآن[4].

إذن؛ الأمة الإسلامية الآن تمر بمرحلة ضعف وركود ولا يمكن بأي حال اعتبارها أمة زائلة أو بائدة حال الأمة الفرعونية مثلا أو الرومانية، فكلا الحضارتين ارتبطت بأشياء زائلة على غرار الأمة الصينية والأمة الأوروبية المرتبطتين بالعرق، إلا أن الأمة الإسلامية الرباط فيها وثيق بين الجماعة والعقيدة، فالأمة الإسلامية على غرار بقية الأمم والحضارات مرتبطة بالإسلام كدين سماوي وآخر الأديان وهي حاضنة لهذا الدين وباقية مع بقاءه.

ج-الدعوة: أصل العلاقات الدولية في الإسلام هو الدعوة، وكل من السلم والقتال باعتبارهما أداتا إدارة هذه العلاقات، لكل منهما مبرراته وظروفه وضوابط اللجوء إليه بمقتضى الشرع[1]. وقد جعلت خاصية

---

[1] أماني صالح، مرجع سابق، ص117.

[2] منى أبو الفضل، ***الأمة القطب نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام***، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط.1، 2005، ص56.

[3] محمد عياش الكبيسي، مرجع سابق، ص 302.

[4] منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص 55.

الدعوة الأمة في الإسلام مفهوما توسعيا، لا من حيث حدوده الجغرافية التي كثيرا ما تعتمد على أداة القتال أو ما يعرف فقهيا بالجهاد لكن من حيث دعوته الدينية القيمية، فكثيرا ما نجد أقليات مسلمة في دول غير مسلمة ولعل هذه الميزة أهم ما جعل الدين الإسلامي أكثر الأديان انتشارا. والدعوة في الأمة الإسلامية تحمل مضامين القوة الناعمة التي تجعل من الأمة الإسلامية أمة استقطابية داخليا مع المنتسبين إليها وخارجيا مع الغير منتسبين إليها.

ولعل الرؤية الحضارية من منطلق مفهوم الأمة لا تلغي الاختلاف والتنوع بقدر ما تؤطرهما عن طريق التعايش والعدل والأمان الذي أنتج استقرارا تاريخيا للمنطقة دام لقرون عدة، كما أن مفهوم الأمة سيطبع المنطقة بطابع الوحدة العقدية التي تجعل الأمة العربية مركزا وتركيا وإيران كقوتان اقليميتان بعدا استراتيجيا مهما وتخرج اسرائيل ككيان غاصب يصعب التعامل معه أكاديميا فما بالنا واقعيا، فوجود اسرائيل خلق أمون قومية وليس أمنا واحدا ووقف عقبة في أي تكامل اقليمي مؤسساتي اقتصادي نظرا لحساسيته وصعوبته في آن واحد.

ثانيا: تصور الإسلاميين: بين الطرح الأممي الفقهي والطرح الإقليمي الحديث.

بالعودة إلى التصورات الفكرية للإسلام السياسي سنجد مفهوم الأمة مفهوم أساس لارتباطه تاريخيا بمفهوم الخلافة الإسلامية، إلا أن التحولات التي مرت بها الأمة الإسلامية جعلت من الإسلاميين أنفسهم يتبنون مفهوم الدولة كخطوة مرحلية للمشروع الأممي كما هو الحال عند حركة الإخوان المسلمين ضمن الأدبيات الفكرية لحسن البنا، والتي لاقت هي الأخرى تعديلات في الأطر التنظيمية للحزب العدالة والحرية الجناح السياسي للحركة والذي أكد في برنامجه التأسيسي أن الإقليم لا يعتمد فقط على قاعدة الانتماء الجغرافي أو الديني، ولكن أيضا على قاعدة المصالح الحيوية والاستراتيجية التي تربط مصر بدول جوارها أيا كانت طبيعة العلاقة معها، اتفاقا أو اختلافا. أما حركة النهضة التونسية فقد حددت ثلاث دوائر لسياستها الخارجية تترتب أهميتها تنازليا، بدءا بالمغرب العربي والتي تتحدد مجالات التعاون معه في قضايا الأمن والهجرة والاقتصاد، أما الدائرة الثانية فتتمثل في الشرق الأوسط الذي يشمل المساحة الممتدة من إيران إلى مصر، ومن تركيا إلى اليمن، يليه العالم الإسلامي كدائرة ثالثة ويمتد من حدود

---

[1] نادية مصطفى و(آخرون)، ***العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال***، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1 ،1996، ص24.

مصر غربا إلى حدود باكستان شرقا، ومن تركيا شمالا حتى المحيط الهندي وشمال السودان جنوبا. ولم تُرد الحركة في إطار هذين المجالين حدود التعاون[1].

يتضح التراجع الكبير لطرح الوحدوي للإسلاميين من مدخل مفهوم الأمة الذي لم يتم اعطاءه الاعتبار الحقيقي إلا في سياقات نظرية، حتم الواقع والتعامل معه الانصراف عنها، ما يجعل التغلب لفكرة الدولة القطرية في حين تبقى الأمة مجرد سياق تاريخي مضى وولى.

المطلب الثاني ـــــــــــ الأمن: تحولات المفهوم وتصور الإسلاميين.

مرت الدراسات الأمنية في حقل السياسة الدولية بعدة تحولات أهمها تلك التي جاءت بعد الحرب الباردة وأثرت في جميع مستويات التحليل العالمية والإقليمية والوطنية، فعصر ما بعد الحرب الباردة هو عصر النهضة للدراسات الأمنية، على حد تعبير والتز، ومع بروز دور البعد القيمي لمفهوم الأمن جادل المنظرون في تيار مدرسة كوبنهاجن إلى ضرورة اعادة النظر في طبيعة الأمن من حيث أنه ينقسم إلى نوعين أولهما: الأمن الصلب الذي يعني التقليد الدفاعي للدول القومية ضد الأخطار الخارجية العسكرية بالدرجة الأولى. ثانيهما: الأمن الناعم الذي يُعني بأمن الأفراد وتحقيق التحرر الذي طالما التصق بمفهوم الأمن. لكن التحرر من ماذا؟ من شيئين اثنين الفقر والخوف، ليضيف آخرون وفق هذا المنطلق مفهوم الأمن الاجتماعي والأمن الإنساني الذي يخص الإنسانية ككل[2]. فحسب كل من بوث Booth وويلر Wheeler لا يمكن للأفراد والمجموعات تحقيق الأمن المستقر إلا إذا امتنعوا عن حرمان الآخرين منه، ويتحقق ذلك إذا تم النظر إلى الأمن على أنه عملية(**تحرر**)[3]. وتوحي كلمة (الآخرين) في هذا السياق إلى عدة أطراف منها الدولة، فقد تكون دولة ما خاصة ما يصطلح عليه بالدول الفاشلة السبب الرئيسي في عدم تحقيق أمن المواطنين، مما أدى إلى فصل العديد من الباحثين ما بين أمن الدولة/السلطة السياسية وأمن الشعوب. بناء على ما سبق سيتم البحث ضمن هذا المحور عن إمكانية وجود طرح قيمي إنساني

---

[1] ولاء البحيري وأبو الفضل الإسناوي،"**الجغرافيا المحيرة: كيف تفكر التيارات الإسلامية في معضلة الإطار الإقليمي؟**"، مصر: السياسة الدولية، المجلد48، العدد188، إبريل 2012، ص-ص30-31.

[2] عدنان السيد حسين، "**مفهوم الأمن في إطاره العالمي**"، لبنان: مجلة العلوم السياسية العربية، العدد 19، صيف2008، ص 4.

[3] سليمان عبد الله الحربي، "**مفهوم الأمن مستوياته وصيغته وتهديداته**"، لبنان: مجلة العلوم السياسية، العدد19، صيف2008، ص9.

للأمن وفق منظور الإسلام السياسي، يلتقي مع التحولات التي مر بها مفهوم الأمن ضمن نظريات العلاقات الدولية بانتقاله من المفهوم المادي الصلب الذي يرتبط بالدولة إلى المفهوم الناعم المرتبط بالفرد والمجتمع.

أولا: الإسلاميون: مصدر تهديد أم تحقيق للأمن.

عُني التصور الإسلامي للأمن في شقه التراثي بالأمن الاجتماعي الذي يعني الطمأنينة التي تنفي الخوف والفزع عن الإنسان فردا أو جماعة في سائر الميادين الدنيوية بل وأيضا في الحياة الآخرة. وقد حدد الماوردي صلاح الدنيا في ستة قواعد منها قوله بالأمن العام أي الأمن الاجتماعي فهو يرى أنه لابد أن يكون مطلقا يحقق الطمأنينة وتنتشر به الهمم وتنمو به الملكات والطاقات. ولتحقيق مقاصد الأمن الاجتماعي ترى الشريعة الإسلامية خمس ضرورات لابد منها: الحفاظ على الدين وإقامته تهذيبا للنفس وسياسة للدنيا، الحفاظ على الإنسان خليفة لله سبحانه وتعالى في استعمار الأرض، الحفاظ على العقل الإنساني ملكة يحصل بها الإنسان على الصواب. الحفاظ على النسب والعرض تلبية للفطرة الإنسانية السوية. الحفاظ على المال بما يُعين من الحل والكسب ورشد الإنفاق وخير الاستثمار والتكافل الاجتماعي. إلا أن الأمن على مستوى المشهد العربي خصوصا ومنذ ارتباطه بنشأة الدولة الحديثة انفصل إلى قسمين متعارضين وقد اتضح ذلك بعد أحداث الثورات العربية اتضاحا بيِّنا فأمن السلطة السياسية قائم على مواجهة أمن الشعب، ولا نبالغ إذا قلنا أن الدولة العربية هي التهديد الأخطر على أمن مواطنيها، وقد تعمقت الهوة بين مقتضيات أمن الدولة المختزل في أمن الأقلية الحاكمة وبين أمن المواطنين. فالنمط المسيطر عربيا أنظمة سياسية قوية ودول ضعيفة، بيد أن الأمن لا يقوم إلا على دول قوية، تحقق الأمن الشامل بأبعاده المادية والمعنوية[1].

كما تحول الإرهاب إلى التهديد الأمني الأول في منطقة الشرق الأوسط، واستخدام في كثير من الأحيان كمطية للقمع السياسي كما حصل مع أغلبية الانتفاضات الشبابية التي لاقت مواجهات دامية من طرف الأنظمة العربية[2]، فأصبح الإخوان المسلمون حركة إرهابية بالنسبة للنظام الانقلابي في مصر

---

[1] عبد النور بن عنتر، "**محاولة لمقاربة حديثة لمفهوم الأمن القومي العربي**"، شؤون عربية، العدد 133، 2008، ص79.

[2] المرجع السابق، ص، ص74،76.

وكذلك بالنسبة لدول الخليج، كما تحولت حركة المقاومة حماس وحزب الله كذلك إلى حركتين إرهابيتين بدلا من حركتي مقاومة إسلامية، وأصبحت المعارضة السورية المسلحة مجموعات إرهابية بالنسبة لنظام الأسد وإيران وحزب الله وروسيا، وهي قوى ثورية بالنسبة لتركيا والسعودية وقطر، وبروز تنظيم داعش زاد من خلخلة الوضع الأمني في الشرق الأوسط حتى تم تمييع تام لتهديد الإسرائيلي وأصبحت دول المنطقة الأصلية تشكل تهديدا لبعضها البعض ومع ظهور الفواعل العابرة للحدود القومية وعلى رأسها الإرهاب الذي استفاد من التحولات الرقمية والاتصالات العالمية في توسع خارج الشرق الأوسط وضرب أمن العواصم الأوروبية الكبرى ما جعل المنطقة عرضة لتدخل عسكري من القوى الكبرى لتكريس خارطة إقليمية جديدة تقوم على أبعاد دينية مذهبية بدلا من الأبعاد القومية القطرية التي كرستها اتفاقية سايكس بيكو عام 1916.

بناءً على المقدمات والافتراضات والملاحظات السابقة أن الإسلام السياسي في قضية الأمن بأبعاده الثلاث القومي والاجتماعي والإنساني، أصبح مهددا بالنسبة لطرف الآخر المواجه وهو الدولة، أين عملت الحركات الإسلامية الجهادية على وضع الحركات الإسلامية السلمية في موقف محرج، جعلها تقف موقف دفاع أكثر منه موقف بناء تصور صلب يمكن أن يحد من تغول المفاهيم الغربية على الأمن وعلى رأسها الأمن القومي الذي بدا واضحا أنه أصبح ذريعة أكثر منه حقيقة في الحفاظ على السلطة واستمرار الاستبداد السياسي.

ثانيا: القضية الفلسطينية وتصور الإسلاميين: تداخل القيم مع المصالح

لتفسير حجم وأهمية القضية الفلسطينية داخل المنطقة العربية والشرق أوسطية نعتمد على افتراض نظري يقوم على وجود ثلاث دوائر أمنية رئيسية في إقليم الشرق الأوسط بناء على مركزية فلسطين الجغرافية والجيواستراتيجية وعلاقتها بأمن واستقرار المنطقة والعالم كله:

الدائرة الأولى: وهي المركز الحقيقي لفهم مشكلة الصراع القائم في الشرق الأوسط ، وتقع هذه الدائرة في فلسطين قلب العالم العربي والإسلامي، ونظرا لقيمتها الدينية من حيث أنها تجمع هوية ثلاث ديانات اليهودية والمسيحية والإسلام ما أعطاها قيمة معنوية إنسانية تتعدى حدود الهوية الدينية الأكثرية لدول الإقليم ممثلة في الدين الإسلامي، كما أنها إقليم جيواستراتجي يجمع بين قارتين وشكل تاريخيا محورا رئيسيا لاستقرار الحركة الاستعمارية الأوروبية ممثلة بالدرجة الأولى في فرنسا وبريطانيا فالولايات المتحدة

في مرحلة لاحقة، ما جعل هذه الدول الاستعمارية الكبرى والتي تشكل قوى فاعلة في البيئة الدولية تعمل على زرع الدولة العازل تحت مسمى إسرائيل مستخدمة إياها في الحفاظ على مصالحها داخل الإقليم الجيواستراتجي ومنعا لأي محاولة وحدوية في المنطقة لما تشكله تلك الوحدة من تهديد حقيقي لتوازن القوة الدولي. ومنذ نشأة الكيان الصهيوني والإعلان الرسمي عن تأسيس دولة إسرائيل عام 1948 دخلت المنطقة العربية في صراع مع إسرائيل يمكن توصيفه على أنه صراع بين طرفين. الطرف الأول يجمع كافة الدول العربية ضد إسرائيل ويقوم هذا الصراع على افتراض نموذج العداوة حسب ما طرحه ألكسندر ونت: "إن العدو هو الآخر الذي لا يعترف بوجود الفاعل (أ) ويعمل على إنهاء وجوده، وينتج عن تصور عدو ما عدة سياسات خارجية منها: أولا: تنزع كل دولة لها عدو إلى تدميره، حتى ولو اضطرت إلى تغيير الوضع القائم الذي يخدم مصالحها. ثانيا: تقوم السياسة الخارجية على وضع الاحتمالات الأسوأ، مما يعني التقليل من أهمية أي إشارة من العدو للتعاون. ثالثا: تعمل كل دولة على تسليح نفسها وفق ما يضمن لها الحرب والانتصار وتطبيق مقولة "إذا كنت تريد السلام فاستعد للحرب"؛ رابعا: إذا اندلعت الحرب فإن الدولة ستحارب بمنطق العدو أي استخدام كافة الوسائل العسكرية للقضاء عليه، وإذا لم تندلع الحرب فلا يمنع ذلك من القيام بإجراءات وقائية[1].

يشكل افتراض ونت السابق وصفا دقيقا للوضع الأمني في الشرق الأوسط في الفترة الممتدة بين (1948و1973)، حيث شهدت المنطقة أربع حروب حرب1948 وحرب1956 وحرب1967 وحرب1973، كان مصدر التهديد بالنسبة لأغلبية الدول العربية هو اسرائيل.

الدائرة الثانية: وتضم هذه الدائرة الدول المحيطة والقريبة من فلسطين والتي تشكل أهمية جيواسراتيجية بالنسبة لها وتتمثل في سوريا والأردن ولبنان ومصر أو ما يعرف بدول الطوق، لأنها شكلت تاريخيا طوقا أمنيا حارسا لفلسطين فكلما كانت هذه الدول قوية موحدة كانت فلسطين آمنة وكلما ضعفت هذه الدول وتحاربت سهل الطريق إلى فلسطين ولعل قراءة عميقة لتاريخ الحروب الصليبية تعطينا نظرة جيواستراتجية عن أهمية الشام ومصر في أمن واستقرار فلسطين فالإقليم ككل. واستكمالا لما سبق سعت اسرائيل والقوى الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية على تضييق منطقة التهديد بالنسبة لإسرائيل، فتم فتح مجال التفاوض والتطبيع مع الكيان الصهيوني والذي أخذ شكله القانوني والعلني مع توقيع اتفاقية كمبدافيد عام

[1] ألكسندر ونت، ***النظرية الاجتماعية لسياسة الدولية***، ترجمة عبد الله جبر صالح العتيبي، السعودية: جامعة الملك سعود، 2006. ص-ص 262-263.

1977 والتي كان لها كبير الأثر على عزلة مصر عربيا وفصلها عن نصف الدائرة الاستراتيجي سوريا وبقية الدول المحيطة بإسرائيل ما أدى في الأخير إلى فتح مجال توقيع المبادرات ذات الطابع الأمني التي تبقى السمة الأساسية لمجموع المبادرات التي تُعقد في الشرق الأوسط، فجاء مؤتمر مدريد للسلام في أكتوبر 1991 والذي انبثقت عنه لجنة ضبط التسلح وتحقيق الأمن الإقليمي في الشرق الأوسط كأول مبادرة في تاريخ الشرق الأوسط، وركزت هذه المبادرة على التسلح التقليدي خصوصا تسلح كل من: سوريا، مصر، العراق، السعودية كشرط لأي معاهدة للحد من انتشار السلاح النووي، ورغم الخلافات العربية الإسرائيلية التي طغت على اجتماعات اللجنة فإن ضغوط الولايات المتحدة على الدول العربية، دفع إسرائيل لإصرار على أربع محاور أساسية في مناقشاتها:

1 – تنسحب الاتفاقيات الأمنية على السلاح التقليدي فقط؛

2 – العمل على الحد من الأسلحة الكيميائية التي تملكها سوريا والعراق؛

3 – العمل على تطبيع العلاقات بين العرب وإسرائيل؛

4–وضع ضوابط على نظم الصواريخ البعيدة المدى والأسلحة فوق التقليدية[1].

يتضح من خلال قراءة هذه المبادرة الأمنية أنها جاءت في إطار السعي الأمريكي لتجسيد صفة المهيمن الإقليمي للكيان الصهيوني من خلال خلق وضع استراتيجي جديد يمنع قيام أي قوة نووية مجاورة، وإضفاء صفة المقاتل الإقليمي على الكيان الذي يلجأ إلى استخدام السلاح ضد أي طرف منافس.

الدائرة الثالثة: تتميز هذه الدائرة التي تضم دول الخليج وتركيا وإيران بانعدام منظومة أمنية موحدة، وأيضا التعارض في مدركات التهديد، إذ نتجت هذه الدائرة بعد سعي اسرائيل لتضييق مصادر التهديد وخلق مصادر جديدة أدت في الأخير إلى تطبيق أغلبية الدول العربية لمنطق المساعدة الذاتية الواقعي الذي يعتمد على تحالفاتها مع القوى الكبرى. فالعلاقة مع أمريكا هي من صميم الأمن الوطني لدول العربية لأنها مظلة أمنية رغم أنها لا تحمي أي طرف عربي من عدوان إسرائيلي على أساس أن هذه

[1] عبد النور بن عنتر، ***البعد المتوسطي للأمن الجزائري، أوروبا والحلف الأطلسي***، الجزائر: المكتبة العصرية، 2005، ص، ص 204، 206.

الأخيرة هي حليف استراتيجي للولايات المتحدة. فجاءت النتيجة أن مصادر التهديد للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل أصبحت هي نفسها مصدر تهديد لأغلبية دول الدائرة الثالثة خاصة في اطارها الخليجي. فوجدنا بذلك المأزق الأمني (الخليجي الإيراني)، الذي تختفي وراءه الأسباب المذهبية والخلاف السني الشيعي، ما يساعد على تسريع سيناريو التطبيع.

انتقالا إلى موقع القضية الفلسطينية في الخريطة الفكرية للإسلام السياسي الحركي ونضاله السياسي وصولا إلى السلطة. شكلت القضية الفلسطينية جزءا أساسيا في تراث الإسلاميين وأدبياتهم الموجهة ضد الكيان الصهيوني، كما احتلت القضية الفلسطينية شعارا مهما من شعاراتهم وقضية رئيسية في معارضتهم لأنظمة الحكم خاصة بعد اتفاقيات السلام مع الكيان الصهيوني. غير أنه بعد وصول التيار الإسلامي إلى الحكم يمكن أن نلحظ أثر قيود السياسة وتوازنات القوى على مواقفهم وسلوكهم، وأولى الملاحظات التي يمكن أن نسجلها على مواقف الإسلاميين:

أولها، تأييد الحقوق الفلسطينية ويبلغ ذلك أحيانا حدوده القصوى لكن على مستوى الخطاب، وفي الحالة المصرية تحديدا من خلال المطالبة باستعادة فلسطين التاريخية من البحر إلى النهر ورفض الوجود الصهيوني فيها، كما صرح محمود غزلان المتحدث الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين في ديسمبر 2011، على غير المنوال نجد موقف حركة النهضة التونسية يتحدث عن الحقوق الفلسطينية المشروعة فقط، مع إمكانية الاعتراف بإسرائيل بعد رد تلك الحقوق حيث صرح راشد الغنوشي لإذاعة صوت إسرائيل بأن: [مستقبل العلاقات بين تونس وإسرائيل مرتهن بحل القضية الفلسطينية]، وأضاف الغنوشي:[أن الدستور التونسي لن يتضمن أي مواد تدين الكيان الصهيوني]. أما الموقف الثاني: فهو تجنب المبادرة بتفجير مواجهة مع إسرائيل حتى دفاعا عن تلك الحقوق التي تقرها هذه الحركات الإسلامية والتي تتعارض مع مقومات وجود إسرائيل والمثال واضح بالنسبة لحزب العدالة والتنمية في المغرب الحاصل على الأغلبية في الحكومة.[1]

بناءً على ما سبق تتضح اختلافات مواقف الإسلاميين من القضية الفلسطينية والذين اختلف موقفهم بين من هم خارج السلطة أو داخل السلطة، إضافة إلى دور التوازنات الداخلية والخارجية على

[1] ولاء البحيري وأبو الفضل الإسناوي، مرجع سابق، ص31.

مواقف وسياسات هذه الحركات فحزب العدالة والتنمية في تركيا رغم استقلاليته النسبية عن الغرب وقوة انجازاته الاقتصادية واقعيا نجده في جوان 2016 آثر إعادة تطبيع العلاقات مع إسرائيل.

ثالثا: بيان في أسباب الأزمة الأمنية الشرق أوسطية وموقع الإسلاميين منها.

بناءً على ما سبق يندرج الشرق الأوسط كبنية أمنية ضمن النظم الإقليمية التي لا تزال تسودها وحدوية التصورات الأمنية بدل الاشتراك في بناء نظام أمني إقليمي مستقل، يقوم على تنسيق السياسات الدفاعية، وصولا إلى تبني سياسة دفاعية موحدة تقوم على تقدير موحد لمصادر التهديد وسبل مواجهتها، ويعود ذلك لعدة أسباب سنحاول بحث وتحليل أهمها.

1/ **غياب مؤسسات حكم شرعية ديمقراطية:** تعرف أغلبية النظم العربية والتي تشكل المجال الأوسع والأهم في الشرق الأوسط غيابا للديمقراطية وفكرة الدولة المؤسساتية، وفي سياق الإصلاحات المطروحة بعد الحراك الشعبي 2011، والتي كان أبرز مطالبها دمقرطة الأنظمة العربية أين ستكون الديمقراطية حلا لمشكلة التدخل الخارجي في الاقليم فالتدخل الأمريكي قائم كما سبق وأن بينا على دعم أنظمة مستبدة فاسدة تخدم مصالحها، فانتقال الأنظمة العربية المستبدة إلى الديمقراطية ستعيد صياغة العلاقات الأمريكية مع الدول العربية لأنها ستتحول من خدمة مصالح الولايات المتحدة إلى خدمة مصالح شعوبها، التي تعاني أمريكا من عدائها نتيجة سياستها العنصرية وغير العادلة[1].

وعليه سيناريو نجاح الحركات الإسلامية في الوصول للحكم في الدول العربية سيطرح العديد من الإشكالات في العلاقة مع إسرائيل والعلاقة مع أمريكا، بل إنه يمكن أن يهدد الوجود الصهيوني إذ ما تم تفعيل المركب الديني في توصيف التهديد الاسرائيلي خاصة في ظل صعود الحركات الاسلامية في دول الدائرة الثانية ونؤكد على هذه الدائرة لأنه رغم صعود حزب العدالة والتنمية في تركيا الواقعة في الدائرة الثالثة إلا أن هذا الأخيرة بعد قطع علاقاتها مع إسرائيل عادت إلى تطبيعها مؤخرا، مما يؤكد أن التهديد الحقيقي لإسرائيل واقع ضمن الدائرة المحيطة مباشرة وهي سوريا من جهة ومصر من جهة أخرى.

2/غياب هياكل مؤسساتية تكاملية: هناك غياب واضح للإدراك المشترك بين دول الإقليم لأهمية **الموازنة المؤسسية** المبنية على مفهوم التساوي ما بين الدول من منطلق السيادة إلى تغليب الدول لمفهوم

[1] المرجع السابق، ص82.

الفوضوية الذي يستند على قوة كل دولة وعلاقتها التحالفية مع الولايات المتحدة التي تلعب دورا مهما في حدوث ذلك الارتباط ما بين الشرق الأوسط والنظام العالمي، من خلال دعمها العسكري والسياسي المستمر لبعض دول الإقليم على دول أخرى، مما أسهم في زيادة التبعية الأمنية والاقتصادية ونقل المخططات الأمنية الإقليمية الشرق أوسطية من التخطيط الإقليمي إلى التخطيط العالمي الذي يخدم مصالح القوى الكبرى بالدرجة الأولى.

وتعود أسباب هذا التدخل دائما إلى غياب مؤسسة تكاملية تضم الدول المتقاربة في قيمها الدينية والثقافية وتاريخها ما يُسهم في تشابك المصالح الاقتصادية لها، ما يعني أن إعلان أحد الأطراف للحرب هو إعلان على حالة الرفاه المحققة ومغامرة بمصالح الشعوب ما قد يؤدي إلى ثورة على النظم السياسية حال الأنظمة الديمقراطية. إلا أن الحديث عن قيام تكامل إقليمي اقتصادي ليس بالسهل في ظل النظام الشرق أوسطي ذلك أن إسرائيل تتموقع في الذهنية العربية الشعبية وحتى غير العربية كعدو ومحتل، وقيام مؤسسة تكاملية قائمة على أسس التجارة الحرة العالمية سيلقى معارضة من شعوب المنطقة.

المطلب الثالث ـــــــــ التكامل الإقليمي: الصراع بين الهوية والمصلحة.

جاءت الدراسات النظرية التعددية وليدة الفكر الديمقراطي الليبرالي الذي دعا إلى تقييد السلطات الواسعة للملوك والرؤساء داخليا من خلال خلق توازن بين السلطات ومجتمع مدني قادر على التأثير في السلطة، وخارجيا من خلال التأسيس لسلطة عليا تحد من الفوضى الدولية التي تسببت فيها الدول، والتحول من تحقيق مصالح الدول القائمة على زيادة القوة وتحقيق الهيمنة إلى تحقيق مصالح الشعوب المتمثلة في الرفاه والشعور بالأمن الذي يعد من أهم مطالبها كما ذهبت إلى ذلك نورمان أنجل. فالتكامل لعبة ايجابية يكون جميع أطرافها رابحين (+1/+1) بتحقيقهم لمصالحهم وضمانهم لأمنهم الذي تهدده حالة الحرب، وعلى عكس المنظرين الواقعيين الذين اعتبروا السياسة العالمية لعبة صفرية(−1/+1)، أين يكون هناك طرف رابح وآخر خاسر، فقد برهنت تجارب التكامل الإقليمي الناجحة على قدرتها على احتواء النزاعات التي يمكن أن تنشأ بين الدول الداخلة فيه.

أولا/ تفكيك النظم الوظيفية للنظام الشرق أوسطي:

تشير الأدبيات النظمية الإقليمية، التي تدرس العلاقة بين نظام إقليمي تكاملي كلي وآخر متفرع عنه إلى محاولات رينولدز Reynolds في دراساته للعلاقات بين النظم الفرعية، إلى وجود منظور للتعامل مع النظم الفرعية الإقليمية يقوم على تفكيك النظام الدولي إلى نظم فرعية، ثم التحول إلى تفكيك النظم الفرعية إلى نظم أخرى[1]. تعتبر أي منظومة فرعية إقليمية نمطا منتظما ومكثفا من التفاعلات التي يجري الاعتراف بها خارجيا كوحدة إقليمية متميزة مع ما يرافق ذلك من شعور داخلي ما بين أعضائها، ولتحديد وجود منظومة تكاملية لا بد من توفر مجموعة من الشروط التي أجمعها المتخصصون الإقليميون في أربع شروط:

– أن تكون مكونة من دولتين فأكثر، وقد تضم المنظومة الفرعية فواعل من غير الدولة والفواعل العابرة للحدود القومية.

– تشترك هذه الوحدات بصفات ومميزات مشتركة، مع وجود تفاعل منتظم يؤدي أي تغير على مستواه أو مستوى الفواعل إلى تغير في المنظومة ككلها.

– أن تكون المنظومة ذات هوية مشتركة معترف بها عالميا.

–التقارب الجغرافي للوحدات السياسية الأعضاء في المنظومة[2]. ويتميز الشرق الأوسط بوجود العديد من النظم الإقليمية الفرعية أهمها:

النظام الإقليمي العربي تاريخيا ظهر هذا النظام بعد الحرب العالمية الثانية في شكله الإقليمي المؤسساتي من خلال منظمة الجامعة العربية بهدف تشكيل وحدة سياسية ما بين الدول العربية مبنية على أساس التكتل لبناء توجه أمني مشترك لمواجهة التهديد الأمني القومي لمجموع الدول العربية والمتمثل آنذاك في إسرائيل، غير أن نهاية الحرب الباردة وتحول العلاقات العربية خاصة دول القطاع المركزي

---

[1] محمد السعيد إدريس، ***النظام الإقليمي للخليج العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2000، ص27.

[2] فواز جرجس، ***النظام الإقليمي العربي والقوى الخمس الكبرى: دراسة في العلاقات العربية–الدولية والعربية–العربية***، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،1998، ص–ص24–25.

آنذاك وهي مصر والأردن ولبنان إلى السلام مع إسرائيل، وربط مسار السلام في الشرق الأوسط باتفاقيات التعاون الاقتصادي الشرق أوسطي أدى كل ذلك إلى استكمال حلقة نهاية مفهوم الأمن القومي العربي.

إضافة إلى ذلك لعبت حروب الخليج الأولى والثانية والثالثة دورا أساسيا في تعزيز الانقسام العربي وتراجع القومية العربية على حساب أولوية المصلحة القومية لكل دولة، فأغلب التحركات وردود الأفعال العربية اتجاه الحروب السابقة لم تتعدى الخطابات، بل وما كان من سياسات فعلية كان لصالح الولايات المتحدة من خلال السماح لها بضرب العراق عبر أراضيها وأجوائها الجوية خاصة وأن هناك دول غير عربية كتركيا وإيران رفضت السماح للقوات الأمريكية باستخدام أراضيها لغزو العراق[1]. والنقطة المحورية التي يجب التأكيد عليها هي أن التباعد العربي كان نتيجة منطقية لغياب قاعدة اقتصادية للتعاون المشترك الذي كان من الممكن أن يفعل العلاقات ويرفعها إلى مستوى التنسيق السياسي بعد تحقيق التعاون الاقتصادي والنتيجة النهائية انهيار مفهوم الأمن القومي العربي في أولى تجاربه مع قوة خارجة عن الإقليم(الكيان الصهيوني)، مما أسهم في تفعيل دور الأطراف غير العربية وبناء المنظومة الكلية وهي النظام الشرق أوسطي بدخول دول غير عربية، لذلك ذهب الكثير من المحللين أمثال ميشال بريتشر إلى تعريف المنظومة العربية من حيث علاقتها بالصراع العربي الإسرائيلي حيث أن هذا الصراع هو الذي أسهم بشكل غير مباشر في إطلاق مفهوم الوحدة العربية كمفهوم قومي في مواجهة مفهوم الدولة الإسرائيلية التي تشكلت لبناء وطن قومي لليهود كما أن نفس السبب الذي جمع الدول العربية هو نفسه الذي ساهم في تفكيك مشروعها الوحدوي بعد سلسلة الانسحابات من الصراع مع إسرائيل، ونفس التفسير وصل إليه طارق إسماعيل فقد ربط القومية العربية بالمأساة الفلسطينية، واعتبر أن قيام إسرائيل شحن البلدان العربية وطاقاتها لمواجهتها[2]. والنتيجة النهائية حالة تفكك المنظومة العربية إلى منظومات أخرى فرعية منها المنظومة الخليجية العربية والمنظومة المغاربية بسبب فشل المشروع الوحدوي العربي.

– **مجلس التعاون الخليجي** يُعد من أهم المنظومات المتفرعة عن النظام العربي، ظهرت مع مطلع الثمانينيات نتيجة التحديات الأمنية التي عرفتها المنطقة بعد الانسحاب البريطاني من الإقليم وما أعقبه من تحركات إقليمية ودولية لملأ الفراغ. مما أدى إلى توصيف الإقليم من طرف المحللين بنظام فرعي

---

[2] Pinar Biligin, ***Regional security in the Middle East***, London & New York: Rutledge Curzon, 2005, p.115.

[2] فواز جرجس، مرجع سابق، ص30.

لتوازن القوى نتيجة طبيعة التفاعلات الأمنية، في حين أن الأقاليم التكاملية الوظيفية تنشأ قواعد سلوكية تؤدي إلى تعزيز عمل المؤسسات الفوق قومية غير أن مجلس التعاون الخليجي ظلت الدولة فيه فاعلا بارزا على حساب التكتل الإقليمي[1]. وقد كشفت أزمة الخليج الثانية والثالثة وأزمة الخليج في جوان 2017عن حالة اختلال التوازن في المنظومة الخليجية العربية على مستويين: التفاعلات البينية داخل المنظومة الخليجية. ومستوى توازن القوى الإقليمية.

اتحاد المغرب العربي تنتمي منظومة الدول المغاربية إلى النظام العربي، برزت مع نهاية الحرب الباردة عام 1989 كنظام إقليمي فرعي، متأثرة بالنجاح الذي حققته المجموعة الاقتصادية الأوروبية، كنموذج لتكتل اقتصادي صاعد وقوة دولية تعدت العداء التقليدي إلى تشابك المصالح الاقتصادية، مما دفع الدول المغاربية إلى التكتل ضمن وحدة إقليمية مشتركة تدخل في شراكة اقتصادية وأمنية مع الدول الأوروبية المطلة على المتوسط. خاصة وأن دول الاتحاد المغربي تميزت بذلك الامتزاج الهوياتي بين قيم **الإسلام والبربرية والعربية**، وعلاقة تاريخية نوعية مع الدول الأوروبية مما أدى إلى ارتباط سياسي واقتصادي وثقافي للدول المغاربية مع الدول الأوروبية[2].

إلا أن تشكل الكيان المؤسساتي المغاربي الممثل في منظمة الدول المغاربية عام1989 وعجز هذا الأخير عن مواجهة تحديات البيئة الداخلية للتكامل وعلى رأسها غياب أسس الديمقراطية والتمسك بالسلطة على حساب حكم المؤسسات التكاملية، وعدم تحمل ضغوطات البيئة الخارجية التي تميزت ببروز العولمة الاقتصادية التي ألغت الحدود وفتحت المجال أمام الإقليمية المفتوحة. كل من السببين السابقين ساهم في دفع المنظومة المغاربية إلى الدخول في شراكة مع الاتحاد الأوروبي الذي أثبت نجاحه كظاهرة تكاملية، ونتج عنها مؤتمر الأمن والتعاون المتوسطي الذي هدف إلى تعزيز الاعتماد المتبادل بين دول المنطقة كوسيلة لتحقيق الأمن.

---

[1] Kaim Markus, ***Great Powers and Regional Orders***. http://www.ashgate.com/default.aspx?page=637&calctitle=1&pageSubject=493&title_id=9547&edition_id=10735>.p.5

[2] Maddy-Weitzman Bruce, '**Magreb Regme Scenario**',Middle East Review of internatio,al Affairs,Vol.10,No.3(Sptember2006).p.104.

نتيجة لما سبق ذكره ذهب الكثير من الباحثين إلى أن هناك بوادر لقيام نظام إقليمي جديد يقوم على أسس الإقليمية الجديدة التي لا تولي للامتداد الجغرافي التقليدي ولا التشارك القيمي أهمية تذكر أمام أهمية العلاقات التعاونية التجارية والاقتصادية في إطار مفاهيم الأمن الجديدة التي تقوم على اختفاء الخطر العسكري وظهور أخطار عابرة للحدود كالهجرة السرية والإرهاب والأمراض الفتاكة التي قد تشكل تهديدا للأمن الاجتماعي. لذلك تتجه دول الاتحاد الأوروبي في تفاعلاتها مع دول المغرب العربي اتجاها أمنيا يقوم على نظرة شاملة تنظر للأمن من جوانبه المادية والمعنوية. أما المفهوم المغاربي للأمن فلا يزال يدور حول المفهوم التقليدي الناتج عن حالة عدم الثقة المنتشرة بين الدول العربية، فمثلا سباق التسلح بين الجزائر والمغرب أنتج أزمة أمنية متبادلة، وسعي كل من الطرفين للتحول إلى دولة قائدة في المنظومة المغاربية جعل إحداث التوافق في الأهداف بين الأوربيين من جهة والدول المغاربية من جهة أخرى صعب، فبينما أوروبا تبحث عن تحقيق أمن مجتمعاتها نجد في الدول العربية انفصال ما بين أمن الفرد وأمن الدولة. كما تتجه دول المغرب العربي اتجاها **اقتصاديا** بعيد عن تفاعلات بقية الدول العربية المشرقية، هذا ما أدخل الدول المغاربية تحت مسمى دول شمال إفريقيا كما أدخلها إلى المنظومة الرأسمالية الصناعية العالمية باعتبار الاتحاد الأوروبي من أهم الدول القائدة لعملية العولمة الاقتصادية وأكبر نموذج تحتذي به الدول المغاربية في عملية التحرير الاقتصادي للاستفادة من السياق الاقتصادي العولمي رغم التباعد بين اقتصاد ضفتي المتوسط ما يجعل العلاقة علاقة تبعية أكثر منها علاقة شراكة[1].

ثانيا: تصورات الإسلام السياسي الحركي حول التكامل الاقتصادي

انتهى التفكيك السابق للنظم الوظيفية الإقليمية على مستوى النظام الشرق أوسطي إلى طغيان الأمني على حساب الاقتصادي، وعلى ارتباط وثيق بين النظم السياسية المستبدة اللامؤسساتية وبين الاقتصادات الاستهلاكية الريعية، ما ينتج في الأخير أنظمة سياسية واقتصادية متجانسة ومتكافئة من حيث إغفال لدور الفرد والمجتمع في العمليتين السياسية والاقتصادية على سواء.

لعل تصور الإسلاميين حول الاقتصاد والتكامل الاقتصادي بين دول المنطقة، لا يختلف من حيث انطباعه بهذا الطابع المغلق وإن أبدى غير ذلك، فبرامج الإسلاميين غالبا ما تركز على القضايا السياسية من الانفتاح السياسي وضمان حق المعارضة والتداول على السلطة وتعتبرها القضايا المركز، في حين

[1] Pinar Biligin, op. cit., p.122.

المشاريع الاقتصادية وهي المطلب الملح حاليا من الشعوب العربية لا تصل إلى مستوى التنظير والتخطيط والقراءات التاريخية للاقتصاد الإسلامي، وتبقى هنا تجربة حزب العدالة والتنمية التركي ذو التوجهات الإسلامية، كمثال قوي على الدور الذي لعبه هذا الحزب الإسلامي في إحداث نهضة اقتصادية جعلت اقتصاد تركيا في مصاف الدول العشرين اقتصاديا.

في نهاية الفصل الثالث الذي حاول فهم تصورات الإسلاميين الحركيين في المرحلة التالية لمرحلة تشكل منظور الإسلام السياسي، والذي يُؤرخ له بعد التأسيس لنهج الإخواني أُم الحركات الإسلامية في المنطقة العربية والإسلامية، يمكن القول أن ربط الديني بالسياسي طغى على أجندة وعقل الإسلاميين ولعل ذلك يبرر له من حيث أنه رد فعل مواز في القوة مخالف في الاتجاه –على رأي الفيزيائيين– لحركة العلمنة التي عرفها المشروع القومي العربي الذي أسس لدولة القطرية في العالم العربي وطبعها بثلاث خصائص أساسية: **الاستبداد السياسي والتخلف والعجز الاقتصادي والتبعية الخارجية في المواقف حول القضايا الإقليمية**، ما أنتج مجتمعات مستعبدة سياسيا، واقتصاديا انتهى الأمر إلى المشاكل الاجتماعية التي أنتجت التطرف، والهجرة الشرعية، وغير الشرعية أو الانفجارات الاجتماعية والتي شكل الربيع العربي أقوى مظاهرها على مر تاريخ المنطقة، وأنتج اقليميا تفكيرا شبه أحادي وانعزالي في بحث قضايا الأمن والتكامل ما انتهي إلى تقوية العدو الصهيوني، وطبع المنطقة بطابع صراعي فوضوي يغيب عنه الاستقرار الأمني والذي خلخل أمن المناطق القريبة وعلى رأسها أوروبا بعد أزمة اللاجئين منذ تضاعف الوضع الإنساني في سوريا.

بدا الطرح الإسلامي قويا من حيث تأكيده على هوية الدولة وضرورة اثبات الخصوصية الاسلامية في قضية اشتباك المدني والديني، غير أنه أغفل أهم نقطة وهي أن هذه الدولة بنيت على أسس غربية في بيئة شرق أوسطية والتي ساهم الغرب في التأسيس لها، ما يعني افتراق الفكري والنظري رغم قوتهما عن الواقعي، فقوة الدولة وتغولها في المنطقة إذا ما ارتبطت بالمشروع الإسلامي سينتج مشروعا هجينا مشوها، فعملية الإصلاح تقتضي من الإسلاميين التنازل عن بعض القضايا المهمة ومنها قضية تطبيق الشريعة وقضية قبول الآخر العلماني في العملية السياسية، وضرورة التمييز بين الدعوي والديني في التركيبة الحزبية بما يسمح لارتباط الدعوي بالمجتمع من خلال تقوية هذا الأخير وإعادة دوره الحضاري وربط السياسي بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية وإيجاد الحلول لها.

إقليميا يبدو أن تصورات الإسلاميين نتيجة خبرتهم الضئيلة في الحكم ونتيجة قوة اهتمامهم بالسياسي والديني جعلت التكامل الاقتصادي لا ينال الاهتمام اللازم مقابل السياسي غير أن تجارب ناجحة كتجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا، ولحظة تاريخية فارقة كثورات الربيع العربي جعلت الهم الاقتصادي والاجتماعي يدفع بقوة نفسه نحو أجندة البحث والاهتمام عند الإسلاميين، ولعل السنوات القادمة ستدعم حضور الإسلاميين في الاستحقاقات الانتخابية إذا ما تمكنوا من صياغة برامج اقتصادية، واجتماعية، وسياسية أكثر من النبرة الخطابية الهوياتية، ولعل النجاح الاقتصادي على المستوى القطري يمكن له ان يستدعي نجاحا آخر على المستوى الإقليمي باعتبار الشرق الأوسط منطقة أغلبية دولها مسلمة، ولعل تكامل الحضاري مع الاقتصادي المادي والمجتمعي مع السلطوي يمكن له أن يدعم قيام نموذج تكاملي جديد يقوم على الشبكية المجتمعية للحد من حالة الانفصام الهوياتي وذلك عبر مؤسسات جامعة للهويات الضيقة في اطار الهوية الشاملة، وتكامل دولاتي في إطار مؤسسة فوق قومية تحد من النزعة السيادية حال الدول الأوروبية تنسق هذه المؤسسة في المجالات الاقتصادية والسياسية والأمنية.

الفصل الرابع ـــــ

الإسلام السياسي في الشرق الأوسط: رؤية مستقبلية وفق التقييم والبدائل المتاحة.

[إن الأزمة التي نعانيها أزمة فكرية بالأساس، تندرج تحتها سائر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها].

طه جابر العلواني.

الفصـــــل الرابـــــــع

الإسلام السياسي في الشرق الأوسط: رؤية مستقبلية وفق التقييم والبدائل المتاحة.

تُعد عملية تقييم ونقد الأسس والمنطلقات الإبستيمية لمنظور الإسلام السياسي، عملية تحفها مخاطر الانزواء ضمن التيار العلماني والمناهضة للفكرة الإسلامية حيث درجت الأدبيات النقدية على مستوى المجال الأكاديمي والثقافي العربي في هذا الموضوع بذات على إدراج الناقد ضمن إطار الخصم وإن لم يكن يمت له بصلة، ولعل هذه الخطورة الفكرية هامة ولا بد من الإشارة إليها وتبين موقف الباحثة منها والذي يتلخص في أن من أهم أهداف الدراسة التي بين أيدينا وضع الظاهرة الإسلامية ومنطلقاتها الفكرية ومخرجاتها السياسية محل نقد وتمحيص وكشف للأخطاء والموارد التي أوردتها، خاصة حركات الإسلام السياسي على اعتبار أن هذه الأخيرة منتج إنساني له ماله وعليه ما عليه، والنقد هنا يحمل هذه الحركات والمنتسبين إليها على المراجعة الهادفة إلى الإصلاح والتخلي عن الاستعلاء الذي قد يهلك الفكرة والحركة معا.

ولا أدل على الانتصار للمشروع الإسلامي في إطاره المستقل من اعتبار المدخل المعرفي الأكاديمي بديلا ومكملا لا بد أن يؤخذ بالعناية اللازمة والعمل البحثي الجاد لتطوير الفكرة الإسلامية إلى مشروع نهضوي متكامل الأطراف يجعل من الفكرة قاعدته ومن السياسة وسيلته ومن تحقيق النهضة هدفا له.

فالصراع بين الفكرة الغربية ممثلة بمشروعها القائم في المنطقة مشروع الشرق الأوسط والفكرة الإسلامية التي لا تزال حبيسة الكتب والتنظيرات، يحتاج إلى مزيد عمل من كافة القطاعات والمرابطة على الثغور المعرفية والسياسية والعسكرية لتحقيقه واقعا قائما بذاته، وهناك سننتقل من البحث عما يجب أن يكون إلى البحث عما هو كائن وفق منطلقاتنا الحضارية المتمايزة وليس وفقا لمنطلقات الآخر.

المبحث الأول ـــــــــــ نقد الأسس الإبستمية لمنظور الإسلام السياسي.

بدأت جهود العمل الفكري على تحقيق [الإصلاح والنهضة] منذ القرن التاسع عشر، ثم تحولت منذ خمسينيات القرن العشرين إلى بحثٍ عن [التجديد]، وقد أظهرت كل هذه الدراسات أن الغرب هو محور التفكير والمقايسة من جهة، فهو مرفوض كمستعمر مستعل وهو منشود من حيث قيمه التي تُكرم الفرد وتعطيه قيمة عالية ضمن المجتمع وتصون حرياته في دولة مؤسساتية تجعل من القانون فوق الجميع. ومن جهة أخرى شكّل التراثُ محورًا لإعادة التفكير تحت أهداف ومقاصد متعددة لتحقيق النهوض المنشود [1].

حفل التاريخ الفكري والثقافي الحديث بالعديد من الاتجاهات والمشاريع التي تبحث في تطوير النموذج المعرفي الإسلامي، وشاع في هذا الصدد تقسيم رضوان السيد في دراسته لهذا النموذج إلى لحظتين زمنيتين بعد مرحلة التراث وهما: الإصلاحية (الأفغاني وعبده ورشيد رضا في بداياته) وإشكاليتُها كيف نتقدم؟، والإحيائية (رشيد رضا في مرحلته الثانية وحسن البنا وحركته) وإشكاليتُها كيف نصون هويتنا؟ وهو ما تم الاعتماد عليه من حيث تناول المقدمات المعرفية للإسلام السياسي في ظل استمرارية تبدأ من التراث السياسي الإسلامي الذي ميزته أدبيات الآداب السلطانية والسياسة الشرعية، وانتقلنا إلى زمن النهضة مع أهم روادها (الأفغاني وعبده ورشيد رضا)، أين نوهنا إلا أن رضا لم يبتعد عن منطلق ونهج أساتذته وكتابه الإمامة العظمى ليس ارتدادا نحو التراث بقدر ما هو محاولة لمواجهة اللحظة القائمة من زوال الخلافة، أما الإحيائيين فبدأنا مع البنا وانتهينا إلى قطب والذي شكل نقلة في الفكر الإسلامي الحديث، ولحظة فارقة في تطور منظور الإسلام السياسي بانتقاله من السلمية إلى العنف على ما تم به تفسير أفكاره في معالم في الطريق من قبل الحركات الجهادية في سبعينات القرن الماضي.

---

[1] معتز الخطيب، ***التراث ومعضلة النهوض والتجديد***، حوار أجراه محمد بوشيخي، نُشر في العدد 06، سنة 2015، لمجلة "ذوات" الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، التحميل بتاريخ 17/4/18 الساعة 14.00.
http://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2-

المطلب الأول ـــــــــــــ نقد التراث السياسي.

شكّل التراث معضلة في سياق البحث عن النهوض والتجديد، وإشكالية التراث هنا لم تقتصر فكرة العودة ودلالاتها فقط، بل تعدَّته إلى إعادة التساؤل عن جدوى التراث نفسه، وعلاقته بالحداثة وسؤال النهضة، بل أبعد من ذلك برزت مشاريع تهدف إلى تفكيكه للتخلص من سلطته التي نُظر إليها على أنها من معوقات الحداثة المنشودة. ولذلك وُجدت قراءات عديدة، ما بين مواقف انتقائية ونفعية تَقضي بإبراز الجوانب التقدمية للتراث، بما ينسجم مع التوجهات الثورية السائدة في السبعينيات مثلاً (كما لدى حسين مروة وطيب تيزيني ومحمد عمارة في مرحلته الأولى)، ومواقف تَقضي بتفكيك نص التراث وسلطته لتحرير العقل الإسلامي من سلطة الماضي وأوهامه؛ كخطوة ضرورية للتحديث المطلوب والمنشود (كمحمد أركون)، ومواقف تسعى لعقلنة التراث؛ لأنها ترى أن العقلانية هي البداية الفعلية لتشييد مشروع النهضة وتحديث العقل العربي (كمحمد عابد الجابري)، إلى غير ذلك من المشاريع الكثيرة[1].

ولأن أي محاولة لبناء منظور معرفي إسلامي في المجال السياسي، لا بد أن تنطلق من قراءة معرفية نقدية لتراث السياسي الإسلامي، وحسب سيف عبد الفتاح لا بد من الاجابة على ثلاثة أسئلة: من نحن؟ ماذا نملك؟ وماذا نأخذ عن الآخر؟ فكثير من الأطروحات المعاصرة عل ساحة الفكر السياسي الإسلامي في شقيه الحركي والمستقل، لها جذورها في التراث الإسلامي[2].

لهذا فإنه كان من الضروري الوقوف على التراث السياسي الإسلامي وأهم قضاياه والمناهج التي تم بها تناول تلك القضايا، كمحاولة لمعرفة مدى حضور وغياب تلك القضايا على المشهد الحاضر، والتي تبين أنها امتداد لها بشكل أو آخر. فلا يمكن بأي حال الحديث عن قطيعة ابستمولوجية بين إرث النهضة العربية والتراث أو إرث النهضة لاحقا والإحيائية، فالمنطلقات المعرفية واحدة لكن المداخل أو المناهج هي التي تحولت، لذلك فإن أي مشروع نقدي لابد أن يقف على الأرضية المعرفية الأولى والتي تعني التراث بالنسبة للمنظور المعرفي لما يسمى بالإسلام السياسي.

---

[1] معتز الخطيب، ***التراث ومعضلة النهوض والتجديد***، مرجع سابق.

[2] محمد نصر عارف، ***مصادر التراث السياسي الإسلامي***، مرجع سابق، ص236.

أولا: طغيان السياسي: الانحباس في سؤال (من؟)

عند تناولنا التراث السياسي الإسلامي ركزنا بالأساس على الإشكالية الكبرى وهي الإمامة ومنه الإمام وشروط توليه الإمامة (من؟) والتي برزت بقوة مع كتب الأحكام السلطانية وتراجعت قليلا مع كتب السياسة الشرعية، غير أن كلاهما ربط بين المكون الديني والسياسي في آن واحد، أي ماهي الشروط الدينية والأخلاقية التي يجب أن تتوفر في تولي منصب سياسي بمستوى الخليفة أو الإمام. وملاحظة عابرة للأحداث البارزة في القرن الأول من عمر الأمة الإسلامية توحي بأن تطور طبيعة نظام الحكم في الإسلام من حكم الشورى المسؤول (اجتمع فيه العلم بالدين بالسياسة بالقيادة العسكرية لجيوش الفتح) انتهى إلى حكم عضوض ثم إلى حكم باسم الإرادة الإلهية مع العباسيين. ما فتح الباب واسعا أمام تكريس مقولة انزلقت للمجال الحضاري الإسلامي من الحضارة الفارسية، تقضي هذه المقولة **[من اشتدت وطأته وجبت طاعته]**[1]، فأصبحت القوة والعصبية هي المستند في تولي المنصب الأعلى وأصبحت الخلافة القائمة على الاختيار والشورى والمسؤولية والخوف من الله أولا وأخيرا أمرا غائبا عن الواقع العربي الإسلامي.

يعتقد الجابري أن تفكيك المنظومة الفكرية العربية الإسلامية، ستظل ناقصة ما لم يتم إعطاء أهمية للعامل السياسي في هذا التفكيك، ولأن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي العام كان فكرا على علاقة وثيقة مع الدين، وفي نفس الوقت فإنه على علاقة مع السياسة، نتيجة ارتباط الإمامة في صورة جمع بين حفظ الدين وسياسة الدنيا. لذلك عملت السياسة في توجيه الفكر أكثر مما عمل البحث الفلسفي أو العلمي المستقلين أو حتى الواقع القائم. فكان نتيجة ذلك فكر تبريري (إمارة الغلبة) أو فكر مثالي (الخلافة الراشدة) يبحث فيما يجب أن يكون وليس ما هو كائن[2].

إضافة للبحث في مواصفات الأشخاص بدلا الآليات، وذلك لأن التصور السياسي لأهل السنة بالخصوص، يقوم على ضرورة الالتفاف حول السلطة السياسية القائمة والتي كانت قيامة الدين من قيامها

---

[1] محمد عابد الجابري، ***العقل السياسي العربي***، مرجع سابق، ص372.

[2] محمد عابد الجابري، ***تكوين العقل العربي***، مرجع سابق، ص346.

لذلك ظلت المعارضة في الإسلام مرتبطة بالفتنة التي هي أشد من القتل، ما أسس لمعضلة السلطة الاستبدادية التي ظلت الداء الذي ينخر في الأمة إلى الآن[1].

ثانيا: الإتباع بدل الإبداع

بدأت الأحكام السلطانية كنموذج معرفي مع القرن الخامس الهجري، على يد الفقيه الشافعي [الماوردي]، واستمرت مع كل من أبي يعلى الفراء وأبي المعالي الجويني، وابن جماعة والقلقشندي، وكذلك بالنسبة للسياسة الشرعية مع ابن تيمية والتي انحصرت في المباحث القضائية دون السياسية وفي شرعنة أفعال السلطة. غير أن واحد من هؤلاء لم يضف جديدا على ما طرحه الماوردي فقد ظلت المنظومة المعرفية السلطانية تعرف جمودا ما أنتج في الأخير إتباعا لا إبداعا، ونتيجة هذه الفلتة المعرفية تكرس الواقع الاستبدادي وأخذ يتعقد ويستقوي حتى نهاية السلطنة العثمانية وتشكل الدولة القطرية[2].

ثالثا: المنهجية الفروعية بدل المنهجية التأصلية

كون المرجعية المعرفية لمؤلفي الأحكام السلطانية في مجملها فقهية أنتج هذا منهجا فروعيا وفي هذا يقول فتحي الدريني: [لا تجدهم يتناولون المسائل العامة في الفقه السياسي كلا على حدة في بحث مستقص جامع مستقل فضلا عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبين الفكرة العامة التي تنتظم تلك الأحكام]. ولا أدل من بحثهم في واجبات الخليفة دون البحث في أصل الاجتماع الإنساني أي الدولة ولا في وظائفها.

رابعا: قلة الإنتاج المعرفي في المجال السياسي

لم تتوفر المادة المعرفية في مجالها السياسي مقارنة بمجالها العقائدي أو الفقهي المدني أو المعاملات التجارية، ما جعل التراكم المعرفي الذي يؤسس للأصول التي تجمع الفروع حال ما حصل في الفقه وأصول الفقه[3]، غير متوفر في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الإنساني عامة، هذا الافتقار ربما

---

[1] فهمي هويدي، ***الإسلام والديمقراطية***، مرجع سابق، ص21.

[2] سعيدة لكحل، مرجع سابق، ص263.

[3] المرجع السابق، ص264.

يبرر سبب طغيان النموذج المعرفي الغربي في إطاره السياسي على العقل الإسلامي في فترة الانفتاح سواء على عهد الترجمة مع العباسيين أو مع حركة النهضة والبعثات العلمية إلى أوروبا.

ويشير في هذا الصدد محمد الفقيه، الباحث في إعادة نقد التراث وتمحيصه إلى أنه: [بالرغم من أن آيات الأحكام في القرآن الكريم لا تتجاوز الخمسمائة آية من مجموع آيات القرآن، إلا أن ما كتب فيها من مجلدات وشروحات عبر التاريخ الإسلامي؛ يصعب حصره، حيث أصيبت المكتبة الإسلامية بالتخمة المفرطة]، ويضيف: [في المقابل، فإن عدد آيات القرآن الكريم المتبقية التي تشكل حوالي 92 في المئة تقريباً من آيات القرآن؛ لم تحظ بالاهتمام الكافي، رغم أن هذه الآيات العظيمة هي المسؤولة عن التقدم الحضاري والإنساني، وهي التي تؤسس لمجتمع خير أمة أخرجت للناس، وهي الآيات التي تصنع الجيل الذي يصلح للشهادة على الناس، إذ تدور موضوعاتها حول حث العقل على التدبر والنظر والسير في الأرض، وأخذ العبرة من الأمم السابقة واكتشاف السنن الكونية وتنظيم علاقة الإنسان بنفسه وخالقه والوجود من حوله]. ويجمل الفقيه أزمة التعامل مع القرآن الكريم؛ بأن: **[فقه العبادات تضخم إلى حد التخمة، وساهمت في تضخمه الخلافات الفقهية وكثرة الشروحات، في حين بقيت الكثير من القضايا الإسلامية فقيرة تشكو الفاقة، مما نتج عنه تخلف حضاري وفجوة حضارية يصعب جسرها]**[1].

المطلب الثاني ـــــــــــ نقد الإصلاحية الإسلامية.

تمثل التجربة الفكرية للإصلاحية الإسلامية في عصر النهضة مع بدايات القرن الماضي تجربة حضارية بالغة الأهمية فهي التي صنعت وجهة العالم الإسلامي وحددت مساره النفسي والفكري والقيمي[2]، وتحت تأثير الصدمة الحضارية انشغل العقل المسلم بمحاولات تقديم إجابات إسلامية عن أسئلة وإشكاليات ذات صبغة غربية بهدف الوصول إلى هدف الإصلاح الذي يعني في منتهاه تحقيق النهضة والتقدم تبعا لمعاينة التجربة الغربية. إن المعالجة الجريئة لقضايا النهضة والوطنية والاستعمار والوحدة الإسلامية والاستبداد والحرية وغيرها، كانت تعبر عن قوة نمو الأفكار الحديثة وانتقالها إلى العقل السياسي

---

[1] أحمد أبو رتيمة، ***مناهج التعامل مع القرآن...بين رؤية الفقيه ورؤية المفكر***، تم بتاريخ 17/11/27 على الساعة 14.00
http://arabi21.com/story/1000491/%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC

[2] جمال سلطان، ***جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث***، بريطانيا: مركز الدراسات الإسلامية، ط.1، 1991، ص3.

الإسلامي، لكن في حقيقة الأمر هذه الأفكار لم تتعدى أن تكون صدى للتأثر المباشر بالثقافة السياسية الغربية التي بدت تتجلى على أنها عالمية[1].

ونتيجة غياب البناء المعرفي التراكمي انطلق منظور الإسلام السياسي الإصلاحي منطلقا أظهر فيه عدم القدرة على التجديد الداخلي بل السعي إلى التجديد بالاعتماد على الخارج، ولعب الاستشراق دورا خطيرا في صياغة الخارطة المعرفية في أفكاره ومفاهيمه ومناهجه، فأصبحنا أمام مكونات تراثية ضئيلة تغالبها مكونات سياسية وسوسيولوجية ولاهوتية واقتصادية ذات مضمون غربي. وفي ظل هذه الوضعية المتوترة القلقة تحددت الأسس المعرفية للفكر الإسلامي الحديث فيما يتعلق بالسياسة، بل بكل العلوم المتعلقة بتنظيم المجتمع وترتيب شؤونه العامة وإدارته، وعلى هذه الأسس سارت الكتابات التالية حتى ظهرت لدينا علوم اجتماعية تنتسب إلى الإسلام شكلا لا مضمونا[2].

لنكون موضوعين لا يمكننا نقذ الأسس الإبستيمية للمنظومة الفكرية للإسلام السياسي دون مراعاة ظرفين، الأول: تاريخي حيث تشكل الفترة من عهد محمد علي بداية الاحتكاك مع الغرب فكرا وثقافة ثم استعمارا واستدمارا، والثاني: يمثل الظرف الحضاري العربي الإسلامي الذي شهد ركودا وتراجعا على أغلب المستويات. والإشارة إلى هذين الظرفين التاريخين الهدف منها إيضاح دور البعد الزماني في صياغة الأفكار والمنظومات المعرفية حتى تتم المعالجة والنقد في إطارهما.

أولا: <u>الغرب: الخصم والهدف المرجو في آن</u>

مما هو متعارف عليه أن التاريخ الغربي شهد صراعا مريرا بين الكنسية والسلطة وبين الكنيسة والعلم وبين الفرد والسلطة وبين الفرد والطبقة الإقطاعية وانتهى هذا الصراع لصالح حرية الفرد المطلقة من سلطة الدين والدولة والإقطاع لصالح مشروع العلمانية والديمقراطية والرأسمالية ما يعبر عنه تحت عنوان الليبرالية.

كان تاريخ تطور الغرب مبني على مفهوم الصراع الذي تستبطنه مختلف علومه ومعارفه من علم الطب الذي يقوم على ضرورة التصارع مع أسباب المرض، إلى السياسة التي تندرج جميع مؤسساتها في

---

[1] برهان غليون، ***نقد السياسة: الدولة والدين***، مرجع سابق، ص5.

[2] محمد نصر عارف، الأسس ***المعرفية للنظم السياسية الإسلامية***، مرجع سابق.

إطار وسائل إدارة الصراع بطرق سلمية، أما النموذج المعرفي الإسلامي فإنه قام على مفهوم التوازن، وهذا بدوره يترك آثاره على مختلف العلوم والمعارف ابتداء من الطب الذي يتأسس على مفهوم التوازن بحيث يكون المرض هو اختلال في التوازن والعلاج يتأتى بإعادة الجسد إلى حالة التوازن إلى السياسة التي تكون جميع عملياتها هادفة لتحقيق العدل جوهر التوازن الاجتماعي[1].

إن الخلل الذي أصاب البنية المعرفية لحركة النهضة هو مأزق الثنائيات فأحدث ذلك تكوينا استقطابيا ظل متمكن من بنية التفكير السياسي الإسلامي فيما بعد وحتى لحظة كتابة هذه السطور، والأخطر من هذا أنه جعل توظيف الدين الإسلامي توظيفا تبريريا متزامنا مع ما وصلت له الحضارة الغربية في كثير من جوانبه حتى لا نقول كلها.

رافع الطهطاوي لتقريب بين الأصول الإسلامية والأصول الغربية فقال: **[ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قَلَ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى بما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن]**[2].

نلحظ من خلال ما تقدم الربط التعسفي الغير مبني على تعمق فكري في بنية التفكير السياسي الغربي. فالحقوق الطبيعية التي جاءت مع عصر التنوير ولها جذور في الفكر السياسي اليوناني والروماني وأعيد بعثها بعد القرون الوسطى، وجاءت في حقيقة الأمر لتجاوز ما يعرف بالحقوق الإلهية للحكم أو نظرية الحكم الإلهي التي كان يبرر بها ملوك وحكام أوروبا استبدادهم السياسي استنادا لإنتاجات الفكر الديني الكنسي، وفي هذا نقلة هامة في الفكر الأوروبي بين حقوق الملوك إلى حقوق الأفراد محور الفكر الأوربي. أما عن قواعد أصول الفقه وليس لنا فيها الدراية التامة فهي مستنبطة من القرآن والسنة نقلا أو قياسا ومع اختلاف المصدرين يصعب الربط التعسفي. إضافة إلى المأزق الفكري

---

[1] المرجع السابق.

[2] صلاح سلطان، مرجع سابق، ص16.

في الربط بين الرابطة العقدية والتي تعرف عندنا بالأمة والرابطة الوطنية والتي أسست لما يعرف بالدولة القومية.

في بحثه الرصين عن أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر العربي الحديث كتب الدكتور فهمي جدعان: **[... ولقد كان أمرا مفروغا منذ البداية، أن الإسلام مرادف للتمدن إن عملية تخطي التأخر باتجاه التقدم والرقي لا يمكن أن يتم إلا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه]**[1]. تمثل هذه الفكرة توصيفا مهما للمرحلة النهضوية الإصلاحية على اعتبار ألا أحد من رواد الإصلاح بارز الإسلام التهم فكلهم دافعوا في ظنهم عن الإسلام بأن برروا ما وصل إليه الغرب من تمدن بأنه موافق لتعاليم الإسلام فأصبح الدين الإسلامي بهذا خاضعا لتوافق مع منتجات الآخر في كل زمان ومكان، وأصبح الأصل هو ما أنتجه الآخر والمفكرين والعلماء المسلمين وظيفتهم البحث في صدقية تلك المنتجات علمية كانت أو إنسانية. إن هذا الخلل المنهجي الخطير جعل العقل العربي والإسلامي عقلا اجترارا استهلاكيا لا إنتاجيا يحاول أن يطور ما عنده، بل أصبحت وظيفته تبرير ما وصل إليه الآخر وفقا لمنطلقات دينية.

وعلى المسار الذي سار عليه الطهطاوي سار الأفغاني وتلميذه محمد عبدو، فالأول أصل للاشتراكية فبعد نقدها نقدا لاذعا اتجه إلى استخلاص فكرة الرسالة الاجتماعية للإسلام والتي عبرت بشكل أو بآخر عن الاشتراكية الغربية ونفس الشيء فعله عبدو الذي ثار ضد السلطة الدينية وانتصر للسلطة المدنية ليذهب إلى الأصول الإسلامية من قرآن وسنة ويبرر ذلك وعلى هديه صار رشيد رضا الذي دافع عن النظام النيابي وتلمس ما استطاع من حجج قرآنية وسنية وتاريخية وكذلك الإصلاحيون الجدد وانزلق الإحيائيون الذين يجتهد تلامذتهم اليوم من خلال وسائل الإعلام ومنابره إلى إثبات أنهم مع السلطة المدنية. إن تبني المفكرين الإسلاميين للأنساق الفكرية الغربية لم يسهم فعلا في تحديث الفكر الإسلامي تحديثا داخليا عميقا، بقدر ما عمق الفجوة بين النخبة وثقافتها الأصلية، إضافة إلى المزالق المعرفية المترتبة عن عمليتي الإسقاط والاستنساخ[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 19.

[2] عبد الباسط الغابري، "**إشكالية المرجعيات في الفكر الإسلامي المعاصر**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد 425، يوليو 2014، ص157.

المطلب الثاني ـــــــــــ نقد الإحيائية الإسلامية.

حدث خلل كبير في المفاهيم انتقل من الإصلاحية إلى الإحيائية بفعل السبق الزمني والتراكم المعرفي والتحولات التي عرفها الواقع العربي والإسلامي في عشرينات القرن الماضي أهمها أزمة زوال الخلافة الصورية، تمثل الخلل المفهوماتي فيما أصاب مفهوم الدين الذي بعدما كان الوعاء الذي يشمل الكل السياسة والاقتصاد والاجتماع أصبح ضمن ثنائية متضادة متصارعة الدين مقابل السياسة رغم أن هذه الأخيرة فرع عنه في المنظور المعرفي الإسلامي.

وقع هذا تحت تأثير الفكر السياسي الغربي الذي لم يكتفي في تجربته التاريخية بإزاحة الدين عن السياسة واقعيا بل حتى علميا ومنهجيا فكل ما له علاقة بالعلم فهو خال من القيم الدينية وعلى هذا الأساس اعتبر ميكيافللي مؤسس العلوم السياسية الحديثة بناء على كتابته التي تُعد ثورة على الأخلاق والدين وضرورة إخراجهما من السياسة من واقع التجربة التي عاشها والتي عممت على حقل أكاديمي برمته، وأخذ العقل الأكاديمي العربي يجتر نفس المفهوم عن وعي أو غير وعي. رغم أن السياسة ليست هي الدولة في المنظومة المعرفية الإسلامية فهي فعل اجتماعي أقرب إلى الصلاح منه إلى الفساد وإن لم ينص عليه نص من كتاب أو السنة. الأمر نفسه حصل مع الكثير من المفاهيم فقد عبث الفكر الأوروبي بمحتوى ثقافتنا المعاصرة، فأصبح الإنسان العربي يتكلم عن لفظة الدين أو السياسة أو الحضارة وفي ذهنه يكمن المعنى الأوروبي[1].

كان هنا مزلق الإحيائية الدين هو أصل الإصلاح ولا بد من العودة إلى السلف، ولا غبار على هذا المضمون حتى عند الإصلاحيين–كما سبق وأن بينا–والدولة وليس المجتمع من حيث أنها مدخل الإصلاح، النتيجة ربط الدين بالنضال للوصول إلى السلطة ثم استخدام السلطة وأدواتها القمعية لفرض الدين على المجتمع رغم أن التاريخ الإسلامي لم يكن الدين فيه بحاجة إلى الدولة لأن إطاره الموضوعي الذي حماه وأشاعه هما الجماعة والأمة[2].

---

[1] محمد نصر عارف، "**اشكالية الطرح السياسي للإسلام**"، مرجع سابق، ص–ص 41–42.

[2] يوسف عدي، "**قراءة في كتاب الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي**"، لعبد الإله بلقزيز، لبنان: المستقبل العربي، العدد 442، ديسمبر 2015، ص 155.

رغم أن الإخوانين الأوائل اعتبروا المدخل المجتمعي مدخلا مهما وهذا ما جعلهم ينقلون دعوتهم من النخب إلى الجماهير ما أكسبهم شعبية كبيرة في ظل مجتمعات الدين فيها مكون هام، واستمر ذلك حتى مع أولئك الذين وصلوا إلى السلطة أمثال المفكر الإسلامي حسن الترابي، الذي اعتبر المجتمع هو المؤسسة الأولى في الإسلام لكن مع وصول حزبه جبهة الإنقاذ القومي الإسلامي إلى الحكم عملت السلطة في فترة حكمه على قمع المجتمع المدني وأصبح مفهوم المجتمع محصورا في الحزب الإسلامي وأعضائه[1].

يؤكد علي حيدر أن الإسلاميين في السودان فشلوا لأنهم حاولوا تطبيق نموذج فكري جاهز إيديولوجيا، ولم يتوانى حسن الترابي في لقائه مع أحمد منصور في شاهدته على العصر أن يقر نفس النتيجة قائلا:" المشروع الإسلامي في الحكم مشروع هلامي يصطدم منذ اللحظات الأولى بدواليب الدولة والمعادلات الدولية التي لا يفقه الإسلاميون حقيقتها".

وحسب طروحات الكثير من الغربيين فإن جوهر الرؤية الإسلامية تختلف عن الرؤية الغربية الحداثية، وذلك ناتج عن البيئة الأوروبية التي نشئت فيها الحداثة والتي تختلف عن البيئة التي ظهر فيها الإسلام وتطور، إلا أنه مع ذلك حصل نوع من التلاقح السلبي بين الفكر الغربي والإسلامي ظهر في صورة ما يعرف بمسمى (الدولة الإسلامية) والتي جعلت الوصول إلى السلطة مناط تحقيق الإصلاح الحقيقي، على اعتبار أن النخبة القومية العلمانية والتي حكمت الأنظمة الشرق أوسطية لما يزيد عن نصف قرن لم تحقق أدنى مستويات النهضة والإصلاح المطلوبين، وذلك لفساد النخبة الحاكمة وبابتعادها عن شرع الله وعليه إذا حكم وأدار الإسلاميون دفة الحكم وهم [الأتقى والأصلح] فإن ذلك أقرب لتحقيق الإصلاح. إنه اختزال كان من أهم نتائجه وصول أصحاب [الأيدي المتوضئة] للسلطة في مصر دون أدنى دراية بأصول الحكم وتسيره والنتيجة انقلاب عسكري أعاد مصر سنوات للوراء[2].

---

[1] حيدر إبراهيم علي، ***عندما يحكم الاسلاميون حالة السودان***، مصر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2013، ص 11.

[2] Husnul Amin, ***Making Sense of Islamic Social Movements: A Critical Review of Major Theoretical Approaches***.
file:///C:/Users/f/Downloads/Making_Sense_of_Islamic_Social_Movements.pdf.

أما إذا انتقلنا إلى مزلق مفهومي (الدولة والأمة) أحد أكبر المفاهيم التي وقع فيها تشويش عند الإحيائيين، فإن مناقشة المزلق الإحيائي لهذه الثنائية يُحتم علينا الوقوف عند اللحظة التاريخية التي وُلد فيها مشروع الإسلام السياسي، أولى هذه المشاهدات التاريخية: نشأة الدولة القومية القطرية والتي أسست على غير واقع دولة الخلافة الصورية العثمانية وما قبلها، أُسست على الرابط القومي العرقي وعلى الارتباط بالأرض بدل الدين. ثانيها: اجتياح الحداثة الاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي ما مس نظام القيم الإسلامي من قوانين أزاحت الشريعة ما عدا مجال الأحوال الشخصية. ثالثها: رسوخ تيار كوني جارف نحو تعظيم المادة وغذته التحولات التكنولوجية السريعة[1].

إذن مفهوم الدولة الإسلامية بدلا عن الأمة الإسلامية هو مفهوم جاء كرد على تشكل مفهوم الدولة القومية والتي ظهرت على أنها منافس قوي وشرس للقيم الإسلامية بإعلانها تبنيها الشكلي لقيم الحداثة الأوروبية، ولذلك ظل مفهوم الدولة في وعي الإحيائيين الحركين مفهوما عصيبا، مؤقتا فهم يتعاملون به لفظيا وفي أذهانهم مفهوم الأمة. فالدولة ليست إلا مرحلة مؤقتة ما جعل كل الخطاب الإسلامي يدور حول أسئلة الماهيات (الدولة الإسلامية/ الدولة المدنية) أو (الشورى /الديمقراطية)، (الشريعة/ القانون).

شكل الانحباس في مفهوم الأمة انحباسا آخر في إشكالية الثنائيات المتصارعة، هذه الثنائيات المطروحة هي ما نقل مستوى الاستقطاب بين الداخل والخارج كما كان عليه على عهد الإصلاحيين إلى مستوى الداخل، فأصبحنا نتكلم عن أحزاب قومية اشتراكية وعلمانية ليبرالية وإسلامية. النتيجة كانت ولا زالت تعطل مشروع بناء الدولة والأمة معا واتجاه المجتمعات العربية والإسلامية إلى التقوقع في الهويات الضيقة والمتطرفة سواءً كانت مذهبية أو طائفية أو إثنية والواقع القائم حاليا أكبر دليل على ذلك[2].

أولا: الاختزالية والحلولية.

الاختزالية والحلولية ظاهرتان فكريتان تتصف بهما الجماعات السياسية المنتسبة للإسلام: أولهما اختزال الإسلام بكل أبعاده وجوانبه وقيمه ومقاصده في البعد السلطوي فقط، وكأنه ايديولوجيا سياسية وليس رسالة ربانية للبشر جميعا، وثانيهما: حلول الإسلام بكل تاريخه وفكره وتراثه في الجماعة، بحيث

---

[1] عبد الإله بلقزيز، ***الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي***، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط.1، 2001، ص8.

[2] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص267.

يكون فكر الجماعة ورؤية الجماعة واختيارات الجماعة هي الإسلام، وما يخالفها ويخرج عنها ويختلف معها فهو مخالف للإسلام[1].إنها نوع من المذهبية السياسية التي أعيد إنتاجها في الواقع المعاصر على يد الحركات الإسلامية.

أنتج إنهاء الخلافة الصورية خطابا إحيائيا مضادا يقدم نفسه على أنه المتكلم والمدافع باسم الإسلام ومظاهره في المجتمع، وتم التعريف بمن يدعم هذه الحركات كأنه يدعم الإسلام نفسه، وإن جماعات الإسلام السياسي هي الجماعة الحاملة للحق. وهذا ما تجلى في فكر سعيد حوى في كتابه "**المدخل لجماعة المسلمين**" وكتابه "**دروس في العمل الإسلامي**"، حيث تحدث في كلا الكتابين عن مجموع مواصفات جماعة المسلمين وألصقها تعسفا بجماعة الإخوان المسلمين وفي هذا الصدد يقول:" المسلمون ليس أمامهم إلا فكر البنا إذا ما أرادوا الانطلاق الصحيح، ثم يمضي إلى القول: " هل رأى أحد في هذه الأمة رجلا كحسن البنا؟ وهل رأى الجيل الحاضر رجلا أصلب من حسن الهضيبي، وإن لخليفة الاثنين في أعناقنا لبيعة"[2]. إن مثل هكذا مقولات أنتجت انقساما مجتمعيا أفضى إلى مجموعة من التساؤلات حول الحدود الفاصلة بين الحركة الإسلامية والنص الديني والتاريخ الإسلامي وجدل الدعوة والسياسة.

ثانيا: الإسلام السياسي الحركي بين النص الديني والنموذج التاريخي.

الحكم في نظر الإسلاميين تمكين، والتمكين واجب ديني وتكليف رباني لا يمكن التخلي عنه أو التقاعس في الدفاع عنه، وهذا مما استقاه الإسلاميون من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فأغلب الإسلاميين يرجع إلى النصوص للاستدلال على صحة الأفكار والمواقف وإضفاء الصدقية عليها.

---

[1] محمد نصر عارف، ***الإسلام السياسي إلى أين؟ نهاية محاولات التوظيف السياسي للإسلام***، تم التحميل بتاريخ (2016/01/26 على الساعة14.48).

http://democracy.ahram.org.eg/News/953/.

[2] كمال حبيب، ***خبرة الفشل والنجاح، الاخوان في مصر والنهضة في تونس***، مقال تم نشره بتاريخ (2016/04/1)، توقيت 11.33).

http://www.acrseg.org/40111.

والخلاف ههنا ليس فيما جاء به الدين بل كيف مارس المسلمون هذا الدين؟ والمشكلة ليست في النص بل في كيفية تجسيد النص[1].

أضف إلى ذلك أن ما وصل إليه الإسلاميون يعد اجتهادا يؤخذ عليه ويرد وليس كونه مستندا إلى نص ديني فإنه يصبح بذلك مقدسا قداسة النص الديني. نتج عن المقدمات السابقة رفض الإسلاميين للنقد والمراجعة من الآخر، فعند نقدهم ينظرون لمن انتقدهم كأنه انتقد الدين نفسه، إن هذا التماهي بين تيارات سياسية ترفع شعار الدين وبين النص المقدس أوقع الإسلاميين ومنتقديهم في صراعات لم تقدم أيا منهما بل انتهت عند الإسلاميين وفريق منهم إلى التطرف وإلى تقسيم المجتمعات الإسلامية نفسها إلى دار كفر ودار إسلام ما يقتضي محاربتها.

حدث تماهي آخر بين نموذج الحكم الذي يسعى إليه الإسلاميون وبين النموذج المثال أو القدوة التاريخية ألا وهو نموذج الخلافة الراشدة، حيث تعد الخلافة وما يحاكيها بما اصطلح عليه الدولة الإسلامية نموذجا يسعى الإسلاميون إلى استرجاعه، ولا خلل في ذلك فكل مسلم نقي الإسلام يتوق إلى أن يعيش في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم جميعا، إلا أن الخلل يكمن في ضعف الاجتهاد الفكري لتطوير نموذج الخلافة الراشدة.

إن الانحباس في ظل هذا النموذج فيه الكثير من المزالق أهمها عدم مراعاة الاختلاف في الزمان والمكان والأشخاص. وسنركز هنا على الأشخاص ونطرح السؤال التالي: هل يمكن للواقع الإسلامي حاليا إنتاج شخصية وعبقرية كعبقرية أبو بكر أو عمر أو عثمان وعلي؟ إن هذه الشخصيات آثرت على نفسها حب السلطة فكان الحكم عندها تكليفا لا تشريفا وابتلاءً وليس نعمة، ووسيلة لتقرب إلى الله ورضوانه ونيل جنته، لقد تعدت هذه الشخصيات بعدها التاريخي إلى البعد اللاتاريخي من حيث ربطها الحياة الدنيا وأهم زينتها وهي السلطة إلى حب الآخرة والسعي لها.

الواقع العربي والإسلامي الآن يختلف كثيرا عن هذا النموذج المرشد، فلا يختلف اثنان عن تراجع الحس الديني والتقوى والخوف من الله ما يستدعي تفعيل دولة القانون والعقوبات والرقابة الصارمة بحيث لم يعد لدين ذلك الحضور الحقيقي في نفوس معتنقيه. ولا يعني هذا الكلام اقصاء الدين حال ما حصل

[1] علي ابراهيم حيدر، ***عندما يحكم الاسلام السياسي حالة السودان***، مرجع سابق، ص، ص17، 28.

في أوروبا بل تفعيله عن طريق إعمال العقل والبحث والدعوة من طرف علماء الأمة في جميع المجالات الإنسانية فالأمة الإسلامية اليوم محتاجة إلى مفكرين أكثر من حاجتها للفقهاء على أهمية دورهم، وبحاجة إلى إعمال العقل أكثر من النقل، وإلى التعامل مع الإنسانية جمعاء أكثر من حصر الدين الإسلامي عند حدود المؤمنين به، وهنا نرجع لنؤكد على أن المجتمع وبناء مؤسسات المجتمع بإقصاء منطق القبيلة والطائفة والمذهب هو القاعدة لأي إصلاح مرجو، والتقليل من دور السلطة وحصرها في أمور الدفاع والأمن هو المدخل لبناء نمط للحكم يوافق البيئة العربية الإسلامية.

ثالثا: الدعوة والسياسة.

رسخ التراث الفقهي السلطاني معالم التوسل بالدين في السياسة أو توظيف الدين لخدمة مشروعية السلطة، غير أن صعود الإسلام السياسي الحركي أسهم بصورة كبيرة في ترسيخ هذا المشهد، خاصة بعد الإخفاق السياسي لحركات اليسار الاشتراكي والانسداد السياسي والاستبداد السلطوي العربي[1]، وما لاقته تيارات الإسلام السياسي من تعذيب وتنكيل زادها إصرارا على مشروعها ولم ينفتح أمامها مدخل الحوار والاحتواء لاكتشاف مطباتها.

ففي دراسة مقارنة بين حزب العدالة والتنمية المغربي وجماعة الإخوان المسلمين في مصر تبين أن انفتاح النظام والسماح بالتعددية السياسية ينتج عنه اعتدال السلوك الحزبي للحركات الإسلامية نحو الاعتدال والسلمية والمشاركة السياسية وفق قواعد الديمقراطية، غير أن التضييق والعنف الذي مارسته الأنظمة المستبدة ينتج حركات متطرفة منغلقة على ذاتها وعلى أيديولوجيتها ينتج عنه في الأخير طرح قضايا رمزية بدلا منها قضايا براغماتية لصالح خدمة المجتمع، وذلك نتيجة عدم ممارستها السلطة ودرايتها بطرق تسيرها وبناءً على ذلك تستطيع بناء استراتيجيات واقعية للإصلاح[2].

لا يعني هذا خطأ توجهات التاريخ السياسي الإسلامي فهي كانت تتماشى وطبيعة البيئة الاجتماعية آنذاك، فالفصل التام بين السياسي والديني في مجالنا العربي والإسلامي لا يمكن أن نقبله. غير أن إعمال

[1] يوسف بن عدي، مرجع سابق، ص 154.

[2] Katarína Pevná ,***Moderation of Islamist Movements. A Comparative Analysis of Moroccan PJD and Egyptian Muslim Brotherhood.***
https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/8980bf70-2461-4e77-92c6-d8bde0b8cea6.pdf.

النسبي أي السياسة، من حيث أنها اجتهادات وآراء ومشاريع قابلة للطعن والنقد في الدعوة أي المطلق[1]، وتسييس الدين من الأمور التي لم تفد السياسة وأضرت بالدين.

وفي نفس السياق يستخدم عبد الإله بلقزيز عبارة (طريقة التماهي والإقصاء) في طرحه للفصل بين المطلق والنسبي والمدنس والمقدس، فيؤكد على أن التماهي هو محاولة استعارة مفردات دينية لمآرب سياسية من أجل التأسيس لمشروعية سياسية، والإقصاء هو العمل على إخراج الدين من المجال السياسي العمومي بقوة القانون والتشريع. غير أن الآثار التي تنجم عن النمطين معا تكاد تكون متشابهة حتى لا نقول واحدة[2]. إلا أنه مع ذلك لا يمكن للسياسة أن تمد جذورها في المجتمع المدني والمجتمع ككل إلا من خلال استلهام قيمه وتراثه وعقائده. ما يفتح الباب أمام التمييز بين الحقلين وليس الفصل فالعقيدة تستهدف تنمية وتعميق إيمان الأفراد وتفعيل دور ضمائرهم والسياسة كفرع تجد الأرض لتنمية وإصلاح المجتمع وتلبية حاجياته وتحقيق أمنه وفقا لرؤية قرآنية ونبوية صحيحة[3]، إذن هناك دور تكميلي لسياسة ودور مركزي لدين وخاصة إذا ما نظرنا إلى التجربة الإسلامية التي وصلت إلى مستوى التمدن والتحضر وفقا لمفهوم إسلامي موزان بين الروح والمادة بين الدنيا والآخرة.

من هنا أُطلقت العديد من الدعاوى منها دعوة المفكر الإسلامي محمد سليم العوا للإخوان المسلمين لضرورة تمييز الدعوي عن السياسي والهدف تفعيل كلا الاتجاهين، فالاعتماد على التخصص والتركيز والتنوع يضيف قوة حقيقية لكلا المجالين[4]. ولعل حركة النهضة استخلصت العبر من الدمج بين الدعوي والسياسي وقررت عام 2016 الفصل بين المجالين، خاصة أن جو الاستقطاب بين العلمانيين والإسلاميين، وارتباطات تونس الاقتصادية بأوروبا وضغوط الطرف الاقتصادي الأقوى، واتهام الحركة بالعمل من أجل أسلمه الدولة عنوة، كل هذه الأسباب أدخلت الحركة في جدال ديني هي في غنى عنه،

---

[1] هشام جعفر وأحمد عبد الله، ***حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، في الإسلاميون والمسألة السياسية***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004، ص242.

[2] يوسف عدي، مرجع سابق، ص152.

[3] عبد الغني عماد، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة***، مرجع سابق، ص276.

[4] علاء سعد حسن، ***دعوة وسط بين العوا والعريان***، الجزائر: مجلة دراسات إسلامية، العدد الثالث، جويلية 2007، ص45.

ما يجعل خصومها وغير خصومها يرون فيها حركة سياسية بغطاء ديني وخطوة كهذه ستسمح لها بالتحرر من هذا الاتهام[1].

رابعا: تضخيم التنظيم وإقصاء التفكير.

ظلت السياسة في بعدها المعرفي والمنهجي عصية مستبعدة عند المسلمين الأوائل حتى أولى احتكاكاتهم مع الغرب، وبالتحديد مع الحملة الفرنسية على مصر، غير أن يقظتهم كانت متأخرة حيث أصبحوا مجالا للاستعمار والاستغلال من الآخر، وهنا بدأت الأسئلة التي عبر عنها أرسلان أدق تعبير لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ لم يمر الكثير من الوقت حتى جاءت إجابة الكواكبي: (إنه الاستبداد الذي منع الناس وأبعدهم عن معرفة حقوقهم وواجباتهم) ومع الكواكبي جاءت إجابات الإصلاحيين بضرورة التجديد والانفتاح ثم سطع نجم الإسلام السياسي مع زوال الدولة العثمانية ليعتبر كرد فعل مباشر اعتبر المدخل السلطوي المدخل الحقيقي للإصلاح والنهوض من جديد عن طريق إقامة شرع الله[2]، ولأن هذا الأمر يحتاج إلى تنظيم وإلى رجال للتنظيم بدأت الجماهيرية والتنظيمية على سواء يُطرحان كنموذج مجتمعي جديد لم تعهده المجتمعات العربية والمسلمة من قبل ولعل اكتساح أفكار الماركسية والنازية المعروفة بقوة تنظيماتها وصرامتها طبع كذلك المشهد الحركي الإسلامي الذي لم يستطع ألا يتأثر ويؤخذ بالطابع الشكلي لمثل هذه التنظيمات[3].

تعطل طابع الاجتهاد مقابل طغيان فكرة التنظيم، ما جعل جماعة الإخوان المسلمين في مصر ترفض دعاوى الإصلاح من نخب فكرية أمثال هبة عزت رؤوف وسيف عبد الفتاح وإبراهيم البيومي غانم[4]. ومن هنا بدا الإسلام الحركي تنظيميات أكثر منها بُنى فكرية ومعرفية متراصة ما أوقعه في مزلق البراغماتية السياسية أمام ضعف المشروع البديل للإصلاح.

وفي هذا الإطار نستحضر شهادة صلاح الدين الجورشي أحد القيادات السابقة في حركة النهضة التونسية والذي قال: [لا تكمن قيمة التنظيم في شكله أو في جوانبه التقنية، وإنما في مجموع المفاهيم

---

[1] بن عنتر عبد النور، ***النهضة وفصل السياسة عن الدين***، التاريخ (2016/5/28 توقيت18.54).
https://www.alaraby.co.uk/opinion/2016/5/27/%D8%A

[2] علي إبراهيم حيدر، مرجع سابق، ص-ص13-14.

[3] عبد الإله بلقزيز، ***الإسلام والسياسة، دور الحركة في صوغ المجال السياسي***، مرجع سابق، ص 139.

[4] كمال حبيب، مرجع سابق.

والقيم والعادات التي تُسيجُه وتحوله إلى قوة خفية تنقله من هيكل إلى نمط حياة. ويكفي الاطلاع على تعريفات حسن البنا لمفهوم الجماعة التي تتطابق عنده مع حركة الإخوان، حتى ندرك أنه لا يتحدث عن مجرد حزب يهدف إلى الوصول إلى السلطة، وإنما كان يسعى إلى إقامة مجتمع مصغر مهمته ابتلاع المجتمع الأصلي إن الانتماء إلى الجماعة هو في العمق انخراط في نمط جديد من الحياة الجماعية، يشمل السلوك الفردي وقسم مهم من الجوانب العقائدية، ويؤثر حتى عند اختيار الزوجة التي في الغالب ما تكون ملتزمة بالحجاب. كما يحدد التنظيم للعضو علاقات عامة، تجعله يطوف حول الجماعة فكريا واجتماعيا وسياسيا][1].

أقام الإسلام السياسي فجوة بين القدرة الدعوية الخطابية القوية، وبين عجزه عن تطوير تلك القدرة إلى مشاريع بديلة أكثر واقعية ونفعية، ويرجع ذلك إلى حالة الفقر المعرفي التي تميزه[2]، فالعمل الحركي الاسلامي يبدأ عادة بـ "الدعوة" بهدف جمع الأنصار والمؤيدين، ثم ينتقل إلى التمأسس التنظيمي، ثم يحدث تغير في السياق الذي يتحرك فيه ما يتطلب الاستجابة، ونظرا لكون العمل السياسي غالبا ما يسبق وضوح الرؤية واكتمال المشروع وواقعيته تلجأ أغلب الحركات الإسلامية إلى البراغماتية[3]، وكذلك سمة أخرى غير البراغماتية هي التوفيقية والتي بدت سمة مميزة عند الإصلاحيين الأوائل والتيار المجدد منهم وكذلك عند الإحيائيين ومن وصل منهم لسلطة، وجد نفسه في ظل الضغط العولمي الثقافي مجبرا على أن يتفاعل مع مفاهيم الديمقراطية ويجعل له مقابل في التراث الإسلامي وهو الشورى. ما يعبر عن عجز معرفي أمام الإنتاج المعرفي الغربي الضخم، والذي فرض نفسه بقوة البحث العلمي والحسم الحضاري والتحقق الواقعي.

ومن أهم الثغرات التي أخذها النفيسي على الحركة الإسلامية في كتابه "**الحركة الإسلامية ثغرات على الطريق**": **أولا:** التعتيم والسرية على النظم واللوائح التنظيمية على الأعضاء المنتسبين للحركات الإسلامية في القواعد الدنيا لتنظيم. **ثانيا:** تداخل الدين مع التنظيم، ما يضفي نوعا من القداسة على القرارات التي تصدر عن المرشد أو الأمين العام للتنظيم، هذا التداخل الخطير تضرر منه التنظيم والدين،

---

[1] صلاح الدين الجورشي، **ظاهرة الوحدة والانقسام داخل حركات الإسلام السياسي** (13/12/28 على الساعة 21.42). http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles/.

[2] المرجع السابق، 140.

[3] هشام جعفر وأحمد عبد الله، مرجع سابق، ص241.

أما الضرر الذي مس الإسلام هو تحميله كل أخطاء وهفوات التنظيم، فلا زال الإسلام المتهم الأول عن العنف في المنطقة، وعن فشل وتخلف المسلمين، وكل هذا كان نتيجة مخالفة الفعل والسلوك الاجتماعي لنص الدين فينسب هذا إلى ذاك. وضرر التنظيم تمثل في القداسة التي أُضفيت عليه فمنعت أعضاؤه وغيرهم من الخارجين عن التنظيم نقد هذا الأخير وتقويمه وتطوير أدائه وأفكاره فالحدود بين الدين والتنظيم غير واضحة. **ثالثا:** مطالبة أعضاء التنظيم بأداء الواجبات دون إعطائهم حقوقهم، ما يعني ترسيخ عقلية الأخذ أكثر من العطاء ما يطبع سلوكات هؤلاء عند وصولهم لسلطة، ويجعلهم يعاملون الشعوب بمنطق أداء الواجب دون انتظار حقوقهم، أضف إلى ذلك جوّ الاستبداد وعدم انتقال رئاسة الحركة إلا بالوفاة أو البقاء فيها لفترات زمنية طويلة ما يجعل الحركات الإسلامية بيئة استبدادية مغلقة ومصغرة ضمن بيئة استبدادية أكبر[1].

المبحث الثاني ـــــــ اتجاهات تطوير رؤية معرفية إسلامية.

إن الحديث عن ربط مسار الإنتاج المعرفي والمنهجي في العالم العربي والإسلامي لخدمة القضايا المركزية للأمة، يُعنى بإشكالية إصلاح الفلسفات والمنطلقات والرؤى التي عانت من التقليد والانبهار بالآخر، لدى كانت أغلب التساؤلات المطروحة عند فتح موضوع الإصلاح في أي ميدان كان غالبا ما ترتبط بثلاثية ماذا؟ ولماذا؟ وكيف؟ أي تحديد المشكلة والأهداف والأدوات والسبل لتحقيق ذلك [2].

في سياق نقد مشروع الحداثة المؤسس على إقصاء القيم الدينية، خرجت دعاوى حضارية ومنها العربية الإسلامية تدعو إلى ضرورة بناء منطلقات ورؤى من جوهر الإنماء الحضاري، تربط عجلة التقدم العلمي بعجلة التقدم التنموي والسياسي والعسكري، عن طريق اعتبار العلم والمعرفة مدخلا رئيسيا للإصلاح والنهوض الحضاري الذي شهد انتكاسة كبيرة باستعارته للقوالب الفكرية الغربية وقابليته للاستعمار الفكري والاقتصادي والسياسي.

زادت أهمية هذا المطلب مع وجود عقم في بنية تفكير الإسلام السياسي موضوع الدراسة، والتي بعد

---

[1] عبد الله النفيسي، ***الحركة الإسلامية ثغرات على الطريق***، الكويت: مكتبة آفاق، ط.1 ،2012، ص، ص 14،16. لمزيد من المعلومات راجع الصفحات (51-103).

[2] نادية محمود مصطفى، ***التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثه***، دراسة مقدمة في ملتقى بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية، القاهرة: جامعة الأزهر، 2006، ص2.

النقد أعلاه بان مدى اهتمام الحركات الإسلامية بالبعد التنظيمي الحزبي دون البعد المعرفي التراكمي الذي يفيد في تقييم التجارب واستخلاص الدروس لتفادي نفس الأخطاء.

المطلب الأول ـــــ الاتجاه المعرفي الفكري.

وعيا من الجماعات العلمية ذات الانتماء الإسلامي بضرورة إصلاح وتطوير وتفعيل النموذج المعرفي الإسلامي الذي يمثل جملة من المقدمات المعرفية والمنطقية المتولدة من الرؤية الإسلامية للعالم، والتي تُستنبط من القراءة النقدية الواعية لتراث الإسلامي والإنساني، لتحدد تلك المقدمات طبيعة المعرفة ومصادرها وغاياتها ووسائلها[1]. وُلدت فكرة الإصلاح المعرفي التي تشمل الجهود المتجهة صوب الأسس المعرفية في مجالين أساسين. أولها: نقد الفكر الغربي وتوضيح رؤيته القاصرة والغير متوافقة مع الأسس المعرفية التوحيدية. ثانيها: استرجاع القيم كمنطلق ابستمولوجي وبناء التصورات والأفكار والمفاهيم والافتراضات والنظريات بهدف التأسيس لنموذج معرفي إسلامي منافس لا مهمش[2].

وفي هذا السياق تعد التجربة المؤسساتية البحثية من أهم الوسائل التي افتقدها العالم العربي والإسلامي والتي لها من الأهمية بمكان أن تصل بين الفرد والمجتمع والسلطة، وتعد تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي رائدة من حيث تبنيها لمشروع إسلامية المعرفة، الذي يعد مدخلا وبديلا إصلاحيا تزامن ظهوره مع اتضاح مواطن الخلل والعجز في المداخل الإصلاحية خاصة المدخل الحركي، ويعود ذلك إلى الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة والتي عند اصطدامها بالواقع تستفيق على مشكلات من بيئتها وحلول من بيئة غيرها ما استلزم إطلاق هذا المشروع لبحث قضايا الأمة والسعي إلى التجديد في الرؤى وتطوير المناهج للإجابة عن المشكلات التي تكتسح العالم العربي والإسلامي.

<u>أولا: ما هو مشروع إسلامية المعرفة؟</u>

يعرفها عبد الوهاب المسيري: **[على أنها مشروع حضاري إسلامي حديث، فتح باب الاجتهاد في أطر جديدة تهدف إلى الحفاظ على الإنسان لا قتله]**[3]. وتنطلق رؤية المسيري من اعتقاد باحث دارس للحداثة

[1] مهورباشة عبد الحليم، مرجع سابق، ص229.

[2] حسان عبد الله حسان، مرجع سابق.

[3] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 110.

وأسسها وانعكاساتها كمشروع فكري غربي معولم، فالمسيري يُحاجج بقوة لاسترجاع ربط القيم بمناهج البحث العلمي كوسيلة لما يسميه أنسنة المعرفة، فالقيمة مرتبطة بالإنسان أجل خلق الله ومنفصلة عن الحيوان والنبات واللذين غالبا ما تحركهما دوافع مادية، إذن مشروع إسلامية المعرفة هو مشروع للدفاع عن إنسانية الإنسان وإعادة ربطه بالقيم بعدما جعلته الحضارة الغربية مجرد أداة وجسد استهلاكي مادي دون روح[1]. ويعرفها أبو القاسم حاج حمد : **[أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي، وهي تعني في ما تعنيه أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية، ولذلك تتسم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية في الوجود والحركة]**. ويعرفها عمارة بالمذهب الذي يربط بين الإسلام والمعارف الإنسانية، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني. ويقول: **[المذهب الذي يقيم المعرفة على ساقين اثنين: الوحي وعلومه، والكون وعلومه]**[2].

ثانيا: تحديد المشكلة

تنطلق رؤية المعهد العالمي للفكر الإسلامي من إشكالية ضمور الجانب الفكري والمعرفي في الجهود الإصلاحية، ما استدعى التركيز على هذا الجانب والمرابطة على هذا الثغر، وإذا كانت بداية أزمة الأمة في المجال السياسي والاجتماعي فإن هذه الأزمة انتقلت إلى الجانب الفكري والمعرفي، نتيجة الانفصال ما بين السلطة السياسية والجماعات العلمية، ويوضح ذلك بجلاء طه جابر العلواني بقوله: **[إن الأزمة التي نعانيها أزمة فكرية بالأساس، تندرج تحتها سائر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها]**[3].

---

[1] المرجع السابق، ص-ص 107-108.

[2] عبد الجبار الرفاعي، ***إسلامية المعرفة(مفهومها-مسارها)***، في كتاب جماعي ***إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع الى الأسلمة***، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته، ط.1 ،2008، ص، ص 306،308.

[3] محمد أبو رمان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص، ص81،83.

ثالثا: تحديد الأهداف

سيطرت مناهج البحث العلمي الغربية المادية على مناهج البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية وكان لذلك خطر كبير لنقل فكر وأوعية الآخر إلى بيئات ومجتمعات مختلفة التكوين، وقد لعب الغرب أخطر أدوراه الثقافية بعد أن أصبحت هذه العلوم مناهج في التعليم العالي والبحث العلمي، ما استوجب من الفريق العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي من أن يأخذ على عاتقه مهمة التمكن من العلوم القائمة الآن وفهم مناهجها وكشف عيوبها، ثم كخطوة تالية السعي إلى اكتشاف وغربلة التراث الإسلامي[1].

إن إصلاح واقع التعليم المدرسي والجامعي لإنهاء حالة الفصام النكد بين التعليم الديني والتعليم العام باعتبار هذه الحالة تكريسًا للفصل بين الدين والحياة؛ هي أحد أهم أهداف مشروع إسلامية المعرفة. فعدم التصدي لمثل هذه التصادمات الفاصلة في الواقع الإسلامي تزيد من الهجمة الغربية المعولمة على التعليم الديني وحصره في نطاق ضيق ينفصل فيه تماما عن الأصول المعرفية من الكتاب[2].

مادامت المشكلة إذن في الفكر والمعرفة، فإن الهدف الأساسي هو إنتاج نخب وجماعات علمية من الأكاديميين والمثقفين الذي يحملون مشروع إسلامية المعرفة ويساهمون به في إعادة صياغة الإنسان المسلم في متوالية التنشئة والتربية، وهنا يقول عبد الحميد أبو سليمان: **[المؤسسات العلمية والتعليمية في البلاد الإسلامية مع المنزل والأسرة جنبا إلى جنب هي الساحة الكبرى والمعقل الأول الذي تنشأ فيه العقول والطاقات والمنطلقات]**[3].

إذن؛ ميدان التعليم وبالأخص ميدان التعليم العالي هو الميدان الحقيقي والمنطلق لتحقيق الإصلاح ببناء عقول مسلمة تفكر برؤية إنسانية عالمية منطلقة من أصولها العقدية ومستقلة عن الهيمنة والرؤية المعرفية الغربية التي تسيطر على البحوث العلمية العالمية ما يجعلها تدور في فلكها وتؤسس لمقولاتها.

---

[1] زكي الميلاد، "**تطورات الفكر الإسلامي ومساراته المعاصرة**"، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 27، 2001، ص84.

[2] بدون مؤلف، ***التحرير***، مجلة إسلامية المعرفة، العدد33، 34، صيف وخريف 2003، ص5.

[3] محمد أبو رمان، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، مرجع سابق، ص84.

رابعا: الـــــأدوات.

يقدر علماء وباحثي معهد الفكر الإسلامي العالمي أزمة العقل الإسلامي وانكفائه عن العطاء العلمي إلى قصور الأدوات المنهجية المستخدمة، وإلى بقائه رهين منهجية تقليدية لم تعد قادرة عن الإجابة على الأسئلة المعرفية المعاصرة، من منطلق أن التراث الإسلامي يحوي بداخله ما يكفي لإجراء عملية الإصلاح المنشودة في العالم العربي والإسلامي خاصة وأن الأمة الإسلامية كانت في أزهى عصورها على عهده وبالتالي ليس هناك سوى العودة إلى الأصل وأخذه دون فهم وتمعن، إلا أن الزمن أثبت محدودية هذه الفكرة بل وعُقمها المنهجي. فمحاولات التجديد التي ظهرت مع بداية القرن العشرين انطلقت معظمها من مسلمات كان عليها مراجعتها بدقة، فقد ظنت بعض الحركات الإصلاحية أن تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والمعرفة كامل، وأنها لا تحتاج إلى مراجعة شيء منه إلى أنها أخطأت في ذلك[1]. ويجيب العلواني: [يستمد التجديد حقيقته من إعادة تشكيل العقل المسلم ووصل ما انقطع بينه وبين كتاب الله باعتباره المصدر الوحيد المنشئ مع الكون للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمنهاج. وكذلك بينه وبين سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعطيات عصر التنزيل والنبوة باعتبار السنة والسيرة هي المصدر الوحيد المفسر والمبين للكتاب الكريم][2].

يلخص المنتسبون لمشروع إسلامية المعرفة حل أزمة الفكر في العالم الإسلامي في تبني منهجية *[قراءة الوحي]* و*[قراءة الكون]*، لأن قراءة كتاب الكون من دون كتاب الوحي، تفضي بالتدريج إلى الفكر الوضعي الذي انحبس في الماديات وانقطعت أوصاله بالخالق، أما قراءة كتاب الوحي وإهمال قراءة الكون فينتهي إلى نفي القوانين والسنن التاريخية والاجتماعية والنفسية، ويؤدي في الأخير إلى تكريس العقلية الجبرية فينتهي الفكر إلى السكون والركود[3].

المطلب الثاني ـــــــ الاتجاه الحضاري.

يُعد البديل الحضاري مدخلا مهما في الإصلاحات التي أُطلقت على المستوى المعرفي والتي تكمل في إنتاجاتها العلمية إنتاجات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وتتمايز عنها في تركيزها على العلوم

---

[1] محمد طه جابر العلواني، "**لماذا اسلامية المعرفة؟**"، مجلة اسلامية المعرفة، العدد الأول، يونيو1995، ص20.

[2] المرجع السابق، ص 22.

[3] عبد الجبار الرفاعي، مرجع سابق، ص–ص 310–311.

السياسية والعلاقات الدولية التي ظلت لقرن كاملا منذ نشأتها الأكاديمية خاضعة لمناهج ونظريات غربية بما تعوزه هذه الأخيرة من استبعاد للقيم واستحضار للمناهج العلمية الكمية.

ونظرا لكون منظور الإسلام السياسي لم يستطع تخطي حدود التفكير في السلطة والدولة وما يحيط بهما من قضايا ملازمة كالتعددية الحزبية وحقوق المرأة والإنسان والديمقراطية وحرية الإعلام والتعبير وغيرها من القضايا، دفع هذا السبب بالكثير من الباحثين المختصين في حقل العلاقات الدولية والعلوم السياسية إلى رفع التحدي في المجال العلمي المنهجي بهدف ربط واقع التنظير بمقتضى المنطلقات والقيم الإسلامية والواقع الإسلامي الحضاري وتحدياته، خاصة التحديات التي تسعى الجهات الغربية بقوتها لتثبت مصالحها في المنطقة إلى خلق هوية حضارية جديدة ومختلفة عن تلك الهوية الحضارية التي قامت لقرون عدة وأثبتت نجاحها في إطار تعددي غير إقصائي والحديث هنا يقصد به الحضارة الإسلامية وكيفية تفعيل الدراسات الحضارية ضمن جيل من الباحثين يستطيعون أن يُكونوا بديلا للقصور الفكري والمعرفي للتيارات الإسلامية التي أعطت التنظيم والولاء أهمية فاقت الولاء للمعرفة والفكر كأساس ومنطلق التغيير وكما قصرت في تفعيل مفهوم الأمة وكيفية نقله من فكرة مجردة إلى واقع يتماشى مع قيم المسلمين ومصالحهم المطلقة.

وفي هذا الصدد جاءت خبرة مجموعة باحثي مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي انطلق عام 1986، على ركيزة بحثية وتدريسية قادها جيل من رواد الصحوة المعرفية الحضارية التي قامت على تشابك عدة تخصصات من الفكر السياسي الإسلامي إلى النظم السياسية إلى نظرية العلاقات الدولية بما يمكن وصفه حسب الدكتورة منى أبو الفضل بـــ "**الدراسات الحضارية**"[1].

يسعى هذا النوع من الدراسات إلى تكوين جماعة علمية حال الجماعات العلمية المتعددة في مجال العلاقات الدولية، ويسعى فريق العلاقات الدولية في الإسلام أن يكون أحد أهم المنظورات المتنافسة على التفسير في العلاقات الدولية من منطلق إبستمولوجي إسلامي، وقد سعى الجيل الأول من مؤسسي

[1] نادية محمود مصطفى، "**العلاقات الدولية في الإسلام من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد**"، مجلة المسلم المعاصر، العدد137،138، أكتوبر–نوفمبر–ديسمبر 2010، ص6.

الجماعة العلمية على رأسهم حامد ربيع ومنى أبو الفضل إلى التجديد على صعيدين: أولهما تجديد الوعي بالأمة الإسلامية كمستوى لتحليل، وثانيهما التنظير السياسي من مصادر إسلامية[1].

يُعد تجديد مفهوم الأمة مهما من ناحية مزاحمته للمشاريع القائمة في المنطقة والتي تقوم على توطين الكيان الصهيوني أو الدولة العازل كما جاء في المراسلات الخارجية البريطانية إبان تأسيسها بما يخدم القوى الغربية الكبرى ويثبت مصالحها لأن أي وحدة حضارية في المنطقة ستكون مهددة للمصالح الغربية بتحوير الطاقات الاستهلاكية إلى طاقات إنتاجية تصب في نهضة المسلمين الذين يتوسطون العالم بشريط جغرافي متصل يمتد من اندونيسيا شرقا إلى المغرب الأقصى غربا وتتوسطه منطقة الشرق الأوسط المفروضة فرضا على المنطقة.

أما استلهام التنظير السياسي من مصادر إسلامية فإنه جاء استجابة لتحدي فريقين يقفان بين موقف الإفراط والتفريط، الأول: ينظر للإنتاج العلمي الفقهي في المجال السياسي الداخلي أو الخارجي نظرة تقديس من قدسية المصادر المعتمد عليها من كتاب وسنة ولا يرى أي ضرورة في التجديد وفق منطق تخطي الزمان والمكان والأشخاص، والفريق الثاني: يرفض أي ربط بين العلم والإسلام، ويحاجج بأن العلم لا ديانة له[2]، وأن في ذلك إخراج للعلم من إطاره الإنساني الجامع إلى إطاره الديني الضيق متناسين أن النهضة العلمية التي تعيشها الإنسانية اليوم هي في حقيقة الأمر مؤدلجة وتم تنميطها وفقا للقيم الوضعية المستوحاة من واقع التجربة الغربية ليتم تعميمها تحت لغة **[الموضوعية لا تقبل القيم]**.

فقد كان من أهم ملامح المراجعات داخل الجماعات العلمية الغربية في فترة ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان:

أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت القضايا الأمنية والعسكرية في شقها المادي على الاهتمام البحثي نتيجة سيطرة المنظور الواقعي على حقل التنظير في العلاقات الدولية، ثم نافستها في مرحلة تالية وموازية قضايا الاقتصاد السياسي الذي تزعم الدفاع عن المنظور الليبرالي التعددي.

---

[1] المرجع السابق، ص، ص 7،10.

[2] مصطفى المنجود، "**الدولة وحدة التعامل الخارجي في الإسلام**"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 137،138، أكتوبر–نوفمبر–ديسمبر 2010، ص163.

ثانيهما: مراجعة المنهج الوضعي السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار علم خال من القيم، وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم، على حد محاججة هاليداي وهولستي بأن العلاقات الدولية لم تصل لنظرية عامة نتيجة إهمالها القيم والتاريخ والفلسفة[1]. هي دعوة حضارية صائبة من ناحية توقيت طرحها المزامن لمرحلة المراجعات ومهمة من حيث دعواها الإصلاحية الهادفة إلى ربط مسار العلم بتفعيل الدور الحضاري الإسلامي من جديد.

أولا: التكييفات المصطنعة للكيان الحضاري العربي الإسلامي

شكلت الدولة القومية المفهوم الغربي الأصيل بديلا سيئا كانت له نتائج كارثية على المنطقة العربية والإسلامية الإرث السابق للدولة العثمانية، والتي كانت تشكل أمة على أساس الرابطة العقدية أي الدين الإسلامي من جهة والإمامة الكبرى من جهة ثانية، إلا أن انفكاك الإمامة والغزوة الغربية الاستعمارية أدت إلى دفع حركة قومية بدأت فكريا ثم انتقلت إلى المستوى العملي، انتهت بمفهوم *[الجماعة]* إلى كيانات إقليمية مقسمة تقسيما يخدم مصالح القوى الخارجية.

ليس لنا هنا الإسهاب أكثر من هذا الحد لأنه سبق وأن تطرقنا إلى الحركة القومية العربية والتركية كفكر وواقع عرفتهما الجماعة العربية ما بين نهاية الحرب العالمية الأولى إلى منتصف ستينات القرن الماضي، لكن اللازم من الأمر توضيحه في هذا التقديم إثبات النزعة التشتيتية لهذه الحركة التي انتهت إلى تكريس نطاق جغرافي أوسع ما يطلق عليه الشرق الأوسط. كيف ولماذا حصل ذلك؟

–ما تقرره مصادر التاريخ والأنثروبولوجيا أن العرب ليسوا عرق واحد أو قبيلة منفردة بذاتها، حال الأمة الألمانية أو الإيرانية أو الروسية المتوالدة عن أصل عرقي واحد، فالعرب شعوب متنوعة في أصلها العرقي وحدتها اللغة أولا وهي العربية لسان التواصل والبراعة التي نبغ فيها العرب والعقيدة الإسلامية ثانيا[2]، ومن الواضح تاريخيا أن الإسلام نقل العرب من مفهوم القبائل المتناحرة إلى أمة واحدة ومن الإنتاج اللغوي الشعري أو النثري إلى الإنتاج الإنساني والعلمي ماديا كان أو معنويا ومعه انتقلت إلى

---

[1] نادية محمود مصطفى، ***العلاقات الدولية في الفكر السياسي من منظورات مقارنة***، بحث مقدم في الملتقى العلمي لقسم العلوم السياسية، أكتوبر 2011، ص5.

[2] منى أبو الفضل، ***المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية، التعريف بماهية المنطقة العربية***، مجلة إسلامية المعرفة، العدد9، يوليو 1997، ص58.

مستوى الاستقرار فمستوى الانجاز والحضور والشهود بعدما كانوا قوما رحل لا انتاج لهم سوى ما تداولونه من تجارة.

بناءً عما سبق يظهر التناقض في الفكر القومي الذي يرى في القومية بناء قائم بالأساس على التقارب الثقافي والفكري والتاريخي لا اللغة والعرق وهذا ما يُحيلنا إلى التساؤل عن دور الإسلام في التشكيل الثقافي العربي قديما وحديثا[1]. وقد أكدنا سابقا إلى أن شعوب المنطقة تنزع إلى الدين بشكل قوي ما أنتج جماهيرية لتيار الإسلامي الحركي وما سينتجه لتيار القومي إذا ما تعاطي مع الفكرة الإسلامية تكاملا لا تناقضا من خلال اعتناقه للفكرة الاشتراكية أو الليبرالية على اعتبار أن القومية الغربية اعتنقت التيار الليبرالي الذي أوصلها إلى المؤسسة الأوربية الفوق قومية وأوصل العرب الى كيانات دون القومية متناحرة ودول فاشلة ما يستوجب مراجعة مشروع الحداثة في المنطقة الذي لو تم من المعطيات التاريخية للمنطقة منطلقا من استصلاح الكيانات السياسية بنقلها من الشخصانية إلى المؤسساتية اللامركزية لأنتج استنهاضا للأمة وتطويرا لمؤسساتها من داخلها لا من خارجها.

انتهت محاولة التكييف القومية الاستبدادية للمنطقة إلى الفشل الذريع –كما سبق وان وضحنا–ولم تتوقف عند هذا الحد فهي فتحت المجال إلى تكييف أعمق وأخطر وهو تكييف الشرق أوسطي الذي ينظر إلى المنطقة على أنها كيانات مختلفة ثقافيا وعرقيا تقوم على نظرة الآخر.

الشرق الأوسط هو شرق بالنسبة للذات الغربية المتمركزة والتي زرعت كيانا غريبا في قلب المنطقة ما جعل دوائرها البحثية تسعى جاهدة إلى إثبات فسيفسائية المنطقة بهدف جعل الكيان الصهيوني جزءا لا يخرج عن هذه الفسيفساء، ويُعرضها إلى شتات على مستوى طائفي أو عرقي أو مذهبي حال ما يحصل حاليا في المنطقة.

ثانيا: رؤية معرفية جديدة لجيوبولتيك الشرق الأوسط

تعتبر الانطلاقة الفكرية التي تزعمتها الحركة الإصلاحية وأهملها الإحيائيون الذي تصدروا المشهد السياسي العربي وعمقه الجيواستراتجي، نقطة تحول هامة في تطور المنظور المعرفي للإسلام السياسي وذلك من خلال تعطيل الحركيين لعملية بناء مشروع فكري ثم معرفي مستقل عن أي تنظيم وعن التعبئة

[1] المرجع السابق، ص60.

الدينية السياسية للجماهير لكسبها بكشف نقائص الأنظمة السياسية الحاكمة مغفلين البعد المعرفي والفكري اللذان يعدان القاعدة الصلبة لبناء أي مشروع حضاري لتغيير الجذري.

تمعننا في النهضة الغربية نجدها نهضة فكرية تلتها حركة علمية انتهت إلى واقع حضاري جديد شكل ببحثه وارتباطه بسؤال النهضة والتقدم استجابة فارقة وحسما حضاريا في التناقضات التي عانت منها المجتمعات الأوروبية خلال القرون الوسطى. فمن سؤال الدين والدولة انتهى الفكر الغربي إلى الانتصار للدولة وتحجيم دور الدين في القطاع الخاص تحت عنوان العلمانية، ومن التضاد الذي ظهر بين الإقطاع والرأسمالية الناشئة ثم الرأسمالية والاشتراكية انتصرت أفكار الرأسمالية واقتصاد السوق مع تلطيف لهذا النظام بتقوية الضمان الاجتماعي والعمل النقابي، ومن توغل الاستبداد وظهور تناقض الدولة في خدمة الفرد أو الفرد في خدمة الدولة انتهى الغرب إلى الديمقراطية المؤسساتية التي جعلت الدولة وسيلة لتحقيق مصالح الأفراد وتحقيق أمنهم والمحافظة على حريتهم، فكانت النتيجة التأسيس للديمقراطية ودولة القانون وحرية الرأي والتعبير وحق المعارضة كضمان لحق الأقلية المخالفة لرأي الأغلبية. إنها تجربة تاريخية حقيق بنا أن نتوقف عندها وأن نبني لا على أسئلتها أجوبتنا بل على قدرتنا على إحياء ذلك التفاعل بين الفكر والواقع والتكامل في الأفكار والسعي إلى هدف التقدم.

حاول الغرب اقتناص فكرة العالمية وسعى إلى تعميم تجربته والتأكيد على أحقيتها في ذلك دون التجارب الإنسانية الأخرى وقد كانت المنطقة الحضارية العربية والإسلامية السابقة حقلا لتجارب الغربية بأن بنت نهضتها على استغلال شعوب المنطقة وحولتها إلى شعوب استهلاكية لديها قابلية للاستتباع وشعورا نفسيا بالتبعية والانبهار.

ولم يئن الأوان لهذه الأمة إلا مع مطلع ثمانيات القرن الماضي وبداية التسعينات أن تطرح سؤال ضرورة التملص من الآخر، خاصة بعد الأصوات الفكرية الناقدة التي ظهرت في الغرب لتعلن ضرورة مراجعة إرساء القيم من جديد في الميدان العلمي والعملي على سواء. فظهرت نخبة من جيل التحدي والإحياء والدعوة إلى العودة للوراء من أجل التقدم إلى الأمام. بمعنى التأمل في الأصول المعرفية الإسلامية من قرآن وسنة إلى التجربة الحضارية الإسلامية من أجل تطوير نماذج ونظريات تكون بمثابة الوسائل العلمية والإعدادات المعرفية لرؤية الواقع واستشراف المستقبل وتوجيهه لصالح الأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء على اعتبار مبدأ الوسطية التي خص الله بها أمة الإسلام.

في سياق دراستنا للبديل الحضاري للمنطقة الشرق أوسطية –بالمسمى الحالي– والذي قدمته الباحثة منى أبو الفضل في مشروع الدراسات الحضارية، انتهينا إلى أن تكوين كيان حضاري موحد يصعب ويتعطل من حين إلى آخر كون الكيان الصهيوني يتوسط العالم العربي والإسلامي وأن هناك مشروعان فكريان يتصارعان على المنطقة المشروع الغربي الإمبريالي والذي نظر إلى المنطقة العربية وامتدادها الجيواستراتجي (تركيا وإيران) نظرة جيواسترتجية تهدف إلى خلق كيان وظيفي مهمته الأساسية منع أي مشروع للوحدة عن طريق التفعيل من التغلغل الخارجي المتشابك مع الاستبداد السياسي الهادف إلى تقسيم المجتمعات العربية والمسلمة إلى كيانات دون قومية متصارعة، يقابله المشروع الحضاري الإسلامي الذي ظهر جليا في فكر الإصلاحيين وحركة الإحيائين والمقاومة الإسلامية إلى أنه ظل مشروعا يعوزه الكثير من النظرة الجيوبولتكية والتاريخية والمعرفية الشاملة لمواجهة المشروع الشرق أوسطي الذي تدعمه وتنظر له الدوائر الأكاديمية الغربية والتي توجه السياسات الخارجية للقوى الكبرى على رأسها الولايات المتحدة المهيمن العالمي على الإقليم والساعي إلى تثبيت وجود الكيان الصهيوني لاستكمال دوره الوظيفي، وهنا لا يمكن بأي حال تغافل المشروع الإيراني الذي برز بقوة في الآونة الأخيرة.

ولأن الشرق الأوسط كخريطة جغرافية قائمة بذاتها اليوم هي من واقع رؤية الآخر للمنطقة فإن أي بحوث تنطلق من خلال التسليم بهذا الواقع القائم فإنها بطريقة أو بأخرى ستصل إلى تبني نتائج علمية مبنية على واقع مرسوم وفقا لرؤية فكرية ومصلحة قومية تختلفان تماما عن الرؤية الذاتية الحضارية، ومنه علينا كباحثين نقد الواقع القائم حاليا والقفز إلى المرحلة التاريخية ما قبل تشكل الكيان الصهيوني واستقصاء المصادر المقدسة والتاريخ الإسلامي بهدف بناء رؤية جديدة تهدف إلى تغيير الواقع القائم ولن يتم هذا إلا من خلال تغيير المنطلقات الابستمولوجية الغربية إلى منطلقات إبستمولوجية إسلامية. وقد لخصها عبد الفتاح العويسي في:

– العلاقات بين الشعوب والأمم هي علاقات سلام وتعارف وتعاون، ومن هنا النظر إلى الواقع الدولي على أنه علاقات بين شعوب ومجتمعات لا كيانات سياسية تسعى إلى تحقيق الهيمنة عن طريق القوة والصراع.

–الوحدة الإنسانية مع مراعاة التعدد الديني والثقافي والفكري، فما عدا الله الواحد كل شئ متعدد وهذه التعددية تدار بالاحترام ومنح الفرص للآخر والعدل بما يجعلها مصدر ثراء وليس مصدر خراب ودمار.

–مستويات التحليل في العلاقات الدولية هي الفرد والمجتمع والدولة والأمة معتبرا هذه الأخيرة كيان ثقافي عقدي وأهم مستوى لتحليل خاصة الدولة القومية مفهوم وواقع دخيل على الأمة تم انتاجه في مخابر الاستراتيجية الاستعمارية الغربية في نهاية القرن الماضي، ولم تجني المنطقة من ورائه إلا الصراعات الحدودية والانقسامات العرقية والطائفية.

– التاريخانية، أعطى العويسي دفعة قوية للتاريخ وبضبط حركة التاريخ أهمية كبيرة في فهم وتحليل الأحداث الدولية. فإذا كان التاريخ يعبر عن الحدود الزمنية فإن الجغرافيا تعبر عن الحدود المكانية، والتي لا مناص لأي ظاهرة أن تكون لها هذين البعدين الهامين[1].

المطلب الثالث ـــــــــ الاتجاه الشبكي المجتمعي.

تم رصد أهم نتائج تطور مشروع الإصلاح في المجال الحضاري الإسلامي فيما يربو عن قرن من الزمان في ثلاث ملاحظات أساسية: **أولا:** التحدي الغربي كان ولا يزال يمثل الدافع للنهوض، فبعد استكمال مشروع الشرق الأوسط في نسخته الأولى عام 1948 بقيام الكيان الصهيوني وما نتج عن ذلك من اختلالات أمنية واقتصادية وثقافية في المنطقة، جاءت النسخة الثانية بعد أحداث 9/11 لتأكد أهمية المنطقة بالنسبة للآخر وقد تعزز هذا القول بالتدخلات الخارجية العسكرية المباشرة بعد الأحداث مباشرة (أفغانستان عام2001 ثم العراق عام2003)، ثم أحداث الثورات المضادة بعد موجة الربيع العربي (2011)؛ وما استقر بعدها من صراع بالوكالة بين مشاريع للهيمنة دولية (روسيا والولايات المتحدة) وأخرى إقليمية (إيران وإسرائيل). **ثانيا:** كما لم يسلم الواقع الحضاري الإسلامي من حالة الاختراق والتغلغل، كذلك كان المشروع الفكري النهضوي الذي سقط في مصيدة الثنائيات(الديني/السياسي)، (الفكر/الحركة)، (الإسلامي/القومي). وفي حقيقة الأمر كرست هذه الثنائيات مفهوم الفصام الحضاري بين المكونات الذاتية والطموحات الحضارية في التقدم. **ثالثا:** تعدد مداخل الإصلاح لم يكن تعدد تكامل بل أفضى إلى تعدد تضاد وتصارع أجهض المشروع الإصلاحي في المنطقة وأوقعها في التطرف، فلم

[1] عبد الفتاح محمد العويسي المقدسي، ***صناعة التاريخ المستقبلي نماذج بيت المقدس لتفسير الاحداث المعاصرة وتوجيهها***، الجزائر: دار الخلدونية، ط.2، 2013، ص–ص 248–249.

يقدم الإصلاح الديني طريقا مستقلا لمقاومة الاستبداد بل تكامل معه فيما يعرف سابقا بالوهابية وحاليا بالسلفية، ولم يتزعم المشروع الإسلامي الحضاري باعتباره قاعدة لإصلاح المجتمع ممثلا بالتيار الإصلاحي بقدر ما تزعم مشروع الإسلام السياسي، منفصلا تدريجيا عن التغيير المجتمعي ما أجهض مشروع التغيير الحضاري[1].

أبانت أحداث الربيع العربي عن ضرورة الاستجابة القوية والفاعلة من المنتمين والمتبنين والعاملين في المشروع الإسلامي بتعدد روافده ومنطلقاته، ضد التحديات الماثلة في المنطقة، والتي يمكننا تلخيصها في مجموعة من التساؤلات: ما هو منطلق التغيير والإصلاح الداخلي هل هو السلطة أم المجتمع؟ هل يمكن للإسلاميين من كسر الحلقة المعقودة بين الأنظمة المستبدة في المنطقة والقوى الدولية لتوقيف التدخلات الخارجية في المنطقة وفقا لمصالحها؟ هل يمكن أن تستقل مشاريع الإصلاح الإسلامية على كسر عقدة الجماعة والقومية لتتعداها لخدمة أبناء الوطن كاملا والأمة؟

أولا: الربيع العربي: دعوة لتكيف مع التحولات الجديدة.

لقد كان دارسو العلوم السياسية يفضلون دائما الاعتقاد بأن السياسة " علم" وليست شيئا آخر وأنه يمكن اكتشاف قوانين استنادا إلى دراسات تجريبية ودراسات حالة، تنطبق على حالات متعددة إذا بدا أنها تتضمن ملامح متشابهة. لكن ما حدث في المنطقة العربية تسبب في صدمة نظرية، فلم يكن أي أحد قادرا على التنبؤ بما حدث، رغم وجود نظريات " العدوى السياسية" و"نماذج الدمينو"، لم يتصور التيار الرئيسي في مصر أن ما حدث في تونس قد يتكرر في مصر وليبيا وسوريا واليمن.[2]

عاشت ولا تزال بعض الشعوب العربية حالة ثورة كبرى، عبرت عن نفسها في موجة من الانتفاضات التحررية رفعت خلالها مطالب إصلاحية متباينة في أكثر من بلد عربي، وطبعت وسائل

---

[1] نادية محمود مصطفى، «**بين فقه الواقع وفقه التاريخ، حالة الصعود الإسلامي في ظل الثورات العربية**"، **مصر**: السياسة الدولية، العدد188، إبريل 2012، ص 7.

[2] محمد عبد السلام،" **كيف ستدار العلاقات الإقليمية في المرحلة المقبلة**"؟ مصر: السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011، ص 6.

الإعلام والمحللين هذه الشعارات بضرورة أن تكون النقلة القادمة هي مجتمع وسلطة ديمقراطية ترعى الحقوق في ظل العدالة الاجتماعية[1].

وقد كشفت أحداث الربيع العربي عن تحول نوعي في المجال الحضاري القائم في المنطقة حاليا، وبضرورة علينا تغطية هذه التحولات لمعرفة أهمية التحديات التي ستبنى عليها توجهات الرؤية والمشروع الإسلامي الحضاري والتي تتلخص في ثلاث محاور أساسية:

1-التحول من التفاعلات التقليدية إلى التفاعلات الشبكية.

ساهمت التحولات التكنولوجية في تقليص تكلفة الاتصالات، كما سمحت بتضاعف سرعة انتشار المعلومات والصور والأفلام وكمها، الأمر الذي أدى إلى ظهور ما أصبح يدعى بعد ايمانويل كاستل *[مجتمعات الشبكات]*(*). وذلك وفق محورين محور أفقي: تسارعت عبره طرق انتشار المعلومات وذيوعها؛ ومحور عمودي: تكاثفت عبره الروابط والاتصالات.[2]

كما أحدث ظهور الفضاءات الافتراضية(**) على شبكة الانترنيت تحولا هاما، ساهم مساهمة فاعلة في حصول الحراك العربي ولا يزال، ويعد اليوتيوب أكبر المواقع على شبكة الانترنيت، بحيث لم يقتصر استخدامه على الأفراد، بل تعداه إلى أهم الشركات والأحزاب والحكومات، يدخل موقع اليوتوب شهريا 490 مليون زائر (غير مكرر) من أنحاء العالم، وينتج من هذه الزيارات عرض 92 مليار صفحة كل

---

[1] صلاح سالم، "**مسارات وآفاق موجة التحرر العربي**"، القاهرة: شؤون عربية، العدد 146، صيف 2011، ص 31.

(*) **المجتمع الشبكي:** مصطلح يطلق على المجتمعات الحديثة التي تؤمن بدور المعلومة، ومن ثم تشارك في إنتاج المعلومة وإدماجها في العملية الإنتاجية ولا يقتصر دورها على مجرد استخدامها. والشبكات وفقًا لعلم الاجتماع هي الشكل المترتب على الانضمام الطوعي لعدة أشخاص إلى بعضهم؛ للمطالبة بمطلب محدد أو لتحقيق هدف ما، وأساس هذا الانضمام طوعي. وبالتالي فإنها شكل تنظيمي مرن إلى أنها تفتقد لتنظيم الإداري أيا كان شكله وإلى الأيديولوجية والقيادة، ومن ثم فإنها تختلف عن التنظيم السياسي والحركة السياسية التي تعرف بأنها شكل من أشكال التحدي المنظم الواعي والمستقل عن السلطات القائمة. راجع: عزمي خليفة، ***تحولات الدولة القومية والسلطة، دراسة في انعكاسات الحكم الشبكي على الحكم وعلاقات السلطة***، مصر: مكتبة الإسكندرية، 2016، ص، ص18،19.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، ***الشباب: التشبيك وثقافة التواصل والتغيير السياسي، في الانفجار العربي الكبير***، مرجع سابق، ص-ص 78-79.

(**) في عام 1985 استخدم خبير المعلوماتية غارون لانييه، لأول مرة، تعبير" **افتراضي**" ذا الجذر التاريخي والحمولة الفلسفية. وأراد الإشارة إلى الواقع في اللعب ضمن التجارب الحية التامة، حيث تكون كل الحواس مشتركة، بواسطة وسيط الكتروني.

شهر، ويبلغ متوسط زيارة الفرد لليوتيوب 15 مرة في الشهر، وأصبح اليوتيوب يستقطب شرائح كبيرة من الشباب العربي وتحول إلى مساحة حرة للتعبير والإبداع.

أما موقع الفايسبوك، أشهر مواقع الاتصال ونشر المعلومات، فعبره يستطيع المرء نشر المقالات والأفكار والصور والأفلام والمستندات، ويمكن لأي كان أن يبحث فيه عن الكثير من المعلومات التي تجعله يخترق خصوصيات الغير لمعرفة التفاصيل الدقيقة عن الأشخاص. وقد سمحت هذه المواقع الاجتماعية بإحداث ثورة شعبية، وذلك لاستقطابها الجماهيري وسماحها إلى حد كبير بتجاوز الرقابة الفكرية في العالم العربي[1]. وتفسير ذلك أن خميرة الحركات الشعبية في الدول العربية المنتفضة، كانت تتشكل عبر محورين:

المحور الأول: محور التواصل الشبابي الفعال والفوري مع الثقافة العالمية في جانبيها المعلوماتي والمعرفي؛ المحور الثاني: محور التصاعد في سياسات أمنية تقوم على الاستبداد وتهديد حياة البعض عبر شبكات التواصل الاجتماعي.

على هذا النحو تمثل الانتفاضات العربية نموذجا مثاليا لانتفاضات عصر ما بعد الحداثة، لقد تحدث كثيرون عن الحراك الشعبي المصري الممثل فيما أطلق عليه ثورة 25 يناير، وعن كيفية وقوعها من دون قيادة واضحة لها، أو إيديولوجيا تحكمها. فلقد خلت مما يسمى في تقليد الثورات العالمية الحديثة بـ [الانتلجنسيا] تلك الطبقة القادرة على نشر الوعي الثوري وقيادته، كما خلت من ذلك التنظيم الطليعي الحزبي القادر على حشد الآخرين.[2] وقد أثبتت وسائل الإعلام والوسائط التكنولوجية والعوالم الافتراضية قدرتها اللامتناهية في اقتحام حدود الدولة القومية، وفي زرع ثقافة مخالفة لثقافة النظام الحاكم.

2 –<u>التحول في مدخل الإصلاح: من الأنظمة السلطوية إلى الشعوب</u>

أظهرت الانتفاضات الشعبية في المنطقة العربية وفي إيران عن تزايد الوعي الشعبي، ودوره في الإصلاح في ظل دول وأنظمة متأزمة وصلت إلى مرحلة الانسداد لأسباب يمكن ايجازها في:

[1] المرجع السابق، ص 87.

[2] صلاح سالم، مرجع سابق، ص 35.

-قيام السلطات العربية الحاكمة بدمج الدولة في بنية النظام، فالمؤسسات التي كان من المفترض أن تعمل لصالح الدولة المستمرة سخرها النظام لصالحه، فأصبح زوال الحاكم يعني زوال الدولة

-إن طول بقاء رؤساء وملوك الدول العربية في الحكم مكنهم من إقامة شبكة متينة حولهم من أصحاب المصالح وهؤلاء شكلوا ما يمكن تسميته بـ " زبائنية سياسية" تتشكل من كبار العسكر وكبار ضباط أجهزة الأمن وكبار رجال الجهاز البيروقراطي وبعض المثقفين والإعلاميين المستفيدين من السلطة، ولذلك فسقوط رأس النظام لا يعني سقوط النظام كله، وعليه كان لزاما أن تعقب الثورة ثورات مكملة وهذا ما ينبغي أن يكون في الحالة العربية.

- لا تزال الدولة العربية خاضعة لمنطق القبيلة أو الطائفة أو المذهب، وقد حصل مشاهدة ذلك بل والتأكيد على صحته من خلال الانتفاضات العربية التي كشفت عن وجه الدولة الليبية واليمنية القبلي وعن سوريا المتحكم فيها من قبل الطائفة العلوية التي أحكمت قبضتها على المؤسسة العسكرية، والبحرين الخاضعة لمنطق الصراع المذهبي السني الشيعي[1].

ثانيا: رؤية إصلاحية مجتمعية شبكية

لعل هذه التحديات ستكون المحفز لتغيير البيئة التفاعلية على مستوى المجال الحضاري، فنمو الوعي السياسي وزوال الخوف من الأنظمة والشعور المتزايد بالإحباط من الواقع الحضاري المتخلف. سيجعل من الأنظمة السياسية لما بعد الحراك العربي أنظمة سياسية تحت الرقابة الدائمة لشعوبها.

أثبتت هذه الحراكات غياب قاعدة فكرية مشتركة توجه المرحلة القادمة، وقد اتضح ذلك من الشعارات المرفوعة التي كانت تحمل طابعا اقتصاديا وسياسيا يشابه الطابع الاقتصادي والسياسي الغربي، ما يدفع إلى ضرورة التنبيه لخطورة غياب مشروع حضاري إسلامي يراعي التحولات الحاصلة في المنطقة والتي كشفت عن ضرورة إعادة تقييم للمشاريع الإصلاحية السابقة وايلاء الشعوب في إطارها المجتمعي والمنفتح والمختلف دورا مهما ينتقل بمدخل الإصلاح من سؤال الهوية وربطه بالسلطة وشكل الدولة والنظام السياسي إلى سؤال السياسة ببعدها الإسلامي الإصلاحي الذي يقوم على العمران وتفجير الطاقات في ظل مؤسسات مدنية مستقلة عن السلطة وفاعلة.

---

[1] عمار علي حسن، "**الثورات العربية... مهمة صعبة ومصير غامض**"، شؤون عربية، العدد 147، خريف 2011، ص-ص 37-38.

بناءً على ما سبق أظن أنه حان الوقت لإعطاء الجماهير العربية والإسلامية أهمية في برامج الإصلاح مع مراعاة ظروف العصر القائمة على الإنتاج والتفوق التقني والإبداعي بما يسمح بتحوير معنى الإصلاح إلى الاستخلاف الجيد في الأرض بعد أن تطبع هذه الاستخدامات الحداثية بالقيم الإسلامية مع مراعاة الخصوصيات الثقافية الأخرى، والتي يمكن أن تجعل المجال الحضاري ينتقل من سؤال الهوية والنهضة إلى سؤال قيمنة المنتجات الحضارية وتأصيلها فتكريسها لخدمة البشرية، كما أن فك الارتباط بين الإصلاح والتمكن من السلطة سيقضي على ميراث الاستبداد في المنطقة سواءً باسم الدين أو الأمن.

فقد عرفت المجتمعات الإسلامية في أزهى عصور تطورها الحضاري، مؤسسات المجتمع المدني والتي اضطلعت بوظائف التعليم وتنظيم الوقف وبناء المرافق الصحية والخدمات الاجتماعية، وشكلت هذه المؤسسات شبكة مجتمعية متصلة على امتداد الحدود الجغرافية للحضارة الإسلامية، وعلى رأس هذه المؤسسات المدنية المجتمعية تربعت ثلاث مؤسسات لعبت دورا مهما في تحقيق التوزان والتفاعل المجتمعي، تمثلت هذه المؤسسات في *[التنظيمات الحرفية والمهنية]* والتي اعتمدت تنظيما خاصا لم تتدخل فيه السلطة السياسية، *[مؤسسة العلماء]* والذين شكلوا النخبة العلمية والثقافية والتي كانت مسؤولة عن عملية التشريع وتوجيه المجتمع نحو قيم الإسلام، *[مؤسسة الأوقاف]* حيث لا تكاد توجد وظيفة داخل المجتمع إلا وكان لها وقف خاص بها[1].

كما أن الانفتاح على الوسائل الديمقراطية التي تسمح عن طريق الانتخابات الدورية بفتح المجال أمام جميع التوجهات المجتمعية لتعبير عن رؤاها وبرامجها ومنها حركات الإسلام السياسي التي يجب أن تعزل عن سريتها وطابعها الديني العقدي المحض إلى طابعها السياسي الإصلاحي والذي يولي قضايا التنمية وتحقيق الأمن والاستقرار والحضور الحضاري مكانة أولى من مكانة الدعوة إلى الدولة الإسلامية، إنه من الضروري أن تعي حركات الإسلام السياسي المزلق الذي وقعت فيه لقرن مضى وهو المرابطة على الدفاع عن الدين والذي هو ليس من صلاحيات من يدعي الإصلاح السياسي، فهنا نؤكد على أنه يجب الدعوة إلى الإصلاح السياسي في إطار المحتوى الإسلامي وليس الدعوة لأجل التمكين السياسي دون وجود مشروع إصلاحي يدعم ذلك التمكين بما لا يحوله إلى استبداد آخر، ولعل مراقبة السلوكات

[1] لؤي صافي، ***الرشد السياسي وأسسه المعيارية من الحكم الراشد إلى الحكومة الرشيدة***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1 ،2015، ص، ص 165،167.

السياسية للحركات الإسلامية في فترة الممتدة من [2010–2017] يلحظ التحول إلى نوع من عقلنة للمشروع الإسلامي وواقعية سياسية قد تسفر على تحولات هامة في السنوات القادمة.

كما لا يفوتنا التأكيد على الإسلام الفكري الحضاري الذي اعتبرناه بديلا ومكملا في نفس الوقت لما سبق من توجهات إصلاحية، بما أنه يدعم التوجهات العبر قومية إلى التوجهات الفوق قومية في إطار طابعها القيمي دائما على أساس مفهوم الأمة الذي يعد مدخلا مهما للقضاء على التغلغل الخارجي وذلك بعد تفعيل المؤسساتية الديمقراطية على المستوى الدولاتي والتي تفتح المجال لمأسسة مفهوم الأمة الذي ارتبط سابقا بمفهوم الخلافة ويمكن حاليا ربطه بمفهوم التكامل الوظيفي لتحقيق التنمية بجميع مضامنيها لمواجهة الخطر الخارجي وهذا لن يتم دون تغيير الأنظمة السياسية في المنطقة والتي بدأت ملامحه مع الحركات الشعبية عام 2011 والتي تحتاج إلى حراك أقوى قادم لضبط المأسسة الدولاتية في إطارها التعددي بما يفضي إلى الاستقرار الداخلي الذي ينتهي إلى طرح مستوى المأسسة الفوق قومية في ركنها الحضاري.

المبحث الثالث ـــــ مستقبل اتجاه تحول الإسلام السياسي في الشرق الأوسط.

لم يختلف أكثر الباحثين والمؤرخين من داخل المجال الحضاري أو خارجه على إعطاء العامل الخارجي الدور الأهم في إعادة طرح سؤال الإصلاح وأرجعوه جميعا إلى المرحلة النابولونية والتي حملت للمنطقة قيم الحداثة الأوروبية، وطرحت سؤال إعادة النظر والتقييم للمرحلة الحضارية السابقة والتي أصبحت إنتاجياتها تحت مسمى التراث الذي لم يكن قبل قرن سوى إنتاج علمي معرفي وليس هناك من داع لوسمه بالإسلامي آنذاك، فقد كانت هوية المجتمعات والعلوم والمعارف واضحة جلية للجميع، إلا أن حضور العامل الخارجي واقتحام مسألة الثنائيات العقل العربي والإسلامي جعلت من المجتمعات تنقسم أمام طريقين والعلوم تصنف إلى صنفين.

ومما لا شك فيه أن فكرة التفوق الغربي حضاريا وعلميا وحتى عرقيا هي فكرة مصطنعة آمن بها الغرب وسعى إلى تمريرها إلى أقرب مجال حضاري إليه هو المجال العربي الذي لطالما ارتبط به جيوسياسيا من

خلال التحام مساحة الدولة العالمية لألكسندر المقدوني أولا إلى الشرق الأوسط آخرا، وسعى إلى تكريسها في التاريخ والحضارة والعلوم، وهذه الفكرة زادت أهميتها بانطلائها على العقل العربي والإسلامي في آن[1].

وتكمن خطورة عصر النهضة بداية بالمسمى الذي اتخذ نفس المضمون الأوروبي دون وعي لازم، أوروبا عاشت ما يقرب من اثني عشرة قرنا وهي تحت نير الظلام الكنسي والعرب والمسلمين عاشوا قرابة عشرة قرون وهم متفوقون حضاريا ومجتمعيا والدين عندهم هو الدافع والحافز لهذا التفوق، إنها مقاربة تاريخانية مختلفة بيننا وبينهم. الدين متكرس في ذاكرتهم سلبيا وفي ذاكرتنا الدين حاضر حضورا إيجابيا، أوروبا انطلقت بفك الارتباط بالمؤسسة الكنسية المرتبطة بالدين وكان عصر النهضة أحسن نموذج عن بداية التحرر الأوروبي منه، والمسلمون لما نهضوا بدو منقسمين بين من جعل الدين منطلقا لنهضة وممن جعل الدين أساس التخلف.

ساهمت رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس وكتابه الفاصل بين مرحلتين تاريخيتين "تلخيص ابريز في رحلة باريس"، إلى إدخال منظومات من المفاهيم الغربية المنتزعة من سياقها التاريخي والحضاري واعتمادها كأساس لرؤية الواقع العربي الإسلامي في مصر[2]. ونقول مصر لا الدولة العثمانية باعتبار الوطنية القومية بدأت من هنا، فكانت النتيجة وقوع الاستلاب الفكري الابستيمي على المستوى الفكري والمعرفي والتحول التاريخي واقعيا بخلق واقع جديد من صنع وإنتاج العقول المحلية لا الغربية.

نعم، إنه الشرق الأوسط بعد الشرق الأدنى والأقصى وتبقى كلمة شرق والتي ارتبطت بالاستشراق أكبر دليل على دور الآخر ودور الخارج في تشكيل التاريخ الحضاري القائم حاليا منذ قرن من الزمان ولا يزال إلى حد هذه اللحظة.

ذلك التاريخ الذي ارتبط بسؤال النهضة في سياق مبني على أسس رؤية الآخر وعن التساؤل عن كيفية نقل تلك المنظومة الغربية إلى حضارتنا مع الاحتفاظ بقيمنا وبشيء من هويتنا؟ أي كيف يمكن المزاوجة بين الإسلام والحداثة؟ هذا الخطاب حسب المسيري أصبح قديما مقابل خطاب جديد أنبنى منذ أواخر الستينات على نقد الحداثة من داخل الكيان الغربي نفسه، ولو قُدر للإصلاحيين أن يعيشوا لهذا الزمن لراجعوا كتاباتهم عن الحداثة الأوروبية وكل من يعيش داخل المجال الحضاري يعي تماما ارتباط

[1] محمد عادل الشريح، مرجع سابق، ص108.

[2] المرجع السابق، ص118.

هذه الحداثة بالإمبريالية والتي كان من أهم نتائجها الخارطة الجيوسياسية القائمة الآن في المنطقة والقابلة لتحوير بتبدل المصالح والقوى والاستراتيجيات[1].

المطلب الأول ـــــــــــ اتجاه الانكماش والتراجع.

سيتم الاعتماد في هذا السيناريو على استمرارية المتغيرات المتحكمة في المحيط الداخلي والخارجي للإسلام السياسي، والمحيط الخارجي هو وضعية القوى الكبرى في الإقليم والداخلي هو مدى شدة تماسك الأنظمة السياسية واستمرارها، سنفترض أولا أن التغلغل والحضور الغربي خاصة الأمريكي سيزيد في المنطقة مما يزيد من تأثيره وتحكمه في مستقبل الإسلام السياسي. ومنه كلما زاد الحضور الأمريكي مع تنسيقه مع الأنظمة العربية زاد تحكم أمريكا في تحوير أو تهميش وإقصاء الإسلام السياسي من المشهد الشرق الأوسطي لصالح نماذج أخرى كنموذج الصوفي أو السلفي أو نموذج التدين الفردي المنفصلة كلها عن طرح القضايا السياسية الكبرى.

1- أثر متغير تغلغل القوى الكبرى: [الولايات المتحدة نموذجا]: كانت إحدى السمات الدائمة لدراسة الشرق الأوسط هي التأكيد على العلاقات الاقتصادية-الاجتماعية والدينية والسياسية، بين العالم الخارجي والمنطقة ذاتها. ولا يمكن فهم تاريخ الشرق الأوسط الحديث إلا بالتركيز على تدهور الإمبراطورية العثمانية وما اتبعها من هيمنة غربية[2]. وأهم ما ميز ويميز إقليم الشرق الأوسط، هو الحضور الدائم لمتغير تغلغل القوى العالمية في الإقليم، ما أثر على البنية الإقليمية للنظام من حيث حدوده ومنظومة قيمه وأمنه. وفي هذا الصدد يقول كارل براون:**[إن نتيجة الإرث الامبريالي الغربي وتدخله المستمر في الشرق الأوسط هي أن هذه المنطقة قد أصبحت المنظومة الفرعية الأكثر اختراقا من بين المنظومات في النظام الدولي]**.

شكلت أحداث 9/11 نقطة تحول هامة على المستوى العالمي والإقليمي وأبانت بوضوح شديد عن شدة الارتباط بين المشروع الغربي الامبريالي والمشروع الشرق أوسطي فمنذ اكتمال التأسيس الأول لشرق الأوسط بقيام الكيان الصهيوني عام 1948، إلى عام 2011 ، كان لا بد من مراجعة خارطة المنطقة

---

[1] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 60.

[2] فواز جرجس، ***النظام الإقليمي العربي والقوى الخمس الكبرى: دراسة في العلاقات العربية-الدولية والعربية-العربية***، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط.1، 1998، ص17.

جيوسياسيا وكذا فكريا، وجرى الربط بشكل تعسفي بين الإسلام والإرهاب وتحولت المنطقة إلى المفرخة الأولى عالميا لظاهرة الإرهاب، الذي كان أحد أهم النتائج الرئيسية لسياسيات الأمريكية، بصفة خاصة ونظم الاستبداد في المنطقة العربية إضافة إلى عامل الثروة النفطية وما أنتجته من وفرة مالية ساهمت مساهمة فعالة في دعم الجماعات الجهادية ضد الاتحاد السوفيتي سابقا، وعند اكتمال مهمتها تحولت إلى مواجهة من أنتجها وأصبحت في الرؤية الإستراتيجية الأمريكية العدو البديل والخطر الأخضر حسب طروحات هانتغنتون.

هنا يتضح سبب تحويل سؤال المفهوم حول الإرهاب إلى هاجس أمريكي من التهديد الإسلامي، وتحولت الحرب على الإرهاب إلى تحقيق هدفين الأول: الرغبة في مد الإمبراطورية الأمريكية وتقوية نزعتها الإمبريالية على العالم بأسره(*)، وقلبه الشرق الأوسط عن طريق محاربة الإرهاب تأكيدً على النزعة الإمبريالية والرغبة المتنامية في إبقاء المنطقة في حالة ركود حضاري تام[1]. والثاني: طرح سؤال الإصلاح على النمط الأمريكي التام من خلال السعي إلى الولوج إلى المنظومة الدينية من خلال المنظومة التعليمية، والوصول إلى عقول الشباب والنخب الثقافية عبر إطلاق مجموعة من القنوات الإعلامية الموجهة لشعوب المنطقة والتي تحمل قيم وأفكار الآخر وتسعى إلى ترسيخها بما يكمل حلقات الاستلاب

---

[1] هشام منور، "**التجديد بين ضرورات الداخل واملاءات الخارج**"، الجزائر: مجلة دراسات إسلامية، العدد الأول، جويلية 2006، ص74.

(*)لم تبرز أهمية منطقة الشرق الأوسط في التخطيط الاستراتيجي والسياسي الأمريكي إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، حينما ظهرت الولايات المتحدة كقطب دولي ذو مصالح عالمية باتت تلك المصالح مهددة في أحيان عديدة من القطب المنافس الاتحاد السوفيتي.وعلى الرغم من ذلك فقد كانت للولايات المتحدة روابط وعلاقات تجارية وسياسية مع دول الإقليم منذ ما يزيد على قرنين من الزمان. بداية من عام1784 حين تطلبت المصلحة القومية الأمريكية قيام تجارة دولية واسعة مع مختلف دول العالم بما فيها منطقة الشرق الأوسط. وخلال المراحل الأولى للعلاقات الأمريكية بدول المنطقة، وانطلاقا من الالتزام الأمريكي بسياسة الحياد والعزلة–مبدأ مونرو–رفضت الولايات المتحدة التدخل في صراعات القوى الدولية بالمنطقة، وقصرت اهتمامها على الجوانب التجارية والتبشيرية.إلا أن نهاية الحرب العالمية الثانية التي اسفرت عن تراجع القوى الأوروبية الدولية أمام تقدم الاقتصادي والعسكري الهائل للولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، انتهى إلى ضرورة تبني أمريكا لسياسة ملئ الفراغ في المناطق الاستراتيجية ومنها الشرق الأوسط، وشكل النفط كمحرك للاقتصاد الأمريكي والامن القومي من خلال الانتشار العسكري في الإقليم اهم ركيزتين استندت اليهما الولايات المتحدة في سياستها اتجاه الإقليم. راجع: الموسوعة السياسية، مرجع سابق، ص69.

الفكري على المستوى الجماهيري. فالأهداف الأمريكية لم تتغير منذ بدأ الاهتمام الأمريكي بالمنطقة، فقد عملت أغلب الإدارات الأمريكية على دعم الفكرة الشرق أوسطية، غير أن ما حدث في مستهل التسعينيات أو حتى بداية الألفية الثالثة هو أن الشرق الأوسط بتركيبته تلك لم يعد مناسبا لتحقيق الأهداف الأمريكية، فبدأ الحديث عن شرق أوسط جديد تتغير فيه الفواعل من حيث الجغرافيا والسياسة، ويشمل كذلك التحالفات الإستراتيجية الأمريكية في المنطقة، ولا يغيب عنا أن الكثير من المهتمين بالوضع في الشرق الأوسط حاليا يرون فيه نوع من التخطيط الأمريكي لإعادة هيكلته وفق الفوضى الخلاقة. ومن أهم مؤشرات التحكم الأمريكي في مسار الإصلاح الديني نجد:

مؤشر دور مراكز الفكر الأمريكي في صناعة النموذج الجديد: تُعرف مؤسسة راند المسلمين المعتدلين(*): **[بأنهم أولئك الذين يؤمنون بالأبعاد الأساسية للثقافة الديمقراطية، وتشمل دعم الممارسة الديمقراطية وحقوق الإنسان المعترف بها دوليا (بما في ذلك المساواة بين الجنسين وحرية العبادة)، واحترام التنوع، وقبول المصادر غير الطائفية للتشريع، ورفض الإرهاب أو أي شكل آخر للعنف غير المشروع]**. ويواصل ذات التقرير التفصيل في الأمر؛ فيقسم المسلمين المعتدلين في رؤيتهم للديمقراطية إلى فريقين فريق يرى في قيم الديمقراطية قيم عالمية وإنسانية، وفريق آخر يجتهد لردها إلى أصول إسلامية من خلال البحث في الكتاب والسنة وتقرير مبدأ الشورى كمبدأ أساس في النموذج المعرفي الإسلامي تُبنى عليه الديمقراطية الحديثة[1]. وفيما يخص قبول مصادر تشريعية غير طائفية فإن التقرير يقرر أن التفسيرات التقليدية للشريعة لا تتفق والديمقراطية وحقوق الإنسان، لأن الرجال والنساء والمؤمنين والكافرين لا تتساوى حقوقهم في ظل الشريعة. لذلك لا بد من احترام حقوق المرأة وإعادة النظر في نصيبها من الميراث بإعطائها مثل نصيب الذكر، وقبول الحرية الدينية واعتبار الدين قضية شخصية يحق للإنسان تغييره متى شاء. وفي

(*) للإشارة التقرير يستخدم مصطلح المسلمين المعتدلين بدلا عن الإسلاميين وفي قراءة لهذه الدلالة أن الرؤية الأمريكية تريد الولوج إلى منظومة القيم الدينية الأصيلة بدلا من الأطروحات الفكرية للإسلاميين والتي تبقى مبنية في الأساس على الأصول الدينية فاذا تم إعادة قراءة الأصول تم إعادة برمجة الأفكار المنبثقة عنها. ما يعنى أ ن الهدف الأول والأخير هو الإسلام.

[1] شيريلبينارد وآخرون، ***بناء شبكات الاعتدال الإسلامي؟*** سلسلة تقارير مؤسسة راند، مصر: تنوير، ط.1، 2014، ص108.

إطار معارضة الإرهاب والعنف المشروع فإن التقرير يقرر للمعتدلين حق الدفاع عن النفس ضد المعتدين[1].

من يقرأ تقارير مراكز البحوث الأمريكية وعلى رأسها مؤسسة راند يلحظ المحاولات البحثية الجادة لتقديم تيار إسلامي جديد معتدل بديلا، ويضع تعريفات محددة لهذا الاعتدال الأمريكي، ووفقا لما ذكر في التقرير فإن المقصود بالاعتدال توفر الشروط الآتية:

– **شروط متعلقة بالشريعة:** قائمة على عدم الاكتراث لتطبيقها، رغم احتواء الشريعة الإسلامية على أهم مضامين الرؤية الإسلامية في شتى مناحي الحياة من أدنى مكوناتها الأسرة إلى أعلى مؤسساتها الدولة وعلاقاتها الخارجية وإن كانت في هذه الأخيرة صيغت في شكل مبادئ كبرى، أضف إلى ذلك أن مسألة الشريعة وتحكيمها حازت على الاهتمام الأكبر في نشأة وتطور حركات الإسلام السياسي في اتجاهه الإصلاحي أو حتى الراديكالي.

– **شروط متعلقة بالمرأة:** قائمة على إعطائها الحرية في اختيار الرفيق وليس الزوج. وهنا محاولة لضرب مؤسسة الأسرة وإفقادها لمضمونها الإسلامي الذي لازالت المجتمعات المسلمة تحافظ عليه إلى اليوم.

–**شروط متعلقة بالأقليات:** تقوم على الإيمان والاقتناع بضرورة تولي الأقليات الغير مسلمة للمناصب العليا في الدول ذات الأغلبية الإسلامية ولطالما كانت هذه الأقليات مدخلا لتكريس رؤية الآخر ضمن المجال الحضاري تاريخيا.

وملخص مضمون الإصلاحات الأمريكية هو محاولة بناء تيارين دينين هما: التيار التقليدي الذي يجعل من الدين يتلخص في العلاقة بين الإنسان وربه، ويصورها العقل الأمريكي بالرجل العادي الذي يذهب إلى الصلاة في المسجد ولا تهمه أمور أخرى، والتيار الصوفي والذي يصورونه بالتيار الذي يقبل بالذهاب إلى الصلاة والدعاء في القبور[2].

وهنا توضيح إلى أهمية سعي المؤسسات البحثية الأمريكية إلى زرع النزعة الفردية في التدين سواءً على النمط الصوفي التقليدي أو على النمط الحديث الذي يقوم على انتزاع الدين من المؤسسات الدينية

---

[1] المرجع السابق، ص109.

[2] محمد جمال عرفة، "**لماذا تبني أمريكا شبكات مسلمة معتدلة علمانية**"، الجزائر:مجلة دراسات إسلامية، العدد الثالث، جويلية 2007، ص77.

التقليدية وتسليمه إلى الفضاءات الجديدة من مواقع التواصل الاجتماعي التي تجعل الفرد يبحث عن رؤيته لدين في هذه الأماكن وما لذلك من خطر تكريس التطرف أو التفلت نتيجة ميوعة المعلومة الدينية وفقدانها القدسية وتحولها إلى كتاب يفسره كل شخص كما يشاء. فالنزعة الفردانية تحمل في ذاتها نمط جديد لتدين حسب الرؤية الأمريكية والذي تسعى إلى تكريسه في المنطقة.

2: متغير استمرار واستقرار الأنظمة السياسية القائمة: ثمة طرف نقيض ومعاد لتوجهات الإسلام السياسي الحركي وهم الإسلاميون المتطرفون والذين يشملون الجماعات التي تلجأ إلى العمليات الإرهابية داخليا وخارجيا بهدف إحياء الفريضة الغائبة وهي الجهاد ، وقد سمح هذا النوع من الإسلاميين في تشويه صورة الإسلام السياسي المعتدل، وصورة الإسلام بصفة عامة، كما أنه سهل المهمة لاستقواء القبضة الأمنية لأنظمة المنطقة بدافع مكافحة الإرهاب[1]، بل لم تتوارى دول في إصدار قوائم للمنظمات الإرهابية على رأسها حركات إسلامية وشخصيات عرفت باعتدالها، فقد شملت قائمة التنظيمات (23) التي اعتبرتها دولة الإمارات العربية تنظيماً جهادياً في سوريا وحدها، ناهيك عن أن القائمة شملت(83) تنظيماً وهيئة وغيرها[2]، أضف إلى اتفاق كل من مصر والإمارات والسعودية على اعتبار تنظيم الإخوان المسلمين التنظيم الأم للحركات الإسلامية تنظيما إرهابيا. وهو ما يعني استمرار ظاهرة التشرذم داخل هذه التيارات بسب استقواء القبضة الأمنية للأنظمة ما يؤدي إلى حركة انتقالات (من وإلى) بمعنى انتقال مناضلي الحركات الإسلامية المعتدلة إلى الحركات المتطرفة انتقاما من الأنظمة كما حصل في حركة الإخوان المسلمين في مصر بعد 2013.

تؤسس المتغيرات أعلاه سواءً المتغير الدولي أو المتغير المحلي في احتمالية انحسار الإسلام السياسي وانكماشه وتقدم الإسلام السياسي المتطرف الذي يضمن الشرعية للأنظمة المتسلطة للاستمرار في الحكم، بحجة محاربة التطرف وضمان الأمن والاستقرار هذا من جهة، واقناع الغرب بأنها أحسن من يمكنه ضمان مصالحه في المنطقة على غرار أي نموذج آخر إسلامي أو غيره من جهة ثانية، كما يمكن للغرب أن يتدخل في إعادة بناء هوية جديدة للمسلمين تحدد لهم النموذج الديني الذي يجب عليهم اتباعه.

---

[1] صادق العظم، ***النزعة القومية العربية والفكر الإسلامي، وثورات الربيع العربي***، في: ***الشرق الأوسط الجديد، الاحتجاج والثورة والفوضى في الوطن العربي***، تحرير فواز جرجس، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2016،ص 248.

[2] وليد عبد الحي، ***مستقبل الإسلام السياسي***، مرجع سابق،ص 16.

وبالنظر إلى واقع الإسلام السياسي في الشرق الأوسط حاليا تبدو مؤشرات تحقق هذا السيناريو قائمة في ظل بقاء الوضع على حاله وعدم نجاح موجة الحراك الشعبي التي اندلعت مع مطلع 2011.

المطلب الثاني ـــــــــــــ اتجاه الإصلاح والتوسع.

يقف هذا السيناريو موقفا مغايرً عن موقف السيناريو الأول، فهو يفترض حدوث تغيرات وإصلاحات على مستوى الفكري والسياسي للإسلام السياسي الحركي، حيث تتلخص الإصلاحات الفكرية (الكيفية) في نجاح المراجعات الفكرية للإسلاميين بما يتماشى والواقع القائم. أما الإصلاحات السياسية (الكمية) فتتركز في قدرة الإسلام السياسي على بناء برنامج سياسي متكامل يستطيع جمع قاعدة شعبية قوية تمكنه من الفوز في الاستحقاقات الانتخابية للوصول إلى السلطة وبناء دولة الرفاه المطلب الأساس لشعوب المنطقة وهنا يتم التخلي عن مشروع الدولة الإسلامية وقضايا الهوية والتحول لقضايا الإصلاح السياسي والاقتصادي وهنا سيكون النموذج التركي لحزب العدالة والتنمية مؤثرا في توجيه الاسلام السياسي الحركي على النطاق العربي. ومن أهم المتغيرات المتحكمة في نجاح هذا السيناريو:

1-تراجع التغلغل الغربي ونجاح مشروع الانتقال الديمقراطي في الشرق الأوسط.

طرحت الدولة القومية التحديثية في الشرق الأوسط معضلة مركبة وظيفيا يخدم فيها الأدنى الأعلى منه،إنها ثلاثية اللاتجانس المجتمعي والاستبداد السياسي والتغلغل الدولي في الشرق الأوسط، فأمام تعطل قيام القومية العلمانية كبديل للرابطة الحضارية الدينية التي كانت تجمع دول الإقليم، وأمام قيام أنظمة استبدادية أسست لدولة المجسدة في الحاكم وتغلغل القوى الدولية ضمانا لمصالحها عن طريق دعم الأنظمة القائمة التي تؤدي وظيفة ضمان مصالح الغرب بدلا من مصالح شعوبها ضمانا لاستقرار حكمها.

أصبحت القومية عائقا في الشرق الأوسط ضد قيام أي وحدة حضارية إقليمية مشتركة نتيجة تكريس الاستبداد مما يجعل أفق تحقيق التكامل الحضاري الجامع في المنطقة مرهون لافتراض تحقيق الديمقراطية ودولة القانون والتي بإمكانها فك الارتباط العضوي بين مشكلة التنوع القومي الهادم الذي يمكن تحويره إلى تنوع قائم على مفهوم المواطنة ومساواة جميع أطياف المجتمع أمام القانون، إضافة إلى تكريس حق اختيار الحاكم وتداول الحكم، بما يجعل السلطة تتجه لخدمة شعبها وتحقيق رفاهه لا إلى ضمان مصالح

الغرب ووضع مقدرات الأمة لأجل تطوره ضمانا لاستمرارها في الحكم، وهنا تفك معضلة التدخل الخارجي الذي سيصبح تدخلا عاجزا أمام سلطة تحوز شرعية الشعب ومشروعية القانون، وعند هنا تُقام دولة المؤسسات على المستوى الدولاتي بما يمهد لقيام كيان مؤسساتي فوقي يحد من النزعة القومية لصالح نزعة القيم المشتركة لدول الإقليم، وقد يتحقق ذلك على مستوى الاقتصادي أولا ويتحول للجانب السياسي والأمني وستكون تركة الماضي الحضاري المشترك قوية لتدعيم مثل هذا المسار.

2-متغير تفعيل المراجعات الفكرية للفصل في القضايا الشائكة: يقف الإسلام السياسي في شكله الإصلاحي في مفترق الطرق، بعد موجة الأحداث التي مرت بالمنطقة العربية الأوسطية في الفترة اللاحقة لعام2011. دفع هذا إلى ضرورة التحول أو التكيف مع هذه المجريات وإعادة القراءة في الأفكار والأحداث بما يساهم في تحقيق الإصلاح والنهضة المنشودة منذ قرن من الزمان.

وعليه أصبح لزاما على حركات الإسلام السياسي، ضرورة العمل على المراجعات الكبرى على مستوى بناءاتها الفكرية، ليس بما يتلاءم والمرحلة القائمة فقط بل بما يصلح للفترة اللاحقة لهذه الفترة وهي مرحلة التغيير ومن ثم استقرار الأوضاع في المنطقة، وما تحتاجه الشعوب يومئذ من مشروع إصلاحي حضاري متخصص ومتكامل المجالات، فلا ضير أن مشروع الإسلام السياسي لا بد أن يركز على المجال السياسي بالدرجة الأولى وما يمكن أن يتشابك معه من مجال اقتصادي أو اجتماعي، ويبقى الإصلاح الديني متوقف على نخبة علماء الأمة.

وفي حالة الانشغال عن غير هذا الأمر فإنه بالضرورة سيكون المستقبل القادم للمنطقة من صنع الآخر بدلا من صنع الأمة الإسلامية، ويكون السيناريو المرجح هو السيناريو الأمريكي، أو الصياغة الأمريكية للمنطقة والتي بدأت مع الثورات المضادة وأعوانها في المنطقة، ولذلك سنحاول في هذه السطور بحث الإشكالات التي من ممكن أن يفصل فيها الإسلاميون، ما يُتيح لهم المساهمة في تخفيض النزعة الشرق أوسطية وتعزيز النزعة الحضارية الجامعة.

وبناءً على الدراسة التي قمنا بها حول بحث منظور الإسلام السياسي لدولة في الشرق الأوسط، ارتأينا الوقوف على أهم القضايا التي واجهت حركات الإسلام السياسي منذ تأسس المنظور الإصلاحي في شقه النهضوي إلى النموذج الحركي، لنبني تصورا مستقبليا على أساس معطيات الواقع الراهن والتي يمكن أن

توضح لنا قدرة حركات الإسلام السياسي على بناء منظور معرفي يتوافق مع معطيات الخصوصية الحضارية والخصوصية العولمية القائمة. ومن أهم القضايا التي يتم يجب الفصل فيها:

1- العلاقة بين الأمة والدولة.

أربك سقوط الخلافة الصورية الجميع، وبقي خيال إعادة بعثها مرتبطا بمواقف متنوعة من الدولة القومية التي كَرست وجودها على أرض الواقع وعلى الخيال أيضا، وحتى بعض الدراسات الغربية وقفت عاجزة ولم تستطع التخلص من الجدل القائم بين تصور مفهوم الدولة ومفهوم الأمة. وقد غدا فك العلاقة بين المفهومين ضرورة ملحة، اقترحت في شأنها الدكتورة هبة رؤوف عزت ضرورة تنبه الحركات الإسلامية إلى أهمية التعامل مع مفهومي الأمة والدولة، وإلى إعادة بناء مفهوم الأمّة في إطار التحولات والتصورات التي مرّت بها المجتمعات الإسلامية بعد قرن ونصف من الاستعمار، ثم الكولونيالية الجديدة في ظل العولمة، أين ظلت العلاقة بين "الأمّة" و"الدولة" مرتبكة،فمفهوم الدولة القومية كمنتج حداثي، ومفهوم الأمّة كبناء تاريخي مجتمعي إسلامي، ظلا في تصارع مرات وتكامل مرات أخرى[1].

وفي إطار هذين الطرحين يتموقع الإسلاميون اليوم موقع المناضل من أجل الدولة ومن أجل مشروع التحديث فيها، وتحقيق الديمقراطية والاستقرار ودولة التعدديات، وعلى نفس المسافة يطمحون لتطبيق الشريعة، وإعادة بناء مفهوم الدولة الدعوية ذات المضمون الأخلاقي وتحقيق الوحدة في ظل أمة إسلامية واحدة، ولعل صعوبة الجمع بين الطرحين كان كفيلا بتوجه قطاع كبير من القيادات الفكرية والتنظيمية داخل الحركات الإسلامية إلى الاعتراف بالقطرية أو الدولاتية كمحور مركزي لتفكيرهم الإصلاحي، ويبقى مشروع الأمة مؤجلا. لصعوبة تحقيقه اقتصاديا فما بالك بالاندماج السياسي حيث تعكس الأرقام الاقتصادية هذا الطرح فقد بلغ حجم التبادل التجاري بين الدول(57)في منظمة المؤتمر الإسلامي حتى عام2004 التي تعد أغلبية الدول الشرق أوسطية منتمية فيها ما يعادل (14,5 %) من حجم التجارة الإجمالي للدول الإسلامية، وارتفع إلى (16,7%) عام2009،و (20%)عام 2015،ما يعني أن حوالي 80 % من العلاقات التجارية للدول الإسلامية هي مع غير المسلمين، ما يعني من جهة أخرى تداخل

[1] هبة رؤوف عزت، ***الخيال السياسي للإسلاميين، ما قبل الدولة وما بعدها***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.2، 2015، ص98.

مصالح هذه الدول مع الدول غير الإسلامية بشكل يجعل القدرة على الاستقلال الاقتصادي أمراً أكثر تعقيداً[1].

2- القبول بالديمقراطية كوسيلة للوصول وتداول السلطة.

نتصور أن المرحلة القادمة ستعرف اندماج الإسلاميين في خيار المشاركة السياسية، فقد لاحظ غراهام فولر أن:[أحد العيوب الرئيسية في الأنظمة الاستبدادية هو أنها تغلق سبل التجارب السياسية والنضج السياسي أمام الناس]. وسيلجأ الإسلاميون تجنبا لخيار الثورة وما تنجر عنه من فوضى إلى خيار مدافعة السلطة عن طريق الإصرار على المشاركة وإن كانت شكلية وهذا بهدف اكتساب مهارات العمل السياسي، بما فيه التفاوض والتنازل، وصناعة القرار، وتطوير قواعد إجرائية في ممارسة السلطة[2]. وهذا من شأنه اخراج الحركات الإسلامية من مربع الصراع مع السلطة إلى مربع معارضة السلطة السياسية، كما أن ذلك من شأنه تدريب الإسلاميين على القبول بالآليات الديمقراطية كوسيلة شرعية -على المستويين الداخلي والدولي- للوصول إلى السلطة هذا أولا، ثم ضمان فترات متلاحقة في الحكم هذا ثانيا، وذلك بهدف ضمان تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية أو ما يطلق عليه دولة الرفاه، ثم بعدها الاستعداد لبناء الأمة كما هي في المخيلة الإسلامية عن طريق دعم التكتلات والتعاونات الاقتصادية والسياسية، وهذا كله مرهون بنجاح الثورات في المنطقة ونجاخ الانتقال الديمقراطي، واستمرار نجاح المشروع الإسلامي في نسخته الأردوغانية، وكذلك بوصول النظام الدولي لمرحلة تخبط وتغيير وانتقال للقوة بما يسمح بحصول هذه التغييرات التي لا يمكن أن تحدث في ظل استقرار النظام الدولي أحاديا كان أم تعدديا، لما يشكله طبعا من خطر على مصالحها القومية.

3: الفصل في العلاقة بين الدعوة والسياسة.

تعد من أهم القضايا الملتبسة على الإسلاميين، وسيتم التأكيد على مقترح رضوان السيد بما يسميه الإصلاح النهضوي أو التنويري، والذي يعتمد على قيام نخبة من المفكرين والعلماء، الذين ينطلقون من الثقة بالدين وبوعي المجتمع وإدراكه. فالمراد إصلاحه هو الشأن العام ولا خوف على الدين، وماعدا ذلك

---

[1] وليد عبد الحي، ***مستقبل الإسلام السياسي***، مرجع سابق، ص 9.

[2] محمد بن المختار الشنقيطي، ***الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة***، تم التحميل في 2016/12/1.
http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/1ca0a0e5-e0ff-41f5-adb6-

من إدخال الدين في بطن الدولة، أو الزعم أن الدين غير مطبق الآن ولابد من الاستيلاء على الدولة لتطبيق الشريعة. كل هذا فيه خطر على الدين أكثر من الدولة. فالدين محضنه المجتمع وهو أساس تماسكه وقوته، وتكليف الدين من جانب حزب أو جماعة بإصلاح إدارة الشأن العام فيه تكليف له بما لا يطيق. ولذلك لكي يستقيم أمر الديني المجتمعي لا بد أن يظل مستقلا عن الدولة، فلا يخضع لها ولا تخضع له. وهنا فرق عما تقول به العلمانية من فصل بين الدين والدولة. فهجمة التغريب والحداثة والعولمة هي التي أثارت المخاوف العامة على الدين لدى الجماهير، ودفعت الحركات الإسلامية إلى تخيل نموذج الدولة الإسلامية مقابل الدولة العلمانية لحماية الدين وحفظه، ولذلك اعتبر الإسلاميون مسألة الاستيلاء على السلطة أمرا لازما لتحقيق هذا المراد وظلت هذه الفكرة هي المحرك لأهدافهم حتى غاب المشروع الحضاري النهضوي وأصبح المشروع الوحيد لها على رأي أحمد عبيدات هو الوصول إلى السلطة[1].

وهنا لا بد من التأكيد أن الاتجاهات الإسلاميَّة التشاركية التي اختارت ممارسة العمل السياسيّ ما تزال وهي تتقدم باتجاه قبة الحكم تسلك سبيلا لدعوة لا الدول. فالاتجاه الأرحب للإسلاميين ولعودة الثقة المجتمعية والدولية نحوهم هو ضرورة التمييز بين العمل السياسي ذو المحتوى الأخلاقي الإسلامي وبين الدعوة في شكلها الديني القصري أين يتم استخدام آليات القوة الشرعية التي تحوزها الدولة لفرض مذهب معين أو إجبار الناس على التدين، ونعتقد من خلال بحثنا أن الحركات الإسلامية تتفاوت في درجة استيعابها لهذا الخلط فهناك حركات بدت أكثر عقلانية وتقبلا لضرورة الفصل بين الدعوي والسياسي مثل حركة النهضة فقد أقر الغنوشي أن حزب النهضة [لم يعد يقبل وصف (إسلامي) –وهو مفهوم شوهه المتطرفون في السنوات الأخيرة –كوصف لنهجه]. وأضاف: [لقد أصبحت تونس أخيراً ديمقراطية بدلاً من كونها دكتاتورية؛ ويعني ذلك أن (النهضة) يمكن أن تكون في النهاية حزباً سياسياً يركز على أجندة عملية ورؤية اقتصادية بدلاً من كونها حركة اجتماعية تناضل ضد القمع والدكتاتورية]. غير أن توقف حزب "النهضة" عن محاولة تشكيل القانون المدني بحيث ينسجم مع الشريعة، يطرح علينا سؤالا مهما وهو: بأي شكل سيكون الحزب ذو نهج "إسلامي"؟ الجواب –الذي ما يزال مثيراً للجدل بالنسبة للعديد من أعضاء الحركة–هو أنه على الرغم من أن "الحركة" و"الحزب" أصبحا الآن منفصلين رسمياً، فإن الهدف من

[1]رضوان السيد، ***الإسلام السياسي ومسألة الشرعية في المجتمع والدولة: الظهور والمآلات والمستقبل***، في كتاب مستقبل الإسلام السياسي، مرجع سابق،ص86.

مشاركة الحزب في السياسة هو حماية "الحركة" من السياسة. وبتحوله إلى فاعل سياسي طبيعي في نظام سياسي طبيعي، سوف يساعد حزب النهضة حركة النهضة على تنفيذ مهمتها المتمثلة في تعزيز مجتمع يكون الدين –ولو أنه ليس مكرساً في مؤسسات الدولة–مستقراً في قلب الحياة اليومية[1].

هذا عن حركة النهضة إلا أن حركة مجتمع السلم في الجزائر لا تزال تتمسك بالجمع بين الأسلوبين رغم تصريحات رئيسها في كتاباته بضرورة الفصل، إلى أنه يبدو أنها أجلته لمرحلة لاحقة من هذه، وعليه سيتوقف فض الجدل في دائرة الدعوي والسياسي على وصول حركات إسلامية تتبنى وجهة نظر جديدة في الموضوع وتسعى لتأكيدها واقعيا بما يشكل نموذجا يحتذي به بالنسبة للبقية التي ترفض الفصل.

كما أن السبيل لتقدم الإسلاميين هو خروجهم من نفق الخوف من أسطورة العلمانية، واعتبار أن مقابل الدولة الإسلامية هو حتما الدولة العلمانية، أين العلمانية ستقضي على الإسلام ولابد إذن من الاحتماء بالثقافة التراثية خشية الاجتياح الثقافي والإبادة الحضارية، فالبدائل أوسع والتحولات الراهنة في مفهوم الدولة وواقع قوتها ودراسة أثره في تصورات السلطة، ومساحات السياسة مبنى ومعنى لا بد من أخذها بعين الاعتبار[2].

4: التخلص من الانغلاق التنظيمي.

ينمي الشعور بالانتماء ويلقي في قلب الأفراد شعورا كبيرا بالراحة عما هو موجود في المحيط الخارجي، وربما يجعل الخارج مخيفا ومزعجا ما يؤدي إلى عدم معرفة المحيط الخارجي على حقيقته[3]. ولعل هذا يكفي لضرورة التخلص من عقدة الجماعة والتنظيم والولاء لهما، لأن في ذلك تضاربا كبيرا مع معطى الولاء الوطني، وكذلك القبول بمعطى التعددية السياسية أو الفكرية في ظل دولة الحداثة التي قرر الإسلاميون الانغماس فيها.وتبدو هذه النقطة غاية في الضبابية من حيث قدرتنا كباحثين للحسم فيها خاصة والمنطقة تعاني من انغلاق فكري وطائفي وجماعاتي لن تزول آثاره بسهولة في السنوات القليلة القادمة.ففي كتاب (صعود وأفول الإسلام السياسي) يحلل محمد سعدي تجربة الحكم بالنسبة للإسلاميين، من منطلق رؤية وممارسة هذه الحركات لفقه الخلاف مقابل فقه الائتلاف. ويذهب إلى أن:[الحرية

---

[1] أوليفييه روا، "**الإسلام السياسي بعد الربيع العربي. بين الجهاد والديمقراطية**"، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، مجلة فورين افيرز، العدد نوفمبر/ديسمبر 2017، نشر بتاريخ17/12/6 على الساعة 1 صباحا.
http://www.alghad.com/articles/1977282-

[2] هبة رؤوف عزت، مرجع سابق، ص–ص94–95.

[3] عبد الرزاق مقري، البيت الحمسي، مرجع سابق، ص325.

والعدالة في مصر، فشلت فشلا ذريعا في التحول من فقه الخلاف إلى فقه الائتلاف، ويرى أن الإخوان المسلمين قبلوا الائتلاف مع التيار الانغلاقي الشمولي (التيارات السلفية)، وتلكؤوا في الاستجابة لمطالب الحوار الوطني الحقيقي والجاد مع بقية القوى الوطنية، الأمر الذي عجل بسقوطهم. في حين مارس حزب النهضة تجربة نوعية في الحكم، تقوم على فكرة اقتسام السلطة، والمشاركة في الحكم مع قوى سياسية أخرى، وموقفها المعارض – شبه الصريح–للتيار الانغلاقي الشمولي. أما بالنسبة للعدالة والتنمية في المغرب أو في تركيا، فقد نجحا في تقديم ممارسة سياسية هادئة وواضحة، وخطاب سياسي متزن وحداثي]. ويذهب الباحث في نهاية إلى أن كل الحركات الإسلامية، تحتاج إلى الإيمان بثقافة التنافس بدلا الاستعداء، وذلك عن طريق فتح حوارات فكرية وفلسفية ونظرية هادفة حول الطابع المدني للدولة في المجتمعات الإسلامية، والتوفيق بين متطلبات الحداثة والمرجعيات الدينية، والتفاعل مع تجارب الحكم في الديمقراطيات الحديثة[1].

5: استمرارية نجاح حزب العدالة والتنمية في تركيا كنموذج.

تأسس حزب العدالة والتنمية في تركيا على نفس الخلفية الإسلامية لتوجه الأربكاني، لكن وفقا لاستراتيجية مختلفة تقوم على تقدير للتجربة والأولويات الثلاث الكبرى، العلاقة مع العلمانية، مع العسكر، مع أوروبا[2]. ففي موضوع العلمانية قام الحزب بتخفيف الصدام مع المؤسسة العلمانية العسكرية في قضايا الحجاب واعتبارها قضايا المرحلة التالية، على اعتبار أن الأولوية للإنجاز الاجتماعي والاقتصادي أولا، لضمان الالتفاف الشعبي حول الحزب عند شعور المواطنين الأتراك بواقع متغير وبنتائج ملموسة في معيشتهم اليومية، إضافة إلى تقوية العلاقات الخارجية لتركيا مع الاتحاد الأوروبي ودفع ملف الانضمام قدما رغبة في طمأنة أوروبا والعالم من توجساتهم من مشروع الدولة الإسلامية واستعادة الخلافة والذي طرحه أربكان علنا. إضافة أن مشروع الانضمام كان من ورائه محاولة الحزب تطبيق الشروط الكبرى منها الديمقراطية وتحقيق الحكم المدني وحماية حقوق الإنسان وفي كل هذا ضرب للمؤسسة العسكرية في تركيا وتقزيم لدورها، وخروج الإسلاميين كتيار ديمقراطي مدني راعي لحقوق الإنسان والحريات[3].

---

[1] محمد السعدي، ***الحركات السياسية الإسلامية – تحديات السلطة وتحولات الخطاب***، في كتاب الإسلام السياسي الصعود والأفول، اعداد وتحرير جمال السويدي، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014، ص144.

[2] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، مرجع سابق، ص281.

[3] المرجع السابق، ص284.

ومن هنا كان التأثير الأكبر لحزب العدالة والتنمية في تركيا على الحركات الإسلامية في العالم العربي في كونه مثل [أنموذج] لحزب ذو مرجعية إسلامية استطاع عن طريق الديمقراطية وامتثاله لآلياتها تحقيق إنجازات معتبرة على المستوى الاقتصادي والسياسي. وقد كان بهذا ركن من أركان القوة الناعمة التركية التي أسهمت في إعادة مراجعة وترتيب الأولويات بالنسبة للحركات الإسلامية العربية خاصة في مصر وتونس والمغرب. شملت هذه المراجعات:

أولا: تعريف الذات والهوية، وذلك بالابتعاد عن الخطاب الديني وتبني الخطاب السياسي من منطلق الخصوصية الحضارية. ثانيا: على مستوى بعض الأطروحات الإشكالية في تاريخها: الديمقراطية والعلمانية، المواطنة والدولة الحديثة، وفي المحصلة العلاقة بين الدين والدولة[1]. وهنا ذهب حزب النهضة التونسي إلى محاولة انتقال سلس من مربع الإسلام السياسي الإصلاحي التقليدي القائم بالدرجة الأولى على الخطاب الهوياتي إلى ما يمكن أن يسمى الإسلام السياسي الديمقراطي الذي يمكن اعتباره نسخة معدلة من النموذج الديمقراطي المحافظ لحزب العدالة والتنمية التركي. أما العدالة والتنمية المغربي فقد حسم الأمر في مؤتمره عام 2012 بمناداته بالدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، يحكمها قانون ذو مرجعية إسلامية شاملة الفهم، واعتبار الشريعة مجال عمل المجتمع كله وليست حكرا على الدولة[2].

قدم العدالة والتنمية خطابا غير مؤدلج قريبا من المواطن، مركزا على الأهداف الاقتصادية والتنموية، وجامعا لكل الأتراك، وكان أحد أهم أسباب نجاحه، وكان لهذه الرؤية كذلك أثرها في التحول من الخطاب الذي يتجاوز الأمة إلى خطاب قطري، إضافة إلى تراجع خطاب الهوية في إطار فصل الدعوي عن السياسي، وترك الشعارات الدينية في الحملات الانتخابية لصالح تشكيل أحزاب إسلامية ببرامج إسلامية منافسة ومقنعة[3].

وفي سياق يتساءل الغنوشي: هل هناك فرصة لأردوغان عربي؟ يجيب بأن العدالة والتنمية التركي دفع ثمن الديمقراطية والوصول عن طريقها للحكم بالاعتراف بعلمانية الدولة التركية أي علمنة الإسلام أي

---

[1] سعيد الحاج: ***تأثيرات النموذج التركي على تحولات الحركات الإسلامية العربية***، تم تحميل بتاريخ2017/8/29، على الساعة15.28، ص3.
http://studies.aljazeera.net/mritems/Documents/2016/9/21/1519a224cb2846cd8e2a8662b26888af_100.pdf.

[2] المرجع السابق،ص4.

[3] المرجع السابق،ص5.

بتجريده من الشريعة وفصله عن الدولة، كالقبول بالرأسمالية نهجا اقتصاديا، والاعتراف بالكيان الصهيوني. وليس للإسلاميين العرب التصادم مع العلمانية على اعتبار أن أغلبية الدول العربية تقر في دساتيرها بأنها دول إسلامية وبخصوص الرأسمالية فعلى عكس التجربة التركية التي نمت بمحاكاة والالتصاق بالنموذج الغربي اقتصاديا، فإن الدول العربية مثلت بالنسبة للغرب منطقة الأطراف التابعة والخاضعة، وفيمايخص القضية الفلسطينية فإن التفاف الجماهير العربية حول هذه القضية المركزية يجعل الرهان عليها خسارة جماهيرية كبيرة[1]. وينتهي الغنوشي إلى أنه في ظل الاستبداد العربي والتغلغل الغربي في المنطقة ليس هناك من أمل لظهور أردوغان عربي.

في نهاية الفصل يمكن ترجيح السيناريو الإصلاحي وهو نفسه السيناريو الذي طرحه(أصف بيات) الباحث الإيراني الذي يتوقع تحول الحركات الإسلامية من حركات جماهيرية ذات إطار تنظيمي أيديولوجي ثابت وقائم على التعبئة، وذات أهداف طويلة الأجل إلى مرحلة قادمة تبرز فيها قيادات شبابية، تتحول فيها الحركات إلى بنية رخوة ترفع فيها مطالب تتعلق بالذات والكرامة والحقوق والديمقراطية. ويتفق مضمون هذا الترجيح مع رأي الفرنسي (أوليفيه روا) الذي يرى أن الحركات الإسلامية ستفشل في إيجاد النموذج السياسي والاقتصادي البديل في المنطقة، وبالتالي ستتبنى النموذج الحداثي[2]. وقد بدت ملامح كلا النموذجين في واقع بعض الدول العربية وكذلك الدول الإسلامية حيث يمثل نموذج روا حزب العدالة والتنمية التركي ومن يسعى إلى السير في طريقه كحزب العدالة والتنمية المغربي وحزب النهضة التونسي وحركة مجتمع السلم في الجزائر. وبالتالي الصورة المتوقعة على المدى القريب هي دخول المجتمع والحركة الإسلامية في اتجاه الاستقرار في حالة الميل تدريجيا لتكيف مع الاتجاهات الدولية السائدة في المجتمع الدولي ذات الطابع الغربي، وهو ما سيفقد هذا التيار الكثير من ملامحه التقليدية. وقد استخدم المحللون الغربيون مصطلح [ما بعد الإسلاموية] للإشارة إلى نهاية مرحلة الإسلام المقاتل والانتقال إلى مرحلة تبني المشاركة السياسية بديلا كما أوضح أوليفيروا في كتابه (**فشل الإسلام السياسي**):[أن ما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلامية أو العلمانية، إنها تمثل جهدا لدمج التدين بثقافة الحقوق والإيمان بالحرية، إنها محاولة لتأسيس للحقوق بدلا من الواجبات التي أرستها الفكرةالإسلامية، والتعددية بدلا من الأحادية،والتاريخانية بدلا من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلا من

---

[1] راشد الغنوشي، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، مرجع سابق، ص-ص291-292.

[2] هبة رؤوف عزت، مرجع سابق، ص113.

الماضي][1]. مع التحفظ هنا على العبارة الأخيرة التي تحمل رؤية سلبية للنصوص الإسلامية المقدسة، والتي نرى أنه إن عجز الإسلاميون عن صياغتها في إطار فكري سليم فإن احتمالية قيام جماعة علمية عابرة للتخصصات في العالم الإسلامي لبناء نموذج فكري سياسي مستقل ومتسق في آن مع القيم الإسلامية والإنسانية يبقى أملا قائما لمعالجة تصدعات مشروع الحداثة وما بعد الحداثة.

[1] مجموعة مؤلفين، ***ما متغير بعد الاسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي***،عرض محمد مسعد العربي، الدوحة: مركز الجزيرة لدراسات،نوفمبر 2014، ص4.

الخـــــاتمـــــــة

الخـــاتمـــــــــــــــة

أحد أهم الأهداف العلمية لهذا البحث، الشغف العلمي لاكتشاف مدى إمكانية وجود نموذج معرفي إسلامي في شقه السياسي، رغبةً في التخلص من السيطرة المعرفية الغربية التي جعلتنا نرى العالم من خلال الرؤية الغربية له، لأننا مسلوبين في أفكارنا ومناهجنا ونظريتنا بما وصل إليه، ولأن المعرفة كانت من إنتاج الغرب ولم يتوقف الأمر عندها بل اتجه إلى الواقع كذلك، دفعني هذا الشغف العلمي للبحث في ظاهرتين: الإسلام السياسي كظاهرة حديثة شهدت صعودا غير مسبوق في الفترة التي عرفتها المنطقة العربية بعد موجة الربيع العربي منطلقةً من البحث في الإطار المعرفي والفكري الذي يحركها، وظاهرة الشرق الأوسط كمنظومة إقليمية ذات طبيعة خاصة، تحتل مجالا جغرافيا كان في الزمن السابق حكرا على الحضارة العربية الإسلامية بنمطها وتشريعاتها وتاريخها المختلف تماما عما هي عليه الآن؛ بعد التحول إلى منظومة إقليمية تقوم على مركزية نموذج الدولة التحديثية كنمط جديد، تم استحداثه في المنطقة.

انتهى فحص فرضية سيطرة النزعة المعرفية الغربية على مفهومي الإسلام السياسي والشرق الأوسط؛ إلى أن مفهوم الإسلام السياسي كمفهوم قائم على الدمج بين الدين والسياسة مفهوم ولد في قلب حركة رد الفعل على الفصل المطروح عند الغرب بين الدين والسياسة، وهذا الدمج التعسفي كانت له نتائج خطيرة من حيث أنه أحدث تحولا في مفهوم السياسة في المجال الإسلامي بشقيه[المعرفي والتاريخي] بنقلها من إطارها المجتمعي الإصلاحي والمرتبط أساسا بالأمة، وضرورة تحقيق التوازن هن على مستويين: مستوى عمودي بين الأمة والسلطة السياسية من جهة، ومستوى أفقي بين السلطة السياسية وبين هيئة العلماء التي احتكرت سلطة التشريع في المجال الحضاري الإسلامي من جهة أخرى.

بناءً على المعطى السابق شكلت ظاهرة الإسلام السياسي ممثلة بالحركات الإسلامية أهم نتائج صدمة الحداثة التي اقتحمت المنطقة العربية والإسلامية، فخلقت ردود فعل من منطلقاتها على اعتبار أن هذه الحداثة خلقت دولة من النمط الأوروبي، الفعل السياسي فيها قائم على هدف الوصول إلى السلطة، والحركات الإسلامية لم تخرج عن هذا المضمون سوى أنها حافظت على الدولة ولكن بمضمون يدمج الدين

والسياسة بدلا من فصلهما. مما يزيد من تقوية الدولة المبتغاة في مخيلة الإسلاميين، والتي ستتسلح بسلاح القوة الشرعية على رأي ماكس فيبر والقوة الدينية ما يزيد في سطوتها على المجتمع ومؤسساته، على عكس التاريخ الإسلامي الذي عرف سقوط حكم السلالات وانتقاله من سلالة إلى أخرى ومن عاصمة إلى أخرى مع بقاء المجتمع ومؤسساته التي تميزت بـ[الاستقلالية والإنتاجية والمركزية]على المستوى الحضاري باعتباره الوعاء الحاضن لدين، أما السلطة السياسية فقد تغيرت واختلفت ولم يكن لها أن تخرج عن الدين بل تستند إليه مرات وتمتزج معه أخرى لتكون سلطة دينية في بعض المحطات التاريخية، غير أن تغول السلطة السياسية في الدولة الحديثة وفي المجال العربي خصوصا جعل الدولة تفتك من المجتمع مؤسساته وتصبغها بالطابع الحداثي المنفصل عن الدين.

ولم يختلف مفهوم الشرق الأوسط في بنائه المعرفي عن الإسلام السياسي، فقد تم بناؤه بناءً غربيا قائم على ثلاثية [الاستبداد والتعدد الهوياتي وتغلغل القوى الدولية]، ويُعد التسلط السياسي حلقة الوصل بين الداخل [التعدد الهوياتي] ضمانا للاستقرار وعدم الفوضى، والخارج ضمانا لمصالح القوى الغربية، وعليه كانت الثورة في المنطقة تعني دائما حالة من الفوضى والاقتتال والموت الفظيع على رأي هوبز، فكان خيار الاستبداد عند الكثيرين الخيار العقلاني، وقد أبانت لحظة ما بعد الربيع العربي عن حركة ارتداد نحو الاستبداد بدرجة أكبر من الفترة السابقة لها.أما عن الارتباط البنيوي بين الأنظمة المستبدة والقوى الدولية، فهو ظاهر من الدعم الذي تتلقاه الأنظمة بما يحقق لها الاستمرار في الحكم ويحقق للقوى الدولية عدم نهوض المنطقة وتوحدها لما تزخر به من طاقات مادية وبشرية يمكن أن تغير بها موازين القوى الدولية.

انتقالا إلى الافتراض المتعلق بالامتداد المعرفي للإسلام السياسي، فبعد فحص الأدبيات المتعلقة بالطروحات المعرفية الإسلامية في المجال السياسي، تبين لنا أن الإسلام السياسي يرتبط في أصوله المعرفية بنظرية الخلافة ضمن أدبيات التراث الإسلامي، من حيث أن مفهوم الدولة الإسلامية ما هو إلا مفهوم ظاهره دولة حديثة وباطنه خلافة إسلامية، وتعلق بالماضي دون الوقوف على التحولات التي عرفتها المنطقة بعد زوال الخلافة ونشأة الدولة التحديثية فيها، خاصة وأن الخلافة لم تملك هذا الكم من البيروقراطيات التي تملكها الدولة التحديثية، وبالتالي الاستدعاء كان في الاتجاه الخطأ، ومن المفروض أن يكون استدعاءً نقديا يقوم على طرح سؤال كيف ولماذا؟ وليس من؟ فالإسلاميون بإعادة استدعاء نموذج الخلافة كظاهرة تراثية يراد إعادة استنباتها، استدعوا معها نموذج البحث في (من يحكم؟) من قبيل شخصنة السلطة التي بدت بوادرها تظهر في التاريخ الإسلامي مع تراجع الوازع الديني للحكام، غير أنها لم تكن ذات أثر سلبي كبير

نظرا لاستقلالية مؤسسات المجتمع واستقلالية القضاء والعلماء إلى حد سمح بالتوازن المجتمعي. فالشفرة التي كان لا بد من فكها هي:[كيف نحكم في ظل نموذج سياسي إسلامي يقوم على **[وحدة الجماعة وتفعيل الشريعة بتفعيل المؤسسات العلمائية المستقلة، وإعادة بعث الشورى عبر الآليات الحديثة كديمقراطية]** والتي تضمن عدم استبداد الحاكم.

أما من حيث امتداد الإسلام السياسي إلى الإصلاحية الإسلامية فبعد فحص أدبيات الإصلاحية الإسلامية خاصة لرواد الثلاث [جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا]، تبين لنا أن حركات الإسلام السياسي تعد انتقالا هاما في فكر الإصلاحية من مستويين، المستوى الأول: أن الحركات الإسلامية شكلت قطيعة مع المنظومة الفكرية للإصلاحية الإسلامية بانتقالها إلى المنظومة الحركية الأيديولوجية، والمستوى الثان: أنها انتقلت من لغة نخبوية إلى لغة جماهيرية تعبوية، ما يعني أن هناك قطيعة معرفية في منظور الإسلام السياسي بالانتقال من العمل الفكري إلى العمل التنظيمي ومن الخطاب النخبوي إلى الخطاب الجماهيري، والنتيجة المتوصل إليها إقصاء الفكر، وعرقلة مسيرة تطوير فكر إسلامي مستقل، والاتجاه إلى الاهتمام بالعمل التنظيمي المنضبط وفق فكرة الجماعة، التي خلقت نوعا جديدا من المذهبية السياسية، في مواجهة العلمانية، كما جعلت هذه الجماعة تتعالى في مراحل الذروة عند مواجهتها الأنظمة المستبدة عربيا، إلى أن تتحول إلى قنابل موقوتة، خلقت فكرا اصطفائيا يقوم على وجود جماعة تتولى إعادة أسلمة المجتمعات المسلمة، كمحاولة لاستدعاء النموذج التاريخي لرسول الكريم والصحابة في بداية الدعوة الإسلامية.

وفيما يخص فحص الفرضية المتعلقة بالدولة الإسلامية كمقترح فكري إسلامي للإصلاح في الشرق الأوسط، وبما يحمله هذا المفهوم من تناقضات في تركيبته مع مفهوم الدولة الحديثة القائمة في الشرق الأوسط، وجدنا أن مطلب تحكيم الشريعة –المطلب المشترك بين حركات الإسلام السياسي السلمية والعنيفة– هو أحد أبرز تجليات حداثة هذه الحركات التي حولت الشريعة إلى ما يشبه القانون في الدولة الحديثة متجاوزةً في ذلك التجربة الإسلامية المديدة في أن الشريعة لم تكن قانونًا، فهي أبعد وأعمق من فكرة القانون القائم على سلطة القهر والضبط السلطوي ونظام العقوبات المادية، فالشريعة في التجربة قامت على فكرة الامتثال الطوعي، كما أنها متحركة وممتزجة بالتجربة التاريخية وليست فعل السلطة بل فعل المجتمع.هذه النقطة غاية في الأهمية من حيث طرح سؤال العودة إلى الماضي فهنا العودة متوقفة على أي شيء بالضبط الدين أم الشريعة أم الفقه، علما أن المنظومة التي حكمت الأمة الإسلامية في إطارها التاريخي هي فقهية

خاضعة إلى حد ما لظروف الزمان والمكان، وعليه عملية الاسترجاع ستكون فاشلة لأنها ستأخذ منظومة تشريعية خضعت لزمان ومكان غير زماننا الحالي وتحتاج بذلك إلى ضرورة التجديد وتفعيله، وإذا أكدنا على هذه النقطة فإنها بالضرورة ستكون مهمة العلماء وكبار الفقهاء وليس الإسلاميين الحركيين وهنا نتساءل عن مكانة هؤلاء في الدولة الإسلامية المفترضة، فأيً من هذه الحركات لم تقترح تفصيلا في هذا الشأن سوى حركة الإخوان المسلمين في مصر التي اقترحت غرفة إضافية في البرلمان تضم علماء الأمة بحيث تمرر جميع القرارات فيها لضمان شرعيتها الدينية، والتي تم سحبها بعد وصولهم إلى السلطة عام 2012، ما يُفسر بأن هناك تحولات تحدث داخل منظور الإسلام السياسي، وبضبط في مستوى مفهوم الدولة الغائية التي وظيفتها الأولى حفظ الدين وتطبيق الشريعة، والتي تحولت على ما يبدو إلى دولة وظائفية على شكل الدولة الغربية، ما يؤكد أن الرؤية الفكرية تبقى ناقصة إلى أن تتفاعل مع الواقع، فتظهر مدى صلابتها، ويبدو أن الربيع العربي وصعود التيار الإسلامي لسلطة أوضح لهم بشكل جلي افتقارهم لتجربة نتيجة بقاءهم ضمن مساحة المعارضة والتي لم تكن لها تجربة وتمرس بالحكم، ما جعل المنظور الفكري يتحلى ببراغماتية واضحة لتعامل مع الواقع لم تكن كذلك على مستوى الأيديولوجية الفكرية وهنا تصدق نبوءة (دانيل بل) عن تراجع الايدولوجيا بكافة أنواعها ومنها المبنية على أسس دينية ولعل هذا من تأثيرات العولمة وما أنتجته من مفاهيم جديدة على الواقع الدولي المعاصر.

إضافة إلى هذا لم نتلمس في طرح مفهوم الدولة الإسلامية رغبة من طرف الإسلاميين إلى أن تكون هذه الدولة تجمع كل المسلمين تحتها فأغلب الحركات الإسلامية التزمت الحدود القومية في نشاطاتها وطموحاتها، هذه الحدود الموضوعة من طرف (الآخر)، وأكدت على عامل التعاون والتنسيق بدلا من الوحدة والتكامل، ولعل هذا يعود كذلك لتناقض مفهوم الدولة الإسلامية مع التجربة الإسلامية تاريخيا والتي أنتجت شبكات مجتمعية عابرة للحدود، مقابل سلطة مركزية، وهذا ما جعل التكاملات في التاريخ الإسلامي تتم بشكل أفقي لا فوقي، نظرا لكون المجتمع نقطة ارتكاز مهمة ومناط العمل الاستخلافي، وليس السلطة، ولعل الربيع العربي وما أفضى إليه من انتشار أفقي مجتمعي نتيجة ثورة الاتصالات أفصح عن تقارب في مطالب وأهداف شعوبها.

في نهاية البحث، أثبتنا أن قطيعة الإسلاميين التدريجية مع الفكر والمعرفة جعلتهم تنظيمات حركية مغلقة، انغمست في مشروع الحداثة، باعتبارها جعلت الدولة هدفا لها، وبات جليا من منطلقات هذا البحث إلى ثناياه وصولا لنتائجه أن هناك غياب حقيقي لرؤية إصلاحية إسلامية أصيلة تتعامل مع مشكلات الأمة

تعاملا مستقلا ومكتملا في إطاره الحضاري، أي الانطلاق من قيم الإسلام الكلية وتصوراته الإنسانية وتوجهاته العالمية، في جهد لإصلاح أحوال المجتمعات وترتيب الأمور السياسية في إطار تعددي يقف موقف الاحترام من الآخر، وعلى جهود الإصلاح بعد الربيع العربي في موجته الأولى، أن تقف على وعي من أهمية البعد الزماني والمكاني، فلا تنحصر بين زمن الآخر وبيئته وبين زمن الماضي وإن كان جزءا من تطورها. ويُمكننا إجمالا اختصار النتائج النهائية للبحث في النقاط التالية:

أولا: أبان البحث في مجال التأسيس المعرفي للمفاهيم والظواهر في عالم السياسة، عن حالة من العجز المعرفي والعلمي التي تعتري العلوم الإنسانية والاجتماعية بالخصوص في العالم العربي والإسلامي، بما جعلها تابعة ابستمولوجيا لمعطيات المعرفة الغربية المهيمنة.

ثانيا: يبدو للباحث للوهلة الأولى أن الإسلام السياسي كظاهرة بحثية بهذا المسمى، هي معطى هوياتي معبر عن قيم ومعارف وثقافة مخالفة لتلك المهيمنة، ليكتشف بعد بحثه أنها بُنيت في فضاء معرفي استقطابي، وعلى أسس تراثية تكيفية مع رؤى الآخر، ما أضاع بوصلتها في بناء منظور معرفي أصيل ومستقل تكون له فرصة الإفساح عن رؤية سياسية قوية تقف في وجه السيل الغربي المعرفي والسياسي، وتكون مناط اصلاح حقيقي ومُؤَسس في الدول العربية والإسلامية المجاورة.

ثالثا: التحولات التي تمر بها منطقة الشرق الأوسط حاليا، تعبر عن الأزمة التي يعاني منها الغرب والعالم من جراء سياساته العدوانية ونظرته الاقصائية للآخر، والتي أنتجت دولا غاية في الرفاه والتقدم داخل حدودها في حين يرضخ أكثر سكان المعمورة في البؤس والشقاء، مما يستدعي ضرورة مراجعة المعطيات المعرفية والهيمنة الغربية على العالم، بما يسخر المعرفة لنهضة الإنسانية جمعاء، ولعل في الطرح الإسلامي على اعتبار أن الإسلام دين للعالمين وليس للعرب فقط، ما يبشر بإمكانية معرفة عادلة تنطلق من هذه الرؤية وليس ادعاءات كاذبة حال الادعاء الغربي.

بناءً على ما تم طرحه سلفا، من المهم التأكيد على ثلاث أهم توصيات خرجت من ثنايا البحث في [الشرق الأوسط وفق منظور الإسلام السياسي] وهي:

التوصية الأولى: إنه من الضروري خلق اتجاه علمي (عبر تخصصي) على مستوى العلوم الاجتماعية والإنسانية، في إطار تكاملي ينطلق من الرؤية الإسلامية للعالم، ويخلق لها مناهجها ومفاهيمها، رغبة في

خلق نموذج علمي تنافسي لا اقصائي، ينافس مرات النموذج المعرفي الغربي وربما يتكامل معه مرات في إيجاد حلول للألغاز التي وقف وسيقف عليها العقل البشري مستقبلا.

التوصية الثانية: ضرورة التكامل بين المعرفة والسلطة السياسية في مجالنا العربي والإسلامي، وتبقى هذه التوصية مطلبا مؤجلا في ظل التوغل السلطوي الحالي، ومتوقفة على حصول الإصلاح السياسي بالانتقال إلى أنظمة سياسية ديمقراطية وشفافة وعلى قدر كبير من المسؤولية والإرادة السياسية لتحقيق النهوض.

التوصية الثالثة: ضرورة التنبه للمدخل الهوياتي كمدخل مهم في المرحلة القادمة، سيقوم على النزوع إلى الهويات الضيقة في المنطقة العربية والدول الإسلامية المجاورة، وإهمال الهوية الكلية الجامعة، بما سيعزز من مشروع تفكيك الدول، ولعل هذه التوصية تخص ثلاث أطراف بإمكانها أن تصدها، الطرف الرسمي ممثلا في الدول، والطرف الغير رسمي ممثلا في وسائل الإعلام ووسائط التكنولوجية بما لها من أهمية في رد أينعرات عدائية اتجاه الهويات الضيقة، والطرف الأخير الجامعات ومراكز البحوث من خلال العمل على ابتكار الحلول لنزعة التشتت المركزي التي ستميز المنطقة في السنوات العشر القادمة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية.

-القرآن الكريم.

-الحديث النبوي الشريف.

1-الكتـــــــــب بالعربية

-أبو الفضل، منى، ***الأمة* القطب نحو *تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام***، مصر : مكتبة الشروق الدولية، ط.1 ،2005.

-أبو رومان، محمد، ***الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2010.

-أحمد، رفعت سيد، **الحركات *الإسلامية في مصر وإيران***، مصر: سينا للنشر، ط.1، 1989.

-أعراب، إبراهيم، ***الإسلام السياسي والحداثة***، المغرب: إفريقيا الشرق، 2008.

-أوغلو، أحمد داوود، ***الفلسفة السياسية***، ترجمة إبراهيم بيومي غانم، مصر: دار الشروق الدولية، ط.1، 2006.

-ـــــــــ، ***العمق الاستراتيجي موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية***، ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، قطر: مركز الجزيرة للدراسات، ط.2، 2011.

-الأفندي، عبد الوهاب أحمد، ***الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة***، لندن: دار الحكمة،1999.

-ـــــــــ، ***إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أو مواطن***، في الإسلاميون والمسألة السياسية، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004.

-ـــــــــ، ***الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع***، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الإمارات العربية المتحدة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط.1، 2002.

-ـــــــــ، ***الإسلاميون ومفهوم المواطنة، في الإسلاميون في الواقع السياسي العربي***، الدوحة: مركز الجزيرة لدراسات، 2005.

-ألسن، أوبرت، ***المسألة الكردية في العلاقات التركية الإيرانية***، ترجمة محمد إحسان، العراق: منشورات ناراس ط.1 ،2001.

-ألكسندر، ونت، ***النظرية الاجتماعية لسياسة الدولية***، ترجمة عبد الله جبر صالح العتيبي، السعودية: جامعة الملك سعود،2006.

-الأنصاري، أحمد بوعشرين، ***مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي، دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية***، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

-الأنصاري، جابر، ***التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام***، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات، 1999.

-أومليل، علي، ***الإصلاحية العربية والدولة الوطنية***، لبنان: دار التنوير، ط.1، 1985.

-الأيوبي، نزيه، ***تضخيم الدولة العربية السياسية والمجتمع في الشرق الأوسط***، ترجمة أمجد حسين، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1،2010.

-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ***السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية***، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.1، 2004.

- بشارة، عزمي، ***الدين والعلمانية في السياق التاريخي***، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2013.

-بلقريز، عبد الإله، ***الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر***، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004.

-ـــــ.ـــ، ***الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي***، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط.1، 2001.

-البنا، حسن، ***مجموع رسائل الإمام حسن البنا***، مصر.

-بن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد***سلوك المالك في تدبير الممالك***، تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع، القاهرة : دار الشعب، 1980.

-بن عنتر، عبد النور، ***البعد المتوسطي للأمن الجزائري أوروبا والحلف الأطلسي***، الجزائر : المكتبة العصرية، 2005.

-البشري، طارق، ***في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر***، القاهرة، 1996.

-بوطالب، محمد نجيب، ***الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية، مقاربة سيوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية***، قطر : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2001.

-التليدي، بلال، ***مراجعات الإسلاميين، دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي***، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2013.

-التونسي، خير الدين، ***أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك***، مصر: مكتبة الاسكندرية، 2011.

-الجابري، محمد عابد، ***الدين والدولة وتطبيق الشريعة***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 ،2006.

-ـــــــ.ـــــــ، ***مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3 ،2006.

-ـــــــــــــ.***تكوين العقل العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.10، 2009.

-ـــــــــــــ،***العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.4، 2000.

-جبرون، أحمد، ***الإسلاميون في طور التحول من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية،(حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)***، في الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2013.

-جرجس، فواز، ***النظام الإقليمي العربي والقوى الخمس الكبرى: دراسة في العلاقات العربية-الدولية والعربية-العربية***، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 1988.

-ـــــــــــــ، ***الشرق الأوسط الجديد، الاحتجاج والثورة والفوضى في الوطن العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2016.

-جدعان، فهمي، ***أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث***، مصر: دار الشروق، ط.5 ،1988.

-جعفر، هشام، ***غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من الذمة إلى حقوق المواطنة***، في الحوار القوميالإسلامي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008.

-جعفر، هشام وعبد الله، أحمد، ***حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط***، في الإسلاميونوالمسألة السياسية، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2004.

-الجوزية، ابن القيم، ***الطرق الحكمية في السياسة الشرعية***، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، السعودية: دار علم الفوائد.

-الجويني، أبي المعالي، ***غياث الأمم في التياث الظلم***، تحقيق مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، مصر: دار الدعوة.

-حداد، معين، ***الشرق الأوسط دراسة جيوبوليتيكية قضايا الأرض والنفط والماء***، لبنان: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط.3، 2003.

-حرب، أسامة غزالي: ***الشرق الأوسط أصوله وتطوراته***، في الشرق أوسطية هل هي الخيار الوحيد؟، مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط .1 ،1995.

-حلاق، وائل، ***الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة، مأزق الحداثة الأخلاقي***، ترجمة عمرو عثمان، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2014.

-حصان، محمد فتحي، ***الفكر السياسي للتيارات السلفية***، المكتب العربي للمعارف.

-حوراني، ألبرت، ***الفكر العربي في عصر النهضة(1795،1939)***، ترجمة كريم عزقول، لبنان: دار النهار.

-الخطيب، معتز، ***الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، قراءة نقدية***، في الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، اتجاهات وتجارب، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2013.

-ـــــــــــ، ***الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة***، في مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، لبنان: جسور لترجمة والنشر، ط.1، 2016.

-راسل، برتراند، ***حكمة الغرب***، ترجمة فؤاد زكرياء، الجزء الثاني، الكويت: عالم المعرفة، 1983.

-رضا، محمد رشيد، ***الخلافة***، مصر: مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة والنشر، 2012.

- الرفاعي، عبد الجبار، ***إسلامية المعرفة(مفهومها-مسارها)***، في كتاب إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته، ط .1 ،2008.

-السدمي، نهى عبد الله حسين، ***الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا***، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط .1 ،2014.

-سلطان، جمال، ***جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث***، بريطانيا: مركز الدراسات الإسلامية، ط.1، 1991.

-السيد، رضوان، ***سياسات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات***، لبنان: جداول، ط.2، 2015.

-شريح، محمد عادل، ***إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث***، دمشق، دار الفكر، 2010.

-شفيق، منير، ***الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات***، الجزائر: دار قرطبة، ط.1، 2005.

-ـــــــــ ـــــ، ***الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، رؤية إسلامية***، سوريا: دار صفحات للنشر والتوزيع، ط.1، 2014.

-صافي، لؤي، ***الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2013.

-ـــــــ.ـــ، ***الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي***، في الحركات الإسلامية والدولة: دراسة في الفكر والممارسة، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 1999.

-ـــــــ.ـــــ، ***العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة لدولة الإسلامية***، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1996.

-الطويل، عبد السلام، ***السياسة والدين مسارات مختلفة وسياقات متباينة***، مصر: مكتبة الإسكندرية،2016.

-عارف، محمد نصر، ***في مصادر التراث السياسي الإسلامي، إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل***، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر السياسي الإسلامي، ط.1، 1994.

-ـــــــــ، ***ايديولوجيا السياسة المقارنة (النموذج المعرفي، النظرية، المنهج)***، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

-عبد اللطيف، كمال، ***مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في الانفجار العربي الكبير***، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1 ،2012.

-عبد اللطيف، كمال وعارف، نصر محمد، ***إشكاليات الخطاب العربي المعاصر***، سورية: دار الفكر، 2001.

-العثماني، سعد الدين، ***الإسلام والدولة المدنية***، في مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير معتز الخطيب، لبنان: جسور للترجمة والنشر، 2016.

-عمارة، محمد، ***الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية***، مصر: دار الشروق، ط.1، 1988.

-ـــــــــــــ، ***الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده***، الجزء الثالث، بيروت: 1982.

-علي، حيدر إبراهيم، ***عندما يحكم الإسلاميون حالة السودان***، مصر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2013.

-عماد، عبد الغني، ***الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 ،2013.

ـــــــ، ***الجهاد والمقاومة إشكاليات المفهوم والممارسة***، في الحوار القومي الإسلامي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008.

-العوا، محمد سليم، ***في النظام السياسي للدولة الإسلامية***، القاهرة: دار الشروق، ط.8، 2006.

-عواد، هاني، ***تحولات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيل***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

-عودة، جاسر، ***الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة***، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2015.

-العويسي، عبد الفتاح، ***صناعة التاريخ المستقبلي نماذج بيت المقدس لتفسير الأحداث المعاصرة وتوجيهها***، الجزائر: دار الخلدونية، ط.2، 2013.

-عيساوي، عادل، ***سؤال الاستغراب في النظام المعرفي الإسلامي***، قطر: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، ط.1، 2016.

-الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، ***إحياء علوم الدين***، المجلد الأول، مصر: المكتبة التوفيقية.

-غانم، إبراهيم البيومي، ***الفكر السياسي للإمام حسن البنا***، مصر: مدارات للأبحاث والنشر، ط.1، 2012.

-غليون، برهان، ***نقد السياسة: الدولة والدين***، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط.3، 2004.

-غمازي، طيبي، ***أزمة الإسلام السياسي المعاصر: إشكالات التحول من جماعة المؤمنين إلى دولة المواطنين***، في الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016.

-الغنوشي، راشد، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام***، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط.1، 2012.

-غوشيه، مارسيل، ***الدين في الديمقراطية مسار العلمنة***، ترجمة شفيق محسن، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط. 1، 2007.

-فتحي، عادل ثابت، ***النظرية السياسية المعاصرة***، مصر: الدار الجامعية الجديدة، ط.1، 2002.

-فرج، أنور محمد، ***النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، دراسة نقدية في إطار النظريات المعاصرة***، العراق: مركز كردستان لدراسات الاستراتجية،2007.

-قرم، جورج، ***انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق(2006-1956)***، الجزائر: منشورات ANEP، 2008.

-قطب، سيد، ***خصائص التصور الإسلامي ومقوماته***، مصر: دار الشروق.

-ـــ.ـــــــ، ***معالم في الطريق***، مصر: دار الشروق، 1979.

-الكاتب، أحمد، ***الفكر السياسي الوهابي***، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط.3، 2008.

-الكيلاني، شمس الدين، ***الإسلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية***، في كتاب الإسلاميون وقضايا الدولة والديمقراطية، قطر: مركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016.

-الماوردي، أبو الحسن، ***أدب الدنيا والدين***، لبنان: دار الكتب العلمية، ط.1 ،1987.

-ـــ.ـــــــ، ***الأحكام السلطانية***، لبنان: دار الكتب العلمية، 2000.

-مرقس، سمير، ***الأقليات الدينية والقومية: المواطنة الثقافية أو فيروس التفكيك، في الحوار القومي الإسلامي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008.

-ـــ.ـــــ، ***الجماعات الدينية والقومية***، في الحوار القومي الإسلامي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 ،2008.

-مسعد، نيفين، ***صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

-مصطفى، نادية محمود، ***مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين***، مصر: دار النشر، ط.1،2012.

-مصطفى، نادية وآخرون، ***العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال***، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1 ،1996.

-مطر، محمد أبو عبد الله، ***المقاربة الحديثة لمدنية الدولة في الحال العربية، دراسة مقارنة بين مصر وتونس***، في الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، 2016،

-مقري، عبد الرزاق، ***الدولة المدنية، رؤية إسلامية***، الجزائر: دار الخلدونية،2015.

-الندوي، أبو الحسن علي، ***الصراع الفكري بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية***، الجزائر: دار الهدى، 2006.

-نعمان، عصام، ***تطبيق الشريعة الإسلامية بين الإلزام والالتزام***، في كتاب الحوار القومي الإسلامي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008.

-النفيسي، عبد الله فهد، ***الفكر الحركي للتيارات الإسلامية محاولة للفهم***، في الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1. 1999.

-ـــــــــــ، ***الحركة الإسلامية، ثغرات على الطريق***، الكويت، مكتبة آفاق، ط.1 ،2012.

29-النقيب، خلدون، ***المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2. 1989.

- هبة، رؤوف عزة، ***الخيال السياسي للإسلاميين، ما قبل الدولة وما بعدها***، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.2، 2015.

-هلال، علي الدين ومطر، جميل، ***النظام الإقليمي العربي***، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

-هويدي، فهمي، ***مواطنون لا ذميون***، مصر: دار الشروق، ط.3، 1993.

-ـــ.ـــــ، ***الإسلام والديمقراطية***، القاهرة: مركز الأهرام لترجمة والنشر، ط.1، 1993.

2-أطروحات الدكتوراه (غير المنشوره)

-جحيش، يوسف، ***اشكالية القطيعة الإبستمولوجية للإسلام السياسي بعد 9/11 في العالم العربي والإسلامي***، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه العلوم، جامعة الجزائر03، الجزائر، 2011/2010.

-كربوسة، عمراني، ***الحركات الإسلامية وإشكالية الإرهاب الدولي***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، جامعة الجزائر 03، الجزائر،2013/2012.

-لكحل،سعيدة، ***الفكر السياسي الإسلامي، دراسة نقدية لتراث السياسي الإسلامي***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، جامعة الجزائر 01، 2012/2011.

-محمد حمشي، ***النقاش الخامس في العلاقات الدولية، نحو اقحام نظرية التعقد***، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، جامعة باتنة01، الجزائر،2017/2016.

- مهورباشة، عبد الحليم، ***التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقاربة في إسلامية المعرفة***، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، جامعة سطيف 02، الجزائر،2014/2013.

3-الدوريات العلمية

-أبو الفضل، منى،***المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية، التعريف بماهية المنطقة العربية***"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، يوليو 1997.

-البحيري، ولاء والإسناوي، أبو الفضل،"**الجغرافيا المحيرة: كيف تفكر التيارات الإسلامية في معضلة الإطار الإقليمي؟**"، مصر: السياسة الدولية، العدد188، ابريل 2012.

-البدوي، إبراهيم والمقدسي، سمير، "**تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد384، شباط 2011.

-بشارة، عزمي، "**المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي**"، عمران، المجلد الثالث، العدد11، شتاء2015.

-بكر، علي، "**التيارات الإسلامية والتحالف الدولي...المواقف والتداعيات**"، مصر: السياسة الدولية، المجلد50، العدد199، جانفي 2015،

-بن عنتر، عبد النور، "**محاولة لمقاربة حديثة لمفهوم الأمن القومي العربي**"، شؤون عربية، العدد 133، 2008.

-البنا، حمدان، ***دراسة تحليلية في علم الاجتماع السياسي***، العراق: مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد السادس، العدد12، 2012.

-حافظ، زياد، "**مستقبل العلاقات بين التيار القومي والتيار الإسلامي السياسي**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد 405، 2012.

-الحربي، سليمان عبد الله، "**مفهوم الأمن مستوياته وصيغته وتهديداته** "، لبنان: العلوم السياسية، العدد19، صيف2008.

-حسن، حميد عبد الرحمان، "**علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة نحو بديل حضاري**"، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد السادس، العدد23، 2010.

حسن، علاء سعد، " ***دعوة وسط بين العوا والعريان***" ، الجزائر: دراسات إسلامية، العدد الثالث، جويلية2007.

-حسن، عمار علي،" **الإسلاميون والإصلاح السياسي في مصر**،" **المرواحة بين الفتوى والجدوى**" المستقبل العربي، العدد23، صيف 2009.

-حسين، عدنان السيد، "**مفهوم الأمن في إطاره العالمي**"، لبنان: العلوم السياسية العربية، العدد19، صيف2008.

-حمزاوي، عمرو وآخرون، "**التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها، جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج**"، الجزائر: دراسات إسلامية، العدد الثالث، جويلية 2007.

-الخليل، رعد وعبد المجيد، حسام الدين، «نموذج **الدولة-الأمة التقليدي في مواجهة أزمتي الاندماج والهوية**"، لبنان: العربية للعلوم السياسية، العدد 33، شتاء 2012.

-رضوان،السيد، "**الفكر السياسي الإسلامي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية**"، سلطنة عمان: التسامح، العدد الرابع، 2004.

-الزيدي، رشيد عمارة وعمار وجيه، زين العابدين، "**فلسفة الدولة المدنية المعاصرة في *الإسلام*"**، المؤتمر الثاني الدولي لمؤسسة إيثار، تركيا، الجزء الأول، 2014.

-السالم، أحمد علي،"**الإصلاح السياسي من الأفغاني إلى رشيد رضا**"، الولايات المتحدة:إسلامية المعرفة،العدد25، 2001.

-سامح، راشد،"**الخليج في البيئة الإقليمية ... التوجهات والسياسات**"، مصر: مجلة السياسة الدولية، العدد 171، المجلد 43، يناير 2008.

-شريط، عبد الله، "**منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده «، الجزائر**: حوليات جامعة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، العدد87، 1986.

-صالح، أسامة، ***الاقتراب الحذر: هل تعيد الحركات الإسلامية الصاعدة هيكلة "الدولة العربية"***، مصر: مجلة السياسة الدولية، العدد 188، أبريل 2012.

4-صالح، أماني، ***توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي، الأمة كمستوى لتحليل في العلاقات الدولية***، مصر:مجلة المسلم المعاصر، العدد 138/137، ديسمبر 2010.

-الطويل، عبد السلام، "**قراءة في كتاب نقد التراث**"، لعبد الإله بلقزيز، لبنان: المستقبل العربي، العدد441، نوفمبر 2015.

-عارف، نصر محمد، "**إشكالية الطرح السياسي للإسلام**"، دراسات إسلامية، الجزائر: العدد الأول، جويلية 2006.

-ـــــــــــ، "**الإصلاح والمصلحة والتصالح، (دراسة في الأسس المعرفية للمصالحة العربية)**"، مصر: إسلامية المعرفة، العدد 02، سبتمبر1995.

-عبد الباقي، ابراهيم، "**الفقه السياسي عند الامام محمد عبده**"، الولايات المتحدة: إسلامية المعرفة، العدد40، 2005.

-العتريسي، طلال، "**تأثير الأبعاد الطائفية والعشائرية على الثورات العربية**"، شؤون عربية، العدد 148، شتاء 2011.

-عدي، يوسف، "**قراءة في كتاب الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي**"، لعبد الإله بلقزيز، لبنان: المستقبل العربي، العدد 442، ديسمبر 2015.

-العروبي، سهيل، "**إشكالية الثنائيات في الثقافة العربية**"، الفكر السياسي، العدد التاسع عشر، صيف2000.

-العيفة، سالمي، "**الإسلام السياسي والتحولات السياسية في العالم العربي**"،دراسات استراتيجية، العدد 16، سبتمبر 2011.

-الغابري، عبد الباسط، "**إشكالية المرجعيات في الفكر الإسلامي المعاصر**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد 425، يوليو2014.

-الغنوشي، راشد، "**الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد 406، ديسمبر 2012.

-محمد طه جابر العلواني، "**لماذا إسلامية المعرفة؟**"،إسلامية المعرفة، العدد الأول، يونيو1995.

-مصطفى، نادية محمود، "**العلاقات الدولية في الإسلام من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد**"، مصر: المسلم المعاصر، العدد137/138، أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر 2010.

-الملكاوي، فتحي حسن، "**رؤية العالم عند الإسلاميين**"، لبنان: إسلامية المعرفة، العدد 45، صيف 2006.

-المنجود، مصطفى، "**الدولة وحدة التعامل الخارجي في الإسلام**"، مصر: المسلم المعاصر، العدد 137، 138أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر 2010.

-الميلاد، زكي، "**تطورات الفكر الإسلامي ومساراته المعاصرة**"، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 27، 2001.

-ناصر، شحاتة محمد،" **سياسات النظم الحاكمة في البحرين والكويت والعربية السعودية في التعامل مع المطالب الشيعة (2008-2003): دراسة مقارنة**"، لبنان: المستقبل العربي، العدد387، 2011.

-نسيرة، هاني، "**السلفية في مصر تحولات ما بعد الثورة**"، مصر: دراسات إستراتيجية، العدد220، 2011.

-نوفل، ميشال، "**إيران القيمة الإستراتيجية**"، لبنان: شؤون الأوسط، العدد 49، فيفري 1996.

-هلال، علي الدين، "**تجدد الأهمية: في نقد أطروحة تراجع الشرق الأوسط**"، مصر: السياسة الدولية، المجلد51، العدد203، جانفي2016.

4-المؤتمرات والملتقيات

-مصطفى، نادية محمود، "**التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها**"،دراسة مقدمة لبحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية، جامعة الأزهر، القاهرة، 2006.

3-مصطفى، نادية محمود، "**العلاقات الدولية في الفكر السياسي من منظورات مقارنة**"، بحث مقدم للملتقى العلمي لقسم العلوم السياسية، مصر، أكتوبر 2011.

5-مواقع الانترنت

-الجورشي، صلاح الدين، **ظاهرة الوحدة والانقسام داخل حركات الإسلام السياسي**، 2013/12/28 على الساعة 21.42.

http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles./

-حبيب، كمال، ***خبرة الفشل والنجاح، الإخوان في مصر والنهضة في تونس***، مقال تم نشره بتاريخ (2016/04//1، توقيت 11.33).

http://www.acrseg.org/40111.

-الحروب، خالد، ***نقد الخطاب القومي: أولوية الدولة على الأمة***، 16/9/19 على الساعة 12.38.

http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/132/1816.

-حمداوي، جميل، ***إشكالية التراث والمنهج في فكر محمد عابد الجابري***، تاريخ 17/6/21 على الساعة 22.31.

http://www.kalema.net/v1/?rpt=1092&art.

-الحساني، قاسم محمد، ***مفهوم الإسلام السياسي ودوره في الوقت الحاضر***، 2014/2/14 على الساعة 00.00.

https://www.kitabat.com/ar/pdf/23101.php.

-رعد قاسم صالح، ***إشكالية الدولة والقبيلة في أزمة دارفور 2003-2010***. تاريخ الدخول 16/9/25 15.08.

http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=27063.

-عارف، محمد نصر، الأسس ***المعرفية للنظم السياسية الإسلامية***، راجع الموقع أدناه تاريخ وتوقيت الولوج (2016/01/25 الساعة 23.45).

http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/Arabic_State/Epestimic_Basis_of_Islamic_Political_Systems.htm.

-عبد العال، حسن، ***بريطانيا وفكرة الشرق الأوسط***،2010/06/25 على الساعة12.30.

http://freepalestine1.blogspot.com/2010/06/blog-post_6646.html

-عماد، عبد الغني، ***السلفية: النشأة والخطاب والتيارات***، بتاريخ 16/8/18 التوقيت 11.37.

https://alhiwar2012.wordpress.com/2013/03/15/%D8%A.

-عمارة، محمد، ***السلفية واختلاط المفاهيم من حولها***، تاريخ16/9/24 الساعة 10.43.

http://almanar3.blogspot.com/2010/03/blog-post_09.html.

-عمر، السيد، ***مداخل الإصلاح في الأمة جدالات الديني والسياسي***، تحميل بتاريخ16/8/15 /15.30.

http://www.hadaracenter.com/pdfs/%D9%85%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%

-غانم، ابراهيم البيومي، ***الحركات الاجتماعية تحولات البنية وانفتاح المجال***، 16/7/16 على الساعة 17.30.

http://www.forum.ok-eg.com/new.php?print=1&id=2108

-سلامة، معتز: ***تهديدات مستجدة: دورة الحروب المحتملة في الخليج***

http//:www.siyassa.org.eg/index.aspx.

- السيد، رضوان،***رؤية العالم: وجهة نظرٍ إسلامية***، بتاريخ 16/10/31 على الساعة 14.02

http://www.beirutme.com/?p=14397.

-كنعان، طاهر، ***مشروع الأجندة العربية: الديمقراطية في وعاء العروبة***،2011/4/13.
http://dohainstitute.org/release/aba3a37b-6965-452d-8599-cee6d0e8442e
-كيشانه، محمود، ***التعددية الدينية في الإسلام: في صحيفة المدينة***.
http://www.mominoun.com/pdf1/2015-06/mantikta3ayoch.pdf.

.

المراجع باللغة الأجنبية

1-Books

- Biligin, Pinar**,** ***Regional security in the Middle East***, London & New York : Rutledge Curzon, 2005.
- Buzun, Barry and Weaver, Ole,**Regions& Powers, TheStructure of International Security, Cambridge** University, 2003.
- Bruce, Maddy-Weitzman , '**Magreb Regme Scenario**',Middle East Review of internatio,al Affairs,Vol.10,No.3(Sptember2006).
- Fuller, E, **The Future of Political Islam** ; New York :Palsgrave Macmillan.

2- Periodicals

-A. FAWAZ " **GERGES, The Islamist Moment : From Islamic State to Civil Islam** " POLITICAL SCIENCE QUARTERLY | Volume (128), Number (3), 2013.
-Butterworth,CharleE.,**"PoliticalIslam The Origins",**ANNALS,AAPSS,524,Nov 1992.
- Bilgin, Pinar",**Middle East'? Geopolitical Inventions and Practices of Security"**, Vol 18(1),march 2004.
-Benhenda, Mostapha, **« Liberal democracy and political Islam : The search for common ground », Politics**, Philosophy & Economics10(1),2011.
- Haklai, Oded, **"Authoritarianism and Islamic Movements in the Middle East : Research andTheory building in the Twenty-first Century",** International Studies Review (2009) 11, p37°37 – 2 March 2005.
- Maddy-Weitzman, Bruce,**Magreb Regime Scenarios, Middle East Review of International Affaires,**Vol.10,No.35(Sptember2006).
-Menshri, **Davi**d, **"Iran's Regional Policy Between Pragmatism**",NewYork**: Journal of International Affairs**, Vol. 60, No.2 Spring/Summer.2007).
- Munson, Ziad, **ISLAMIC MOBILIZATION:Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood**,*The Sociological Quarterly* 42(4), January 2002.
-N. Amir،Ahmad، and Others،**«Muhammad Abduh's Contributions to Modernity»**, Leena and Luna International, Oyama, Japan. Vol. 1. No. 1. April 2012.

- Tamimi, Azzam," **Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi",** Theory Culture Society, Mach 2007.
-Raymond Hinnebusch, ***The International Politicsof The Middle East***, Manchester and New York : Manchester University Press, 2003.
- Sailghalm, Graham Mohamed,"**The Shia revival : A Threat or an opportunity**", New York ***: Journal of International Affairs,***Vol 60.No. 2(Spring /Summer 2007).
- Zollner, Barbara, ***The Muslim Brotherhood Hasan al-Hudaybi and ideology***,USA : Routledge, 2009.

3-Internet Links.

- Al-Anani, Khalil (2012): **Islamist Parties Post-Arab Spring, Mediterranean Politics**, to link to this article join:
http://dx.doi.org/10.1080/13629395.2012.725309:2/4/17- 16.36
-Husnul, Amine, ***Making Sense of Islamic Social Movements: A Critical Review of Major Theoretical Approaches***.
file:///C:/Users/f/Downloads/Making_Sense_of_Islamic_Social_Movements.pdf.
-J. Schott Jeffrey, **Economic Sanctions Oil and Iran.**
http://www.iranwatch.org/sites/default/files/us-congress-jec-schott-iran-energy-072506.pdf
- Knudsen, Are, **Political Islam in the Middle East,**Download 06/04/17, at 14.10.
https://www.cmi.no/publications/file/1548-political-islam-in-the-middle-east.pdf.
Pevná, Katarína ***,Moderation of Islamist Movements, A Comparative Analysis of Moroccan PJD and Egyptian Muslim Brotherhood.***
https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/8980bf70-2461-4e77-92c6-d8bde0b8cea6.pdf
- Markus, Kaim, ***Great Powers and Regional Orders***.
http://www.ashgate.com/default.aspx?page=637&calctitle=1&pageSubject=493&title_id=9547&edition_id=10735>.

ملخص الدراســـــــة

ملخص الدراسة باللغتين العربية والانجليزية ـــــ

يقف الإسلام السياسي الذي يجمع في مسماه بين الدين والسياسة، في تركيبة غربية الدلالة تزعم الفصل وعدم التمييز بين الاثنين والتكامل بينهما، في جوهر الصراع القائم حاليا في العالم، وذلك بزعمه امتلاك رؤية مخالفة لطرح الغربي في المجال السياسي والتي تستند إلى النص والتجربة الراشدية التاريخية والتي تعبر عن النموذج النواة حال التجربة اليونانية بالنسبة للغرب، وفي ادعائه هذا تم التوصل إلى التشكيل الحركي انتقالا من المستوى الفكري الذي دشنته الحركة الإصلاحية مع عصر النهضة العربية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لتنتج طابعا هوياتيا متميزا عن الطابع السائد والذي جاء صنيعة الغرب بعد السيطرة على المنطقة الشرق أوسطية التي تأسست معالمها مع بداية التأسيس لمشروع الإسلام السياسي فنما الاثنان في خط مستقيم أحدث بعض التقاطعات التي أفضت إلى البحث عن مدى قدرة منظور الإسلام السياسي على إعطاء البديل الفكري والمعرفي، وعلى مدى قدرة هذا البديل أن يصمد عمليا في وجه مشروع الدولة الشرق أوسطية، والتي تغولت على المجتمع أولا ثم تغولت على الإقليم ثانيا، فأصبح المجال السلطوي/ الدولاتي الطابع المسيطر على فاعلية المجتمع التي سادت تاريخيا، وعلى فاعلية التكامل الإقليمي ولنقل التناسق الإقليمي على أقل تقدير.

بناءً على ما سبق تهدف الأطروحة للبحث في إشكال ذو طابع فكري ومعرفي، يمتد الأول في عمقه إلى التأصيل للفكر السياسي الإسلامي وامتداده التاريخي المتعلق بالنص الديني المقدس، ويلتقي مع البعد المعرفي في الرؤية ومحاولة بناء منظور معرفي تمتزج فيه المعرفة العلمية بالحقيقة الدينية، بعد الفصل المجحف الذي عملت عليه الحداثة الغربية منذ ما سمي فيها عصر النهضة، فباتت الحقائق والرؤى المعرفية للإنسان والكون والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية، كلها مبنية على الفكرة الحداثية، ولأن هذه الأخيرة تمت مراجعتها ونقدها من داخل النسق المعرفي الغربي ذاته من طرف ما يعرف بـ(ما بعد الحداثيين)، شكل هذا الحدث المعرفي منذ نهاية الحرب الباردة، الفرصة السانحة للرؤية المعرفية الإسلامية أن تعيد نقد وبناء ذاتها وتصحح مسار الفكر الغربي، في نقطة التقاء انسانية لا عرقية ولا قومية ولا دينية مغلقة على ذاتها.

إلا أننا انتهينا بعد فحص الأطروحات الفكرية للإسلاميين، إلا أن مشروعهم السياسي ومن خلفه الفكري، قد وقع في مصيدة الحداثة، ولم يستطع الوصول إلى التأصيل المعرفي الكاف لبناء رؤية إصلاحية لشرق الأوسط نابعة من خصائصه وليس مما فُرض عليه من نمط حداثي بفعل القوى الغربية.

Abstract :Combining religion with politics and claiming complementarity among the two traditionally-divergents, Political Islam lies at the heart of the current clash in the world. It claims a potential to provide a different political vision opposite to the Western one, a vision widely based on the sacred religious text(s) as well as on The Rashidun Caliphate experience which represents the political core model in Islamic history, compared to the Greek experience in Western history. In this context, Activist Islam was born and fed through reformist movement(s) during the beginnings of the twentieth centry's Arab Renaissance. The aim has been always to produce an identity-centered content unsimilar to the Western project in the aftermath of the Western dominance on the Middle Eastern region. Significantly, the two projects have evolved simultaneously leading to some junctures that (have) questioned the real ability of Political Islam to provide an alternative, and if it can – to what extent such alternative can challenge the project of *modern* state in the Middle East; a question that seems very legitimate in the light of the prevalence of this project, domestically and regionally as well. In such a complex context, this dissertation debates whether Reformist Political Islam is a distinct and consistent paradigm or merely an echo for its traditional *other*.

This dissertation debates the *problematique* of how Islamic Political Thought traces historically back to religious sacred scripts, but in the same time tends to keep an intellectual dimension through its constant attempt to construct a distinct paradigm that fuses scientific with religious knowledge. Such an attempt defies the Western Modernist tradition which had separated science apart from religion since the Renaissance Era, a tradition within which perspectives about economic, political, juridical, social systems and above all perspectives about man and universe w[a]ere based on the idea of modernism. Recently, modernism has been challenged and revisited – at times revolutionarily – from within the western thinking box itself by postmodernist revisionists. Such an intellectual revolution has provided a contextual opportunity for Islamic Political Thought to launch a deep self-reflective as well as self-corrective critique movement, aiming at bringing Western Thought back to the right track, a movement which self-claims a non-ethnocentric but humanist scope.

However, their political project of islamist and its intellectual successor have been caught in the trap of modernity and have not been able to reach sufficient knowledge to build a new vision for the Middle East stemming from its characteristics rather than from the modernist style imposed by Western powers.